







CUADERNOS DEL CIC-MUSEO

RACISMO, EXCLUSIÓN, XENOFOBIA
Y DIVERSIDAD CULTURAL
EN LA FRONTERA MÉXICO-
ESTADOS UNIDOS





**Universidad Autónoma
de Baja California**

Gabriel Estrella Valenzuela
Rector

Felipe Cuamea Velázquez
Secretario general

Aarón Gerardo Bernal Rodríguez
Vicerrector del Campus Mexicali

César Ángel Peña Salmón
Coordinador de Posgrado
e Investigación

Luis Ongay Flores
Director del Centro de Investigaciones
Culturales-Museo

**Arizona
State University**

Michael Crow
Presidente

Elizabeth Capaldi
Executive Vice President
and Provost of the University

Quentin Wheeler
Vice President and Dean of the College
of Liberal Arts and Sciences

Linda Lederman
Dean of Social Sciences

Carlos Vélez-Ibáñez
Chair and Presidential Motorola
Professor of Neighborhood Revitalization,
Department of Transborder Chicana/o
and Latina/o Studies





Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México-Estados Unidos

Alejandra Navarro Smith / Carlos Vélez Ibáñez
Coordinadores



2010





Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México-Estados Unidos / Alejandra Navarro Smith, Carlos Vélez-Ibáñez, coords. -- Mexicali, Baja California : Universidad Autónoma de Baja California, Centro de Investigaciones Culturales-Museo; Arizona : Arizona State University, 2010.

304 p. ; 14 x 21.6 cm. -- (Cuadernos del CIC-Museo)

ISBN: 978-607-7753-34-6 (Cuadernos del CIC-Museo)

ISBN: 978-607-7753-71-1

1. Racismo -- México -- Estados Unidos. 2. Xenofobia -- México-- Estados Unidos. I. Navarro Smith, Alejandra, coord. II. Vélez Ibáñez, Carlos, Coord. III. Universidad Autónoma de Baja California. Centro de Investigaciones Culturales-Museo. IV. Arizona State University. V.t. IV.s.

HT1521 R32 2010

Esta obra fue arbitrada por pares académicos y es un trabajo colegiado del Cuerpo Académico Estudios Culturales (UABC-CA-109), por lo cual la edición se financió, en parte, con recursos del mismo procedentes de CUPEYAS 2009 para ser ejercidos en 2010.

Primera edición: agosto de 2010

© Universidad Autónoma de Baja California
Centro de Investigaciones Culturales-Museo
Av. Reforma y Calle L, s/n, Colonia Nueva, 21100
Mexicali, Baja California, México
Correo electrónico: cuadernos.cicmuseo@gmail.com
Teléfonos: (686) 554-19-77 y 552-57-15

© Arizona State University
Department of Transborder Chicana/o
and Latina/o Studies
Lattier F. Coor Hall, Room 6635,
975 S. Myrtle Ave,
Tempe, Arizona, USA. 85287-3502
Phone: 480-965-5091 | Fax: 480-965-7165

Coordinación editorial: Mario Alberto Magaña Mancillas
Edición y formación: Juan de Dios Barajas Cárdenas
Diseño de portada: Rosalba Díaz Galindo

ISBN: 978-607-7753-34-6 (Cuadernos del CIC-Museo)

ISBN: 978-607-7753-71-1

Impreso en México / Printed in Mexico





Índice

Introducción, <i>Alejandra Navarro Smith</i> y <i>Carlos Vélez-Ibáñez</i>	11
------------------------------------------------------------------------------------	----

PARTE 1. *Racismo, exclusión* *y xenofobia, propuestas de estudio* [23]

Multiculturalismo, prejuicio y discriminación.	
Baja California: una historia de xenofobia y exclusión, <i>Everardo Garduño Ruiz</i>	25
Introducción	25
Prejuicio y discriminación en las ciencias sociales	26
El Otro en la perspectiva del Estado-nación y la globalización	31
Las fronteras en la sobremodernidad: sitios de desplazamiento, incertidumbre y disputa	35
Baja California: frontera de diversidad y desplazamiento	39
Diferencia y exclusión antes y después del Estado-nación	43
Conclusiones	57

PARTE 2. *Nombrar* *e interactuar con lo indígena* [61]

Gentiles, neófitos e indios. Formas de definición de la Otridad en el norte de la Baja California, 1769-1870, <i>Mario Alberto</i> <i>Magaña Mancillas</i>	63
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----





Índice

Área central de las Californias	65
El modelo novovizcaíno.....	68
Las referencias históricas regionales.....	72
Conclusión.....	86
Cucapás y reconocimiento de sus derechos como pueblo indígena, <i>Alejandra Navarro Smith</i>	87
Introducción	87
Interacción social, racismo normalizado, control y poder	88
Legitimidad en la actuación pública.....	92
Discursos de legalidad e ilegalidad	97
Represión como consecuencia de las tensiones del sistema de relaciones interétnicas	104
Intensificación de las fricciones durante la segunda marea después del inicio de la veda.....	109
Análisis de las interacciones y elementos para una discusión en curso	114

PARTE 3

Sentimientos xenófobos y presencia de la comunidad china en el norte de México [119]

El movimiento antichino en Cananea, <i>Servando Ortoll</i>	121
I. El aventurerismo y el deseo de retornar pronto a casa.....	122
II. El centro de actividades antichinas en Sonora.....	131
Chinos en Mexicali: ciudadanía cultural en la frontera México-Estados Unidos, <i>Luis Ongay</i>	149
Introducción	149
Identidad, ciudadanía y ciudadanía cultural.....	153
De China a América: la llegada de población de origen chino a México	160
Chinos en Baja California	161
Aparición, auge y desaparición de la Chinesca: el barrio chino de Mexicali.....	166





Chinos en Mexicali: ciudadanía cultural en la frontera
 México Estados Unidos..... 168
 Conclusión: Zhou Tin Ting en Mexicali 171

PARTE 4. *Exclusión y racismo
 en nuevas formas de alteridad* [173]

“Tecos”. Etiquetas, discriminación y exclusión,
Lilian Paola Ovalle..... 175
Cuerazos, traquis y delgadez. Marcas en el cuerpo..... 177
Tecos. El peso del estigma..... 185
 Exclusión laboral..... 193
 Conclusiones 201

Living at a Slant. La vida inmersa en los megatextos
 de la transfrontera suroeste norteamericana: dos mujeres sin fin,
Carlos Vélez-Ibáñez..... 203
 Introducción 203
 La región transfronteriza y sus megatextos..... 209
 La doble hélice de raza y género..... 211
 Vida transfronteriza y género 214
 Dos mujeres sin fin: lo que les pasó a Paloma y Valentina... 218
 Paloma..... 219
 Valentina..... 238
 Reflexiones finales 252

PARTE 5. *Racismo, historia y museos* [253]

Racismos y museos: las herencias de una historia mal conocida,
Alexandra Sauvage..... 255
 1. Antes del museo: las funciones sociales
 del coleccionismo 259





Índice

2. El marco nacional colonial 262

3. El racismo en los valores culturales de la nación mexicana 265

4. La nueva museología y la crítica del discurso racial 269

5. Las herencias racistas en el Museo Regional de Antropología e Historia (MRAH) de Baja California Sur 271

Conclusión 276

Referencias [279]

Bibliografía 281

Documentos 298





Introducción

Alejandra Navarro Smith y Carlos Vélez-Ibáñez

1

El racismo y prácticas similares, como la discriminación, la exclusión y la xenofobia, tienen en común la producción de sujetos estigmatizados, a los que se limita de derechos al naturalizarlos como sujetos inferiores, por sus diferencias. Los casos que aquí se presentan contribuyen a la comprensión del contexto del norte de México y suroeste de Estados Unidos –un contexto transfronterizo–, en el que se repiten actitudes y producción de metanarrativas sociales que estereotipan y reproducen condiciones de aislamiento y ejercicio legítimo de diferentes tipos de violencia simbólica –y en algunos casos violencia física real– por grupos de poder –y del Estado– en contra de minorías sociales.

Las expresiones socioculturales de discriminación, racismo o xenofobia surgen en el contexto de identidades monolíticas promovidas por Estados-nación: en la creación de la idea de un origen común y un patrimonio nacional unificado. Como Lentin (2008) sugiere, “el racismo está entreverado con temas como la identidad nacional y la convivencia en sociedades diversas; y las políticas de inmigración o los efectos de división legal entre *insiders* y *outsiders*” (xiii-xiv). Incluso, este tipo de enfoque nos permite “hacer conexiones directas entre la historia del racismo y el nacionalismo y los debates contemporáneos sobre migración y asilo, multiculturalismo y cohesión social” (*idem*). Las actitudes de racismo, discriminación, exclusión y xenofobia se reducen en contextos de competencia y crisis económicas, políticas

11



Introducción

y ambientales, según identifican los casos de este estudio. Mediante la estigmatización de las minorías étnicas, los migrantes o los consumidores de drogas, las representaciones deterioradas sobre estos grupos sociales se suman a los imaginarios del bárbaro, la enfermedad, la amenaza y el desorden. Estas actualizaciones de las figuras transmisoras del atraso social, el miedo y el caos se articulan en relatos que operan –de modo paradójico– como legitimadores del orden establecido. Mediante esta dinámica, se controlan los cuerpos y los espacios sociales de los sujetos discriminados para aminorar los malestares sociales que supuestamente representan.

El fenómeno por el que los cuerpos son racializados y sus culturas son caracterizadas por su “carácter moral” –lo que aquí denominamos “racialización de las alteridades”– es una construcción que se usa para justificar el control económico –y político– de las poblaciones afectadas por los estereotipos que se producen desde lógicas racistas. El control sobre poblaciones subordinadas al orden dominante se puede estudiar en la historia de las relaciones interétnicas, así como en las condiciones que permiten la reproducción de desigualdad, opresión y violencia –física y simbólica– en ciertos patrones de interacción.

En las sociedades contemporáneas, caracterizadas por climas de riesgo, incertidumbre y violencia, las interacciones sociales se retraen con más frecuencia a los espacios privados. Los cotos residenciales amurallados, las cámaras de vigilancia de circuito cerrado, la proliferación de servicios para blindar vehículos y ofrecer seguridad privada, son sólo algunos ejemplos de esto. La indiferencia es un rasgo adaptativo a estas circunstancias. Por ende, el conocimiento de “los otros” no se construye mediante interacción directa, sino a través de las industrias de comunicación: se aprende de los “otros” lo que los medios reproducen y ponen en circulación. En consecuencia, la comprensión de los grupos sociales discriminados y de sus mundos de vida es una preselección que hacen para noso-



tros los medios de comunicación. En lugar de un conocimiento directo, de primera mano, de los grupos estigmatizados, el conocimiento que circula de ellos se basa en estereotipos. Éstos

son construcciones simplificadas, sobregeneralizaciones de las imágenes del otro centradas en unas pocas características esencializadas y sustentadas en creencias y comportamientos no siempre conscientes e intencionados. Los estereotipos representan relaciones de poder que determinan asimétricamente los límites de pensamiento, discurso y acción de los sujetos implicados (Chomsky, 1996).

Este libro pretende aportar conocimiento desde las ciencias sociales para comprender de manera directa y en detalle los mundos de vida y las experiencias cotidianas de grupos sociales estigmatizados, discriminados y que han sido sujetos históricos de actitudes de racismo, exclusión, discriminación y xenofobia. Queremos producir conocimiento sobre las poblaciones sociales discriminadas que idealmente generará nuevas comprensiones de estos grupos para construir hacia nuevas formas de socialidad incluyentes y de respeto.

2

Las actitudes discriminatorias, racistas o xenófobas parecen haberse multiplicado con el paso de las sociedades coloniales a las poscoloniales. Este fenómeno encuentra una explicación en el desmoronamiento de las metanarrativas o modelos de interpretación totalizantes que generaron las condiciones para su surgimiento y desarrollo. Las metanarrativas –compuestas a partir de multiplicidad de discursos que abarcan todos los ámbitos de la vida social– están asociadas a lógicas de poder y control político, económico, social y cultural que, según el



contexto histórico que se estudie, configuran las formas de interacción interétnica e intergrupal “aceptables”. En este proceso, los grupos dominantes de la sociedad anfitriona consagran sus prácticas, valores y creencias –las expresiones de su cultura– en un modelo de interacción que desacredita e incluso estigmatiza aquella de “los otros”, en el sentido antropológico del término. Ejemplos sobresalientes de metanarrativas que han influido en la configuración de las sociedades contemporáneas incluyen aquellos de la modernidad, el desarrollo y los Estado-nación.

Actualmente podemos identificar actitudes discriminatorias, racistas o xenóforas que fueron oscurecidas o invisibilizadas en su momento y contexto, pero que ahora se observan y desalientan bajo la perspectiva del paradigma de la diversidad y los derechos económicos, civiles, políticos, culturales y humanos. Siguiendo el argumento de Garduño (en este volumen), los discursos de modernidad y desarrollo están vinculados con el imaginario del Estado-nación. Dicho imaginario está sustentado en la construcción social de un territorio compartido, la construcción de una cultura nacional que genera a su vez sentimientos de solidaridad y de pertenencia. Los héroes nacionales y los relatos de “actos patrióticos”, por ejemplo, forman parte de la construcción de la nación que se presenta ante sus ciudadanos como una cultura homogénea. En este discurso de lo nacional, la diversidad cultural ha sido construida como un factor opuesto a la homogeneidad y, por lo tanto, considerado como “desorden social” (Di Leonardo, 1984:132). Este origen excluyente del discurso cohesionador del Estado se puede observar incluso en la exclusión y persecución de grupos de población y la construcción de regiones transfronterizas. Existen ejemplos desde el siglo XIX, como fue el caso de los yaquis y su forzado exilio a Yucatán durante el porfiriato en el cual murieron miles. Un ejemplo más contemporáneo tuvo lugar durante el gobierno de Plutarco Elías Calles contra la misma población indígena, que resultó en su diáspora hacia los Estados Unidos.



También tenemos que señalar que el racismo tiene sus raíces en las estructuras económicas, es decir, en las relaciones de producción y materiales (véase Garduño en este volumen). La historia revela que el discurso de “lo nacional” genera tensiones tanto al interior de las naciones y entre las naciones como en las regiones transfronterizas y entre los países que la integran. Las lógicas de racismo, discriminación, exclusión y xenofobia son las mismas en y entre países: es un mismo modo de pensar –de interactuar con la alteridad– que con y sin fronteras genera tensiones entre “los diferentes”. En todos los casos, el asunto de fondo es la lucha por el control del acceso a los recursos y al poder político y económico. Tal es el caso de la región del noroeste mexicano y el suroeste estadounidense, que después de la entrada anglosajona se ha conformado como una estructura regional y económica en donde las poblaciones de origen mexicano sirven como fuerza de trabajo barata, reclutada y *desechada respecto al estado de salud de la economía fronteriza*. Como resultado, la población de origen mexicano se ha segregado en términos ecológicos, económicos, sociales e institucionales. Siguiendo la noción de “regiones de refugio” propuesta por el antropólogo mexicano Aguirre Beltrán, se puede pensar que en las interacciones y dinámicas transfronterizas entre México y los Estados Unidos a los mexicanos les toca vivir en regiones caracterizadas por desigualdad política, discriminación social, sitios con escaso acceso a la vivienda y comunidades desconectadas de la vida institucional, y desprecio cultural. Todas las anteriores son las marcas centrales de este sistema jerárquico denominado “regiones de refugio”. Sin embargo, tales regiones son cambiantes y dinámicas. Se observa también que las mismas poblaciones que las habitan debilitan las estructuras que mantienen sus relaciones de desigualdad a través de sus luchas políticas y sociales. Aquí el punto clave es no perder de vista que la racionalización que da sustento a esas estructuras de explotación es la identificación de las poblaciones mexicanas como *cheap labor* (mano de obra barata) y la reducción del elemento de humanidad a un





Introducción

objeto-sujeto de compraventa. El color de la piel como marca de identidad negativa en ambos lados de la zona transfronteriza México-Estados Unidos ha mantenido la ficción de la supuesta inferioridad de las poblaciones de “piel oscura” y de esta manera se ha posibilitado su segregación.

Otro fenómeno que surge de la discriminación negativa de poblaciones no blancas en Estados Unidos es la organización racializada del espacio. En poblaciones como Tucson, Los Ángeles y Albuquerque se implementó un sistema de exclusión espacial que en inglés se conoce como *barrioization*, que consiste en la construcción de colonias y barrios segregados que son habitados únicamente por las poblaciones mexicanas. Estos barrios constituyen una forma de separación de los grupos que los habitan del resto de la población.

También, el sistema de pago diferenciado por etnicidad opera en el caso de los mexicanos en Estados Unidos, que ganan un sueldo menor al que recibe un anglosajón por el mismo trabajo. El sistema del “sueldo doble” —que diferenciaba la tarifa para mexicanos y de la que obtenían otros trabajadores— operó en las minas, la industria de la construcción, el tendido de vías para el ferrocarril, e incluso en el sector de los servicios y en muchos trabajos urbanos. Esta situación permaneció hasta después de la Segunda Guerra Mundial y en algunos casos hasta 1960. En algunas tiendas comerciales las dependientas se separaban por piso: las mujeres mexicanas atendían a la clientela en el sótano y las anglosajonas en los otros pisos.

Este sistema de racialización del espacio laboral incluso se extrapolaba a los espacios del tiempo libre. En algunas albercas públicas se permitía el acceso a los anglosajones de viernes a lunes. Los mexicanos —y los indígenas nativoamericanos— la podían usar de martes a jueves. El jueves por la noche se limpiaba la alberca. Para la población afroamericana había otras albercas. Un problema común de este tipo de división del uso del espacio surgía cuando dos hermanos, uno más blanco que otro, alegaban ser del mismo color, pero indicaciones como la que se muestra en la gráfica 1 le impedían la entrada a alguno de ellos:



Racismo, exclusión y xenofobia en la frontera México-Estados Unidos

Gráfica 1. Servimos a blancos nada más. No a españoles o mexicanos.



Otros elementos importantes también repiten el patrón general de una región de refugio en la región transfronteriza en cuestión. El sistema escolar fue establecido con la idea de proveer una educación igual pero separada. El sistema educativo tanto en México como en Estados Unidos está diseñado en el principio de asimilación de las culturas diferentes a la nacional. El sistema educativo estadounidense tenía dos premisas clave en su inicio: primero, que la cultura mexicana era inferior a la estadounidense y que el inglés tenía que sustituir al español lo más pronto posible, y segundo, que la mayor parte de la población mexicana mostraba estados mentales inferiores a los de los norteamericanos y que, por lo tanto, era necesario entrenar a los mexicanos para realizar trabajos manuales y a las mexicanas sólo para las artes de casa. Para desalentar que los niños hablaran español en las escuelas, se castigaba a todo aquel que lo empleara con *swats*: a los infractores les daban nalgadas con una especie de bat de beisbol plano. Pronto, entre los niños mexicanos se estableció el juego de que aquel que recibiera más *swats* sería la reina o el rey de la semana. Expresiones de juego como ésta fueron estrategias de las poblaciones para soportar el abuso del que eran objeto de





Introducción

manera sistemática. Entre 1870 y 1965, aproximadamente, la mayoría de los alumnos mexicanos –agrupados junto con anglosajones e indígenas– acudían a escuelas segregadas. A los mexicanos se les separaba desde el primer grado en grupos llamados “1C” de “no habla inglés”. Pero en la realidad no importaba si el niño sabía o no inglés; lo que lo llevaba al grupo era su apellido castellano. Como resultado de esta separación por lengua fue eliminado el español de las escuelas y se hizo casi imposible poder desarrollarlo. Además, el inglés que se les enseñaba a estos grupos era de un nivel bajo y superficial, al que llamaban *business English* (inglés de negocios). Muchos estudiantes salieron de estas escuelas con un castellano casero, oral, sin instrucción en lectura ni escritura, y con un inglés básico que servía para una comunicación elemental en trabajos simples. Cuando la persona llegaba a la preparatoria –en la que no había segregación por etnicidad–, sus conocimientos intelectuales eran elementales y la instrucción que recibían consistía en clases de mecánica, carpintería y lo relacionado con el área de servicios. Por lo mismo, en la preparatoria los estudiantes mexicanos tenían bajo desempeño en matemáticas, ciencias, literatura e historia. Sin embargo, los mexicanos lograban un relativo éxito en las clases de español, donde como estudiantes corregían la mala pronunciación de la profesora norteamericana, cuyo trabajo consistía en enseñarle a los mexicanos su propio idioma. De los pocos estudiantes que acabaron la preparatoria y siguieron la universidad, algunos ingresaron en programas de español. Incluso allí fueron objetos de un tipo diferente de discriminación, al ser avergonzados en público “por su mal español” y por otro tipo de agresiones pochistas que realizaban los instructores españoles o latinoamericanos que traían consigo percepciones y prejuicios del ser mexicano en los Estados Unidos.

Pero en cierto modo estas estructuras de regiones de refugio también generaron situaciones benéficas que no fueron anticipadas en los procesos de segregación y represión lingüística y cultural. En casi cada barrio de mexicanos también emergieron pe-



queños negocios de abarrotes, tiendas de ropa, zapaterías, expendios de comestibles, tortillerías, compañías de seguros, talleres mecánicos, farmacias, teatros, cines, iglesias, asociaciones civiles, sindicatos, negocios de fotografía, tiendas de vestuario nupcial y para cada uno de los rituales mayores católicos, como el bautismo, la confirmación y, claro, los funerales. En estos contextos, “los refugiados” crearon su estructura de clase pero con poca influencia política dado el control total de las autoridades anglosajonas. También se formaron asociaciones civiles, como centros mutualistas, clubes de beneficencia, grupos religiosos y escuelas católicas, que fueron sumamente importantes para la creación de mecanismos de desarrollo, protección y protesta durante los años veinte y treinta del siglo XX en el suroeste de los Estados Unidos. Este fenómeno fue clave porque formó la base de la clase media mexicana de la zona.

Aunque la estratificación en la región de refugio complicó las relaciones políticas dentro de la población heterogénea; también operó como factor importante para la protección de diferentes sectores de la población de origen mexicano: los nietos de la primera generación de mexicanos participarían después en el movimiento chicano de 1968 y serían parte del nuevo liderazgo político en los estados y en todo el país, pues lucharon valientemente contra las configuraciones racistas en espacios laborales, escolares, de recreación y de participación política.

3

Al mismo tiempo que en Baja California operan procesos de creación de regiones transfronterizas, se reconoce también una formación regional particular dentro del contexto de la cultura nacional mexicana. En la última se pueden identificar situaciones y contextos en los que el metadiscurso occidental y etnocéntrico orienta los procesos de nominación de la diferencia cultural con





Introducción

relación al proyecto de nación mexicano: todos los estudios que aquí se presentan aportan elementos para la comprensión de estos fenómenos de configuración regional con relación a los “otros” culturales que en cada época se construyen socialmente. El aporte de Magaña es un buen ejemplo para reconocer este proceso en su dimensión histórica. El autor identifica la forma en que las poblaciones nativas se convirtieron en los “encomendados” y “gentiles” al servicio de los colonizadores y misioneros. Este modelo de interacción se instaura en 1769 y, queremos argumentar, se sigue reproduciendo en la estructura social bajacaliforniana. Aunque desde 1769 las relaciones de poder se han transformado en Baja California, los sujetos indígenas siguen ocupando el lugar de la subordinación en las metanarrativas que los sitúan en el escenario de las interacciones sociales. Así, los pueblos indígenas del noroeste mexicano, descendientes de pueblos yumanos, y los migrantes jornaleros coexisten entre sí (véase Garduño, en este volumen) y con las estructuras de un Estado mexicano inmerso en la lógica del mercado global (véase Navarro, en este volumen). Este sistema de interacciones intergrupales o interétnicas (Cardoso, 2007:17-18) reproduce las desigualdades que las ideologías de los nacionalismos y regionalismos han naturalizado y encubierto.

Por otro lado, la historia de la población china en Baja California está llena de ejemplos de exclusión, discriminación y xenofobia desencadenados por atribuciones estereotipadas a sus diferencias culturales (véase González Félix, 2005; Taylor, 2002; Velázquez, 2001; Ortoll, en este volumen; Ongay, en este volumen).

Los acelerados procesos de desarrollo motivaron la llegada de exploradores y colonizadores europeos, y atrajeron también a grupos de población asiáticos y eslavos. La población de origen chino en Mexicali y su valle constituyen un laboratorio de investigación de una numerosa minoría escasamente explorada hasta el momento. La población china en el noroeste mexicano ha sido estigmatizada y señalada como causante de epidemias, inseguridad pública, desorden social e incluso crisis económicas (véase Ortoll, en este manuscrito). Como respuesta a este tipo de acti-



tudes xenófobas, discriminatorias y racistas, la población china ha tendido a confinarse en espacios privados para garantizar la reproducción de su cultura (Ongay, en este volumen).

Otro grupo de actores sociales discriminados, y que se identifican en este proyecto como las nuevas formas de alteridad, lo constituyen quienes atentan contra “el orden establecido”. Son aquellos que desempeñan roles opuestos a los valores de la productividad, el trabajo, la voluntad de acumular capital, el lucro, la competencia que expulsa la ineficiencia y premia la eficiencia y la racionalidad económica. En esta dimensión se propone estudiar a dos grupos sociales. Por un lado, se habla de los adictos, sujetos que por su creciente número hacen parte de la cotidianidad bajacaliforniana y a quienes se les conoce con el nombre de “tecatos”. Desde una perspectiva sociocultural, se entiende que los individuos no se transforman en adictos al margen de los procesos y contextos en los que viven. Su mundo de vida y los espacios sociales a los que tienen acceso en Baja California están atravesados por actitudes de discriminación y marginación. Se ha construido al “tecato” como “lacra social”. En los discursos sobre adicción ha resultado ser el chivo expiatorio de la desintegración social (véase Ovalle en este volumen).

En este segundo grupo de nuevas alteridades incluimos a las mujeres mexicanas, migrantes y aspirantes a la residencia estadounidense, porque en el imaginario de la migración México-Estados Unidos “los migrantes” tradicionalmente han sido los hombres mexicanos. En su estudio, Vélez-Ibáñez discute cómo las metanarrativas –megatextos, en sus palabras– naturalizan las relaciones racializadas de poder, dominación y explotación “manejadas por la ideología y reforzadas por textos locales y regionales” (208). Su contribución permite comprender cómo el color de la piel importa cuando los agentes de un sistema de justicia no toman en cuenta, para el juicio de una acusada mexicana, elementos como el ahorro por medio de redes de confianza, elemento culturalmente ajeno a las lógicas de manejo racional y libre de riesgos que comparten el fiscal y el juez anglosajones (237).





Introducción

Finalmente, se presenta un caso para entender cómo el proceso de categorización y divulgación que hacen instituciones como los museos funciona como herramienta del Estado-nación al reproducir un modelo cultural específico y excluyente cuyo origen es el pensamiento de la modernidad occidental antes mencionada. Con la legitimación –y poder simbólico– del discurso museográfico se simplifica y estereotipa “al otro” representado a través de objetos y categorías. Los grupos representados en el museo de estudio son poblaciones discriminadas. En el caso que aquí se presenta se demuestra cómo, al reconstruir el discurso del modelo occidental ‘moderno’, se devela el discurso racista que soporta la exposición museográfica sobre indígenas en México.

4

En el libro se sistematizan las diversas expresiones socioculturales de discriminación, racismo y xenofobia generadas contra grupos sociales radicados en el noroeste mexicano y el suroeste estadounidense. De corte cualitativo e interdisciplinario, la investigación que enseguida se presenta reúne el trabajo de historiadores, sociólogos, psicólogos sociales y antropólogos. Específicamente, se exploran los casos de poblaciones indígenas, migrantes chinos, migrantes asentados, migrantes jornaleros, mexicoestadunidenses y otras formas recientes de alteridad que son construidas como “los otros” y objeto de actitudes y representaciones racistas y discriminatorias.

La originalidad de la propuesta radica en el enfoque de ejes múltiples para entender que los fenómenos del racismo, la discriminación, la exclusión y la xenofobia son procesos complejos, integrales e invisibilizados en las dinámicas sociales. Las expresiones socioculturales de racismo, discriminación, exclusión y xenofobia se soportan en metanarrativas y modelos de interpretación que esperan ser desentrañados con detalle en los textos que a continuación se presentan.

22





PARTE 1
Racismo, exclusión y xenofobia,
propuestas de estudio







Multiculturalismo, prejuicio y discriminación. Baja California: una historia de xenofobia y exclusión

Everardo Garduño Ruiz

Introducción

“¡Muy buenos días, desde esta tierra, con los brazos abiertos para la gente venida de todos los confines!” Son las seis de la mañana, y así grita una voz que sale de la bocina de un viejo radio portátil, que descansa sobre un surco de hortaliza en donde se encuentran trabajando ya numerosos jornaleros procedentes de los estados de Jalisco, Michoacán y Oaxaca. Esa misma voz se escucha en el pequeño radiecito de la cocina de un restaurante chino, en donde el cocinero, de procedencia asiática, hace la limpieza. Es Mexicali, por donde va pasando un grupo de mixtecos en dirección a San Quintín, escuchando la misma vociferación en el radio del camión destartado, y que también escucha un grupo de aspirantes a indocumentados que son conducidos en un autobús de ABC hacia La Rumorosa. Es Baja California, la frontera, escenario pluricultural, escenario de desplazamientos, escenario de disputas, donde se consustancia la esencia misma del Estado-nación y se anticipa la experiencia de la globalización. Antesala de la sobremodernidad que se regocija por su diversidad, que coloca en los mejores sitios todas sus bellezas y bondades, pero que oculta bajo un tapete la larga y vieja historia de discriminación y xenofobia. Este ensayo levanta ese tapete y da cuenta de esa historia.

25





Multiculturalismo, prejuicio y discriminación

El presente trabajo es una reflexión sobre los fenómenos del prejuicio y la discriminación, en un principio abordados por los paradigmas clásicos de las ciencias sociales, y posteriormente por los estudiosos de la globalización y la posmodernidad. Desde este punto de vista, hoy en día la manifestación más cotidiana de estos dos fenómenos son la xenofobia y el racismo, los que se expresan de múltiples maneras: a través de los chistes y el sarcasmo, de los decretos excluyentes de las sociedades fundadas en el mandato de las mayorías –depredadoras de las minorías–, o de la exclusión ejercida sobre criterios prejuiciosos y discriminatorios. Acciones todas ellas mediadas por la construcción del Otro como alteridad, mecanismo a través del cual se diseña la ideología del *melting pot*, cemento social del proyecto de Estado-nación.

En esta perspectiva, los sitios predilectos para la consumación de los peores actos xenofóbicos, racistas y discriminatorios, en general, son los *campos de autoafirmación identitaria*, en donde las historicidades construidas y disputadas son resultado del desplazamiento, la interferencia y la interacción. Para algunos, estos campos son las ciudades globales o las ciudades sin mapa; para otros, éstos son las fronteras, como la de Baja California, cuyo desarrollo económico y social se encuentra históricamente vinculado a las múltiples nociones de frontera, diversidad y desplazamiento. En este trabajo se sugiere, entonces, una Baja California disputada y surcada por distintas tramas de exclusión, regularmente negadas.

Prejuicio y discriminación en las ciencias sociales

El antropólogo Michael Winkelman (1993) considera que existen distintas formas en las que se expresa la discriminación: la palabra, la conducta y, directa o indirectamente, las instituciones. De acuerdo con este autor, ejemplos de discriminación verbal son aquellas expresiones derogatorias o chistes sarcásticos que tienen





lugar en la vida cotidiana e informal y que estigmatizan a algún grupo: joto, indio,¹ chilango, guacho, etc.; conductual, cuando se evita el contacto y la socialización con miembros de algún grupo, o cuando no se tiene hacia ellos las mismas expresiones de cortesía y consideración que se tiene hacia otras personas; institucional directa, cuando los usos y costumbres e incluso el sistema legal niegan los mismos derechos o beneficios a ciertos segmentos de la sociedad, tal y como lo fue el voto para la mujer, el acceso a restaurantes a negros en los Estados Unidos, la admisión selectiva en sitios públicos sobre la base de la apariencia, y otros; e institucional indirecta, cuando en determinadas circunstancias estructurales o prácticas se niegan las mismas oportunidades a determinados segmentos de la sociedad con base en un supuesto razonamiento objetivo no mediado aparentemente por el prejuicio: la observancia de requisitos de estatura, compleción, género y edad para ciertos empleos, eventos, clubes y asociaciones, etcétera. Estos tipos de discriminación, nos dice Winkelman, nos remiten entonces a ámbitos tales como la educación, los negocios, la política, etcétera (1993:166). El presente trabajo analiza una serie de casos que pueden ser perfectamente enmarcados en esta tipología de la discriminación.

Más aún, en las ciencias sociales, el prejuicio y la discriminación han sido abordados desde distintos puntos de vista: la sociología funcionalista (Merton, 1949), la psicología social fundada en una especie de sociobiología (Allport, 1954), la economía del materialismo histórico (Becker, 1971) y, más recientemente, los estudios sobre globalización, posmodernismo y sobremodernidad (Appadurai, 2006).

Como es ampliamente sabido, la perspectiva clásica sobre este tema fue desarrollada por el sociólogo norteamericano Robert K. Merton (1949), quien puntualizó la utilidad de diferenciar entre prejuicio y discriminación. A decir de este autor, mientras que el primero está representado por creencias y formas de pensar no necesariamente basadas en apreciaciones objetivas acerca de otro grupo, la segunda es definida como una conducta, una

¹ Cuando se emplea como sinónimo de “torpe”, “de mal gusto” o “anacrónico”.



forma de actuar, y por lo tanto, se expresa mediante acciones y prácticas en contra de otro grupo. De esta forma, Merton sugirió una tipología que permitiera observar las diferentes posibilidades que resultan de la alternada presencia o ausencia de una de estas dos categorías en la conducta de una persona, o de la simultánea presencia o ausencia de ambas. De acuerdo con esta tipología, estas posibilidades son cuatro, y dan por resultado la existencia del *discriminador-prejuicioso*, como un racista militante; el *prejuicioso-no-discriminador*, como un racista complaciente o tímido; el *discriminador-no-prejuicioso*, como un liberal no convencido o voluble, y el *no-discriminador-no-prejuicioso*, como un liberal convencido (véase el cuadro 1).

Cuadro 1. El paradigma de Merton.

		¿PREJUJGA?	
		Sí	No
Sí	Discriminador-prejuicioso “Racista militante”	Discriminador-no-prejuicioso “Liberal no convencido o voluble”	
		¿DISCRIMINA?	
No	Prejuicioso-no-discriminador “Racista complaciente o tímido”	No-discriminador-no-prejuicioso “Liberal convencido”	

Fuente: Winkelman, 1993:156.

Por su parte, Gordon Allport (1954) explicó el prejuicio y la discriminación como parte de un proceso natural de diferenciación gregaria, que se encuentra incluso entre algunos animales. Esto supone, según este psicólogo, la existencia de una base innata de estos comportamientos y una finalidad instrumental: incidir en el proceso de construcción de la identidad. Allport argumenta, entonces, que el prejuicio es el resultado de la interacción de tres factores, dos de ellos innatos y uno circunstancial: nuestra tendencia natural hacia el etnocentrismo y a organizar la información en categorías previamente construidas, y la ausencia



de un contacto intergrupal significativo. De esta manera, aunque este psicólogo reconocía el carácter nocivo del etnocentrismo, consideraba que en alguna medida éste constituye una estrategia de supervivencia que sirve para incrementar la interdependencia entre los miembros del grupo, la solidaridad entre ellos, y fortalecer así su unidad frente a las amenazas exteriores.

Para el materialismo histórico, sin embargo, el análisis de los fenómenos del prejuicio y la discriminación no pueden abstraerse del análisis de las relaciones de poder y de clase, así como de las asimetrías socioeconómicas y la disputa por los recursos, entre ellos el espacio. Desde esta perspectiva, el prejuicio y la discriminación se materializan en disposiciones estructurales, jurídicas y sociales que limitan el desarrollo y los beneficios de los segmentos en desventaja política o social y favorecen a los grupos que controlan el aparato político y jurídico o los recursos económicos. Así, el prejuicio y la discriminación que subyacen en esta especie de racismo institucional o estructural manifiestan un propósito muy claro: reproducir las condiciones de inequidad que favorecen a una clase social en particular (Becker, 1971).

Ahora bien, sin negar la utilidad de la tipología de Merton, ni la importancia de los razonamientos de Allport y Becker, el presente trabajo plantea los siguientes cuestionamientos a cada uno de ellos. Primero, que los paradigmas de los dos primeros autores tienen que ver fundamentalmente con la dimensión individual de los fenómenos de prejuicio y discriminación, y que, en el caso particular del primero, las categorías que forman parte de su tipología sugieren un carácter fijo e inflexible y un origen en la naturaleza humana o en la personalidad del sujeto, más que en las circunstancias sociales, relacionales o de contexto. En este sentido, el presente trabajo coincide con la perspectiva histórico-materialista sobre el prejuicio y la discriminación como formas de comportamiento que no pueden ser dissociadas del contexto social particularmente disputado, ni de propósitos instrumentales de clase (generalmente asociados al acceso y control de los recursos), ni de, por lo tanto, la ideología. Hacerlo así nos remitiría a una dimensión psicobiológica del fenó-



meno que oscurece sus implicaciones políticas, económicas y sociales, y que concluye que es el mismo el prejuicio construido recíprocamente entre indígenas y mestizos el existente entre los habitantes de barrios marginales y los residentes de las *gated communities*, o entre migrantes y ciudadanos, dejando completamente de lado el hecho de que el prejuicio de los sectores en ventaja económica y política, cuenta con todos los dispositivos y mecanismos para materializarse e institucionalizarse en acciones discriminatorias contra grupos en desventaja social.

Asimismo, no reconocer la importancia de la circunstancia relacional y contextual en la construcción del prejuicio y la discriminación, nos conduciría a negar la posibilidad de que en un espacio y tiempo determinados, un no-discriminador-no-prejuicioso pudiera ser en otro espacio y tiempo un discriminador-prejuicioso, o bien, que en una circunstancia determinada, un “liberal no convencido o voluble” pudiera convertirse, en otra circunstancia, en un “racista complaciente o tímido”. Por el contrario, en mi opinión, una característica central de la globalización es precisamente la intensificación de los desplazamientos a lo largo de diferentes espacios y circunstancias, lo cual modifica con frecuencia el estatus legal, étnico y de clase de los individuos, a la vez que transforma constantemente las alineaciones sociales que son la infraestructura básica del prejuicio y la discriminación. Esto hace altamente posible las situaciones hipotéticas mencionadas.

Más aún, considerar, como lo hace Merton, que es posible la categoría de discriminador-no-prejuicioso, dado que la discriminación es una conducta y el prejuicio una forma de pensamiento, supondría la inexistencia de la ideología como móvil no necesariamente racional para orientar las acciones de los individuos. En contraste, considero que en toda actitud discriminatoria subyace una construcción ideológica del Otro, es decir, un prejuicio. Incluso, la ideología subyace en los mismos paradigmas científico-sociales que intentan explicar el prejuicio y la discriminación, como queda de manifiesto en la orientación funcionalista de Merton. Como se mencionó, en la tipología de este sociólogo, la ca-



tegoría “no-discriminador-no-prejuicioso” constituye el modelo ideal de “liberal convencido”. No obstante, como se explica más adelante, el pensamiento liberal, propio del Estado-nación moderno y fundamento de las democracias electorales basadas en los grandes números –el supuesto mandato de las mayorías–, puede llegar a ser verdaderamente depredador y etnocida de los pequeños números –las minorías– (Appadurai, 2006:8).

De la misma forma, considero que el prejuicio y la discriminación no deben confundirse con el proceso de diferenciación identitaria, como lo hace Allport. Desde mi punto de vista, mediante éste los individuos se reconocen como parte de un grupo frente a otro, pero no necesariamente como un grupo en situación de superioridad o contra. Esto sucede, como lo afirma la perspectiva histórico-materialista, sólo en circunstancias en las que se encuentra presente la disputa por determinados recursos, como los alimentos para sobrevivir, el control político, los recursos económicos, la tierra y el espacio físico en general.

Por último, pese a la presencia del componente social en esta última perspectiva, y a mis coincidencias con ésta respecto al papel que juegan la disputa y las contradicciones en la definición del prejuicio y la discriminación, estoy convencido de que estas categorías no encuentran expresión exclusiva en la clase, sino también en la etnia y la ciudadanía, y que estos tres campos se encuentran surcados por la construcción del Otro como alteridad. Conceptos, todos ellos, escasamente desarrollados por el marxismo y que son centrales en los análisis sobre el origen del Estado-nación y la globalización.

El Otro en la perspectiva del Estado-nación y la globalización

Tal y como lo afirma Martín Hopenhayn, “Los discursos de la modernidad y el desarrollo lograron generar un orden y un





imaginario centrado en conceptos como los de Estado-nación, territorio e identidad nacional” (2002:1). Se trataba de discursos en los que el concepto de Estado-nación se fundaba en una delimitación geográfica, un sentido de solidaridad, una cultura común y una conciencia de pertenencia (Seton, 1977). Es decir, un concepto en el cual subyacía la idea de homogeneidad asociada a la de armonía, opuesta a la de diversidad asociada a la de “desorden social” o “anomia” (Di Leonardo, 1984:132). Sobre esta idea se erigió, a su vez, el ideal e ideología del “bien convivir” por encima de las diferencias. En los Estados Unidos ésta fue la noción de *melting pot*, la que, si bien partía del reconocimiento de la multiculturalidad como pasado primitivo y fundacional del Estado-nación, planteaba la asimilación como destino inminente del mismo, como ideal de la modernidad, e incluso como mandato traducido en leyes: esto es, la pérdida de las especificidades culturales de los distintos grupos fundacionales, a favor de una fusión que diera origen a una sola cultura, homogénea, nacional y dominante. Éste es también el origen de la ideología del mestizaje en México y del pensamiento que da fundamento al ideal de la “raza cósmica” vasconceliana.

Se trata, por otro lado, de una ideología que se expresa a través de un discurso que glorifica al inmigrante y a la diferencia temporalmente remotos, a la vez que articula disposiciones formales e informales que estigmatizan y persiguen al inmigrante y a la diferencia de hoy. Es por ello que en *Miedo a los pequeños números*, Arjun Appadurai afirma que “Ninguna nación, aun con el más benigno de los sistemas políticos y las más elocuentes voces públicas que se expresen sobre las virtudes de la tolerancia, el multiculturalismo y la inclusión, está libre de la idea de que su soberanía nacional se ha edificado sobre un tipo de genio étnico” (2006:3). Más aún, nos dice este autor, el camino que lleva desde este genio nacional a una cosmología totalizadora de la nación sagrada y más tarde a la idea de pureza y limpieza étnica es relativamente directo (2006:4). Y en efecto, hoy en día





el concepto de multiculturalidad es utilizado con la misma frecuencia con que ocurren los más variados actos de racismo, de la misma manera en que no existe pueblo o nación cuya historia fundacional no reconozca orgullosamente su origen inmigrante, pese a que su estructura social, sus instrumentos jurídicos y la ideología dominante, sobre la que descansa su noción de ciudadanía, posean un alto contenido xenófobo.

Componente central de esta paradoja, es la construcción del Otro como alteridad, que desde las sociedades primitivas constituía el dispositivo que animaba la defensa del territorio tribal, y que en la época colonial sirvió para justificar la exclusión o aniquilación del aborigen. Sin embargo, la construcción del Otro como alteridad, particularmente determinada por su distancia espacial y temporal, es especialmente relevante en la emergencia del Estado-nación moderno, sobre todo para dar sentido a una empresa que suponía la unidad en la diversidad.

Al respecto, Johannes Fabian nos recuerda cómo durante el periodo colonial se promovió en Occidente un esquema evolucionista que colocaba a todas las sociedades existentes en una pendiente temporal, en la que algunas se encontraban ubicadas hacia arriba y otras hacia abajo (Fabian, 1983:17). Desde esta perspectiva, el Otro-habitante de las colonias orientales o africanas, poseía una existencia salvaje y remota desde el punto de vista del colonizador-habitante de las metrópolis occidentales. De esta manera, el tiempo y el lugar informaban la diferencia del primero como habitante de un estadio evolutivo inferior, frente a los ojos del segundo, habitante del *mainstream* del desarrollo. A decir de Fabian, esta óptica evolucionista dio lugar a la construcción de una relación con el Otro con aproximaciones de temporalidad a la diferencia a través de la distancia. Así se procedió a la justificación intelectual de la empresa colonialista, legitimando la exclusión del salvaje, su incorporación marginal a Occidente mediante la acción civilizatoria de las armas y la cruz, o su total aniquilamiento por medio de estos mismos instrumentos.



Al paso del tiempo, la inusitada intensificación de la experiencia migratoria que supone la globalización estrechó las distancias geográficas y temporales entre civilización y barbarie. A partir de ese momento, el colonizador estuvo más presente en las tierras del Otro, mientras que éste se trasladó a la metrópoli y se instaló en el patio trasero de aquél, haciéndose más visible la diferenciación sociocultural en las sociedades nacionales. Es en este contexto en el que, frente a la noción imaginada de *comunidad*, tiene lugar un *boom* de la diferencia y la diversidad, implicando el surgimiento de nuevos campos de autoafirmación identitaria basados en la etnia y la ciudadanía.

Como afirma Appadurai (2006), fue entonces cuando “la volátil relación entre certidumbre e incertidumbre tuvo especial sentido”. Por una parte, seguía prevaleciendo el ideal de Estadonación instituido desde la modernidad sobre un ideal al que Benedict Anderson (1991) calificó de “noción imaginada de comunidad”, por suponer que éste se fundaba en la certidumbre de una “camaradería horizontal, solidaridad y homogeneidad cultural”; pero, por otra, la vida de los miembros de dicha comunidad se volcó de manera más notoria en la incertidumbre, que genera “un contexto de desigualdad y explotación, lleno de rivalidades internas, disputas y desconfianza mutua” (Anderson, 1991:13). Así, siguiendo a Appadurai, “la idea de un territorio estable y soberano, la idea de una población contenida y contable, la idea de un censo confiable y la idea de categorías estables y transparentes, vinieron a disolverse en la era de la globalización” (2006:6). En otras palabras, aun cuando las líneas entre el Ellos y el Nosotros nunca hayan estado del todo claras, la globalización vino a exacerbar la incertidumbre por la pérdida de una ilusoria soberanía económica y bienestar nacional, dando lugar a nuevos incentivos para llevar a cabo nuevas acciones de purificación cultural (2006:7).

Desde la construcción del pensamiento liberal basado en la ecuación mayorías/minorías, la emergencia de la multiculturalidad produjo entre las primeras lo que Appadurai denomina una



ansiedad por la sensación de estar truncadas (*anxiety for incompleteness*) (2006:8). En la opinión de este autor, cuando esta ansiedad se hizo presente, cuando las minorías y sus pequeños números vinieron a recordarles a las mayorías el vacío que existía entre su condición y su anhelado pero lejano horizonte de un immaculado todo-nacional, un *ethnos* puro o higienizado, los grandes números entraron en una especie de paroxismo, llegando a ser verdaderamente depredadores y etnocidas de los pequeños números (2006:8). Éste es el caso de los Estados Unidos, en donde el eslogan de “América, tierra de inmigrantes” se pulveriza ante las periódicas situaciones de depresión económica, con su alta incidencia de crímenes de odio, la radicalización de su política de Estado antiinmigrante y la exacerbación de la consuetudinaria discriminación hacia las minorías de tez oscura. Éste es el caso también de los países europeos, en donde persiste una clara actitud xenófoba frente a la inmigración africana, o el caso de los mismos países de África, en donde la supuesta disputa por el empleo ha dado lugar a un conflicto por la ciudadanía que ha venido a poner en tela de juicio la unidad racial y étnica.

Las fronteras en la sobremodernidad: sitios de desplazamiento, incertidumbre y disputa

En la opinión de algunos especialistas, la emergencia de la multiculturalidad y la incertidumbre tiene lugar fundamentalmente en los llamados “campos de autoafirmación identitaria”, es decir, en los “espacios de historicidades construidas y disputadas, sitios de desplazamiento, interferencia e interacción” (Clifford, 1992:101). Éstos son sitios en donde resulta evidente que la velocidad y la intensidad con que los elementos materiales e ideológicos, circulan a través de las fronteras nacionales, han creado lo que Appadurai define como “un nuevo orden de





incertidumbre en la vida social” (2006:5). A decir de este autor, se trata de una incertidumbre conectada a la realidad que viven actualmente cientos de miles de grupos étnicos, cuyos movimientos, mezclas, estilos culturales y representaciones mediáticas, crean profundas dudas acerca de quiénes exactamente son ellos entre “el Nosotros” y quiénes son ellos entre “el Ellos” mismo (2006:5), generando en situaciones de crisis una tensión basada en la disputa –muchas veces sólo imaginada– por los recursos disponibles. Es allí en donde los discursos y las prácticas discriminatorias basadas en la xenofobia se encuentran notablemente exacerbadas.

Generalmente se ha asumido que dichos *campos de autoafirmación identitaria* se materializan en las metrópolis contemporáneas, metáfora por excelencia de la modernidad (eg., las *global cities* de Saskia Sassen, 1998, o las *cities without maps* de Ian Chambers, *op. cit.*). Y ciertamente, es allí en donde se puede ver con mucha mayor claridad la creciente ola global de hostigamiento racial y de los llamados crímenes de odio.² Es allí en donde los conflictos sobre la base de supuestas disputas por los recursos existentes exacerbaban las diferencias étnicas, raciales y de ciudadanía, dando lugar a actitudes xenófobas expresadas en mítines antiinmigrantes y en el *graffiti* antisemita en Queens, Nueva York, o a acciones más violentas de grupos como los *minuteman*, los neonazis o los supremacistas de Michigan en contra de inmigrantes mexicanos, japoneses y comunidades musulmanas (Knickerbocker, 2005).

Sin embargo, este trabajo considera que sitios por excelencia de disputa y desplazamiento, característicos de la globalización y la sobremodernidad, son sobre todo las entidades, ciudades o comunidades fronterizas, en las que se pueden apreciar con mucho mayor detalle las múltiples contradicciones de la diversidad, como la xenofobia, el racismo y la exclusión. Es en estos

²El crimen de odio es aquel acto de violencia motivado por el prejuicio en contra de un grupo social determinado, usualmente identificado por su raza, religión, orientación sexual, etnicidad, nacionalidad, edad, género o filiación política.





lugares de rápidas migraciones y desplazamientos de refugiados en donde la incertidumbre de la vida social se expresa con más nitidez a través de varias preguntas colocadas en relieve por Appadurai: 1) ¿Cuántas personas de este o de aquel tipo realmente existen en este territorio?; 2) ¿Cuántos de ellos están entre nosotros?; 3) ¿Cuántas de estas megaidentidades realmente se significan como tales?; 4) ¿Cuáles son las características normativas que deben observarse para ser miembro de ellas?; 5) ¿Es aquella persona en particular, lo que dice que es, aparenta ser o ha sido históricamente? Para Appadurai, estas distintas formas de incertidumbre crean una intolerable ansiedad acerca de las relaciones entre varios individuos pertenecientes a los grupos bajo escrutinio y el Estado-proveedor de satisfactores –que van desde la vivienda hasta la salud, la seguridad y la salubridad– (2006:5-6).

Entre estos sitios fronterizos de desplazamiento y de disputa se encuentra Baja California, cuyo desarrollo económico, social y político ha estado ligado a la presencia histórica de inmigrantes de origen étnico y geográfico diverso: españoles, italianos, chinos, japoneses, rusos, judíos, hindúes, norteamericanos, mixtecos, triquis, zapotecos, mayas, purépechas, jaliscienses, michoacanos, chiapanecos, entre otros, que confirman que este estado fronterizo del norte de México, referido por Néstor García Canclini como un laboratorio de la posmodernidad, constituye un escenario pluriétnico y multicultural, y por lo tanto y sobre todo, un escenario disputado en donde los lenguajes diversos, nativos y criollos, han venido a bifurcar tanto el centro representado por las ciudades, como la periferia representada tradicionalmente por las márgenes geográficas del Estado-nación (García, 1989).

Es allí en donde todas las mañanas un popular locutor de radio nos recuerda “el orgullo de ser una tierra con los brazos abiertos para la gente venida de todos los confines”, aunque en la historia de ésta predominen los discursos y las acciones xenófobas y racistas que inculpan a “los de afuera” por las crisis económicas,





la tensión política, el incremento de la criminalidad e incluso la proliferación de enfermedades. El presente trabajo documenta precisamente esta historia de Baja California nunca antes contada. Una historia que confirma no sólo el paradigma de la multiculturalidad o hibridación en la frontera, sino el de ser históricamente un sitio de desplazamiento o zona disputada, en donde los discursos y acciones de exclusión han sido desde la época prehispánica hasta la actualidad una constante más que una excepción, que informan de la paradójica existencia de una comunidad imaginada que niega sus tensiones, a la vez que las promueve en situaciones de crisis. Estas tensiones, además, parecen reproducirse entre coetáneos de grupos inmigrantes, étnicos o de clase, y manifestarse de la misma manera en que tienen lugar entre los grupos dominantes o mayorías y estos grupos subordinados o minorías, aludiendo al “derecho de piso” y a la descalificación del Otro *–i.e.*, entre indígenas nativos e indígenas migrantes; entre indígenas nativos residentes de alguna comunidad de afiliación étnica específica e indígenas nativos no residentes en éstas–.

Con el estudio de estos casos se trata de demostrar, en síntesis, cómo la exclusión, la xenofobia y el racismo han sido históricamente el resultado de la construcción imaginada del Otro, en un marco de historicidades y espacios disputados, mediante instrumentos predilectos como el prejuicio y la discriminación. Asimismo, si bien el presente trabajo coincide con quienes sostienen que desde la modernidad el Estado-nación ha sido instituido como el marco por excelencia de dichas historicidades y espacios disputados, retoma sobre todo la idea de que son las localidades fronterizas las que han visto agudizada su ya inherente diferenciación sociocultural, como espacios cada vez más transitados, diversos y disputados, por el hecho de ser el laboratorio predilecto de la globalización y la sobremodernidad. Por último, el presente trabajo cuestiona que tanto la construcción imaginada del Otro (el prejuicio) como las acciones de exclusión basadas en la xenofobia (la discriminación) posean una ascen-





dencia en la naturaleza humana como dispositivos genéticos aplicados al manejo de nuevas situaciones, y por tanto sean parte de un proceso normal inherente a las relaciones sociales; por el contrario, aquí se postula que el prejuicio y la discriminación tienen un origen contextual y poseen objetivos instrumentales precisos de carácter económico, social y político.

Baja California: frontera de diversidad y desplazamiento

Desde su origen, Baja California ha estado ligada a su circunstancia fronteriza. Por sus características fisiográficas, la región norteña de México, en donde se encuentra ubicada esta península, fue caracterizada como la frontera entre Mesoamérica y Aridoamérica. Por las características nomádicas de sus primeros pobladores, frente al carácter sedentario y urbano de los grupos mesoamericanos, esta región fue calificada como la frontera entre la barbarie y la civilización. Durante la época misional, Baja California fue considerada la frontera de la gentilidad, la frontera misional y, más tarde, la frontera con la Alta California; más aún, desde 1848 Baja California pasó a ser la frontera entre México y Estados Unidos, y a lo largo del siglo xx hubo quienes la llamaron la frontera entre el primero y el tercer mundo, y la frontera entre Angloamérica y Latinoamérica.

Tal y como lo han demostrado sociólogos, antropólogos e historiadores, esta histórica circunstancia fronteriza ha hecho de la península un espacio de historicidades múltiples. Particularmente, contar con extensos litorales, tener una orientación privilegiada hacia la Cuenca del Pacífico y, sobre todo, poseer una inmediata vecindad con el estado más rico de la Unión Americana, han sido factores que han hecho de Baja California desde su origen un escenario pluriétnico y multicultural. Evidencia de este carácter se puede encontrar en el trazo urbanístico y en el





Multiculturalismo, prejuicio y discriminación

estilo arquitectónico de las ciudades, en algunos de los sectores económicos hoy en día consolidados, o en elementos diversos de la vida cotidiana de lo genéricamente identificado como “lo bajacaliforniano”. Por ejemplo, destacan en la historia de esta entidad la presencia indígena yumana y mesoamericana, resultado de flujos migratorios tempranos y tardíos con sentidos opuestos y tiempos históricos distantes; el legado misional presente en la producción vitivinícola y en la lengua de las comunidades sierrañas más aisladas; los numerosos restaurantes chinos que mantienen viva la memoria de las importantes contribuciones de los antiguos y modernos inmigrantes asiáticos; el poblado Francisco Zarco y sus interesantes reminiscencias arquitectónicas y de trazo heredadas de los inmigrantes rusos de religión molokana; las anécdotas populares que alimentan el imaginario colectivo sobre los japoneses que hicieron de Baja California el centro de operaciones de la inteligencia antinorteamericana en plena Segunda Guerra Mundial, y la ciudad de Tijuana, cuya complejidad e hibridación cultural ha llamado la atención de numerosos especialistas.

Sin lugar a dudas, este carácter pluriétnico y multicultural de Baja California es el resultado de su histórica situación como espacio de desplazamiento y de múltiples intersecciones entre diferentes grupos desde la época prehispánica hasta el siglo XXI, en donde han estado presentes inmigrantes indígenas, mestizos, europeos, asiáticos, norteamericanos, centroamericanos y sudamericanos. Y en efecto, a decir de la mayoría de los arqueólogos, hace 10 mil años arribaron los primeros pobladores de Baja California provenientes de los complejos sandieguito, lajollano y amargosa, seguidos más tarde por los grupos yumanos, procedentes del suroeste norteamericano. De estos últimos grupos subsisten actualmente cerca de mil hablantes de las lenguas pai-pai, kumiai, tipai, cucapá o kiliwa, vinculados a 10 comunidades distribuidas entre las sierras de Juárez y San Pedro Mártir, el Valle de Mexicali y el Valle de Guadalupe.

Hacia el siglo XVIII hicieron acto de presencia los inmigrantes





Europeos, que continuó como resultado de diferentes oleadas que tuvieron lugar, primero, hacia el primer tercio del siglo XIX y, segundo, a principios del siglo XX. En el primer caso, se trata de la presencia cada vez más frecuente de exploradores y buscadores de perlas de origen español, que dieron paso a colonizadores y misioneros dominicos y soldados que los acompañaban. En el segundo, se trata de ingleses, franceses, alemanes y norteamericanos que al final del sistema misional y después de obtenida la independencia de México arribaron a Baja California como resultado de la inmigración promovida y estimulada por las leyes de colonización, que buscaban que “El ejemplo del inglés constante, el alemán austero, el francés activo, y el virtuoso estadounidense, germinará en nuestros sencillos campesinos” (Piñera, 1991:107). Descendientes de estos inmigrantes son los rancheros mestizos que actualmente viven en los lugares más apartados de las sierras de Juárez y San Pedro Mártir, y que son portadores de la llamada cultura del vaquero, de la cual son parte las artes de la crianza de ganado, el pastoralismo, la producción de vino casero, la música de violín y bajo sexto o contrabajo, y la elaboración de artículos utilitarios con cuero curtido. Todo lo cual fue heredado de la época misional.

Posteriormente, en los albores del siglo XX hicieron su aparición los inmigrantes chinos, hindúes, japoneses y rusos. Con la apertura del Valle de Mexicali a la agricultura, y su inminente desarrollo como el rancho algodonero más grande del mundo, se consolidó un mercado de trabajo agrícola preferentemente para fuerza de trabajo de origen asiático. A decir de los sobrevivientes de esa época, la Colorado River Land Company, propietaria absoluta del Valle de Mexicali, encontró entonces en los jornaleros procedentes de Oriente una mano de obra altamente vulnerable ante la permanente amenaza de la deportación, y un excelente dique para la inmigración nacional que eventualmente podría echar raíces en Baja California y solicitar la expropiación de dicha compañía. En el caso particular de los inmigrantes rusos, su presencia obedece a una concesión otorgada por el



gobierno porfirista a practicantes de la religión molokana de una extensa área de tierra localizada en el Valle de Guadalupe, la cual fue transformada rápidamente en un emporio agrícola.

Treinta años después, en el marco de la Gran Depresión, llega a Baja California un nutrido contingente de inmigrantes mexicanos deportados de los Estados Unidos. Con la presencia de estos nuevos pobladores de Baja California se intensifica la presión en contra de la Colorado River y de los mismos colonos rusos, quienes más tarde son afectados con la aplicación de la Reforma Agraria. Con esta transformación de los derechos de posesión de la tierra en Baja California, y particularmente en el Valle de Mexicali, tiene lugar una reconfiguración del paisaje demográfico y étnico, y de la estructura social. En primer lugar, a través del proceso de mexicanización del territorio peninsular se estimularon nuevas corrientes migratorias procedentes de las zonas más diversas y a su vez más pobres del centro de México. Evidencia de esto lo constituye la nomenclatura del Valle de Mexicali, en la cual se observan nombres de ejidos como Jalisco, Guanajuato, Michoacán de Ocampo, Oaxaca, etc., según haya sido el origen de sus fundadores. Segundo, la población oriental que se había establecido en el Valle de Mexicali fue afectada en los terrenos que se encontraba rentando a la Colorado River, y posteriormente conducida a construir enclaves económicos en otros sectores de la economía, diversificando así su presencia e influencia cultural tanto en el campo como en el sector urbano. En el valle, por ejemplo, destacan la colonia Nueva Hindú y el antiguo rancho Nagasaki, y en la ciudad de Mexicali sobresalen la zona conocida como la Chinesca y los innumerables restaurantes chinos. Y tercero, los mexicanos que vinieron a ocupar las tierras de los rusos en el Valle de Guadalupe heredaron de éstos el trazo y la arquitectura del poblado que surgía con el nombre Francisco Zarco.

Más aún, la ley de Reforma Agraria no sólo generó las condiciones para la reapropiación del espacio bajacaliforniano por los campesinos mexicanos, sino que también dejó abiertos algu-



nos resquicios para permitir el surgimiento de una nueva y conspicua inmigración: la de norteamericanos que adquieren los derechos fiduciarios hasta por 99 años sobre inmuebles, casas, departamentos o condominios en las costas bajacalifornianas, con el objeto de vivir su retiro con una gran calidad de vida resultado del permanente contacto con la naturaleza y el silencio, pero sobre todo, debido a las ventajas que se pueden tener por el tipo de cambio del peso frente al dólar, incluyendo el acceso a bajo costo a los servicios médicos, odontológicos, oftalmológicos y de farmacias. Como se puede apreciar, estos nuevos inmigrantes se han establecido en importantes y confortables colonias frente al mar, que alternan y contrastan con los humildes campamentos de pescadores nacionales.

Por último, al consolidarse la producción agroexportadora, de carácter algodónero primero y luego hortícola, se creó un importante mercado laboral con un marcado componente étnico. A partir de los ochenta, miles de jornaleros mixtecos, triques y zapotecos empezaron a ser contratados para trabajar en las empresas agrícolas localizadas al sur del municipio de Ensenada. En la actualidad existen cerca de 12 colonias indígenas en esa zona, y una importante población de oaxaqueños indígenas reside en la ciudad de Tijuana.

De esta manera, Baja California ha llegado a erigirse en un escenario heterogéneo y disputado por poblaciones y culturas que se intersectan. Como veremos enseguida, parte de esta disputa es el prejuicio y la discriminación como fenómeno consustancial a la historia del desarrollo de esta península.

Diferencia y exclusión antes y después del Estado-nación

Tal como se afirmó anteriormente, la construcción del Otro como alteridad no es un fenómeno exclusivamente vinculado al





origen del Estado-nación, sino a contextos de una intensa disputa, real o imaginada, por los recursos disponibles. De hecho, tal y como lo demuestran los estudios de Evans-Pritchard (1956) y Max Gluckman (1959) sobre los nuer en África, la relación directa entre la exacerbación de las diferencias con el Otro, el conflicto y la escasez puede ser vista de manera muy clara en las sociedades primitivas. A decir de estos antropólogos, entre aquellos grupos que viven en situaciones extremas de precariedad se presenta el fenómeno de fisión-fusión, el cual consiste en lo siguiente: en situaciones de escasez, los grupos aborígenes exacerbaban sus diferencias internas como una forma de activar el conflicto y generar la dispersión; de esta manera, los grupos cazadores y recolectores podían cubrir una extensión de la geografía lo más ampliamente posible para ir al encuentro de alimentos. Por el contrario, en situaciones de abundancia, las diferencias internas entre estos grupos se minimizaban para relajar el conflicto y propiciar la reunión; de esta manera, los grupos nómadas potenciaban su capacidad cazadora y recolectora, con lo que garantizaban el abastecimiento de alimentos antes de la inminente llegada de la nueva temporada de escasez.

En el caso particular de Baja California, lo descubierto por Evans-Pritchard y Gluckman entre los nuer fue puesto en relieve por Hommer Aschmann (1959) en su estudio sobre los cochimí. Por esta razón, aunque se desconocen los detalles de la forma en que tenía lugar el fenómeno de fisión-fusión entre los yumanos del norte durante la época prehispánica, y particularmente de la construcción imaginada del Otro entre ellos, podemos presumir que, por tratarse de grupos vecinos en nivel de desarrollo tecnológico y condiciones fisiográficas similares, también observaban esta estrategia de supervivencia. Al respecto se pueden mencionar algunos indicios que desde mi punto de vista marcan, por una parte, las coordenadas de los antagonismos principales entre los yumanos y, por otra, las circunstancias en que tal construcción imaginada era transformada o dejaba de ser un factor de conflicto. Primero, entre los





montañeses prevalece la idea de que los cucapás (habitantes del río) eran antiguamente un grupo altamente peligroso por el poder diabólico de sus chamanes, y segundo, entre los pai-pai se conserva la imagen de los kiliwas como un grupo antiguamente antagonico y en general atrasado. Como ha sido documentado por los primeros investigadores en esta región, los principales conflictos entre los yumanos tenían lugar entre los habitantes de la parte baja del Desierto Sonorense (los cucapás y los yumas) y entre éstos y los grupos habitantes de las sierras, por el acceso al Golfo de Cortés, y entre kiliwas y pai-pai por el acceso a las costas del Pacífico. Por otra parte, entre estos grupos se puede observar claramente también cómo la construcción imaginada del Otro podía ser fácilmente traspuesta en momentos de abundancia; a pesar del carácter diabólico de los cucapás, el antagonismo kiliwa con los pai-pai, y sus marcadas diferencias lingüísticas con el resto de los yumanos, tenían lugar eventos colectivos de carácter pluriétnico en los que incluso se formaban unidades conyugales interétnicas. Entre estos eventos se encuentran la fiesta del piñón en las sierras, la colecta de pejerrey en las costas del Pacífico y la colecta de la pitahaya en el Desierto Central.

Durante la época colonial, como ya se dijo, la disputa por los recursos que suponía la expansión de la metrópoli occidental constituía el contexto para la construcción del Otro como alteridad. En Baja California existen varios ejemplos que ilustran este fenómeno, particularmente aquellos casos presentes durante el periodo misional. El más conocido de éstos es el del sacerdote jesuita Juan Jacobo Baeggert (1942), quien en 1794 expresó con toda claridad el paradigma colonial de los indígenas como los sin alma, los sin religión y los urgidos de ser transformados en gentiles. Así puede deducirse de las propias palabras expresadas por este misionero, quien, al emplear una serie de epítetos como características que describían a los indios, reconocía que éstas obstaculizaban el control de los misioneros sobre esta población. A decir de Baeggert,



Por lo general, puede decirse de los californios que son tontos, torpes, toscos, sucios, insolentes, ingratos, mentirosos, pillos, perezosos en extremo, grandes habladores y, en cuanto a su inteligencia y actividades, como quien dice, niños hasta la tumba; que son gente desorientada, desprevenida, irreflexiva e irresponsable; gente que para nada puede dominarse y que en todo siguen sus instintos naturales, igual a las bestias (Baegert, 1942:109).

Más aún, como se dijo más arriba, la construcción del Otro como alteridad adquiere una relevancia central en la construcción del Estado-nación moderno, y más especialmente en las circunstancias de frontera. Ésta le da sentido a la idea de unidad en la diversidad que supone dicho proyecto, al ideal de la modernidad de una cultura nacional homogénea, y a la imaginación de una población autocontenida en un territorio estable y soberano, lo cual se traduce tanto en la estigmatización de las especificidades culturales de los distintos grupos fundacionales, como del inmigrante. Es entonces, bajo esta circunstancia, que la construcción del Otro como alteridad adquiere forma de decreto, el prejuicio de estructura, y de acción institucional de discriminación, todo ello materializado en la ecuación maestra de las democracias occidentales: mayorías/minorías.

En Baja California, este proceso queda en evidencia hacia fines del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, cuando los grupos indígenas pasan a ser una minoría frente a la creciente colonización por inmigrantes extranjeros y mexicanos. Es entonces cuando el fraccionamiento, la privatización o la declaratoria de tierras nacionales del territorio indígena tienen como consecuencia la reducción de estos grupos, por despojo, la alteración de su movilidad tradicional, la degradación de su medio físico tradicional, la ocupación de sus sitios ceremoniales, además de la división de las bandas y linajes como resultado del establecimiento de la nueva frontera internacional. Con estas acciones, los yumanos vieron violados sus derechos civiles al ser inducidos a un elevado estado de dependencia y experimentar un evidente



proceso de exterminio, explotación y deterioro de su calidad de vida. Más aún, estos indígenas vieron también violados sus derechos culturales al ser criminalizado, de la noche a la mañana, su estilo de vida tradicional. Continuar celebrando la fiesta del Piñón, implicó un acto de invasión a una zona declarada como protegida por la Federación, bajo el estatus de Parque Nacional; coleccionar periódicamente bellota, o acudir a celebrar una ceremonia de Lloro en honor a sus muertos, llegó a implicar la transgresión de la propiedad privada; reunirse con sus parientes supuso la transgresión de la frontera internacional de manera ilegal, y la utilización de la nueva tecnología de armas de fuego para cazar, los colocó bajo la mirada vigilante de los militares. A partir de entonces, pues, la cultura de las mayorías estigmatizó el estilo de vida de estos cazadores y recolectores, y decretó, virtualmente, que estaba “prohibido ser indio”.

Posteriormente, ya avanzado el siglo XX, en el contexto de la apertura de la actividad agrícola y la Gran Depresión, tiene lugar la intensificación de la xenofobia antichina, antijaponesa, anti-judía, etcétera, e incluso de la actitud contra los migrantes nacionales provenientes de las zonas más pobres del país. Como lo documenta Marco A. Samaniego (1999:634-638), primero, hacia 1930, el plan de mexicanización de Baja California, impulsado por Pascual Ortiz Rubio, hizo especial énfasis en la necesidad de expulsar a la población china incorporada a la agricultura en el Valle de Mexicali. Un año después, ese plan se vio radicalizado por el gobernador Carlos Trejo y Lerdo de Tejada, con la obligación de ocupar el valle en un 100 por ciento con mexicanos. Algunos chinos huyeron entonces hacia los Estados Unidos, mientras que otros incursionaron en el comercio porteño de Ensenada, en donde volvieron a ser objeto de los brotes xenófobos de los comerciantes locales. Al ser inculpados por la disminución de las ventas y de la actividad turística, resultado en realidad de la Gran Depresión, los chinos, junto con los japoneses y los judíos, fueron presionados mediante el desaliento de sus negocios, para que abandonaran el país. “No le





Multiculturalismo, prejuicio y discriminación

compre al chino, compre usted al mexicano” (Samaniego, 1999:635) y “Comprar de preferencia al comerciante mexicano es hacer obra patriótica” (*idem*), rezaban algunos letreros. En este contexto, los chinos, incluyendo a los naturalizados mexicanos, fueron forzados a firmar un convenio en el que se comprometían a abandonar sus comercios. Simultáneamente, algunos médicos exigieron al gobierno “que nos permita a los que ejercemos la medicina denunciar ante las autoridades correspondientes los casos de nacimientos de mexicanas con chinos, japoneses o negros, u otras razas detestables, y que se castiguen tales actos; que lo mismo se les prohíba el amasiato a los chinos, negros, japoneses con mexicanas” (véase Samaniego, 1999:637).

Más aún, hacia el segundo tercio del siglo xx, la lucha por la aplicación de la Reforma Agraria en el norte de Baja California trajo consigo un nuevo escenario de disputas y descalificaciones. Quienes solicitaban la expropiación de la tierra en manos de los monopolios, y que en algunos casos habían sido arrendadas a colonos de origen asiático, fueron los inmigrantes procedentes principalmente de los estados de Michoacán y Guanajuato, quienes sufrieron la estigmatización xenofóbica de los mismos chinos o japoneses y de los inmigrantes mexicanos de arriba más temprano. A decir de uno de nuestros informantes en un trabajo que publicamos en 1991, la atmósfera antimexicana que se respiraba en ese entonces era la siguiente:

[...] cuando yo llegué a Mexicali lo primero que me llamó la atención fue que todas las panaderías eran de chinos; las lavanderías, las tiendas, todo era de chinos y de pocos mexicanos; pero lo que más me llamó la atención era que los campos también eran de chinos, japoneses, “jindos”³ y americanos.

Entonces ocurrían cosas como ésta. Me acuerdo que en una ocasión, antes de agarrar las tierras, estando nosotros en una casita de cachanilla que nos prestó un japonés por allá, por Álamo Mocho, ahora Islas Agrarias, llegó un señor mexicano con su mochila al hombro, y todo acalorado porque era el mes de agosto, se sentó a

³ Hindúes.





descansar bajo un álamo que estaba en el rancho de aquel japonés; al verlo, la japonesa, la mujer del dueño, fue hacia él y le dijo:

—¡Hombre, hombre! ¡Vete, vete, vete!, porque perros amarrados ahorita soltar y mordiendo.

—Vengo muy cansado y estoy descansando —le dijo el señor.

—No, no; aquí no dando permiso —le respondió la japonesa.

Así es que se levantó aquel señor, agarró su camino y se fue.

No, si vieran qué triste en esas épocas, que andaba uno con la mochila en el hombro; como que era uno extranjero, como que las tierras no eran mexicanas (Garduño, 1991:136).

Y una vez tomadas las tierras de los monopolios extranjeros, y en pleno repartimiento que hacía el gobierno federal, los inmigrantes de Michoacán y Guanajuato, así como todo aquel que sin serlo tenía el mismo aspecto, eran señalados y hostigados constantemente con el mote de *agarristas* por los residentes urbanos de Mexicali, quienes, paradójicamente, eran también inmigrantes. Por sus métodos de lucha, basados en la invasión de las tierras bajo monopolio de una empresa norteamericana, a estos campesinos agraristas se les denominó despectivamente con ese epíteto, y hubo incluso quienes solicitaron al gobierno federal que los deportaran a su estado natal. Aún más, don Pedro Pérez nos dice:

Me acuerdo que hasta en el Correo nos maltrataban. En una ocasión unos campesinos de Michoacán y Guanajuato vinieron con el licenciado a darle la queja de que cuando iban a recoger sus cartas los empleados los *marcaban*:

—¿Tú eres de Michoacán? —les preguntaban.

—*Pus* sí —contestaban.

—Ésos de Michoacán, agraristas tales por cuales.

Y es que como el difunto Hipólito,⁴ mi cuñado, era de Michoacán, a todo el que fuera de allá le tenían coraje.

Porque la gente, como le digo, estaba en contra nuestra en esa época. Hasta *la viga le echaban a uno*⁵ y a los mismos ingenieros

⁴ Se refiere al líder del movimiento agrario.

⁵ Forma eufemística de decir lo que coloquialmente se conoce como “mentar la madre”.





Multiculturalismo, prejuicio y discriminación

que andaban vestidos como uno, con su paliacate al cuello (Garduño, 1991:148-149).

Ahora bien, en esos mismos años el prejuicio y la xenofobia no fueron instrumentos exclusivos de los colonos extranjeros y mexicanos en contra de los agraristas, sino parte central del discurso de estos últimos frente a los mismos colonos extranjeros. Este fenómeno no ocurrió casualmente, sino una vez iniciada la consolidación del reparto agrario y el consecuente empoderamiento de los campesinos. Hacia los cincuenta, una vez agotadas las tierras para repartir en el Valle de Mexicali, los solicitantes de tierra, azuzados por las mismas autoridades, dirigieron sus acciones de invasión hacia las concesiones de los colonos rusos en el Valle de Guadalupe. Con el objeto de justificar la expropiación de los molokanos, los campesinos mexicanos y las mismas autoridades construyeron una imagen por demás negativa sobre éstos y sus costumbres, especialmente en lo relativo al trato a las mujeres. El capitán Pedro Amézcuca (comunicación personal) afirma haber visto, a su paso por el Valle de Guadalupe, cómo las mujeres rusas eran utilizadas como animales de yunta por sus esposos para arar la tierra. Según la versión de esta autoridad, al ver aquella escena pidió a su acompañante que detuviera el paso para proceder a encarcelar a los hombres de aquella comunidad e ilustrarlos sobre las garantías individuales consagradas en la Constitución Política de México. Sin embargo, según este informante, cuál no sería su sorpresa cuando vieron a las puertas de la prisión una masiva protesta de mujeres de origen ruso reclamando la liberación de sus maridos, bajo el argumento de que el trato de que eran objeto era parte de su tradición. A pesar de todos los intentos confirmaron estos hechos.

En la actualidad, como lo afirma Appadurai, la globalización ha exacerbado la incertidumbre por la pérdida de una ilusoria soberanía económica y bienestar nacional, que en el caso de México fue construida desde el cardenismo hasta la década de los setenta. Con ello han tenido lugar nuevos incentivos para





llevar a cabo nuevas acciones de purificación cultural, que tiene por objeto alcanzar un *ethnos* puro o higienizado (Appadurai, 2006:7), y que en el caso de la frontera de Baja California se materializó, hacia el tercer tercio del siglo xx, a través de la xenofobia convertida en política de Estado contra los inmigrantes centroamericanos, chiste antichilango, estructura económica para los inmigrantes indígenas y estigma y autoritarismo contra los norteamericanos.

Como es evidente, en la actualidad el discurso de asepsia social en Baja California señala constantemente a los de afuera, a la gente del sur –a los centroamericanos, los guachos o los chilangos, y principalmente a los indígenas–, e incluso a los norteamericanos, como los principales causantes de todo cuanto representa desorden social: el tráfico, la sobrepoblación, la insuficiencia de los servicios públicos, la escasez de vivienda y de trabajo, la contaminación y, por supuesto, los altos índices de criminalidad, que incluye desde los robos a casas-habitación hasta el narcotráfico y los secuestros. Respecto a los inmigrantes centroamericanos, las autoridades, no únicamente de migración, sino también judiciales, policías, oficiales de aduana, etcétera, aplican sistemáticamente criterios racistas (como la estatura, el color de la piel y el acento) para proceder contra todo aquel que parezca de ingreso sospechoso al país y despojarlo de su dinero o de sus pertenencias, o bien deportarlo. En una exhaustiva revisión de actas de deportación de centroamericanos, parte de una investigación anterior (1994), encontramos que siguiendo estos métodos de identificación, además del consabido examen sobre los personajes históricos de México, el himno nacional, las autoridades mexicanas, y otros temas más, deportan frecuentemente a Centroamérica a inmigrantes que en ningún momento reconocen ser de origen extranjero sino chiapanecos o guerrerenses, y cuyas similitudes fenotípicas, culturales y lingüísticas con dicha población son notorias, así como su desconocimiento sobre los supuestos referentes iconográficos del Estado-nación.

Asimismo, como parte de la histórica polarización entre el





Multiculturalismo, prejuicio y discriminación

sur y el norte de México, aún se pueden escuchar en algunos sectores de la clase media alta urbana los eslógans que se hicieron populares durante los ochenta, en el sentido de “Haz Patria, mata a un chilango”. Chistes que después del terremoto de 1986, y la consecuente relocalización de empleados federales en las ciudades fronterizas, sufrieron una adaptación. Ahora se dice que, “al paso del tiempo, los norteros aprendimos que eso de matar a un chilango ya no conviene. Vienen 100 al sepelio y se quedan 50”. De la misma manera, ante el embate de las epidemias más recientes, el regionalismo y la xenofobia antichilanga se vuelven a confrontar en el humor de los bajacalifornianos. Se dice, por un lado, que la influenza o fiebre porcina, con mayor presencia en el centro del país, atacó a los chilangos por tener “sangre de cochí”,⁶ mientras que, por otro, se dice que la rickettsia, enfermedad producida por los parásitos de los caninos, apareció en Baja California porque “somos muy perrones”.⁷

Incluso, en relación con esta xenofobia no sólo antichilanga, sino en general, quien no ha escuchado a las autoridades hablar reiteradamente sobre el *efecto cucaracha*, el cual consiste en la invasión de criminales que, teniendo arraigo en otros tantos lugares, *menos aquí*, se encuentran invadiéndonos ante el combate del gobierno federal al crimen organizado. Con ello, afirma este discurso, sobrevienen los altos índices de criminalidad en el estado.

Más aún, los casos más claros y persistentes de xenofobia, racismo y tensión interétnica se encuentran en las zonas agrícolas de San Quintín y Maneadero, en donde cerca de 30 mil indígenas oaxaqueños, de origen mixteco, triqui y zapoteco, son sometidos a condiciones de vida y de trabajo mucho más desventajosas que las de los asalariados mestizos. Y es que, aplicando una división étnica del trabajo, los productores agrícolas de esta región asignan las tareas más pesadas en la parcela a los

⁶ Coloquialmente, en Baja California se les denomina así a las personas que son percibidas socialmente como desagradables.

⁷ De igual forma, en Baja California se les llama así a las personas arrojadas, valientes, atrevidas.





primeros, mientras que a los segundos se les ubica en el empaque y se les otorga alojamiento por separado. Los indígenas son acomodados en campamentos insalubres que dan origen a un cuadro de morbi-mortalidad caracterizado por las enfermedades infecciosas, respiratorias y musculares, mientras que a los mestizos se les provee de viviendas construidas con concreto. El argumento con el que los distintos agricultores justifican esta situación es el mismo: son indios, y agregan: “Ya ve como son éstos: cochinos, flojos, borrachos; así les gusta vivir”. Incluso, en alusión directa a la persistencia de sus prácticas tradicionales, como el temascal, el telar de cintura, el habla de la lengua materna, etc., los mestizos afirman:

Antes la gente les tenía mucha confianza, les prestaba lo que podían, y todo porque se veía que venían a trabajar y, pues, pobrecitos; pero luego se dieron cuenta de que tienen sus ideas muy arraigadas, sus costumbres; que para ellos así está todo bien. Así es que antes toda la gente, pues los miraba igual que a uno; pero poco a poco la gente ha ido cambiando, y ya se les separa para que ellos vivan por su lado y los demás aquí. Noo, si están relegados por su misma forma de ser. No se les puede hacer entender: por más que la gente les explica y les explica, ellos no entienden (autoridad municipal de San Quintín en años anteriores)⁸ (Garduño, 1990).

Es importante señalar que la desazón que produce entre los mestizos la persistencia de estas prácticas ha dado por resultado que en algunos campamentos de migrantes, además de ser objeto de burla, se les prohíba sistemáticamente el empleo de la lengua mixteca o triqui para comunicarse, y se les destruyan sus temascales.

Por último, el caso que mejor ilustra la incertidumbre exacerbada por la supuesta “pérdida de una ilusoria soberanía económica y bienestar nacional”, resultado de la globalización, es el de los inmigrantes norteamericanos en costas mexicanas. Se trata, sin lugar a dudas, de un caso *sui generis*, la expresión

⁸ Periodo no especificado por cuestiones de anonimato.



más reciente de xenofobia, en el que confluyen tanto la acción institucional como la atmosfera social, y en el que el grupo-victima del prejuicio no es identificado como social o económicamente en desventaja, sino construido socialmente como un grupo pudiente y arrogante. Más aún, desde la ideología posrevolucionaria dominante, caracterizada por un acendrado nacionalismo que se expresa en gran medida en un sentimiento anti-norteamericano, la presencia de “lo gringo” es percibida como altamente peligrosa en los asuntos de la economía interna y en la preservación de la “cultura mexicana”. Es por ello que, a pesar de que la presencia de comunidades de extranjeros en costas mexicanas se encuentra perfectamente prevista y normada por las leyes de nuestro país, ésta produce entre los mexicanos un sentimiento de ocupación extranjera, de invasión norteamericana o de despojo territorial.

De esta manera, no es de extrañar que el 30 de octubre de 2001 la sociedad bajacaliforniana haya visto con indiferencia, y en muchos casos hasta con beneplácito, la manera como el Estado aplicó con singular autoritarismo y arbitrariedad toda su fuerza para desalojar a estos inmigrantes, en su mayoría personas de la tercera edad, retirados, que habían invertido los ahorros de toda su vida en viviendas en una zona conocida como Lengüeta Arenosa, en Punta Banda, al sur de Ensenada. De acuerdo con las diferentes versiones, ese desalojo tuvo lugar en cumplimiento con una resolución de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, que determinó que el usufructo de esas tierras por parte del ejido Esteban Cantú, el cual rentó la zona a los norteamericanos por 13 años, era ilegal, ya que pertenecía a particulares. Al parecer, entonces, esto fue el resultado, primero, de una dotación equivocada de la Secretaría de la Reforma Agraria, en 1987, de tierras en propiedad de particulares al ejido Esteban Cantú. Segundo, que pese a la inconformidad legal de los propietarios originales frente a dicha dotación, la Reforma Agraria, el Gobierno del Estado, el Gobierno Municipal y la Secretaría de Turismo, junto con el Grupo Koster, promovieron la ocupación



de estas tierras por norteamericanos. Y tercero, que el litigio por estas propiedades se prolongó por 13 años, tiempo en el que los norteamericanos fueron autorizados oficialmente a construir sus casas mediante contratos de arrendamiento de la tierra por tiempo limitado. Es así cómo, paradójicamente, los actores que en el primer tercio del siglo xx fueron antagónicos –agraristas y colonos norteamericanos– vinieron a constituir en los albores del siglo xxi, un bloque frente a los atropellos del Estado. Los hechos por demás dramáticos de la madrugada de ese día, 30 de octubre de 2001, son relatados puntualmente en la siguiente nota periodística:

LOS PREPARATIVOS: En la madrugada del 30 de octubre hacía mucho frío en Punta Banda, Baja California. Por sexto día consecutivo los ejidatarios deciden no ir a dormir. Hacen fogatas en las afueras del fraccionamiento y pernoctan ahí [...] se registra un movimiento inusual en la Base Militar de Ensenada. Siete autobuses recorren las calles del puerto [...] En medio de la oscuridad, decenas de policías federales preventivos abordan los autobuses. [...] se disponen a cumplir una orden de desalojo de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

07:00 AM: Vecinos estadounidenses de Baja Beach, alertados por el operativo, llegan al bloqueo. Entre ellos, los norteamericanos se abrazan llorando ante la expectativa de lo que están a punto de presenciar. En los últimos años construyeron sus casas en el fraccionamiento; ahora temen que todo esté perdido.

8:20 AM: Ante el bloqueo de los ejidatarios, avanza lentamente un buldózer. Con esto empieza el operativo de desalojo. El apoyo de retaguardia (buldózer, grúa, etc.), junto con 200 policías federales desarmados, toma posición... Atraviesan frente a un niño con muletas que llora desesperadamente. Sólo gritan: “¡La fuerza pública, señores!... ¡De dónde te ha sacado adelante tu madre!” Y la réplica: “¡Aquí está mi hijo! ¡Aquí está mi hijo!” [...] Se presencian golpes, jalones, gritos, forcejeos. La fuerza pública avanza incontenible. Los policías hacen a un lado a los norteamericanos [...] Retiran una estructura de alambre, una lona, quitan las bancas y remueven piedras y arena.





Multiculturalismo, prejuicio y discriminación

8:45 AM: Junto al hotel Baja Beach desciende un grupo antiterrorista de un autobús. Un comando antiterrorista busca explosivos. Ingresan a la recepción del hotel... Se colocan el equipo especial: pasamontañas, botas, trajes antibombas, cascos blindados y equipo de detección. Nadie puede entrar al hotel hasta que el edificio esté asegurado. Los policías empiezan a recorrer el hotel. Los huéspedes que permanecen en el hotel se ven obligados a salir.

10:00 AM: La Policía Federal Preventiva desalojó a casi 300 estadounidenses de Baja Beach. En conjunto, perdieron casi 50 millones de dólares, los ahorros de su vida. El operativo ha concluido... (López-Portillo, 2001).

El epílogo de esta nota bien podría ser: una vez consumados los hechos, el pueblo mexicano vio materializada la justicia y la defensa de la soberanía nacional.

Ahora bien, como se mencionó, la globalización trajo consigo el surgimiento de nuevos campos de autoafirmación, fracturando la lógica binaria de las identidades autocontenidas y homogéneas. Se trata de nuevas identidades y nuevas disputas, que tienen su origen en los nuevos desplazamientos. Como veremos enseguida, en Baja California esto puede ser ilustrado por aquellos casos de xenofobia y prejuicio que son resultado de la tensión y disputa por la ciudadanía entre indígenas migrantes de distinto o de igual origen, entre indígenas nativos y migrantes, entre indígenas nativos con residencia local y aquellos sin residencia local.

Como es sabido, los grupos mixteco y triqui constituyen dos etnias con próximas y disputadas territorialidades de origen. En Baja California, la tensión proveniente de esta conflictuada vecindad en Oaxaca se reproduce en el campamento donde son hacinados como trabajadores agrícolas en San Quintín, dando lugar a descalificaciones basadas en el prejuicio del grupo numérica y políticamente dominante. A decir de los mixtecos, los triquis son atrasados, anacrónicos, arcaicos, de costumbres extrañas y sucias (como *el bañarse con humo*),⁹ negados a toda transformación o modernización. Más aún, entre los mixtecos

⁹Se refieren a la persistente práctica del temascal.





mismos este esquema lo reproducen aquellos que han nacido en Baja California, que ven a los de reciente arribo como los arcaicos y reticentes al cambio. De la misma manera, los grupos yumanos, nativos de Baja California (o por lo menos inmigrantes con 2 500 años de antigüedad), reclaman su “derecho de piso” ante los indígenas migrantes y exigen ante el estado los recursos que invierten en programas de atención a esa población estigmatizada, no sólo por su “extranjería”, sino por sus costumbres arcaicas, el trato que dan a las mujeres e incluso su condición física de “zambos”. Pero, incluso, este “derecho de piso” o disputa por el espacio cobra una connotación de disputa por la etnicidad, la tradición y “las buenas costumbres” entre aquellos yumanos que viven en las comunidades ejidales designadas por el Estado como localidades indígenas y quienes viven fuera de ellas. Según quienes viven en las localidades indígenas, los que migraron optaron por una vida fácil, en lugares donde sobra el trabajo y los recursos para sobrevivir, mientras que quienes se quedaron prefirieron el sufrimiento, la precariedad y la falta de trabajo, para permanecer vinculados a la comunidad y defender sus tierras. Por ello, los de adentro ponen en tela de juicio el reconocimiento de los migrantes yumanos como indígenas, pues además de perder su vínculo con la tierra originaria, abandonan la lengua al no tener la necesidad de practicarla e incurrir en la adopción de costumbres perniciosas, como la ingesta excesiva de alcohol y drogas, el crimen y la ostentación de su dinero. Sobre esta consideración, proponen que a los yumanos de afuera no se les otorguen derechos agrarios pertenecientes al ejido.

Conclusiones

Sin lugar a dudas, Baja California es una comunidad imaginada. Desde la ideología del *melting pot*, esta comunidad se



enorgullece de su diversidad, de su circunstancia fronteriza y de sus brazos abiertos a todos los migrantes. Sin embargo, Baja California es también un escenario disputado, y consecuentemente un campo de tramas históricas de xenofobia y racismo. Aquí tienen lugar las más variadas formas de discriminación planteadas por Winckelman:

1. La discriminación *verbal*, que mediante expresiones derogatorias o chistes estigmatiza de manera informal a algún grupo, como lo suponen las acusaciones de *agarristas* a los agraristas michoacanos, de razas detestables a los chinos, japoneses o judíos, y la misma expresión de chilango, los chistes sobre la influenza o sobre la inconveniencia de matar a un chilango, en contra de la gente procedente del Distrito Federal.

2. La discriminación *conductual*, ejercida contra los comerciantes chinos con el llamado a comprar a los comerciantes mexicanos, considerando a los primeros como causantes de la crisis económica de los treinta. Este mismo tipo de discriminación fue la ejercida durante los ochenta contra la población mixteca, cuando se impuso una división étnica del trabajo, y se segregó a este grupo en campamentos y barrios aislados de la población mestiza.

3. La discriminación *institucional directa*, cuando se prohíbe a los migrantes indígenas el hablar su propia lengua o practicar el temascal. Éste hubiera sido el caso también de haber prosperado la propuesta de evitar los matrimonios entre miembros de las minorías asiáticas y mexicanos.

4. La discriminación *institucional indirecta*, llevada a cabo a través del fraccionamiento, privatización o declaración como zona protegida de las montañas y el agua, y la prohibición a los indígenas de continuar siendo indios y de proseguir con sus prácticas de supervivencia basadas en la cacería, la recolección y la pesca. Así también, este tipo de discriminación se ejerce cuando se niega el acceso a la tierra a los connacionales migrantes, o cuando se promueve el despojo territorial contra migrantes extranjeros, sean de origen chino, ruso o estadounidense.



Por otra parte, considerando el paradigma de Merton para observar los fenómenos del prejuicio y la discriminación en su dimensión individual, en esta historia de Baja California encontramos también los casos típicos descritos por este sociólogo. Sin lugar a dudas, los chistes derogatorios y sarcásticos contra los así llamados chilangos, o contra cualquier otro grupo, son propios de un supuesto prejuicioso-no discriminador, o de un racista complaciente y tímido, cuya percepción del inmigrante defean sólo encuentra manifestación en sus bromas; asimismo, las expresiones que afirman *que antes toda la gente, pues los miraba igual* (a los mixtecos) *que a uno* (pero que no obstante) *están relegados por su misma forma de ser*, bien puede ser una expresión de un aparente discriminador-no-prejuicioso, que justifica la segregación detrás de un discurso aparentemente igualitario; y por último, el doctor de Ensenada que aboga por evitar la mezcla de las razas *detestables*, es un caso típico de racista militante.

Más aún, en todos estos casos también ha existido la disputa por los recursos, como lo sugiere la perspectiva histórico-materialista. En este caso, el recurso en disputa ha sido principalmente el territorio en sus múltiples usos: como fuente de indispensables elementos para la subsistencia, como medio de producción o como espacio de habitación y plusvalía.

Y por último, en estos casos ha mediado la construcción del Otro, el nativo o el extranjero, como alteridad –anacrónico, salvaje, revoltoso, invasor, raro, peligroso y por demás detestable–, como lo plantean los estudiosos de la posmodernidad o de la sobremodernidad.

En este sentido, el presente trabajo ha hecho visible nuestra diversidad, pero también nuestras fragmentaciones históricamente negadas, como lo son el prejuicio y la discriminación operando en un sentido de clase, etnia y ciudadanía, esto es, expresadas particularmente en actos y disposiciones xenofóbicas. El propósito de este ejercicio, además del académico, es traer al plano de la evidencia este fenómeno, con el objetivo de generar cambios





Multiculturalismo, prejuicio y discriminación

discursivos, educativos, legislativos y de políticas públicas, que denoten una verdadera inclusión y respeto a la diversidad y prevengan el sistemático atropello de los derechos civiles y culturales de las minorías, así como la ocurrencia de futuros crímenes de odio.





PARTE 2
Nombrar e interactuar,
con *lo indígena*







Gentiles, neófitos e indios. Formas de definición de la Otridad en el norte de la Baja California, 1769-1870

Mario Alberto Magaña Mancillas¹

[...] la identidad que se le atribuye a lo distinto se hace a partir de que lo de uno es lo mejor; por ello, estas invenciones del otro cumplen la función de legitimar lo propio.
Mendiola, 1995:8

Al estudiar la documentación colonial sorprenden los testimonios de actitudes de los indios que muestran los márgenes de maniobra frente a los agentes dominantes, sin dejar de reconocer que todas sus interacciones estaban inmersas en un sistema de disimetría de poder. Se debe buscar al indio como sujeto histórico interrelacionado con otros sujetos históricos en un momento y espacio históricamente determinados, pero también debemos conocer y comprender las formas de identificación y nominación que los colonizadores novohispanos y mexicanos, principalmente, elaboraron entre 1769 y 1870 sobre los “otros”, es decir, los indígenas que habitaban la región durante el poblamiento colonial centrado en los pueblos de misión y los ranchos fronterezos.

¹ En el presente trabajo expongo parte de los resultados de la investigación que realicé para elaborar mi tesis doctoral, intitulada “Poblamiento e identidades en el área central de las Californias, 1769-1870”, presentada en febrero de 2009 en el Doctorado en Ciencias Sociales Tutorial de El Colegio de Michoacán. Un primer borrador de este texto se presentó en la First Conference on Ethnicity, Race, and Indigenous Peoples in Latin America and the Caribbean, realizada del 22 al 23 de mayo de 2008 en la Universidad de California en San Diego.



Para ello es indispensable volver a las fuentes históricas elaboradas por los “españoles” y “mexicanos” de los siglos XVIII y XIX, ya que, como señalan algunos académicos, “Uno de los postulados medulares de la historia es reconocer al *otro*; [y] para ello es preciso deconstruirla” (Almada *et al.*, 2007:238). Pero para realizar ese proceso de deconstrucción es indispensable conocer lo más amplia y profundamente posible los relatos sobre esos “otros” construidos desde la perspectiva del “nosotros”. Lo que también nos obliga al estudio de las identidades colectivas en las sociedades del pasado, donde resulta prioritario realizar una revisión crítica de la ya conocida información documental, sobre todo desde perspectivas e interpretaciones de análisis abiertos a la comprensión de los múltiples aspectos que implicaron las sociedades coloniales, y antes que nada incorporar los contextos históricos en que se produjeron esos documentos (Sheridan, 2004:450; Almada *et al.*, 2007:259).

Este trabajo busca explorar las diferentes formas y matices en que los sujetos no indígenas o “españoles” se referían a los grupos indígenas de manera general, buscando encontrar algunos elementos de identidad colectiva de los “indios”; aunque también se explora a los primeros en sus aspectos identitarios con base en la propuesta de que el “nosotros” se define con base en la autopercepción de elementos culturales compartidos y una memoria colectiva, pero siempre frente a los “otros” (Giménez, 2005:vol. 1, p. 90; Giménez, 2004:91-94). En general, se propone que los testimonios sobre los indígenas históricos del área central de las Californias en el periodo propuesto también nos ayudan a conocer al grupo sociodemográfico de los no indígenas, que en este trabajo denominaremos “españoles”.

Es indudable que se debe establecer que en la mayoría de los estudios académicos regionales se ha generalizado el uso del término “español”, y se ha llegado al uso ligero y poco cuidadoso de las categorías y términos coloniales (Almada *et*



al., 2007:238). Ya desde el siglo xvii, como se ha mostrado para el norte novohispano, era muy difícil establecer una definición tajante de los que eran considerados “españoles”, ya que “No todos ellos tenían un padre y una madre españoles” (Cramaussel, 2006:167). Además de que alcanzar un estatus económico pudiente permitía que mestizos o mulatos pudieran ser admitidos en las altas esferas socioculturales coloniales, no sólo en la Nueva Vizcaya (Cramaussel, 2006:169), sino también en la Alta California, como lo ejemplifica la familia Pico (Mason, 1998:53, 90-91 y 85).

Pero lo que sí es claro para el periodo colonial y buena parte del siglo xix en el septentrión novohispano y mexicano, es que ambas categorías eran aglutinantes, a la vez que residuales. Por ejemplo, un misionero en la provincia de Texas decía que “cuando digo español se entiende *no indio*, que así es lo corriente en este país” (citado por Weber, 2005:283, nota 64. Énfasis añadido). Pero también ocurrió para el “nosotros” colonizador, como apunta David Weber: “Para toda la población hispanizada, no obstante cual que fuera su lugar de nacimiento o la composición racial, se convirtieron en ‘españoles’ cuando se trató de diferenciarse de los *indios domésticos* o *indios salvajes*” (Weber, 2005:16. Traducción libre).

Área central de las Californias

De manera inicial, se considera necesario definir a qué nos referimos con el “área central de las Californias”, y para ello debemos apuntar que en este ensayo se parte de la propuesta de Bernardo García Martínez de que “El elemento articulador [de una región] no tiene necesariamente que ser un rasgo del medio físico. Hay espacios que derivan su estructura de un rasgo cultural [...]” (García Martínez, 2004:12) y de que

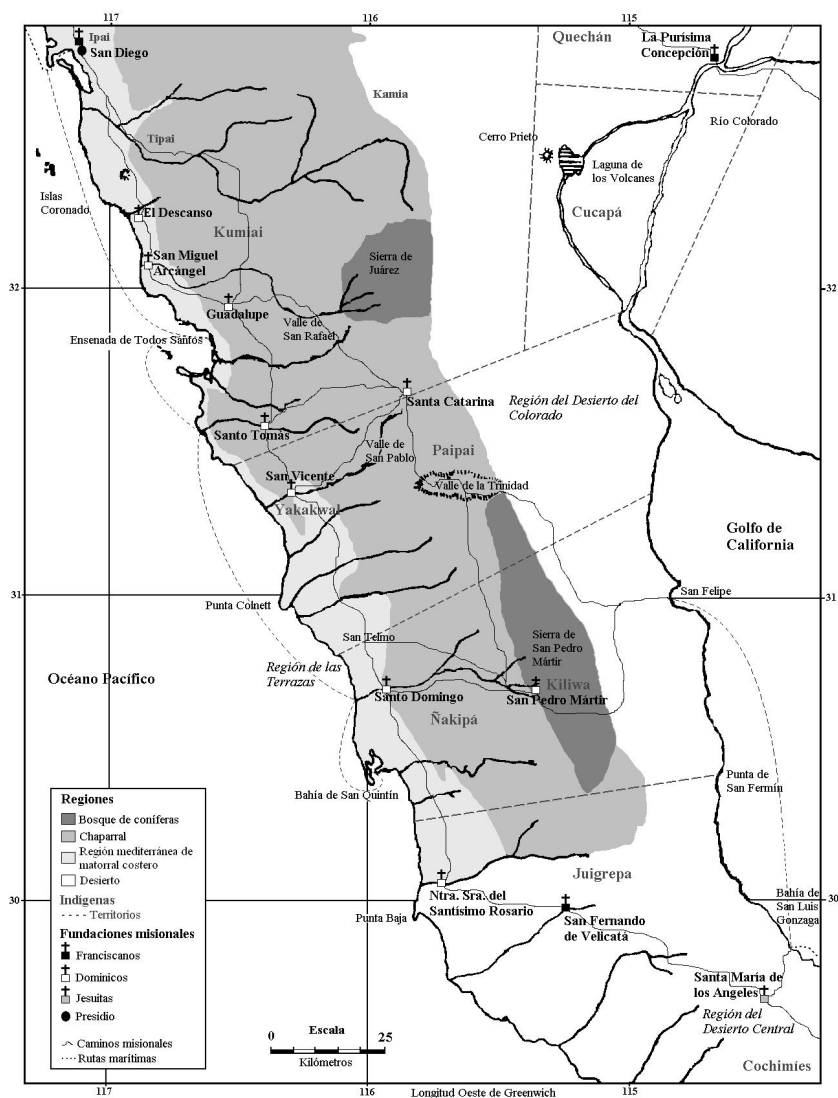


La materia fundamental del enfoque geográfico es el espacio aunado al movimiento, lo que implica la presencia constante de cambios y procesos. [Por lo cual] La historia y la geografía cierran así su círculo. En este contexto no hay cabida para un “marco” geográfico concebido como fondo cuya descripción precede al análisis histórico (García Martínez, 2004:12; García Martínez, 2001:19-51).

Se postula el área central de las Californias como un espacio geográfico e histórico que se ha caracterizado por sus múltiples delimitaciones territoriales en diferentes momentos históricos.

El área de estudio es el territorio que comprende a dos regiones históricas y una zona. Esta división se basa en el reconocimiento de que existen una serie de elementos articuladores que las conformaron como regiones y sociedades particulares durante los siglos XVIII y XIX, pero al mismo tiempo los tres espacios tuvieron un devenir histórico-demográfico estrechamente vinculado. Esos espacios son: *a)* Región de San Diego, que es la centrada en el pueblo de misión y presidio de San Diego, y que de manera general ocuparía una extensión similar a la mitad sur del actual condado de San Diego, en California, Estados Unidos; *b)* Región de la Frontera, que comprendía la parte occidental del septentrión del actual estado mexicano de Baja California, por debajo de la actual línea internacional entre México y Estados Unidos en su parte noroeste, hasta el área de San Fernando de Velicatá en el sur —en esta área, que da al océano Pacífico, se centró el poblamiento misional-militar promovido por dominicos y soldados adscritos al presidio de Loreto— (Meigs, 1994); y *c)* Zona Oriental, desde el bajo río Colorado, un poco al norte de la confluencia de éste con el río Gila, incluyendo el delta del río Colorado y el desierto que se extiende desde el delta hacia el sur, por la costa del Golfo de California, hasta la bahía de San Luis Gonzaga. Esta tercera región ocuparía de manera aproximada el espacio del actual condado de Valle Imperial, California, Estados Unidos, y del actual municipio de Mexicali, Baja California, México (Magaña, 2009:18-21) (véase el mapa 1).

Mapa 1. Pueblos de misión y grupos indígenas en el área central de las Californias, 1769-1834.



El modelo novovizcaíno

Como un primer acercamiento a las formas de denominar a los “otros”, se considera estratégico retomar un esquema explicativo que parte de las lecturas a los estudios sobre la Nueva Vizcaya acerca de las denominaciones que dieron los “españoles” a los grupos indígenas durante la época colonial (Cramaussel, 2000:275-303; Álvarez, 2000:305-354). De manera sintética, se puede indicar que la hipótesis es que para el caso de los indios de la Nueva Vizcaya central éstos fueron clasificados por los no indígenas o “españoles” bajo tres formas, todas producto de la necesidad de los hacendados y mineros de las regiones conquistadas de contar con mano de obra. Por ello se establece que estas maneras esquemáticas en que los colonizadores dividieron a las supuestas “naciones indígenas” tuvieron “su origen en el régimen de trabajo impuesto a los indios” (Cramaussel, 2000:192), y no necesariamente a supuestas elaboraciones etnográficas (Rozat, 1995:72; también consúltese a Álvarez, 2006:117). Lo que han mostrado los académicos es que “el término *nación* se refería a un hecho muy concreto: era sinónimo de encomienda, o mejor dicho, lo que distinguía a esas ‘naciones’ entre sí, y es que cada una tenía su propio encomendero” (Cramaussel, 2000:288).

En este punto es de resaltar que el término “nación” utilizado en la época colonial e incluso durante el siglo XIX no debe ser entendido en un sentido contemporáneo, ya que en general se puede establecer que el término no se refería a una territorialidad específica (Cramaussel, 2006:218), y aunque en algunos casos se componían de individuos que tenían afinidades lingüísticas y culturales, no representaban por ello una unidad política (Ortelli, 2007:88). En general, se debe interpretar el vocablo “nación” como en la actualidad se utiliza la forma “grupo indígena”, que alude de una manera muy general y descriptiva a cierta unidad cultural, lingüística y de parentesco (Cramaussel, 2000:199, 304; Ortelli, 2007:88, nota 16). Esta propuesta es reforzada por los propios testimonios coloniales; por ejemplo, el padre Miguel del



Barco, uno de los jesuitas que trabajó en la Antigua California y escribió un amplio texto después de la expulsión, señaló:

En la América, por lo regular, no habiendo entre los indios que ahora se conquistan, ni distinción o límites de provincias ni separación de dominios, cuales se hallaron en los dos imperios de México y de Perú, se reputan por *nación* todos los indios que usan *un mismo lenguaje*, sean pocos o muchos: bien que vivan cerca unos de otros; bien que derramados en distintas rancherías; o que si se diferencian en el idioma, es poco, por ser unas lenguas, dialectos de las otras, de modo que puedan entenderse entre sí mismos. Cuando el lenguaje es entre sí tan diferente, que no pueden entenderse unos con otros, entonces se llaman diversas las naciones; sin que esto impida que algunas veces tomen el nombre las naciones, no tanto de la lengua, como del paraje en que viven o de algunas otras circunstancias tales (Barco, 1988:171. Énfasis añadido).

Con relación a la primera forma o estrategia de denominación que los estudiosos de la Nueva Vizcaya encuentran, es la que estuvo relacionada con la encomienda; así “los nombres de numerosos grupos provenían de los que originalmente les atribuyeron sus encomenderos” (Cramaussel, 2000:283, y Cramaussel, 2006:213). Esos nombres distinguían a los indios encomendados a uno u otro beneficiario, denominándolos con una serie de nombres y adjetivos que les permitieran a ellos, los encomenderos, reconocer a sus indios y así poder proteger sus derechos sobre esa mano de obra, de manera que se fragmentaran así a los grupos indígenas existentes. Pero también estaba la necesidad de saber a qué provincia o gobernación pertenecía cada indígena, o “cuáles eran sus indios” (Álvarez, 2006:116). Esas identificaciones se realizaron “de acuerdo con criterios sumamente variables y disímbolos, como podían ser su aspecto físico, las características del lugar donde vivían, las actividades que desempeñaban o, incluso, alguna palabra escuchada de labios de los indios por los conquistadores” (Cramaussel, 2000:280). También se establece que la principal manera de establecer estas divisiones de





Gentiles, neófitos e indios

“naciones” era que los encomenderos se basaban en las relaciones de parentesco, “pero los conquistadores no verificaban los vínculos de parentesco sino para conocer la descendencia de los jefes indios encargados de llevar a sus “súbditos” a los encomenderos que les habían sido asignados” (Cramaussel, 2006:219). Para el área de estudio, “[Fray Luis] Sales también reportó que las rancherías estaban compuestas por familias de parientes” (Laylander, 1987:369-370. Traducción libre).

La segunda forma de denominaciones también respondió al régimen de trabajo impuesto a los indios de la Nueva Vizcaya central durante el periodo colonial, pero tenía la característica de contar con intermediarios que aglutinaban y organizaban la obtención de la mano de obra indígena, ahora bajo la forma de repartimientos a partir de pueblos de misión. Esos intermediarios fueron los misioneros. Así, “el sistema misional pudo coexistir con el de encomienda, y [...] no había impedimentos reales para que los indios de misión lo fueran también de encomenderos” (Cramaussel, 2000:296). Esta intermediación facilitó la obtención de indios para los hacendados y mineros, pero también delegó la función de denominación como medio de control y reserva de derechos de los grandes propietarios a los misioneros, quienes adjudicaron nombres cristianos a sus neófitos, y por tanto estos grupos “no adquirirían ya esos extraños nombres que los particularizaban ante la sociedad española, y que hoy en día tanto confunden a los etnohistoriadores” (Cramaussel, 2000:298). Lo que ha llevado a algunos estudiosos a plantear grandes listas de supuestas “naciones” o grupos indígenas históricos con base en las múltiples denominaciones coloniales, dando “una imagen falsa de una sociedad indígena de las llanuras que dijeron estaba fragmentada en innumerables ‘bandas’ y ‘tribus’ de indios nómadas y seminómadas” (Cramaussel, 2006:217). Es indudable que ha sido tradición historiográfica el uso ligero y poco cuidadoso de las categorías y términos coloniales (Almada *et al.*, 2007:238). O como señala otro estudioso, “con harta frecuencia, al recurrir a una fuente determinada como ‘testimonio compro-





batorio', el investigador, lejos de confirmar o desmentir uno u otro de sus postulados, termina desnaturalizando en gran medida su propia investigación" (Álvarez, 2006:104).

Una tercera forma es que se les adjudicaran nombres por su belicosidad y que bajo un nombre se agruparon los denominados "indios de guerra" de alguna región o de algún movimiento armado específico, nombre que no propiamente reflejaba o representaba a grupos indígenas con cultura e idioma comunes. Esto, con base en una división general de los indios ("indios de paz" e "indios de guerra") como un gran conglomerado colonial que permitía comprender y ordenar el espacio conquistado, especialmente el amplio septentrión novohispano (Ortelli, 2007:91). Pero también es importante señalar que esta práctica de dividir a los indios por su grado de conflicto o de asimilación con los colonizadores llevó a una percepción fragmentada de la sociedad indígena:

El criterio ordenador de los españoles se basó en contraposiciones que intentaron dar cuenta de los indios de guerra frente a los de paz, y de los nómadas frente a los sedentarios. [...] Frente a estos grupos, los nómadas habitantes de las llanuras se identificaron como apóstatas, gentiles, bárbaros e indios de guerra, a los que era difícil organizar o reducir. [...] En la medida en que formaban parte del mundo colonial eran actores internos. En contraposición, los grupos no reducidos o no sometidos, los que quedaban fuera del sistema, se convertían en actores externos (Ortelli, 2007:172).

En el fondo, esto se refiere a la constante comparación colonial entre indios sedentarios e indios nómadas, siempre bajo la referencia a los pueblos y aldeas de agricultores mesoamericanos, y que no necesariamente debe implicar asumir que eran dos grupos diferentes. Por el contrario, como se ha mostrado para algunos indígenas norteros, se tienen

dos tipos de habitantes de esa región: por un lado los que podríamos denominar "aldeanos", es decir gente de los pueblos importantes,





Gentiles, neófitos e indios

llamados indistintamente “indios” [...] o “cazcanes”. Por otro lado, la gente de las pequeñas rancherías dispersas [...] podían, en un momento dado, ser llamados “zacatecos” (Álvarez, 2006:106).

Los casos mejor estudiados de la construcción colonial de supuestos grupos indígenas con base en la idea de “indios de guerra” son los de los “tobosos” (Álvarez, 2000:305-354) y los “apaches” (Ortelli, 2007:85-112, 165-184). Respecto a los “tobosos”, se puede concluir que fue en realidad “un apelativo genérico del indio de guerra que se refugia más allá del bajo río Conchos. [...] Aquí ya el origen geográfico y los antecedentes son irrelevantes. [...] Se trata, en otras palabras, de una definición política del enemigo” (Álvarez, 2000:350-351). En cuanto a los “apaches”, resulta interesante que durante mucho tiempo se sostuvo la alarma sobre los ataques de los “apaches”, y por tanto la existencia de un enemigo, como una forma de “sostener la hipótesis de la guerra y la necesidad de los presidios”, por lo que estos denominados “apaches” terminaron siendo “instituidos como el enemigo oficial, definido a partir de aspectos reales y construidos” (Ortelli, 2007:85 y 87). Por lo demás, “apache” es un término zuni que significa “enemigo” (Ortelli, 2007:93).

Las referencias históricas regionales

En cuanto al área central de las Californias, las denominaciones con que se nombraba a los “indios” estaban relacionadas con su adscripción a sus respectivos pueblos de misión y a su posible aprovechamiento, principalmente bajo los esquemas segundo y tercero ya sintetizados. Por ejemplo, en el diario que fray Junípero Serra llevó en su primer viaje de sur a norte hacia la bahía de San Diego, en 1769, se encuentran diversos datos sobre los indios ubicados al noroeste de la misión de Santa María de los Ángeles. Indica el fraile en su diario si había logrado establecer





contacto directo con ellos o si sólo encontró indicios de la presencia de “gentiles” (Lazcano, 2002:62-102). Un punto muy interesante es que en ningún momento de los encuentros físicos cercanos con indios de la región de la Frontera se tuvieron problemas de comunicación, ya que siempre sus intérpretes pudieron comunicarse con ellos. Estos últimos, al parecer, provenían del sur, en especial del pueblo de misión de San Francisco de Borja; es decir, se trataba de los indios denominados “cochimíes” (Lazcano, 2002:79).

Ahora bien, es importante señalar que desde el periodo jesuita se había establecido que la Antigua California estaba habitada por hablantes de tres lenguas principales, el pericú, en el extremo sur; el guaycura, en la región de Loreto hacia el sur, y desde San Francisco Xavier hasta el lejano norte, el cochimí (Barco, 1988:171-173). Lo interesante es que esta denominación cubre una extensión enorme y más bien parecería una adscripción genérica residual; es decir, a partir de aquí todos son cochimíes hasta donde llegue el conocimiento de las regiones, como se aprecia en la definición del padre Miguel del Barco:

La palabra *cochimí* significa gente que vive por la parte del norte, desde ellos [los guaycuras] en adelante. Y como esta gente, desde Loreto exclusive, o desde San Javier inclusive, corre hacia el norte, por todo lo desconocido, hasta el grado 33 de latitud, con corta diferencia, teniendo el mismo lenguaje en su raíz, aunque muy variado, se reputa por eso una sola nación. Y, no teniendo nombre general que la comprenda toda, se le da comúnmente en la California el de *cochimí*, y en castellano llamaremos a esta nación los *cochimíes* (1988:173).

Al parecer esta denominación no procede de la propia lengua cochimí, ya que el autor no deja constancia de que fuera así, además de que la definición misma de gente que vive hacia el norte denota una posición de un “nosotros” diferente a los “otros” que habitan al norte de su ubicación. Como se percibe en relación a los guaycuras, que los cochimíes denominaban edúes, en es-



pecífico los del dialecto de la región de San Francisco Xavier (Barco, 1988:441), y que significaba en la lengua cochimí “gente de otra lengua, que vive por la parte del mediodía, respecto de ellos” (Barco, 1988:172). Es plausible que esta forma de denominación genérica de los *cochimiés* tuviera que ver con una intención por parte de los jesuitas de adjudicarse la evangelización de los indios peninsulares hasta un poco más allá del pueblo de misión de Santa María de los Ángeles, fundado en 1766 y cuyos neófitos trasladaron los franciscanos en 1769 a la nueva misión de San Fernando de Velicatá.

Con relación a las denominaciones de los que habitaban al norte de los guaycuras, en 1776 se le informó a fray Vicente de Mora que fray Francisco Garcés había remitido una relación de la región a las autoridades de la ciudad de México, después de acompañar a Juan Bautista de Anza en su segunda expedición desde Sonora hacia la Alta California. En esa fuente se señala que en el bajo río Colorado y delta “hasta las playas del mar” había cuatro “naciones”: los yumas, cajucentres, valliscamais y cucapá, y que por el río Gila estaban los pimas y los comaricopas (NLB, WBS, exp. 114).

Por su parte, fray Luis Sales, algunos años después, en su supuesto diario que fue publicado en 1794 sólo indica una denominación, la de los “indios llamados *yumas*”, y se refiere a los ataques indígenas en 1781 a los colonos establecidos en los ríos Colorado y Gila (Sales, 2003:139). Aunque en ese mismo escrito realiza una descripción adjetivada de los indios por pueblos de misión:

Los indios de las misiones de Loreto, Comondú, Cadegomo, Guadalupe y Mólexe son asquerosos, falsos y dejados; los de San Fernando y Rosario son humildes, pacíficos y dóciles; los de Santo Domingo y San Vicente son inquietos, soberbios y revoltosos, y estos de San Miguel, entre quienes vivo, y es la última frontera de gentiles, tienen un genio recio, indócil, altivos sobremanera, valientes y guerreros, y en todo tiempo han dado qué hacer a la tropa. La estupidez, dejamiento, desidia y falta de reflexión suele ser la misma generalmente en todos (2003:78-79).



Con relación a los informes oficiales anuales que tanto el gobernador como el padre presidente, lo mismo para la Alta California que para la Baja California, enviaban a las autoridades virreinales y coloniales, se han podido reunir los datos acerca de las “Noticias de las misiones” desde 1793 a 1806. En estos documentos resalta que después de presentar un resumen estadístico sobre la población y bienes misionales, los funcionarios añadían una serie de anotaciones al final del texto en un orden más o menos establecido. En una de esas notas siempre apareció un informe general sobre las “naciones” indígenas; por ejemplo, en la “Noticia de las misiones que ocupan los religiosos de Santo Domingo en dicha provincia, sus progresos en los años de 1793 y 1794” se anotó:

Las naciones que hay son pericos, guaycuras, edues, cochimies y de utan; solo estos dos últimos pueblan las más de las misiones, pues las primeras se hallan al extinguirse, como otras que anteriormente han perecido de enfermedades, y estas siguen sus pasos; menos la nación utan, las restantes poseen, en lo que cabe, la lengua castellana y esta aunque muy recién conquistada manifiesta la gente utora, su inclinación, a quienes más que a los adultos, se empeñan los misioneros en instruir (AD-III, Provincias internas, 1.1:22-25).

Es muy interesante este texto, ya que de manera general se repetirá en los siguientes informes, salvo que en éste es el único donde se alude a la “nación utan”, que habitaba la región situada al norte de los cochimies, es decir, a los indios del área central de las Californias. Lo extraño es que en otro informe, firmado por Diego Borica para el mismo periodo, se cambió la referencia de la “nación utan” por la denominación “Man”:

Las naciones que hoy pueblan esta jurisdicción son pericos, guaycuros, edues, cochimies, y *del Man*; sólo estas dos últimas abrazan la mayor parte del país, las restantes se hallan al extinguirse, como se han extinguido otras. Poseen generalmente el castellano a excepción de los fronterizos, y aún en éstos la aprenden fácilmente



Gentiles, neófitos e indios

los jóvenes con quienes ponen más cuidado los misioneros (AD-III, Californias, 2.23:11-13. Énfasis añadido. Florescano y Gil Sánchez, 1976:67).

En los siguientes informes continuará el uso de la denominación “del Man” o “delman”, siempre relacionados con los demás grupos sureños. Por ejemplo, para 1797-1798 se anotó que “Las naciones que pueblan la Antigua California son Pericos, Guaycuras, Edues, Cochimies y del Man” (AD-III, Provincias internas, 2.6:1-4; Florescano y Gil Sánchez, 1976:78); y para 1798-1799: “Las naciones de indios son coras, yumas, cochimies, pericues, y delman” (AD-III, Provincias internas, 2.5:3-4). Como ya se mencionó, por el orden y la forma de la redacción es de suponer que la denominada “nación Man” correspondería a los grupos al norte de los ya conocidos y genéricos cochimíes, y por tanto del área central de las Californias, por lo menos de la región de la Frontera. Pero con mayor certeza en las Noticias de 1799-1800 se anotó: “Casi queda extinguido de sur a la Frontera el nombre de naciones, pues todas las misiones bajas están mezcladas unas con otras, sólo lo que se llama Frontera admite una corta variedad de lengua o idioma, pero la general es del Man, que coge alguna, pero prefiere en los demás la [lengua de] Castilla, y la juventud de la Frontera es inclinada a ella” (AD-III, Misiones, 1.5:11; Florescano y Gil Sánchez, 1976:83). Lo interesante es que para 1803 también desapareció de las notas la denominación *del Man*, quedando una redacción muy general y ahora con mayor énfasis en la cuestión de la lengua y de cierta manera en su aculturación:

Las naciones que pueblan son diferentes: las que existían en la parte del sur y misiones intermedias han disminuido enteramente, de modo que apenas se puede contar una sola misión que tenga sólo la raza de la primitiva nación. Las misiones de la Frontera logran el tener casi una misma lengua por más moderna, y en la lengua castellana a pesar del poco tiempo están muy adelantados en el de los jóvenes. Las antiguas todos los naturales saben y hablan nuestro idioma (AD-III, Misiones, 1.7:2-4).



Por su parte, en la información sobre la Alta California las expresiones sobre información detallada de denominaciones de los múltiples grupos indígenas que la poblaban son aún más escasas. Por ejemplo, en los informes de 1793 a 1798 se anotó, con algunas ligeras variantes, que “Las naciones de estos naturales hasta ahora no se distinguen con otros nombres que con el de las misiones y pueblos inmediatos. Hablan sus idiomas que son 17 o 18 de San Francisco a San Diego. Los de la canal [de Santa Bárbara] se inclinan bastante a la lengua castellana, los restantes poco” (AD-III, Californias, 2.23:10; Florescano y Gil Sánchez, 1976:46). No obstante, ya para 1795 tenemos consignada la denominación de “diegueño” para los indios adscritos al pueblo de misión de San Diego, administrado por franciscanos. Por ejemplo: “Comprendo que para contener a esta nación dieguina, la más turbulenta que tenemos entre la sierra y playa de lo conquistado en la Nueva California, es preciso no disimularles excesos graves como el de la muerte de una india cristiana” (AD-III, Provincias internas, 1.2:2-6).

Para la región de la Frontera aparecen datos de denominación con base en la adscripción misional, aunque escasos, ya que se han localizado tan sólo tres referencias. La primera es sobre un indio de San Miguel Arcángel: “diré que no dude usted que el indio *migueleño* no hizo muerte ninguna y por último confesó ser testimonio el que se había levantado [...] lo entregué a la misión de Santo Tomás a que trabaje y sea mantenido por la misión” (AHPLM, Colonia, leg. 6, doc. 597. Énfasis añadido). Las dos siguientes son sobre los indios adscritos al pueblo de misión de Santo Domingo: “Hasta la fecha [febrero de 1812] no he logrado apresar a los dos gentiles que dicen dieron muerte al cristiano *domingueño*” (AHPLM, Colonia, leg. 6, doc. 566. Énfasis añadido). Lo interesante es que para esta misión y luego rancho, aún en 1841, se seguía utilizando el gentilicio misional, ya que José Luciano Espinosa (el que terminó siendo el primer propietario de la antigua misión de Santo Domingo) expresó que los indios “son sujetos vagos que se mantienen robando, como es



Gentiles, neófitos e indios

constante que a los señores Osio en el pueblo del Rosario les arruinaron su rancho, los *domingueños* han arruinado a los señores Espinosas” (AHPLM, República Centralista, leg. 39, doc. 8597. Énfasis añadido).

En parte, se podría decir que los indios del bajo río y delta del Colorado, genéricamente conocidos como “yumas”, recibieron un tratamiento parecido al de “indio de guerra”. Especialmente después de la destrucción en 1781 de los dos pueblos con misión ubicados en las confluencias de los ríos Colorado y Gila, pero sobre todo durante gran parte del siglo XIX. Poco a poco fueron aumentando las referencias a los “yumas” o a las tribus del río Colorado como una amenaza a la colonización de la Frontera y San Diego. Por ejemplo, en 1821 continuaba siendo una posibilidad el ataque a los pueblos de misión:

Participo a usted el no haber mayor novedad en estas escoltas fronteras de mi cargo; la misión y escolta de Santa Catalina sigue con tranquilidad, pero siempre estoy con algún temor respecto a que los indios del Colorado tienen comunicación con los presidios de Tierra Adentro, y es regular tengan noticia del levantamiento de los indios ópatas, y puede suceder que ellos quieran hacer su tentativa con nosotros (AHPLM, Colonia, leg. 8, doc. 760).

Con relación al periodo de 1835 a 1870, Miguel Martínez realizó un informe que estructuró realizando una descripción de sur a norte de la península, en la que indicaba que lo concluiría con los datos “de Fronteras, que es donde únicamente quedan *indios bárbaros gentiles*” (Trejo, 2002:104, 114-117. Énfasis añadido). Por su parte, otro funcionario publicaría un extenso memorial sobre la Baja California en 1853, y aunque en diferentes partes relacionadas con la Frontera señala la existencia de indios que habitaban algunas de las antiguas misiones, no da ninguna referencia sobre alguna denominación que no fuera la de compararlos con “personas de razón” (Trejo, 2002:156, 159, 161, 163, 165; Castillo Negrete, 1859:348, 349, 350-352). Salvo el



caso del rancho de Santo Domingo, ubicado sobre el antiguo pueblo de misión, donde señaló que “Los indios gentiles y cristianos que viven en esta misión están al cuidado de otro que llaman fiscal y el vecino principal de allí, de razón, cuida del orden” (Trejo, 2002:162; Castillo Negrete, 1859:350). Es interesante observar que en los tiempos posteriores a la Independencia continuara usándose, y al parecer con mayor fuerza, la denominación de “gentiles”, y empezara a aparecer la expresión de “bárbaros” como forma de nombrarlos y no sólo como adjetivación.

En cuanto a la Colonia Militar de la Frontera de la Baja California (1850-1853), es de destacar que aunque aparecen algunos datos sobre los indios se refieren a las antiguas adscripciones misionales; por ejemplo, “el indígena Pascual Domínguez, natural de la exmisión de San Miguel” (AM-III, Documentos originales, rollo 9:594). Caso aparte resultan los casos de algunos capitanes indígenas, los cuales al parecer funcionaron como formas de denominación más general. Por ejemplo: “Sapoja, Jatiñil, Bellota y Chapo capitanes de tribus salvajes en esa Frontera” (AM-III, Documentos originales, rollo 10:102-103). Aunque también se puede interpretar como una forma de delegación de la necesidad de identificarse, ya que, al tener acuerdos con los capitanes, serían éstos los que deberían responder por “sus” indios o “tribus”, y no las autoridades de la Colonia Militar.

Es así que destacan dos documentos: uno que consiste en una especie de salvoconducto dado por José Antonio Chávez al “capitán 1º de la sierra de la exmisión de Santa Catalina Francisco María de Bellota [...] para transitar libremente por todo el interior y exterior de esta Frontera” (AM-III, Documentos originales, rollo 10:432), y otro que nos muestra una fuerte intervención de estas autoridades en la vida interna de los grupos indígenas: “Habiendo fallecido el capitán de la tribu de Santa Catarina llamado Bellota, esta comandancia ha tenido a bien nombrar capitán de la misma tribu al indígena Bartolo Salgado, a quien según informes tiene algún respeto la referida gente. En esta virtud las autoridades en esta Frontera le consi-





Gentiles, neófitos e indios

derarán y ayudarán en su buen manejo para que mantenga en orden y ocupada útilmente la referida tribu” (AM-III, Documentos originales, rollo 10:535).

Al mismo tiempo, hacia 1852 B. D. Wilson realizó una inspección al sur de la Alta California estadounidense, y reportó que sólo había seis naciones indígenas en un área de 45 millas cuadradas, y que eran los tulareños, cahuillas, luiseños, diegueños, yumas y mohaves (Wilson, 1995:1-2). Sobre los diegueños (posiblemente ascendientes de los kumiais actuales), señaló que vivían muy separados y hacia el sur, indicando que bajo esta denominación se extendían cientos de millas en la Baja California, en similares condiciones de su estado de civilización. Las villas indígenas que registró en el área inspeccionada fueron las de San Dieguito (20 personas), misión de San Diego (20), San Pasqual (75), Camajal (dos villas, 100 personas), Santa Isabel (100), San José (100), Matahuay (75), Lorenzo (30), San Felipe (100), Cajón (40), Cuyamaca (50) y Valle de los Viejos (50). Todo ello sumaba 760 diegueños para 1852. También anotó que, según sus conocimientos y las referencias proporcionadas por Juan Bandini, antiguo residente de la zona, tanto la lengua de los diegueños como la de los yumas tenían fuertes similitudes (Wilson, 1995:17-18).

Por otra parte, el padre Henry J. A. Alric, dejó anotadas en su diario algunas referencias sobre los indios de la Frontera en el tiempo que estuvo en ella, es decir entre 1856 y 1860; sin embargo, son escasas las denominaciones que pudo conocer y transmitir en su testimonial, salvo que era “una región casi inhabitada y sujeta a las excursiones frecuentes de los indios bárbaros” (Alric, 1995:77). Pero en esa época destacan las referencias a las intervenciones de los capitanes indígenas en los conflictos civiles internos como aliados de alguno de los dos bandos. Por ejemplo, Juan Mendoza le escribió a José Matías Moreno en 1860:

[...] ayer atacé a [Feliciano Ruiz] Esparza en el rancho de Zérega con el nombre de San Pedro, en donde se haya fortificado en





las casas, habiendo perdido él dos hombres y yo un indio [...] pues mi partida es grande, mientras el de él sólo sujeta a 80 hombres que ha acabado con la indiada de San Pedro Mártir y la del [capitán] Cabelludo, mientras que yo tengo 150 indios y 50 y tantos hombres blancos decididos (HL, HLC, caja 6, doc. 1296).

En los documentos decimonónicos se detalla mejor la población indígena de la zona oriental, y son ya muy raras las referencias a los antiguos indios de la región de la Frontera. Así, Alric menciona que en un viaje, “al llegar a un aguaje que está a poca distancia del río Colorado, encontré a un centenar de indios mohaves, llegados de Nuevo México para dar batalla a las tribus de los cucapás, sus enemigos” (Alric, 1995:77); también hizo referencia a las “tribus yumas” o a “indias yumas” (Alric, 1995:85, 129).

Para fines del siglo XIX los indios, como grupo genérico cercano a la antigua expresión de “indios de guerra”, fueron vistos como obstáculos de la modernización de la sociedad peninsular y mexicana. Por ejemplo, en 1861 algunos otros mexicanos interesados en el norte de la Baja California expresaban: “y convertiremos en ciudades populosas los desiertos en que hoy vagan las tribus yumas” (HL, HLC, caja 6, doc. 373). Algunos otros pedían su eliminación o por lo menos su expulsión física del espacio ahora reclamado por los colonizadores modernos. Así, en 1870 se publicó en un periódico paceño: “Los indios del Colorado y territorios adyacentes, perseguidos por las tropas de los Estados Unidos, han penetrado en bandas numerosas en los límites de México. Sería bueno que los acosaran hasta obligarlos a caer en la red, y embarcarlos para la China, o para la Prusia, en donde hacen ahora falta guerreros bárbaros” (NLB, Baja California, 46:2).

Hacia 1879, Manuel Clemente Rojo dejó constancia de algunas denominaciones utilizadas por la gente de la Frontera que es interesante rescatar. Por ejemplo, identifica de manera genérica a los indios de la zona oriental como “tribus del Cucapá”, “los





Gentiles, neófitos e indios

yumas del río Colorado”, “las tribus yuma y cucapá en la banda oriental”, “se fueron hacia el Yuma, de cuya tribu eran oriundos”, “los de la bajada del río Colorado en la parte del Cucapá” (Rojo, 1996:15, 19, 21, 26, 38 y 42). Es de este conjunto de grupos indígenas del que dejó constancia de alguna de las lenguas indígenas, cuando con respecto a los hermanos llamados o apodados “los Colorados” y el rescate de su madre del pueblo de misión de Nuestra Señora de Guadalupe indica que se enteraron de su plan, ya que “esto lo entendió muy bien uno de los soldados que hablaba lengua yuma” (Rojo, 1996:26).

También este autor identificó a algunos de los indios sobrevivientes de la Frontera. Por ejemplo, como “ranchería jacumeña” o “las tribus de Jacume” (posiblemente del área del sitio de Jacumé) (Rojo, 1996:24, 42). Pero Rojo fue bastante enfático con la denominada “tribu de Jatiñil”, “los indios gentiles de la tribu del capitán Jatiñil” o “los jatiñiles” (Rojo, 1996:28 y 37). Por su parte, en el testimonio del propio capitán Jatiñil rescatado por Rojo es el líder indígena quien se refiere a “los Quilihuas y Cucapá que entonces eran muchos [1834]” (Rojo, 1996:30; Meigs, 1939:1). Con relación a los antiguos indios de las misiones, sólo aparecen como una denominación propia los de Santa Catarina, en realidad por el testimonio de don Pedro Eulogio Duarte: “los indios catarineños” o “los catarineños y las demás tribus aliadas a ellos” (Rojo, 1996:39). Por último, en un informe sobre los indígenas del Colorado de 1896, el jefe político del Distrito Norte de la Baja California, Agustín Sanginés, ofreció diversos datos con ayuda de un escrito de Eulogio Romero, vecino del puerto de Ensenada de Todos Santos, sobre “las costumbres y conducta que observan los indígenas yumas, dieguinos y cucapás que habitan esa jurisdicción” (AD-III, Archivo General de la Nación, 4.21). Todas las referencias a los grupos indígenas de la región de la Frontera habían desaparecido; sólo se conservaban las de la zona oriental y de la región de San Diego. Sin embargo, esto no significa que demográficamente no existieran indígenas, sino que la sociedad fronteriza ya no veía a estos grupos.

82





Como se aprecia en todo lo anterior, se cuentan con muy pocas denominaciones para los grupos indígenas en cuanto a posibles naciones, tribus, rancherías o familias. Sin embargo, uno de los elementos que más ha sido tomado en cuenta para la reconstrucción de las posibles culturas indígenas es el de las lenguas habladas por los indios. Pero también en este aspecto las referencias históricas son pocas y no siempre tan contundentes como algunos académicos lo han creído. Se toma por ejemplo la cita del diario de Wenceslao Linck de 1766 como evidencia irrefutable de que “Al alcanzar esta frontera lingüística Linck también se topó con una frontera cultural” (Bendímez, 1985:82). Al revisar el propio diario nos encontramos que la famosa cita se encuentra en una parte interesante de este testimonial. En realidad, se cuentan con dos versiones-complementos del mismo diario; uno termina el 26 de marzo de 1766, sin indicar ninguna referencia sobre la “famosa frontera lingüística”, pero el segundo inicia dando una nueva versión de ese día, y entonces aparece el siguiente texto:

Al parecer este paraje [en el arroyo del Diablo] marca el límite extremo de la lengua cochimí. Escuchamos a los gentiles pronunciar con una velocidad rara, y una lengua que nada se parece a la usada hasta aquí. Ya a nuestros intérpretes no les bastaba industrial para entender una palabra, y aun los guías, casi vecinos, apenas podían entender una razón (Lazcano, 2000:217).

No obstante, en esta segunda versión-complemento, y también en anotaciones del mismo día, que al parecer fue bastante largo ya que son muchas las noticias, y el 27 de marzo se emprendió el regreso, se pueden apreciar expresiones que cuestionan la cita anterior. Por ejemplo, Linck escribió que “Los naturales del país también *aseguran* no estar lejos un río muy grande”; “otros 20 días *decían* los indios que gastaríamos hasta llegar a las riveras del Colorado y bajar a su boca”; “Se han hecho a estos gentiles, que últimamente descubrimos, varias preguntas con notable trabajo, y preguntados por el río Colorado, aunque de él *dan* noticias bastantes, pero de su desemboque





Gentiles, neófitos e indios

ninguna”, y “Cogió un gentil la camisa de un soldado, y *dijo* que de esto habían visto en aquellas naciones” (Lazcano, 2000:218-219. Énfasis añadidos). Estos testimonios nos muestran que la falta de entendimiento bien pudo ser producto de rivalidades entre bandas o clanes, y no se debió tanto a un problema estricto de entendimiento idiomático.

Se considera que el hecho de tener problemas de comunicación no necesariamente es una evidencia de una frontera lingüística en el sentido moderno de barrera infranqueable, ya que el simple hecho de que dos indios, vecinos según el misionero, se puedan o no comunicar no debería llevar a ninguna conclusión de delimitaciones (Cramaussel, 2000:278) ni a la siguiente inferencia académica:

Desde la misión de San Francisco Xavier, al suroeste de Loreto, hasta este punto, a pesar de diferencias grandes en los dialectos, había habido un solo lenguaje indígena, conocido hoy por lo general como la lengua cochimí. Sin embargo, a partir de esta región empezaba a hablarse otro lenguaje, probablemente el kiliwa de la familia lingüística yumana (Bendímez, 1985:81-82).

Aún más, cuando algunos antropólogos han expresado que “los modelos mentales culturales compartidos favorecen la comunicación más que la estricta competencia lingüística” (Bartolomé, 1997:82).

El misionero dominico fray Luis Sales en su obra publicada en 1794, nos ha dejado una de las citas más conocidas sobre los indios de la Frontera y sus idiomas. Respecto al “Idioma de los indios”, Sales indicó que en toda la Antigua California sólo había dos idiomas indígenas: uno denominado “ado”, para el sur, y el otro “cochimí”, para el norte, pero que ésta era general y en las diferentes localidades existía una mayor diversidad. Así, también señaló que:

Los pueblos de San Francisco de Borja y San Fernando no se distinguen entre sí, pero mucho de los demás. Los del Rosario y Santo Domingo son distintos en términos y pronunciación. El





pueblo de San Vicente contiene tres idiomas distintos bajo un mismo gobierno o misión. El idioma de los serranos es muy diferentes de todos y sólo se extiende a la distancia de unas siete leguas, y ya varía, de modo que causa la mayor confusión y aflicción al pobre misionero, y se ve precisado muchas veces a valerse de los indios intérpretes, de quienes apenas se puede tener seguridad, por ser, como dije a los principios, demasíadamente falsos y mentirosos, y mucho más si están interesados en la materia que solicita saber el misionero (Sales, 2003:93).

Con relación a los idiomas, este misionero también señaló que los indios de las misiones “tienen su idioma particular, pero en las misiones reducidas todos hablan el castellano y lo entienden; en las fronteras, lo entienden perfectamente, aunque no lo hablan tan bien” (Sales, 2003:144). Con base en los estudios de las lenguas indígenas, los antropólogos del siglo xx distinguieron los grupos indígenas hablantes y entrevistados desde la década de los años veinte. Con Kroeber a la cabeza, han supuesto que estas distinciones deberían corresponder a la situación a mediados del siglo xviii, cerca de 200 años antes, bajo el principio del “presente etnográfico” (Laylander, 1991:33).

Muchas veces queda poco claro el origen de los datos o materiales a los cuales recurrieron para establecer la siguiente síntesis etnográfica, sobre todo cuando se compara con los datos históricos de los siglos xviii y xix, pero escapa a los objetivos de este estudio realizar una arqueología del discurso académico sobre los grupos indígenas que habitaron el área central de las Californias desde el siglo xviii hasta nuestros días. No obstante, consideramos que con investigaciones realizadas desde la historia se podrán ir evaluando las aportaciones de la antropología y así tener una mayor certeza sobre las síntesis que hacemos sobre las culturas indígenas en los siglos xviii y xix en el caso de la Alta California y el área central de las Californias, que por el momento nos ayudan a comprender algunos aspectos del devenir histórico de esos grupos.



Conclusión

Con base en el esquema explicativo podemos entender que los escasos datos sobre los grupos indígenas del área central de las Californias durante los primeros contactos a mediados del siglo XVIII se refieren a que una baja presencia demográfica de colonizadores en una región específica provocaba el escaso o lento desarrollo de su economía, que implicaba a su vez una baja demanda de mano de obra indígena, y por tanto un desinterés por especificar las denominaciones de los grupos indígenas que habitaban el área por colonizar. Además, los misioneros, como responsables de los indios, eran los que proporcionaban las definiciones y distinciones que la sociedad colonial requería sobre los indios en general, y después de 1834 fueron los capitanes indígenas los responsables frente a las autoridades civiles y militares.

Al parecer, esta falta de denominaciones coloniales y decimonónicas, o más bien su desconocimiento, ha favorecido la generalización de las formas de nombrar a los grupos indígenas contemporáneos como “yumanos”, llevando esta denominación de manera regresiva hasta la prehistoria tardía. Esta postura podría ser entendible desde la reconstitución étnica de los grupos actuales bajo el enfoque de Dimitri D’Andrea de que “El grupo étnico es aquel que a partir de las semejanzas más variadas entre sus miembros cree en la descendencia de antepasados comunes y se delimita respecto de los grupos en virtud de la representación de un vínculo de sangre” (citado por Giménez, 2005, tomo 1:97, nota 164). Sin embargo, la pregunta es si los académicos debemos tratar de comprender a las sociedades en su devenir histórico-demográfico o sólo fortalecer las reivindicaciones identitarias de un grupo específico. Este trabajo se desarrolla bajo la primera premisa, sin negarle el derecho a los individuos y grupos actuales de construir su memoria colectiva y las nuevas significaciones que consideren adecuadas para sus identidades colectivas.



Cucapás y reconocimiento de sus derechos como pueblo indígena

Alejandra Navarro Smith

Introducción

Los pescadores cucapá, miembros de uno de los cinco grupos indígenas originarios del territorio bajacaliforniano, reclaman al Estado mexicano que los reconozca como pueblo indígena y, por lo tanto, como interlocutores legítimos para la defensa y ejercicio de sus derechos étnicos. Este reclamo surge en el contexto de una creciente integración de los cucapás a las dinámicas de una economía global visible en las regulaciones impuestas a la pesca ribereña en el Golfo de California (véase Navarro Smith, 2008): la pesca *libre* que los cucapá realizaban hasta mediados de 1980 se *regulariza* cuando la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Social, Pesca y Alimentación (Sagarpa) les sugiere organizarse en cooperativas para poderles otorgar *permisos* de pesca. Paradójicamente, las políticas de conservación de las especies en el Golfo de California van a prohibir su actividad de pesca cuando se decreta la Reserva de la Biosfera del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado en 1993. En este año se convierte a la pesca cucapá en una actividad ilegal en la zona.

En este capítulo se estudian los discursos –como forma de interacción social– que intercambian mujeres pescadoras cucapá, lideresas de una cooperativa pesquera, y autoridades del Estado. Las lideresas cucapá reclaman al Estado mexicano que reconoz-



ca su derecho como pueblo indígena a 1) ser consultado y a 2) usufructuar de modo sustentable los recursos vivos en las aguas que se encuentran en su territorio. El discurso de las autoridades prohíbe realizar todo tipo de extracción en la zona núcleo de la Reserva de la Biosfera del Alto Golfo y Delta del Río Colorado. Aquí se analizan los argumentos que sustentan tanto el reclamo como la negación al ejercicio de los derechos que los cucapá tienen como pueblo indígena. Asimismo, se revisa el tema de la *legitimidad de enunciación* de quienes participan en algunas interacciones seleccionadas para su estudio. La legitimidad/no legitimidad de cada participante en las interacciones, se propone, preexiste a la interacción social en cuanto a construcción históricamente modelada a partir de relaciones interétnicas coloniales y poscoloniales. Los sentidos preexistentes asociados *al ser indígena en México* son parte de un metadiscurso –una estructura subyacente de sentido– que, como los siguientes casos ilustran, desacredita a los sujetos indígenas y les resta a sus pueblos igualdad de condiciones en la participación social y política, en particular en situaciones de toma de decisión o administración de recursos.

Interacción social, racismo normalizado, control y poder

En México, cuando alguien grita “¡indio!”, o articula frases como “pareces indio”, “no seas indio”, “parece que te bajaron del cerro a tamborazos”, “dejaras de ser indio”, usa tales expresiones con la intención de descalificar o insultar a quien se dirige. Quiero centrar la atención en el sujeto *indígena* implícito en estas articulaciones discursivas, a quien se le asignan atributos negativos e indeseables en el escenario de las relaciones sociales. Este fenómeno –que califica negativamente a un grupo de la población– estigmatiza a través del habla cotidiana los conteni-



dos de esa identidad social. Éste es el fundamento de lo que aquí se llama *normalización del racismo*; a saber, la construcción de miradas cómplices –simpatizantes, acrílicas o ingenuas– ante las connotaciones negativas de este tipo de frases.

Las intersubjetividades –la parte compartida del conocimiento sobre el mundo– son la base de este acuerdo social; por ejemplo, el de seguir denigrando y descalificando a las lógicas, prácticas, formas de organización y conocimiento asociados al *ser indígena*. El lenguaje es el vehículo que hace posible comunicar –y enseñar– el estigma atribuido a los pueblos indígenas. La continuidad de este fenómeno se estudia al identificar en el lenguaje los discursos y momentos de interacción social en las que se descalifica o denigra a *lo indígena* a través del tiempo (véase Gutiérrez Cham, 2006).

[...] el trabajo realizado por las escuelas fenomenológicas y de interaccionismo simbólico, quienes han reconocido que la existencia social incluye –en palabras de Weber– a un actor social orientando su conducta hacia otro, indican que esto es únicamente posible si esos dos actores comparten el mismo mundo intersubjetivo.

Nosotros creamos dicho mundo intersubjetivo cuando aceptamos marcar nuestras experiencias con etiquetas [...] Al usar el lenguaje para explicar el mundo físico [...] necesariamente retomamos teorías implícitas, compartidas, sobre el mundo y su funcionamiento (Rex, 1999:143; la traducción es mía).

Mediante el lenguaje, entonces, al mismo tiempo que se comparten significados asociados a ciertas etiquetas sociales –*lo indígena*, por ejemplo–, el lenguaje también contiene instrucciones de cómo relacionarse con esa etiqueta, y de si es positiva, sagrada o indeseable, por mencionar algunas formas de relación. El lenguaje, continúa Rex, lejos de tener un papel estrictamente cognitivo al vincular las etiquetas a cosas, símbolos o sujetos particulares, también comunica un conocimiento sobre las actitudes apropiadas para relacionarse con ellos: “...al hacer esto, se adquiere una educación científica, pero al mismo tiempo, también



se adquiere una educación moral y religiosa” (*op. cit.*). Ambas instrucciones, la cognitiva (de conocimiento del mundo social) y la valoral, se comunican de manera simultánea en cada acto de habla. Por ello, el sujeto que aprende a hablar podría explicar el significado de la etiqueta, pero difícilmente podría explicar el sistema social en el que se genera la valoración asociada a la etiqueta. Las valoraciones están organizadas en sistemas de creencias, es decir, en ideologías:

Las ideologías se pueden definir sucintamente como la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo. Esto significa que las ideologías les permiten a las personas, como miembros de un grupo, organizar la multitud de creencias sociales acerca de lo que sucede, bueno o malo, correcto o incorrecto, según ellos, y actuar en consecuencia [...] *Las ideologías también pueden influir en lo que se acepta como verdadero o falso, especialmente cuando dichas creencias son consideradas importantes para el grupo.* En este último sentido, un sentido epistemológico, *las ideologías también pueden formar la base de argumentos específicos a favor de, y de explicaciones sobre, un orden particular,* o efectivamente influir en una comprensión particular del mundo en general (Van Dijk, 1999:21; las cursivas son mías).

El argumento central de este capítulo es que los discursos –entendidos éstos como tipos de prácticas sociales basados en ideologías (Van Dijk, *op cit.*:24)– permiten el análisis de los sistemas de creencias que orientan las interacciones cotidianas. Las descalificaciones vinculadas al origen étnico ponen de manifiesto la continuidad de un sistema de *relaciones coloniales* con los pueblos indígenas. En este tenor, Rex identifica que la función de estas formas de agresión verbal están relacionadas con aspectos de legitimidad en el ejercicio del poder, y en particular en la administración de los recursos:

Dichas frases, comunes en relaciones intergrupales en relaciones y circunstancias coloniales, claramente no son únicamente res-



puestas intelectuales. En lugar de decir “este tipo de persona compite conmigo por recursos y en mi intento de lograr mis objetivos tengo que detenerlo para que no logre los suyos”, el individuo elabora la respuesta más simple: “esta gente es maligna” (Rex, 1999:144-145; la traducción es mía).

La calificación negativa de grupos de población está directamente ligada a las relaciones de poder entre los grupos, y por lo tanto, tienen la función de restar legitimidad a sus sistemas de creencias y a sus formas de organización social y política. Para completar la noción de racismo normalizado, que en un principio se definió como la participación en interacciones que reproducen estas visiones estereotipadas de los pueblos indígenas en México, se debe agregar que dichas visiones denigrantes que constituyen actos de violencia simbólica (Bourdieu, 1990) subyacen como sistema organizado en lo que se ha identificado como una ideología del mestizaje (Moreno Figueroa, 2007), como un sistema de creencias en donde *lo indígena* se mejora al mezclarse con *lo blanco*. La presencia indígena se presentó por muchos años como un impedimento para el progreso de la nación mexicana, y se calificaron sus formas de vida como elementos que *retrasaban el progreso*. Dichas representaciones sobre lo indígena pueden ser identificadas incluso en el habla cotidiana de nuestros días. Por todo lo anterior, la ideología del mestizaje ha ocultado exitosamente la discriminación racial que de hecho se practica en el tipo de sociedades que orientan sus relaciones sociales a partir de cuerpos racializados, posicionados también desde el género y la clase social (Moreno Figueroa, 2007). Incorporando a Van Dijk a esta discusión, la ideología del mestizaje constituiría una lógica subyacente en el discurso que da prioridad a lo mestizo/lo nacional, frente a *lo indígena/los derechos de los pueblos indígenas en el contexto de la nación*. Es precisamente esta lógica la que está operando en el caso que nos ocupa cuando se niegan espacios para revisar legislaciones en materia de medio ambiente, a la luz de legislaciones que permi-



tirían a los indígenas la explotación sustentable de los recursos en su territorio (ver *infra*).

En las siguientes páginas se presenta el análisis de algunas situaciones que nos permiten reflexionar sobre la experiencia que tienen las pescadoras cucapá en su interacción con algunas autoridades. Por una parte se revisa su actuación pública como lideresas en donde las dimensiones étnica y de género cobran especial relevancia; enseguida se analizan ciertas expresiones en las que se construye a los cucapá como explotadores irracionales de especies protegidas. En este apartado aparece lo que más adelante se identificará como una falsa disyuntiva dicotómica entre la protección de las especies o la protección de los derechos indígenas. Para la exposición de esta paradoja será pertinente analizar 1) los fundamentos científico/ideológicos de las legislaciones que reconocen los derechos de los pueblos indígenas en México y 2) los fundamentos científico/ideológicos en las restricciones legales sobre la explotación de recursos vivos en el agua que lleva a cabo el pueblo cucapá. Finalmente, como resultado de las restricciones en materia de pesca, se analizarán las relaciones de poder que se establecen en interacciones en las que tanto pescadores cucapá como autoridades hacen uso de conocimiento especializado sobre legislaciones vigentes en materia de pesca, procedimientos administrativos y legislaciones en materia de derechos indígenas.

Legitimidad en la actuación pública

1993. El decreto presidencial de creación de la Reserva de la Biosfera del Alto Golfo y Delta del Colorado marca un cambio definitivo en la vida de mujeres cucapá, amas de casa, en su mayoría sin experiencia de organización política. Como resultado del tipo de trabajo realizado con los habitantes que viven en la ahora zona núcleo de la reserva, éstos se inconformaron ante las nuevas restricciones y se niegan a salir del lugar donde tenían



ya establecidos sus campamentos de pesca. Con las noticias sobre la represión policiaca, a través de la prensa principalmente, la resistencia cucapá empezó a cobrar visibilidad en el país. El entonces Instituto Nacional Indigenista (INI, ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI) y la misma Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) toman la iniciativa y llegan al lugar de residencia de los pescadores cucapá para impartir cursos sobre el Convenio 169 sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales en Naciones Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Éste será desde ese momento el instrumento que los pescadores cucapá estudiarán para realizar lo que ellos definen como “la lucha jurídica por la pesca”.

Un muchacho que trabajaba en la Semarnat [...] y una muchacha que estaba en México, en las oficinas centrales del INI [...] ella estaba dedicada a dar a conocer a todos los indígenas su derecho en donde hubiera todo este tipo de problemas. Fueron varios talleres [en] que nos explicó cuál era nuestro derecho como indígenas, que no violentábamos ninguna ley, porque primero ellos nos habían violado nuestros derechos y que nosotros teníamos garantías (fragmento de entrevista con lideresa cucapá, realizada en mayo de 2008).

Con los conocimientos adquiridos durante estos talleres las lideresas cucapá empezaron a preparar su defensa. A diferencia de otros grupos de indígenas organizados que establecen interacciones con los agentes del Estado para demandar que se respeten sus derechos (Navarro Smith, 2005 y 2007), el miedo no fue un impedimento para que el pueblo cucapá externara su exigencia de que se respetaran sus derechos étnicos. Si bien las lideresas hacen referencia a un miedo de “no saber” responder o actuar, en todo caso ese *miedo* no ha impedido en ningún momento su actuación pública. En otro lugar (Navarro Smith, 2007) escribí que el miedo puede ser analizado desde el punto de vista del orden de las relaciones sociales. Éste surge en los momentos en que los indígenas –que tienen un conocimiento incorporado sobre el lugar



que se les asigna en ese orden— se dan cuenta de que están rompiendo las reglas que norman las interacciones de ese orden social. En otras palabras, los indígenas *sienten miedo* cuando rompen el pacto social establecido al reclamar sus derechos en un orden de relaciones sociales en el que *de facto* son desiguales en términos de derechos. Dicha transgresión del orden establecido se realiza en el nivel de las interacciones sociales; en estos casos, interacciones de defensa jurídica (Navarro Smith, 2005, 2007 y 2008).

El “miedo” que experimentan durante sus primeras actividades en el área de la defensoría jurídica corresponde, por un lado, al reconocimiento de que entrarán a jugar un rol para el que no están autorizados ni escolar ni culturalmente. En el imaginario social, sólo los que han estudiado derecho —y la especialización en leyes y los códigos de procedimiento así lo han definido— pueden navegar con éxito los procedimientos de administración de justicia (Navarro, 2007:116).

Las lideresas cucapá van más allá de estos preceptos de relación social. Se organizan y acuden a las oficinas de funcionarios para demandar soluciones a problemas que se les presentan en el curso de su trabajo de pesca, y piden audiencias con autoridades de alto nivel para buscar soluciones definitivas al tema de la pesca cucapá. Es en este escenario en donde ellas relatan que “no nos dan el trato que merecemos”, que “siempre nos atienden funcionarios de bajo nivel”... Incluso, indican que el Convenio 169 de la OIT es un instrumento internacional reconocido por el gobierno mexicano, pero que las instituciones involucradas en el “problema de la pesca” no toman en cuenta. “Nosotros somos representantes de la cooperativa, queremos hablar con autoridades con capacidad de decisión”, indican. Pero en pocas ocasiones las lideresas cucapá son recibidas por autoridades de “alto nivel”: y aún así, a pesar de que cada año aparecen en los diarios y noticieros los reportes de la pesca “ilegal” y la defensa cucapá de su derecho a pescar legalmente, en 17 años de lucha no se le ha dado seguimiento a iniciativas gubernamentales que puedan dar solución a un proble-



ma que considere el respeto a los derechos indígenas y, al mismo tiempo, que resuelva la pesca sustentable de la curvina golfina.

Ante esta experiencia *de no ser escuchados sus problemas ni consideradas sus iniciativas para la negociación*, las lideresas indican que se les ha negado sistemáticamente este espacio de participación en las tomas de decisión sobre los temas que les afectan directamente. Su experiencia es la de sujetos con demandas *de poco interés para las autoridades*. En términos simbólicos, esta situación nos permite pensar que los indígenas no forman parte del espacio social de la negociación jurídica respecto al usufructo de los recursos naturales, y en consecuencia, no son socialmente reconocidos para interactuar en condiciones de igualdad con autoridades de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Social, Pesca y Alimentación (Sagarpa) y de la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profe-pa). Por lo tanto, se podría decir que la igualdad entre los sujetos del ejemplo no está codificada en este tipo de interacción social. Ante la falta de soluciones a un conflicto que ha durado 17 años, parecería que los espacios de decisión son únicamente para las autoridades. Éstas no se sientan con los cucapá a resolver las condiciones para la pesca de la curvina en territorio cucapá. El reclamo de este pueblo indígena es que la consulta es uno de sus derechos étnicos contemplados en el Convenio 169 de la OIT.

Un enfoque teórico pertinente para analizar este problema se encuentra en los ensayos del antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira (2007). Cardoso propone que la etnicidad ha sido empleada como una categoría para clasificar a los indígenas en las relaciones sociales del sistema social del que forman parte (*op cit.*:18) y que, por lo mismo, es necesario analizar el sistema de relaciones sociales con la descripción de las relaciones sociales específicas en situaciones de contacto interétnico (*op. cit.*:17-18 y 22). Más que centrar a los indígenas en sí mismos —enfoque que refuerza la visión del indígena separado del sistema social del que forman parte—, Cardoso propone enfocar la investigación en *la relación* (187). Para Cardoso, “la etnicidad remite al nivel





Cucapás y reconocimiento de sus derechos

de las representaciones y de las ideologías producidas por las peculiares relaciones sociales entre grupos o segmentos minoritarios y grupos o sociedades dominantes en una sociedad” (19). Mediante un estudio con enfoque relacional se puede estudiar el proceso mediante el que se construyen las categorías sociales “que norman la interacción entre los miembros de los grupos socialmente clasificados como diferentes (23). El concepto de “fricción interétnica” de Cardoso es aquí importante para comprender el análisis de situaciones de contacto interétnico entre “poblaciones dialécticamente unificadas a través de intereses diametralmente opuestos, aunque paradójicamente interdependientes” (1962:85-90). Para efectos de este capítulo interesa comprender cómo las identidades étnicas —es decir... la autoidentificación con un conjunto de referentes de grupo como cucapá, kiliwa, etc.— actúan como “condensadores ideológicos” en donde se pueden encontrar “las contradicciones sociales —étnicas, de clase— que se dan en el sistema interétnico y en la estructura de clases” (209). En el fondo, la preocupación del autor es desarrollar un enfoque teórico y una metodología para comprender cómo la etnicidad en su dimensión de representación e ideología produce las divisiones [“cucapá”, “kiliwa”] que ordenan las relaciones sociales. Cardoso, comparando sus propias conclusiones con las de Terri Valle de Aquino, encuentra que estas divisiones étnicas en lo social “mantienen la función de [...] justificar la sobreexplotación de la fuerza de trabajo indígena” (Aquino, 1977:77).

Como el mismo Cardoso reconoce, sus estudios derivados de este enfoque teórico debían todavía fortalecer el aspecto metodológico para así sustentarlo de mejor manera con la información etnográfica. Este estudio abona empíricamente a la comprensión de las interacciones entre agentes de instituciones de gobierno con las líderes cucapá. Según la propuesta teórica de Cardoso, su propuesta nos permitiría comprender cómo la representación de etnicidad, incorporada al sentido común de los agentes del Estado, justifica cierto tipo de trato y de acciones en las interacciones que establecen con ellas. Teóricamente, este trabajo ayudaría a com-





prender el lugar asignado socialmente a estas mujeres pescadoras cucapá en el marco de sus interacciones con las instituciones del Estado. En este contexto, siguiendo el ejemplo de Aquino citado más arriba, la etnificación de estas mujeres no tendría la función de justificar su explotación laboral, sino la de justificar la negación a tratarlas como sujetos sobre los que se puede ejercer el abuso de autoridad, como se documenta más adelante.

“Los indígenas tienen derechos étnicos, pero también deben cuidar a las especies.” Frases como la anterior se han instalado en el pensamiento cotidiano a lo largo del conflicto. Esta frase y construcciones discursivas similares capturan lo que aquí se identifica como una falsa disyuntiva. Así planteada la idea, pareciera que la defensa de los derechos étnicos (como el de la consulta o la explotación sustentable de los recursos sobre su territorio) implica un descuido en la protección de las especies. En una formulación más extrema, las autoridades encargadas de la protección del medio ambiente indican que “aunque se respetan los derechos de los pueblos indígenas, nosotros [autoridades] tenemos el deber de hacer cumplir la ley de protección de las especies” (interacción documentada, en archivo de la autora). En esta variación de la frase aparece claramente la falsa disyuntiva: se debe escoger entre respetar los derechos indígenas o proteger a las especies.

A continuación se analizarán los fundamentos ideológicos sobre los que se sustentan ambos discursos: el de la protección a las especies y el de la defensa de los derechos indígenas.

Discursos de legalidad e ilegalidad

a) Contexto y sustentos científico y moral del discurso de protección al medio ambiente y a las especies

Carlos Salinas de Gortari fue el presidente que emitió el decreto presidencial para crear la reserva natural protegida con el obje-



to de preservar una de las especies endémicas nacionales en peligro de extinción: la vaquita marina. Testigos presenciales del acto político —en donde el presidente anuncia la buena noticia a los pescadores en el Golfo de Santa Clara y San Felipe— relatan los primeros signos del conflicto social que había de seguir: “lo que se esperaba fuera un festejo [por el anuncio del cuidado de los recursos naturales] se transformó en desconcierto por parte de los pescadores que asistieron a la reunión, que vieron amenazada su actividad y su futuro” (Montes, 2008). Los cucapá no fueron invitados a esta ceremonia oficial ni tampoco al acto en el que se llevó a cabo “la consulta” de ley para la elaboración del Plan de Manejo de la Reserva de la Biosfera Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado, según testimonios de los propios cucapás.

Aunado al decreto de una reserva natural protegida (1993) sobre el territorio donde el grupo indígena en cuestión realiza sus actividades productivas —y sobre el que puede demostrar arraigo hasta por mil años, según dan cuenta los recientes fechamientos arqueológicos de la región—, y a la publicación de un Programa de Manejo (1995) que omitió consultarlos, como se prevé por ley, el 25 de agosto de 2005 se publica un segundo decreto en el *Diario Oficial de la Federación*. En éste se establece “una veda temporal para la captura de la curvina golfina en las aguas marinas y estuarios de jurisdicción federal de la Reserva de la Biosfera Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado” del 1 de mayo al 31 de agosto de cada año. Sin estudios técnicos realizados que sustenten la veda, sino únicamente con “razones técnicas” —que se contradicen con el periodo de veda—,¹ las autoridades de la Sagarpa contribuyeron a alimentar la inconformidad que ha sido aglutinador de un movimiento étnico emergente.

Ante este conjunto de acciones legislativas se abren preguntas sobre los protocolos para la creación de leyes en México. En cuanto al decreto de creación de la reserva de la biosfera, llama la atención que ésta se fundamenta legalmente en 13 instrumen-

¹ Se plantea la veda para la protección de la curvina durante su periodo de desove, de febrero a abril. Sin embargo, el periodo de veda que se legaliza es de mayo a agosto, cuando ya pasó la fecha de desove.



tos, pero entre ellos no se encuentra ninguno relacionado con los derechos y obligaciones de los pueblos indígenas.² Un segundo tema en el que se debe profundizar es el de los fundamentos científicos que son obligatorios para el decreto de “vedas”. En particular, sobre la veda se argumenta que preocupa la disminución de la “biomasa de la curvina golfina” o poner en “peligro de extinción” a la misma especie. Sin embargo, se necesitan estudios científicos –de larga duración y altos costos– para poder conocer la biomasa de la especie que los cucapá capturan, así como la incidencia de la pesca que los cucapá realizan en el ciclo de vida de dicha especie (comunicación personal con consultores en ciencias marinas). Hasta el momento, los discursos que califican la pesca cucapá como “rapaz” o “inconsciente” no tiene un sustento en evidencias científicas, sino únicamente morales: sobre lo que se debe hacer en beneficio de la especie que se trata de proteger. Ésta es la tercera y última observación sobre el tema, relacionado con la falta de fundamentación científica de los instrumentos legales en operación: parecería que el argumento moral de protección de las especies opera como su único fundamento. En todo caso, como ya se ha señalado, los cucapás no se oponen a la explotación sustentable de los recursos vivos de su territorio. Estudiosos de las tensiones entre derechos indígenas y conservación biológica indican que un paso para lograr la conservación biológica reside en entender la conducta de los pueblos indígenas sobre qué conservan, por qué, dónde y cuándo (Cunningham y Shanley, 2001). Esto permitirá entender que los indígenas no se oponen a la conservación, sino a aquellos mecanismos que los marginan y excluyen (Brosius, 2004). Como menciona en sus reflexiones Houtan (2006), una

² Los fundamentos legales del Decreto Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado, en orden de aparición, se encuentran en los siguientes instrumentos: Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Ley Federal de Turismo, Ley Federal del Mar, Ley de Aguas Nacionales, Ley de Vías Generales de Comunicación, Ley de Navegación y Comercio Marítimos, Ley de Pesca, Ley Agraria, Ley Forestal, Ley Federal de Caza, Ley de Obras Públicas, Ley de Planeación y Ley Orgánica de la Administración Pública Federal.



práctica sustentable debe estar cimentada en las prácticas sociales y tradicionales de las comunidades. Pero el “talón de Aquiles” de algunos programas de conservación con participación local es que toma años la obtención de beneficios mientras que el costo inmediato que tiene que pagarse es por los actores locales que día a día tienen que cubrir sus necesidades elementales (Chan *et al.*, 2007), lo que finalmente pauperiza el ambiente y el entorno natural. Como Chan y colaboradores sugieren, estos problemas se minimizarán en la medida en que ocurra la integración entre los científicos sociales y los científicos naturales y con ello el balance de costo-beneficio resulte positivo.

[...] Por otro lado, es común que la riqueza biológica presente en tierras y territorios indígenas se convierta en una amenaza para los pueblos indígenas y tradicionales que ahí habitan, debido a diferentes procesos social y ambientalmente disruptivos, dado los diversos intereses que confluyen en estos sitios guiados por la lógica económica dominante en busca de la explotación de recursos naturales, tales como el petróleo, gas, metales preciosos u otros que, paradójicamente, crean y sumen en la pobreza a estos grupos humanos (Arce-White, 2006).

Por desgracia, en los discurso oficiales de la mayoría de las naciones, el que impera es el de salvar a la naturaleza por razones económicas, más que uno que refleje un compromiso de ética y moral con el entorno natural y sus habitantes.

Hace falta, en todo caso, observar las omisiones que construyen como ilegal el trabajo de pesca cucapá señalado en párrafos anteriores para que las regulaciones de la administración pública –como las leyes de protección del medio ambiente y de las especies–, cuando sus discursos excluyen cualquier asunto relacionado con los derechos indígenas. Los instrumentos legales que observan los derechos y obligaciones de los pueblos indígenas que pueden considerarse se incluyen en el artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Esta-



do de Baja California y en el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Naciones Independientes. Ésta es, precisamente, la lucha social y política que las mujeres pescadoras cucapá encabezan: que se consideren estos instrumentos legales en la creación y aplicación de las leyes, en particular con relación a la consulta y a la administración de los recursos de los territorio cucapá. Este movimiento ha logrado trascender la dimensión local y regional, y con diferentes acciones ha hecho que su lucha sea tema de discusiones en los ámbitos nacional e internacional, como veremos más adelante.

Ésta es la falsa disyuntiva de la que se habló antes, que oculta las contradicciones de fondo de la problemática; a saber: que desde 1989 las legislaciones que se revisan en este capítulo responden a dinámicas y discursos globales que necesitan ser revisados a la luz de los problemas y realidades de las poblaciones locales. En el fondo se encuentra la necesidad de cambiar unas relaciones interétnicas modeladas históricamente bajo un modelo de organización que no incluye la consulta a los ciudadanos ni su participación, en particular de los ciudadanos con adscripción étnica. En este caso concreto, ello significa reconocer en la práctica los derechos de los pueblos indígenas al uso y usufructo de sus territorios y recursos, derechos que el Estado mexicano tiene la obligación de conocer y, en caso necesario, llevar a una mesa de consulta para implementar junto con los pueblos indígenas las medidas y los mecanismos para aprovechar de manera sustentable los recursos naturales. Los procesos mediante los cuales se legisla este tema cobran una particular relevancia frente a las dinámicas de libre mercado con las que, cada vez más, se regulan los procesos productivos primarios, mientras que se dejan de regular los procesos de transacciones económicas de altos volúmenes de capital. La normalización de la lógica del libre mercado en las regulaciones estatales, como este caso nos permite afirmar, pone en evidencia la violación a los derechos no sólo étnicos sino económicos y culturales de otros grupos de población que también trabajan en la región.



b) *Contexto y sustentos científico y moral de protección a los derechos indígenas*

En México, los marcos legislativos reconocen desde 1989 la dimensión multicultural y pluriétnica de la población en México. En Baja California también se aprobó la ley sobre derechos de los pueblos indígenas que habitan su territorio. Además de estos marcos legislativos nacionales, también existen instrumentos jurídicos internacionales que son usados para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. Entre ellos destaca el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Naciones Independientes, ratificado por México también en 1989. Los derechos más defendidos con este instrumento son los de consulta, autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas. La consulta es uno de los derechos más debatidos ya que se discute el significado mismo del concepto. Históricamente, la relación de los gobiernos con los pueblos indígenas se ha caracterizado por el *paternalismo*: se les indica a los pueblos indígenas qué hacer para su propio beneficio. El Convenio 169 de la OIT parte del reconocimiento de este paternalismo como norma de la interacción de los gobiernos de las naciones independientes con los pueblos indígenas que viven en sus territorios. El espíritu del Convenio 169 es reconocer las condiciones de desventaja en las que han vivido las poblaciones indígenas en los Estados nacionales, y se indica que para subsanar los posibles efectos negativos de sus políticas públicas éstos deben consultar a sus pueblos indígenas cada vez que una legislación o proyecto productivo pueda afectar las condiciones para la reproducción de sus culturas. Se ha mencionado, incluso, que la consulta se debe hacer de manera previa a la elaboración de los proyectos de ley o de desarrollo. De lo contrario –argumentan diversos especialistas en antropología jurídica³, se estaría cayendo en una simulación de consulta en la que el Estado-nación ya ha concebido todos los detalles del proyecto, y sólo se actúa

³ Consultar las discusiones resultantes del taller de “Consulta Previa” realizado en Bogotá, Colombia, en 2008, en el marco del Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica.



“informándoles” a los pueblos indígenas sobre las acciones que va a realizar. Un proceso de consulta como el sugerido por el Convenio 169 implicaría establecer una negociación en la que los pueblos indígenas sean informados sobre los las motivaciones de los proyectos, y en una relación que respete sus decisiones los pueblos indígenas podrían tomar las decisiones que más les convengan como colectivo. De esta manera, se sugiere, se estarían también respetando los derechos de autonomía y de autodeterminación, al no violentar las formas de organización colectiva y de toma de decisión.

La omisión del proceso de consulta es central en el conflicto social que ahora vemos entre cucapás y autoridades del Estado mexicano. El razonamiento legal del proceso de consulta se encuentra en el artículo sexto del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en sus incisos *a)* y *b)*, que dicen a la letra:⁴

a) Consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente;

b) Establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan.

Dicho convenio fue ratificado por México, por lo que mediante el artículo 133 constitucional se coloca en la categoría de ley a nivel federal. El artículo 133 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos dice a la letra:

Artículo 133. Esta Constitución, las Leyes del Congreso de la Unión que emanen de ella y todos los Tratados que estén de acuer-

⁴ El subrayado es mío.



do con la misma, celebrados y que se celebren por el Presidente de la República, con aprobación del Senado, serán la Ley Suprema de toda la Unión. Los Jueces de cada Estado se arreglarán a dicha Constitución, Leyes y Tratados, a pesar de las disposiciones en contrario que pueda haber en las Constituciones o Leyes de los Estados. (Reformado mediante decreto publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 18 de enero de 1934.)

Sin embargo, la consulta, el reconocimiento de la autonomía y autodeterminación no parece tener lugar en México, al menos en los casos que aquí se presentan. Lo que sugiero es reconocer los patrones de percepción-valoración-acción que orientan el tipo de interacciones interétnicas cuando se niega *de facto* el respeto a los derechos de los pueblos indígenas en México. El reconocimiento de la dimensión pluricultural y multiétnica de la nación en los documentos legales no implica que ni las autoridades ni el resto de la población cambien sus percepciones o formas de interacción con los pueblos indígenas. El cambio de leyes no trae aparejado un cambio en las relaciones sociales modeladas a partir de la ideología del mestizaje antes descrita.

Represión como consecuencia de las tensiones del sistema de relaciones interétnicas

A continuación se describen situaciones en las que las interacciones verbales o gestuales dejan ver el lugar que ocupa cada grupo en una relación de jerarquías. A lo largo del texto iré subrayando elementos clave para el análisis. La primera interacción por analizar tuvo lugar el sábado 3 de mayo de 2008. Se trata de un operativo a cargo de tres agentes de la subdelegación de Comisión Nacional de Acuicultura y Pesca (Conapesca) Sonora en el que se detiene a un tráiler cargado con 20 mil kilos de curvina fresca enhielada, producto altamente perecedero, todavía propiedad de la cooperativa cucapá.



Es importante notar que éste fue el primer operativo del tipo, a casi tres años de que en 2005 se decretó el inicio de la veda para pescar la curvina en la zona de la Reserva de la Biosfera Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado. El operativo se preparó desde la noche del 2 de mayo, cuando las autoridades de la oficina de Conapesca en Sonora se presentaron con los conductores de los “troques” que transportarían el producto. A ellos les entregaron una copia del decreto de la veda y se les indicó que lo que iban a transportar se trataba de una especie en veda. Les señalaron que “en caso de que en el momento del transporte de la curvina no trajeran consigo la documentación adecuada, podrían ser presentados al Ministerio Público”. Una de las mujeres pescadoras, al enterarse de lo que estaba sucediendo, me pidió apoyo para acompañarla al lugar donde se estaban desarrollando los eventos y grabar en video lo que sucediera.⁵ Al indagar la pescadora lo que sucedía, el agente de Conapesca le indicó que sólo estaba ahí para dar el aviso, a lo que ella preguntó que de quién se hacía acompañar la autoridad. Un hombre alto y robusto se identificó como representante de la Unión de Pescadores del Golfo de Santa Clara. La mujer cucapá preguntó entonces que por qué la autoridad se hacía acompañar de pescadores del golfo. Indagó si acaso la autoridad estaba actuando bajo presión de los pescadores del golfo para detener la actividad de pesca de los cucapá. De nuevo, la autoridad indicó que sólo estaba ahí para prevenir las posibles consecuencias de pescar una especie en veda. En eso se despidieron y se retiraron en su *pick up* con logotipos de Conapesca.

Una vez terminado el evento del aviso, las mujeres se reunieron como siempre alrededor del fuego a tomar café, en una cocina de tierra apisonada, con el fogón de leña al centro y las paredes y el techo de tule tejido cubierto de lodo y paja. Por la noche, todos los pescadores, familiares y vecinos concurren en esa cocina, sea por agua caliente para el café, o sólo para con-

⁵ Véase el videoclip de esta interacción en <http://www.antropologiavisual.cl/index12.htm>, p. 189.



versar al final de la larga jornada de trabajo. Del encuentro descrito las mujeres subrayaron dos elementos importantes: la presión que parecían estar ejerciendo los pescadores del golfo de Santa Clara en la actuación de las autoridades sobre el cumplimiento del decreto de veda, y el hecho de que las autoridades se hayan dirigido a los transportistas y no con ellas como propietarias del pescado: “Les meten miedo y luego ellos ya no quieren transportarnos el pescado”. Pese a todo, todos se fueron a descansar tranquilos de que la pesca del domingo proveería los kilos faltantes para completar la carga acordada con el transportista y el comprador intermediario. Además, se contaban ya con los dos documentos necesarios para transportar legalmente el pescado a su destino en la Ciudad de México: el “aviso de arribo”, presentado a la Subdelegación de Pesca de la Sagarpa con sede en Mexicali, y “la orden de transporte” del producto. Las mujeres han establecido una buena relación de apoyo a su trabajo con la Subdelegación de Sagarpa Baja California, como resultado de negociaciones que desde 1993 vienen realizando. En especial, se subrayó “la tregua” —el acuerdo verbal— al que se llegó con ellos en una reunión realizada el 14 de febrero de este año en el Campo Mosqueda, justo antes del inicio de la temporada de pesca. El acuerdo fue que se iba a permitir la pesca sin presiones hasta el final de la temporada. Al evento no asistieron representantes de la Subdelegación de la Sagarpa en Sonora.

El viernes transcurrió sin mayores incidentes. El pescado “marcó”⁶ bien y se completó la carga del tráiler. El trabajo de la pesca ribereña requiere mano de obra intensiva, ya que se debe tratar a cada espécimen capturado desde que se despesca de las redes, se organiza su peso dentro de la panga, se sube al campamento ribereño para abrirlo y destriparlo, lavarlo, subirlo al transporte que lo llevará a la pesa dentro del ejido, pesarlo, de nuevo meterlo al agua con hielo, hasta acomodarlo y enhielarlo nuevamente, poco a poco y por días, según vaya a

⁶ Entre los pescadores se dice que el pescado “está marcando” cuando cae en la red.



ser transportado a su destino para comercialización por kilaje. Este proceso terminó a la una de la mañana. La alarma llegó entonces: la misma pick up que se había presentado la noche anterior estaba estacionada, con las luces apagadas y en desdoblado, sobre la carretera, fuera del poblado. El comprador por tonelaje, el intermediario, importante comerciante del pescado en Mexicali y gente de confianza de la cooperativa en cuestión por tener una historia de trabajo con él de más de 10 años, también se encontraba en El Indiviso⁷ en ese momento. Rápidamente, las mujeres organizaron que ellas fueran en la cabina junto con el conductor del “troque”, por ser ellas las dueñas del pescado todavía. En la camioneta del intermediario iríamos él, los esposos de ellas y el registro videográfico. El tráiler fue detenido a 20 kilómetros de su punto de partida, en el poblado “Kilómetro 57”. Fue en una vuelta, antes de cruzar las vías del tren que separan a los estados de Baja California y Sonora, donde se inició el operativo. Eran las dos de la madrugada con 40 minutos.⁸

A escasos metros en la esquina donde el tráiler dio vuelta se encontraban ocho elementos de la Armada de México instalados en un retén. Uno de ellos le hizo el alto al “troque”. A un lado del camión militar se estacionó la camioneta de Conapesca. Dos de los tres agentes que viajaban en el vehículo dirigieron el operativo. Cuando el conductor presentó los papeles en orden, ellos tardaron unos minutos en encontrar algún error: una parte de los documentos se había escrito con una tinta diferente, por lo que dijeron que eso los invalidaba. Entonces le informaron al conductor que iban a proceder a levantar un acta administrativa por encontrarse irregularidades en los documentos. Le pidieron sus datos al chofer. Una de las pescadoras cucapá se dirigió con el oficial para pedirle que el acta se levantara a nombre de la cooperativa, o de ella, pues todavía no les habían pagado el

⁷ Población ejidal en donde se cargan los transportes que llevarán el pescado a los mercados de destino.

⁸ Véase el videoclip de un fragmento de esta interacción en <http://www.antropologiavisual.cl/index12.htm>, p. 192.





Cucapás y reconocimiento de sus derechos

pescado, y por lo mismo era de su propiedad. El agente de Conapesca Areli Cortés le contestó “A usted no me dirijo”. Y siguió hablando con el conductor del transporte. A pesar de la insistencia de la pescadora cucapá para que el acta se levantara en contra de la cooperativa y no del transportista, las autoridades continuaron llenando documentos sin tomarla en cuenta. Fue hasta que el conductor del transporte se negó a firmar un documento que no sabía a qué lo comprometía que las autoridades buscaron al siguiente interlocutor. Fue el intermediario, el responsable de la contratación del transporte. Pero él también alegó que no era responsable de la carga, que las mujeres pescadoras eran las dueñas del producto. Fue a las cuatro de la madrugada cuando el oficial se dirigió por primera vez directamente a las mujeres pescadoras cucapás. Les explicó que ya que el conductor del transporte se había negado a firmar el acta, que necesitaban quién se hiciera responsable de la carga. Les indicó que con esa firma se podría continuar la transportación del pescado. A esto las mujeres pescadoras accedieron a firmar como depositarias de la carga del transporte. Una vez que una de ellas firmó, le solicitó la devolución de los documentos de la cooperativa que les solicitaron al inicio del operativo. “No se los vamos a regresar. Ésos se quedan con el acta. Son la prueba de que se llenaron mal los formularios.”

—Pero señor —preguntó una de las mujeres pescadoras—, ¿cómo vamos a transportar el pescado sin los documentos que prueban su legal procedencia?

El destino final se encontraba a cinco mil kilómetros de distancia. Los oficiales de Conapesca no discutieron más el asunto. Una vez que obtuvieron la firma de ella todo el proceso se apresuró, y terminó en un rotundo no a la devolución del aviso de arribo y del acta de transportación.

—Si los detienen, le muestran el acta de depositaria. Ahí se especifica que nosotros retuvimos los documentos.

Una vez que se fueron, una de las mujeres pescadoras leyó en voz alta el acta. Las siete personas que escuchamos la lectura no





encontramos que en alguna parte se dijera que los dos citados documentos hubieran sido retenidos. Tampoco se hacía referencia a la negativa del chofer a firmar el acta. Lo más grave de todo es que sí se especificaba que el pescado bajo resguardo no podía ser comercializado. Estupefacta, la pescadora que había firmado guardó silencio al darse cuenta de que había sido engañada. Todos pensamos en las discrepancias entre la manera en que se le presentó el procedimiento a la firmante y lo que el documento decía al pie de la letra. Las mujeres pescadoras decidieron no poner en riesgo al conductor del transporte. Le indicaron conducir hasta la hielera más cercana, rellenar el tráiler con hielo a su mayor capacidad, y esperar instrucciones hasta que se destrabara el proceso administrativo por el que podía ser encarcelado si continuaba su camino al mercado del centro del país. Estaba amaneciendo un sábado fresco de los primeros días de mayo. Las oficinas de Sagarpa Baja California en Mexicali abrirían de nuevo hasta pasado el día feriado, que cayó en lunes ese año. Un largo fin de semana ponía en riesgo la conservación de 20 mil kilos de curvina fresca, enhielada, esperando al borde de la carretera en el km. 56, en el Valle de Mexicali.

Intensificación de las fricciones durante la segunda marea después del inicio de la veda

La segunda interacción que ocurrió el viernes 17 de mayo durante la jornada de pesca y tuvo su momento más tenso en tierra. El sábado 18 ya había oscurecido cuando las representantes de la cooperativa recibieron una llamada, en el momento en que se encontraban limpiando el pescado capturado durante el día: las autoridades de Conapesca las andaban buscando en el ejido. Rápido se subieron a la camioneta junto con sus hijas pequeñas y fueron a su encuentro. Eran de nuevo los dos agentes que dirigieron el operativo del 3 de mayo. Venían con una orden de verificación del pescado declarado en el inventario de especies





Cucapás y reconocimiento de sus derechos

en veda, dándole seguimiento al mismo procedimiento administrativo iniciado el día 3.

—Venimos a verificar; necesitamos que nos lleven a donde están las 15 toneladas de pescado que no localizamos en la congeladora en Ensenada —indicaron.

—¿Ahorita mismo? ¡Venimos de pescar, señor! —respondió una de las mujeres.

—Ahorita mismo. Tiene que ser en este momento —les respondieron.

Ella se detuvo a leer el documento en silencio, mientras el agente Areli Cortés le decía que el documento estaba correctamente elaborado conforme a derecho. Al comentario, su compañero, Aldo Romero, le respondió que ella tenía derecho de leer el documento. Una vez terminada la lectura, la tesorera y la presidenta de la cooperativa pesquera expresaron su inconformidad porque no comprendían en profundidad lo que el documento implicaba; necesitaban asesoría legal, sobre todo en lo relativo a la responsabilidad que adquirirían.

—Nosotras no sabemos ahorita mismo dónde está el pescado. Necesitamos revisar los documentos. No sabemos si está en Mexicali o en Ensenada.

—Nosotros las llevamos a donde sea necesario —le respondió el agente de Conapesca, recuperando la orden de inspección.

—Es que no, señor. Es sábado y mañana es domingo, y estamos en marea; tenemos que trabajar.

—Nosotros estamos comisionados para realizar este trabajo ahora mismo; pero podemos regresar mañana a la hora que ustedes nos indiquen.

—¿No puede ser el lunes? —preguntó una de las mujeres—. Aquí no dice que haya un término legal para proceder a realizar la inspección.

—No —fue la respuesta que obtuvo.

Bajo la presión que ejercieron los dos agentes de Conapesca, ellas accedieron a presentarse la mañana siguiente. Cuando ellos se retiraron, la conversación alrededor del café estuvo interrumpida.





pida por las llamadas recibidas y marcadas para pedir asesoría sobre cómo proceder. A la mañana siguiente las mujeres no atendieron la cita. Como consecuencia de ello, por la tarde tuvo lugar un operativo en donde los mismos dos agentes de Conapesca, el licenciado Aldo Romero Figueroa y el oceanólogo Areli Cortés Albiter se hicieron acompañar de 100 elementos, entre personal de la Marina y policías municipales, todos armados y algunos encapuchados. Aproximadamente a las cuatro de la tarde, antes de que los pescadores regresaran de su jornada de pesca, las fuerzas armadas del Estado llegaron a El Indiviso y rodearon las áreas donde se instala la pesa y donde se cargan los transportes, frente al predio propiedad de la mayor de las mujeres pescadoras cucapá. El domingo 19 de mayo las mujeres pescadoras y todos los miembros de la comunidad pescadora del ejido fueron objeto de lo que posiblemente sea el acto de violencia institucional más grande que hayan padecido en su historia de lucha social: el despliegue de fuerzas armadas que no revelaron su objetivo sino hasta transcurridas cuatro horas de su presencia en el lugar. Las dos autoridades de Conapesca y las fuerzas del orden público sólo iban a entregar un acta administrativa.

En opinión de un visitador de la Procuraduría de Derechos Humanos de Baja California, que llegó al lugar durante el operativo, éste fue un abuso de las fuerzas del Estado en un “acto de revanchismo”:

Ese acto administrativo que hizo la Conapesca lo pudo haber hecho en un escritorio y mandando un propio. Es decir, lo haces en el escritorio de la oficina y mandas al inspector y se lo notificas al chofer. Sin más gasto que ése. ¿Pero qué es lo que hacen? Llegan decenas de soldados, llegan elementos de la Policía Federal, llegan agentes del ministerio público federales, llegan inspectores de las dependencias ambientales, de las dependencias de pesca, policías municipales, algunos de ellos encapuchados y con las armas en la mano, ¡a entregar un acta administrativa! Y la entregan después de estar cuatro o cinco horas atemorizando a la gente sin decirle



qué es lo que van a hacer. Sin decirles qué buscan, qué hacen ahí, por qué los tratan como criminales, por qué andan con las metralletas en la mano... y esos momentos de tensión entre la comunidad y la autoridad federal pudo haber terminado en actos mucho más violentos donde a alguien se le va un tiro y se hace la masacre de indígenas. ¿Cómo vas con un operativo de esta magnitud para decomisar ocho toneladas de pescado, cuando ya habías hecho el mismo operativo unas semanas antes, para 20 toneladas de pescado, sin un operativo de esta magnitud [...]. Mi análisis es que el operativo fue un acto de revanchismo por parte de la autoridad de Pesca, porque en el mar los cucapá pasaron en sus pangas con bastante fuerza al lado de su embarcación generando olas que la inestabilizaron. Entonces, como las autoridades tienen el uso del poder, en vez de utilizarlo como marca la ley, lo utilizan como revanchismo personal. Se parece al juego de los niños en la escuela que dicen: “¡Ah, sí! Ahorita me pegaste pero vas a ver a la salida”. Y fue a la salida de la actividad pesquera, cuando llegaron los cucapás, ¡pues se encontraron con decenas de soldados! [...]. Aún no damos crédito a la falta de sentido común por parte de la autoridad que dio lugar a esto. Fue un operativo falto de sentido común que puso en riesgo la integridad de los habitantes del ejido Indiviso en el Valle de Mexicali, de la comunidad pesquera cucapá, de todos los niños que estaban ahí ¡y de los propios policías! Quien tomó esta decisión carece de sentido común o es un genocida en potencia.

Durante este operativo el oficial Areli Cortés le reclamó a una de las mujeres que no se presentaron a la cita de la mañana diciéndole: “Los indios no tienen palabra”. Enseguida ella encendió su videocámara y le pidió si podía repetir lo que le acababa de decir.

—¿Yo? No dije nada. Mientes.

—¡Ahora hasta mentirosa salí! Mire, señor, cómo me está diciendo delante de tantos testigos —subrayó la pescadora ofendida.

A las cuatro de la mañana del lunes 19 de mayo se retiraron las fuerzas armadas. Las pescadoras retomarían su lucha la mañana siguiente.



Los días que siguieron al domingo del operativo armado transcurrieron para las mujeres pescadoras, sus esposos y sus hijos pequeños entre conferencias de prensa, programas de radio,⁹ asesoría jurídica e interacción con el licenciado Luis Gerardo García, jefe de la Unidad Jurídica de la Sagarpa Mexicali. Fue la autoridad de más alto rango que dio la cara para solucionar el problema del traslado de las ocho toneladas de curvina que corrían el riesgo de echarse a perder en el tráiler. El lunes, el licenciado García escuchó el problema y el planteamiento de las mujeres pescadoras:

—Nosotras no queremos que se eche a perder el pescado. Lo vamos a traer a Mexicali para venderlo barato en las colonias populares —dijo una de ellas.

—En ese momento ejerzo acción penal en su contra —fue la respuesta de la autoridad a la pescadora cucapá.

A pesar de que en el periódico ya se había anunciado la venta de pescado, el tráiler no llegó. El martes, nuevamente en diálogo con el licenciado García, esta vez acompañadas de uno de sus abogados asesores, prensa y cámaras, las mujeres pescadoras buscaron nuevamente una solución administrativa al problema. El miércoles llegaron nuevamente para quedarse en plantón afuera de las oficinas de la Sagarpa. El subdelegado todavía no había recibido a las mujeres pescadoras cuando éstas, por mediación de uno de los visitantes de la Procuraduría de Derechos Humanos, recibieron una propuesta directa del gobernador de Baja California, José Guadalupe Osuna Millán: él podría comprarles el pescado con dinero del gasto social. Sentadas a lo largo del pasillo, las pescadoras platicaron el asunto:

—Nosotras no podemos vender el pescado si no lo arribamos antes.

—¿Quién nos garantiza que no van a ejercer acción legal en nuestra contra por actuar fuera de la ley vendiendo el pescado? —preguntó en voz alta la presidenta de la cooperativa.

Todos asintieron.

⁹ Se puede escuchar el programa donde las lideresas describen el operativo administrativo ocurrido el 18 de mayo de 2008 en <http://www.antropologiavisual.cl/index12.htm>, p. 193.





Cucapás y reconocimiento de sus derechos

—No vendemos hasta que aquí en Sagarpa obtengamos una salida al problema administrativo que nos tienen abierto. Ya nos ha pasado muchas veces; necesitamos un documento que nos garantice que tanto el pescado como el transporte se pueden liberar.

Después de un rato de silencio, continuó una reflexión sobre el fondo del asunto de la propuesta:

—¿Cómo es que el gobernador sí nos puede comprar el pescado y nosotros no lo podemos vender solos?

La indignación ante la toma de conciencia de que su acción colectiva no mueve a las instituciones, pero el acto de un gobernador sí—por ser éste un representante legítimo del poder estatal—, dejó un silencio incómodo instalado entre los manifestantes indígenas. Colectivamente se tomó la decisión de seguir esperando, sentados afuera de las oficinas, para hablar con el subdelegado de la Sagarpa.

Análisis de las interacciones y elementos para una discusión en curso

“A usted no me dirijo”, “es ahorita mismo”, “los indios no tienen palabra”, “ejerzo acción penal en su contra”, son algunas de las formulaciones verbales que en las interacciones presentadas actualizan—vuelven real— la energía acumulada a lo largo de la historia de la colonización de los pueblos indígenas en México. La primera frase, “a usted no me dirijo” (dicha cuando la pescadora indígena le explicaba al agente del Estado, productor de la frase, que era con ella con quien debía dirigirse), sugiere la construcción de un sujeto indígena al que se le niega la capacidad de ser interlocutor de la autoridad durante la acción administrativa en proceso. La negación de las autoridades a reconocer al sujeto indígena como interlocutor legítimo también se repitió en el caso del operativo armado del domingo 18 de mayo. Pasa-





ron cuatro horas sin que las autoridades les expresaran a los pescadores a qué se debía su presencia y la de las fuerzas armadas en la comunidad. Fue hasta que llegaron los abogados asesores de los indígenas cuando las autoridades les explicaron a ellos, no a los indígenas, que se encontraban ahí para realizar una inspección al tráiler y, en caso de encontrarse violaciones a la veda de pesca de la curvina, proceder a levantar un acta administrativa. Estos dos casos dan cuenta del mismo fenómeno durante las interacciones: cuando las autoridades tienen a otros actores a quién dirigirse, pasan por alto la demanda de interacción lingüística que los indígenas demandan, y en su lugar, las autoridades *hablan* con los conductores, comerciantes, abogados, universitarios, pero no con los pescadores cucapá. El mismo fenómeno puede observarse en la interacción en las oficinas de la Sagarpa pocos días después: ellos nunca son recibidos por el subdelegado. Se le encarga a una autoridad menor *hablar* con ellos, como si su caso no mereciera que le dedicaran un tiempo las autoridades de mayor rango, las que tienen poder de decisión. Estos actos de autoridad que ignoran sistemáticamente la demanda de escuchar y resolver los problemas indígenas pueden reconocerse como patrones de interacción en muchas otras relaciones interétnicas, en particular en contextos en donde los indígenas interactúan con autoridades (véase Navarro Smith, 2005 y 2007). Estas evidencias aportan elementos para pensar que las nociones negativas asociadas al “ser indígena”, es decir, los significados negativos asociados a la etnicidad como dimensión ideológica productora del ordenamiento de las relaciones sociales en México (Cardoso, 2007), naturalizan este trato que coloca a los indígenas por debajo de las autoridades, en una clara jerarquía social y de poder.

En este sentido, el ejemplo más claro de la normalización de la inferioridad del sujeto indígena/pescador en el sistema de las relaciones interétnicas en México, y en particular las que se realizan entre los actores Estado-indígenas, es el uso de las fuerzas armadas del Estado durante un operativo administrativo. En





Cucapás y reconocimiento de sus derechos

el orden social establecido —normalizado en México— se pueden realizar estos actos de autoridad intimidatoria en contra de sujetos sin autoridad social, es decir, portadores de identidades inferiorizadas/estigmatizadas. En el caso que se discute, el cuerpo indígena se somete a la intimidación física de las armas y su espacio es invadido con transportes de la policía y de la Armada mexicana que se estacionan frente a sus casas.

Finalmente, retomo la reflexión de por qué el gobernador sí puede comprar el pescado de los indígenas, mientras que los pescadores cucapá, a pesar de su inversión de tiempo, dinero y esfuerzo, movilizándose por más de 20 días no obtuvieron permiso para su comercialización. Aquí se pone de manifiesto el valor social de la actuación del sujeto indígena. El ejemplo contiene los dos polos opuestos: en un extremo el gobernador y en el otro los pescadores indígenas. El primero tiene la capacidad de movilizar a su favor a todo el aparato del Estado para hacer una excepción a las leyes en el manejo de una especie en veda, y se le permite comprar 20 toneladas de curvina golfina con sólo dar una instrucción. Por su parte, los indígenas no lograron siquiera entrevistarse con el subdelegado de la Sagarpa en Baja California, incluso con la presión ejercida a través de los medios de comunicación.

A estas reflexiones cabe añadir las siguientes preguntas: ¿Qué rol están jugando estas mujeres en su comunidad y frente al Estado? ¿Qué relevancia tiene esta lucha “jurídica de la pesca” en el marco de las luchas por la ciudadanía étnica que se llevan a cabo en México y en América Latina? ¿Qué relevancia tiene esta lucha de las mujeres pescadoras cucapá en el marco del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en los Estados nación? Más que respuestas, este producto de una investigación en curso cierra con muchas preguntas.

En un nivel más abstracto, las concepciones generadas desde las lógicas de la ideología del mestizaje que descalifican las formas de liderazgo indígena, y que dudan de las capacidades de racionalidad lingüística y de expresión escrita de los indígenas,





son construcciones sociales que operan desde lógicas excluyentes con base en prejuicios sobre ciertos aspectos de las poblaciones marcadas por su etnicidad: el tipo de discriminación al que se enfrentan las pescadoras cucapá está estrechamente relacionado con la calificación negativa generalizada que pesa sobre los pueblos indígenas.

Las dificultades más importantes a las que se enfrentan las lideresas cucapá durante sus interacciones con las autoridades del Estado están en los procedimientos administrativos. Es a través de éstos que las autoridades logran regular el impacto de las acciones de las pescadoras: es por ello que las pescadoras esperan todavía que se modifique el marco legal que les afecta de diferentes maneras en cada temporada de pesca. Aunque todavía falta trabajo para comprender con más detalle los mecanismos sociales por los que el racismo contenido en la ideología del mestizaje opera en este tipo de interacciones, este artículo aporta pistas para comprender que las reiteradas acciones de no-reconocimiento a las demandas indígenas operan como acciones de discriminación negativa hacia los pueblos indígenas. En este capítulo se discute cómo las lógicas de descalificación de grupos étnicamente marcados –lógicas racistas– se vuelven evidentes cuando sistemáticamente se niega a los indígenas legitimidad en la actuación pública –como interlocutores legítimos ante el Estado– y se retrasan por décadas posibles soluciones a sus demandas como pueblos indígenas.







PARTE 3
Sentimientos xenófobos y presencia
de la comunidad china
en el norte de México







El movimiento antichino en Cananea

Servando Ortoll

*P*ese a que tanto chinos como sonorenses pertenecieron a la generación de argonautas que, en la década de 1850, intervinieron en la carrera precipitada por el oro californiano, pocos los han estudiado como dos grupos étnicos marginados que lucharon por las pepitas de oro (o los restos de ellas) en los ríos y arroyos, en las minas o en las laderas californianas, pero también porque se les aceptara como mineros: como migrantes extranjeros capaces de competir legal y libremente por oro en las márgenes de los ríos o en lo hondo de las minas, y también por un sitio merecedor de respeto en la naciente sociedad californiana.

Con dos historias migratorias en apariencia diferentes, los chinos y los sonorenses compartieron técnicas parecidas en el rescate aurífero y sufrieron de manera similar la exclusión, tanto por parte de mineros angloamericanos provenientes del noreste estadounidense, como de los “californios”: aquellos mexicanos que, lejos de retornar a México una vez que California se convirtió —en febrero de 1848 y bajo el Tratado de Guadalupe-Hidalgo— en república de la federación norteamericana, permanecieron en ella para cosechar los frutos económicos de su elección política.¹ Este

¹ Me refiero aquí en particular a los miembros de las clases altas. Muchos mexicanos de la clase pobre que permanecieron en la ex Alta California, después de su separación de México, continuaron laborando en sus áreas de especialidad, como la armería. También es cierto que los miembros de esta última clase, imposibilitados para gozar de los privilegios de la clase alta, pasaron por verdaderos momentos de trastorno psicológico, entregándose, en los tiempos mismos de la fiebre de oro, a los juegos de azar (el monte era uno de los favoritos) y a lo que muchos forasteros interpretaron como la holgazanería inherente en la cultura mexicana. Este último grupo de mexica-



ensayo lo divido en dos grandes secciones: en las primeras páginas presento varias hipótesis sobre los puntos de coincidencia de la migración china y la sonorenses; sobre su ambigua aceptación inicial y posterior rechazo en la incipiente sociedad californiana así como sobre las reacciones rivales de ambos grupos en un intento por sobrevivir en la sociedad anfitriona y, por último, cómo los sonorenses que lograron ser aceptados y asimilarse en California, adoptaron como suyas las posturas sinóforas de los californianos.² En la segunda sección exploro cómo los hijos y nietos de esos sonorenses llevaron dichas inclinaciones consigo a Cananea, y cómo compartieron y posteriormente robustecieron sus sentimientos racistas antichinos en esa zona minera.

I

El aventurerismo y el deseo de retornar pronto a casa

En su inicio, las migraciones china y sonorenses tuvieron en común la idea implícita del pronto retorno a casa. Los chinos y

nos marginados fue el que más dificultades tuvo en adaptarse a la sensación de haber perdido la identidad política y encontrarse repentinamente como extranjeros (muchas veces indeseados) en la tierra que los vio nacer.

² Es muy posible que entre quienes los angloamericanos bautizaron como *Sonorians* o *Sonorans* se encontraran individuos provenientes de otras regiones de México. Sin embargo, la mayor parte de la migración que pisó suelo californiano a finales de 1848 y que provenía de nuestro país –esto aparece documentado en varios lugares– provino de Hermosillo. Aunque lo siguiente me ha resultado todavía más difícil de corroborar, una de mis hipótesis es que los sonorenses que trabajaron en los tiros o *coyote holes* de las minas californianas –muchas veces bajo la tutoría de angloamericanos– provenían de la zona minera de la plata en Álamos. De ser cierta esta hipótesis, nos encontraríamos ante un tipo migratorio insólito que debió desarrollarse a lo largo de al menos dos generaciones: mineros de la plata de Álamos que participaron en la fiebre de oro en California, y cuyos hijos y nietos (con todos los prejuicios antichinos heredados de sus padres y de la sociedad californiana circundante) se convirtieron en mineros del cobre en Cananea, y en futuros colaboradores entusiastas del movimiento antichino en Sonora. Respecto a la proveniencia de los mexicanos en California, un autor afirma que éstos eran “con frecuencia llamados ‘*Sonorans*’ por los norteamericanos por [su] provincia de origen” (Rohrbough, 1997:223). Sobre las excavaciones “coyote” o *coyote diggings*, véase Borthwick (1917:138-139 y 186).



los sonorenses se lanzaron a la aventura en el sentido más sociológico del término: como si la búsqueda por el oro californiano fuera un paréntesis en su vida, con un inicio y un final temporal predeterminados, después del cual ambos grupos retornarían a su lugar de origen. “La forma de la aventura consiste”, dictó el sociólogo alemán Georg Simmel, “en que rebasa y rompe la conexión de la vida” (Simmel, 2002:255-256). Y agregó: “lo que llamamos aventura, [es] aquella parte de nuestra existencia que si bien se halla en enlace inmediato con otras anteriores y posteriores, transcurre, en su sentido más hondo, fuera de la normal continuidad de esa existencia” (Simmel, 2002:256).

La aventura, por su sentido mismo, es independiente de lo que va “antes” o “después” de ella, y fija sus límites sin reparar en ellos. Empezamos a hablar de aventura allí donde se rompe bruscamente la continuidad de la vida; o, más exactamente, ni tan siquiera es menester esa ruptura, ya que nos encontramos ante algo extraño, que está más fuera de la serie que romper sus filas. Le falta esa impregnación fronteriza que hace que la vida constituya un todo, con sus partes. Se trata de un islote vital, soberano, que dibuja su propio perfil, y no de una porción continental que tiene que compaginar con el resto (Simmel, 2002:257).

La imagen de islote, separado de la masa continental, remite a una reflexión importante. Los chinos y sonorenses que partieron a California iban en son de aventura en el sentido sociológico más amplio: buscaban, por razones no necesariamente distintas, enriquecerse rápidamente para retornar luego a casa y gozar de los bienes o favores a los que no tenían previamente acceso. Peter Lawrence elucidó mejor la clave detrás de la idea de Simmel:

un conjunto de experiencias tiene el carácter de aventura, no tanto por su naturaleza objetiva, sino más bien porque tales experiencias son diferentes y particularmente discontinuas para el individuo que las vive. El profesor universitario que se toma seis meses para conducir camiones pesados, está pasando por una aventura; el





El movimiento antichino en Cananea

conductor profesional de camiones, no lo está (Lawrence, 1976:21).³

Además, “para que un individuo perciba una experiencia como ‘una aventura’, debe atribuirle un comienzo y un fin; es decir, debe verla como algo distintivo tanto temporal como cualitativamente” (Lawrence, 1976:21). Aunque resulta difícil –en particular para el caso de los sonorenses– documentar esta aproximación a la aventura californiana en términos temporales, muchos de ellos retornaron a su estado de origen una vez que obtuvieron lo que buscaban. El escritor y periodista Bayard Taylor, quien pasó varios meses de 1848 entre ríos, arroyos y campos mineros californianos, afirmó: “los sonorenses dejaron una gran porción de su oro en las mesas de juego, aunque se calculó que habían sacado del país cinco millones de dólares durante el verano” (1988:67). Con sus ganancias, los sonorenses retornaron a casa y se establecieron en territorio nacional. Esta práctica concuerda con la noción sociológica de la aventura en el sentido de que los sonorenses abrieron un paréntesis temporal en sus vidas, partieron a California y, una vez alcanzado su objetivo, cerraron el mismo paréntesis y retornaron a su lugar de origen.

“El aventurerismo”, como lo sugiere Gary G. Hamilton, “tiene dos componentes definicionales. Primero, se refiere a la aventura, el acto de tomar grandes riesgos cuyos resultados no son calculables por adelantado. Segundo, significa que tales acciones son tomadas para alcanzar considerables ganancias sociales, políticas o económicas, si la operación resulta exitosa” (1978:1 467). Aunque en términos comparativos los sonorenses no arriesgaron tanto como sus coetáneos chinos, sí lo hicieron en otros términos: a diferencia de estos últimos, los sonorenses

³ Esta visión concuerda con la de Gary G. Hamilton cuando habla, en términos generales, de la migración a California en tiempos de la fiebre del oro: “La singularidad de esta migración [...] se deriva de su estar casi enteramente compuesta de aventureros: individuos que decidieron abandonar temporalmente sus asuntos en sus lugares de origen para buscar riqueza repentina en California [...]” (1978:1 469).





viajaron a California con todo y sus familias (Rohrbough, 1997:221), de ahí que sus números sorprendieran a los observadores. Los sonorenses, según Taylor, “llegaron al país en bandas armadas, hasta alcanzar la cifra de diez mil en total” (1988:79).

Si los sonorenses partieron, tras dejar parte de sus ganancias en las mesas de juego, fue para disfrutar de sus rápidos logros; para gozar de una vida acomodada que les permitiera ascender en la escala social en su lugar de residencia, una vez terminada su correría. El aventurerismo, como lo sugiere Hamilton, consiste en una estrategia de movilidad, “un curso de acción designado para alterar la posición social del individuo” (Hamilton, 1978:1468). Y esto se aplica a ambas migraciones. Pyan Ling, en un estudio temprano sobre la migración china, señaló varios elementos importantes que convirtieron a jóvenes campesinos, moradores de seis prefecturas de las dos provincias más al suroeste de China –Fujian y Guangdong, ubicadas entre Fochoa y Cantón–, en virtuales aventureros:

existen ciertas características locales que hacen que Guangdong y Fujian difieran de las otras provincias del imperio. La idea independiente innata, el espíritu marinero, el contacto temprano con naciones occidentales, el estrés de la guerra, el “romance dorado”, las facilidades para viajar, el prejuicio social en casa y el apego a los miembros de la misma familia: todos éstos son factores que trabajan para convertir a los cantoneses y a los fujianos en un pueblo migratorio (Ling, 1912:75).⁴

Aunque varios autores aseguran que los factores migratorios de empuje (*push factors*), como la rebelión y la hambruna, se dieron en una “amplia área de China central” y sólo fueron elementos que influyeron de manera “indirecta” en la migración china (Hamilton, 1978:1474), otros piensan que dichos factores intervinieron en la partida de muchos moradores de

⁴ El “romance dorado” se relaciona con la idea de que los chinos podían zarpar a América para poco después regresar colmados de riquezas.





El movimiento antichino en Cananea

Fujian y Guangdong pero que también los complementaron ciertos factores de atracción (*pull factors*). Estos últimos aceleraron el movimiento migratorio: “La plantación azucarera en Cuba, la demanda de mano de obra en México, Canadá y Perú debido a otros propósitos económicos, y específicamente el descubrimiento de oro en California [...] agitaron a todo el mundo con esperanzas de una fortuna inesperada”, en especial a los cantoneses:

El llamado de la Montaña Dorada, el nombre otorgado por los trabajadores chinos a las cordilleras californianas, sonaba en el aire de las regiones afligidas de Cantón. Ir [a California] y excavar el oro era el deseo ardiente de los pobres sufridos. “Morir famélicos y ser enterrados en el mar es lo mismo”, decían los jóvenes aventureros. “¿Por qué no encontrar la muerte en vez de esperar por ella?” Con este espíritu embarcaron en sus burdos juncos y combatieron los peligrosos elementos del mar sin temor o la menor idea de retirarse. En esos días ellos viajaban directamente a California antes de llegar a Hawaii. Quienes habían amasado su fortuna retornaron y difundieron la nueva del “romance dorado”. El espíritu público se encontraba agitado. Miles y miles abandonaron sus hogares (Ling, 1912:80).

Pyan Ling insiste: “una característica marcada de la gente de Guangdong y de Fujian es su espíritu independiente, aventurero e indomable” (1912:77).⁵ Y fue esta gente la que se embarcó a California, segura de que gratificaría sus anhelos de enriquecerse pronto y regresar a casa. Como lo dice Hamilton: “cuando los aventureros emigran, [...] lo hacen sólo para regresar a su sociedad natal en una fecha posterior, con los medios para participar de manera más plena de aquellas cosas que más desean en sus patrias” (1978:1474-1475). Para Hamilton, la chispa que lanzó a los sufridos a la aventura requirió más que una situación calamitosa; lo que arrojó a los chinos a California

⁵ Sobre el espíritu aventurero de las poblaciones de ambas provincias, véase Ling, 1912:79.





no fue la desgracia, sino los “sueños de gran fortuna, sin importar la miseria requerida para obtenerla” (1978:1475). Mexicanos y chinos soñaron con grandes fortunas; ambos grupos arriesgaron años de sus vidas para obtenerlas. Ambos se convirtieron en las víctimas de la xenofobia en los ríos, campos mineros y ciudades de California.

Un recibimiento hostil

Mexicanos y chinos fueron víctimas de la xenofobia angloamericana a partir aproximadamente de 1850, es decir, meses después de que ambos grupos llegaron a California en masa. La xenofobia se derivó en parte de los estadounidenses que provenían del noreste de su país, y que traían consigo el complejo “blanco, anglosajón y protestante”. Aunque estos angloamericanos no eran, “inicialmente al menos, los mejores mineros, aprendieron de mexicanos, agregaron la experiencia de unos cuantos oriundos de Georgia y de Carolina del Norte, y pronto se proclamaron ‘señores y maestros’ de los mejores sitios mineros” (Rohrbough, 1997:221). Esto significaba, entre otras cosas, que resentían cualquier tipo de competencia. “Hacia 1850”, escribe un autor,

los norteamericanos en las minas sureñas habían iniciado intentos sistemáticos para expulsar a los mineros mexicanos. Un argonauta escribió en julio de 1850: “un fuerte sentimiento de hostilidad existe ahora entre las poblaciones mexicana y americana”. Esta hostilidad era probablemente producto inevitable de la xenofobia cultural americana, que floreció en el contexto dual de una intensificación en la competencia por las mejores concesiones y la amenaza que los argonautas de 1849 percibían a su identidad e intereses propios (Rohrbough, 1997:224).

Había que agregar, a estas dimensiones económicas y psicológicas, “los intensos sentimientos generados por la reciente



guerra [contra México], un conflicto con relatos cuidadosamente instrumentados sobre la conducta barbárica [de los mexicanos], conspiraciones católicas, e inferioridad cultural”. Además, circulaban reportes “sobre las injustas usurpaciones, por parte de ciudadanos mexicanos, de ricas concesiones americanas: usurpaciones contra las cuales la única respuesta apropiada era enviarlos de regreso a casa” (Rohrbough, 1997:224). El otro grupo que sufrió las acometidas xenófobas de los angloamericanos, por sus diferencias culturalmente distintivas, fue el de los chinos. Estos últimos se convirtieron en el “blanco” de la hostilidad estadounidense contra los extranjeros; en particular, una vez que los angloamericanos se percataron de la frugalidad con la que vivían y de la entrega con la que trabajaban:

Al inicio, al menos, los americanos encontraron a los chinos curiosos y nada amenazantes. Los mineros americanos con frecuencia visitaban un campo chino los domingos como distracción. Sus agudos contrastes en cuanto a apariencia física, idioma y costumbres los convirtieron en inmediatos objetos de interés y comentarios (Rohrbough, 1997:228).

Los chinos trabajaron al comienzo las concesiones agotadas a cambio de “rendimientos exigüos”. Pero fueron sus grandes diferencias con los angloamericanos las que influyeron en su contra. “Su apariencia singular, su estado de separación cultural y cohesión, progresivamente los volvieron víctimas de arranques antiextranjeros, que se convirtieron en emociones antichinas conforme otros grupos desaparecían y dejaban a los chinos como los únicos destinatarios de la xenofobia norteamericana” (Rohrbough, 1997:228).

Cuando los mineros sonorenses (al igual que el resto de los mexicanos) quedaron incorporados a la sociedad anfitriona como “blancos”, éstos compartieron la xenofobia con los supremacistas blancos (Aarim-Heriot, 2003:7): al dejar de ser el centro de los ataques de angloamericanos, los sonorenses se identificaron con ellos. Es cierto que la animadversión sonorense contra todo lo

extranjero era un odio abstracto que antecedió por siglos a la fiebre de oro. Pero los modernos prejuicios antichinos, que alimentaron el desprecio contra estos recién llegados, provenían de California, lugar donde los chinos dejaron su huella indeleble y en donde muchos sonorenses que vivieron en este estado, los conocieron de cerca durante la fiebre de oro.⁶ El profundo odio de los mineros sonorenses contra los chinos lo heredaron del desprecio que los californianos sentían y mostraban contra los segundos:

Ilustración 1. El hombre por venir.



Todas las expresiones racistas antichinas que florecieron en California las trajeron consigo los mineros sonorenses (y sus descendientes) al retornar a México. Una justificación para el ataque inicial contra los chinos era el tiempo que les tomaba asimilarse a la cultura huésped: su cabeza rasurada, su coleta trenzada, su ropa característica, su forma de hablar, los hacían no sólo reconocibles, sino fáciles víctimas de los niños, que los apedreaban en las calles (Gibson, 1978:50). El odio californiano

⁶ Al menos un historiador ha subrayado que la búsqueda de oro “atrajo anualmente a California a un gran número de sonorenses” durante la década de 1850 (Rippy, 1919:383).



El movimiento antichino en Cananea

contra los chinos –fortalecido en lugares como San Francisco– provenía en parte de la competencia que éstos representaban al cobrar sueldos más bajos que la “gente blanca”. Además, los chinos estaban dispuestos a aceptar cualquier faena. En las ciudades se especializaron en actividades como trabajar en lavanderías o acarrear alimentos en grandes canastas sujetadas a varillas que sostenían en los hombros.

A diferencia de lo que ocurriría posteriormente en Sonora –cuyas leyes arrinconaron a tal grado a los miembros de la colonia china que los forzaron a abandonar el estado entre 1931 y 1932–, los californianos sólo elaboraron una ley de “exclusión” para detener –al menos de manera transitoria– el arribo de chinos a su estado. Pese a su militancia racista antichina, no presionaron al gobierno federal lo suficiente para que endureciera las leyes de su país o permitiera a los californianos solucionar el “problema” chino mediante sus propios recursos legales: “tan sólo permítase al gobierno general que libere a nuestra gente de sus obligaciones federales”, se lamentó el *Post*, el más radical de los periódicos antichinos en California, “y con nuestras propias leyes estatales y promulgaciones locales, nos libraremos de ese leproso mal”. Y concluyó: “el silencio de la tumba sería todo lo que se advertiría sobre la existencia del chino aquí” (Sandmeyer, 1939:30).⁷ El resultado más exitoso del movimiento antichino en California no fructificó allí, sino en el estado mexicano de Sonora, en particular en la zona más cosmopolita, a donde llegaron los nietos de los primeros mineros que pasaron temporadas largas en las minas de oro californianas: Cananea.

⁷ Las palabras apenas citadas arriba respecto a que los chinos representaban un “leproso mal” no eran sólo metafóricas. Entre las enfermedades raras –y contagiosas– que los californianos afirmaban que transmitían los chinos se encontraba la lepra. Los californianos los culpaban de introducir esta enfermedad en su estado (Sandmeyer, 1939:37). En Sonora también se acusó a los chinos de portar y transmitir esta enfermedad. Consúltese en particular la obra de José Ángel Espinoza, *El ejemplo de Sonora*, en la que el autor habla de la sífilis, el tracoma y la lepra como los tres “terribles males del Oriente, de fácil contagio, que los chinos encubren con ropajes limpiísimos cuando desempeñan trabajos de mozos de café, lavaderos o dependientes” (Espinoza, 1932, dibujo a colores frente a la página 92; véase también Espinoza, 1932:110-112).



II

El centro de actividades antichinas en Sonora

Los historiadores del movimiento antichino en México reconocen que Sonora —único estado que expulsó a los inmigrantes chinos de su territorio a inicios de la década de 1930— fue el centro de acciones sinóforas en nuestro país. Pocos se han preocupado por investigar qué zona en particular fue la más antichina *dentro* de Sonora. En esta sección profundizo en las hipótesis que he esbozado apenas; a saber: que el odio sonoreño contra los chinos fue particularmente agudo entre los nietos de los mineros que se encontraron por primera vez con inmigrantes chinos en las zonas mineras californianas.

Ilustración 2. Los males de Oriente.



Por supuesto que dicho odio no provenía de manera directa o única de las minas californianas: el odio racista lo alimentaron en México publicaciones (periódicas y permanentes) locales y nacionales. Pero una vez que los descendientes de los mineros sonoreños se percataron de que no era ilícito pronunciarse contra el “peligro chino”, abanderaron con desbordante entusiasmo la cruzada antichina dentro del estado. Los habitantes de Cananea —en su gran mayoría mineros—



El movimiento antichino en Cananea

no sólo digirieron la palabra impresa, sino también las voces de propagandistas venidos ex profeso de otras partes del estado para avivar su odio contra los chinos. En las páginas que restan quiero argumentar que, gracias a la hostilidad manifiesta de la población contra este grupo étnico, los políticos locales y estatales implementaron legislación antichina en Cananea mucho antes que en ningún otro lugar dentro de Sonora, y con mucho más vigor e impunidad.

Aunque los mineros sonorenses tuvieron más contactos con los chinos en California, no fueron los únicos en reportar sobre su experiencia. Un artículo que publicó el diputado federal Jesús Castañeda en el diario *El Siglo XIX* se refiere así respecto a los chinos en Estados Unidos:

[El pueblo chino], el más antiguo del mundo y a su vez el menos civilizado: acostumbrado a la miseria y dominado por la avaricia, niega a su cuerpo todas las ventajas no ya de una vida cómoda, sino medianamente higiénica: viste en todos los climas un calzón de manga azul; sus alimentos favoritos son el té, el arroz, las ratas y muchas especies de reptiles; sus vicios predilectos, el juego y la embriaguez; sus habitaciones desamuebladas y pequeñas sirven para dar albergue a un número considerable de huéspedes de ambos sexos que viven en familia, convirtiendo en inmundas pocilgas aquellas casas ahumadas y grasientas, donde se anida todo lo que puede haber de más repugnante en el desenfreno de sus costumbres; siendo fatalistas, les preocupa muy poco la vida humana, que a menudo sacrifican sin que opongan por su parte los medios para evitar el peligro; la poligamia, que es permitida en su país natal, ha destruido casi por completo el amor a la familia [...] emplean la agudeza de su ingenio en inventar los medios más hábiles para adquirir la propiedad ajena; son dóciles no por virtud, sino por abyección y cobardía [...]; no viven sino con la esperanza de regresar a su tierra [...]. ¡He aquí al chino! Cava la tierra con trabajo, pero el sudor de su frente es estéril a la sociedad, a la familia y al individuo (Gómez Izquierdo, 1991:46-47).

Éstas y otras críticas aparecidas en la prensa nacional, paulatinamente forjaron y fijaron en la mente del mexicano medio una idea colmada de prejuicios de lo que eran los inmigrantes chinos





y el peligro que representarían, de asentarse en México. Con los constantes ataques físicos y la cruzada legislativa californiana desatada en su contra, muchos chinos prefirieron residir en el noroeste mexicano. Después de 1882, nos cuenta la historiadora Evelyn Hu-DeHart, “algunos chinos se dirigieron a los estados de la frontera norte de México con la esperanza de entrar subrepticamente a Estados Unidos; no obstante, la inmensa mayoría decidió quedarse en el país y tratar de obtener una modesta forma de vivir” (Hu-DeHart, 1997, iv:195).⁸

Con el flujo cada vez mayor de chinos en los estados del norte, la prensa regional multiplicó paulatinamente sus ataques contra los nuevos inmigrantes. *La Crónica del Norte de México*, por ejemplo, publicó en 1884 que los chinos eran “íngrats, indolentes, crueles y egoístas, preocupados por su bienestar particular” (Cardiel Marín, 1997:196), mientras que el periódico *El Tiempo* dijo que “los inmigrantes chinos, por aceptar salarios inferiores a lo normal, acentuaban la pobreza de los trabajadores mexicanos” (Cardiel Marín, 1997:196).

Aunque la inmigración china no se dio en Sonora en la cantidad o con la rapidez que sucedió en California, ya para mediados de los ochenta dos compañías navieras los traían directamente desde China. Siguió la migración al norte mexicano con la intención clara de que los chinos cruzaran la línea fronteriza con Estados Unidos. Para la siguiente década, “los inspectores [migratorios] reportaron un verdadero ‘ferrocarril subterráneo’ desde Guaymas hasta la línea americana, al este de San Diego” (Sandmeyer,

⁸ José Luis Trueba Lara habla de ciertas compañías enganchadoras “controladas por las mafias chinas” que introducían chinos de contrabando a Estados Unidos desde lugares como Cananea. Según Trueba Lara, Won Lan Sing llegó al mineral, proveniente de San Francisco, en 1903. En Cananea fundó la Chee Kung Tong. “La población cananense ignoró durante mucho tiempo que una de las principales actividades que se encubría detrás de la ‘iglesia china’, como se conocía el local de la Chee Kung Tong, era la del contrabando de sus connacionales, que operaba en contubernio con contrabandistas mexicanos y oficiales norteamericanos. Las operaciones se iniciaban en los puertos del Pacífico, luego, los ‘polleros’ viajaban con los chinos a Cananea, donde los recién llegados recibían las instrucciones finales en inglés sobre qué hacer y decir en los Estados Unidos, acto seguido el contrabandista cruzaba con ellos en algún punto de la frontera” (Trueba Lara, 1990:19).



1939:102). Pero pese a los planes iniciales, muchos se quedaron de este lado de la frontera: con el tiempo confirmaron que su idea original de regresar pronto a casa era una quimera. Así, para 1895 había 332 inmigrantes chinos en Sonora, mientras que para 1900 sumaban 859 y para 1910, 4 486 (Cardiel Marín, 1997:199-201).

No obstante lo anterior, sorprende que la ciudad más cosmopolita y joven de Sonora se opusiera con tal vehemencia a la migración china. Cananea era una ciudad minera promovida por William C. Greene, un individuo emprendedor que logró convertir un viejo real de minas en una empresa minera muy sofisticada (Sariego, 1988:37). Ubicada en el distrito de Arizpe, en la margen noreste del estado de Sonora y colindante con la frontera con Estados Unidos (Hu-DeHart 1984, 198), a la ciudad minera la creó la Cananea Consolidated Copper Company, corporación de Greene.

Greene cambió la zona. La comisaría del Mineral de La Cananea, parte del distrito de Arizpe, ascendió a municipio en 1901. En poco tiempo, “la ciudad de Cananea se convirtió además en el centro de una amplia área poblada de pequeños campos mineros –Demócrata, Chivatera, Buenavista, El Capote, La Campana, Elisa y Puertecitos–, todos ellos conectados por medio del ferrocarril” (Sariego, 1988:90). Como foco de absorción migratoria, el auge de la ciudad de Cananea –rodeada por cerros ricos en cobre (Brayer, 1938:388; Mowry, 1864:103-124)– atrajo a campesinos sonorenses para convertirlos en mineros, a norteamericanos con habilidades especiales y a chinos, entre otros muchos grupos extranjeros. Hacia 1904, cuenta la historiadora Evelyn Hu-DeHart, en Cananea se encontraba la colonia china más poblada. Cananea “era exactamente el tipo de lugar que atraía a inmigrantes chinos: de los 1 106 chinos en el distrito de Arizpe, 800 residían en Cananea, misma que tenía una población total de cerca de 4 000 habitantes” (Hu-DeHart, 1984:198-199; Hu-DeHart, manuscrito inédito).

La ciudad-empresa tenía todas las características de una ciudad en auge. La vasta mayoría de la población se formaba de trabajadores mexicanos. Aparte de los chinos, había otra colonia extranjera mucho más pequeña, compuesta por los gerentes, supervisores, trabajadores



Racismo, exclusión y xenofobia en la frontera México-Estados Unidos

calificados y sus familias norteamericanas. Algunos chinos trabajaban de asalariados en estos hogares estadounidenses como sirvientes, cocineros o lavanderos. Otros chinos tenían huertas justo fuera de la ciudad, en donde cultivaban y vendían verduras y frutas que alimentaban a la gente de Cananea. Pocos de los chinos trabajaban en realidad en las minas como jornaleros (Hu-DeHart, 1984:199).

El historiador Juan Luis Sariego afirma que hacia 1906 había 168 comercios dentro del municipio de Cananea; que “el comercio local giraba en torno a ocho ramos”, y que

abarcaba establecimientos de muy desigual tamaño: mientras que la mayoría de ellos (85%) eran sólo pequeñas tiendas –casi todas de abarrotes– que no controlaban más que una pequeña proporción (27.2%) del total de las ventas comerciales del municipio, el resto, un selecto grupo de mayoristas (15% del total de los establecimientos), acaparaba casi dos terceras partes de las compras realizadas por la población cananense (1988:95).

Sariego olvida que las tiendas de abarrotes en Cananea las manejaban en gran medida los miembros de la colonia china:

La mitad o más de los [800] chinos estaban involucrados como propietarios, socios o empleados, en sus propios negocios pequeños, y proveían de mercancías y servicios esenciales a la gran población trabajadora mexicana. Los chinos operaban cantinas, pensiones, lavanderías, abarrotes y tiendas de saldo –negocios que generalmente requerían de poco capital para iniciar–. La gran empresa de Juan Lung Tain abrió dos sucursales en el barrio de trabajadores de Ronquillo (Hu-DeHart, 1984:199).⁹

Pese a la cantidad de inmigrantes chinos en la zona, pocos se mantenían de su trabajo en las minas. Según un reporte consular,

⁹ El rápido progreso (y crecimiento) de la colonia china en Cananea trajo consigo el desprecio de muchos residentes. Evelyn Hu-DeHart narra cómo, en 1904, una multitud forzó su entrada en la tienda del comerciante Arturo Fong Chong y la saqueó, obligándolo a perder 3 316 pesos “en efectivo y mercancías” (Hu-DeHart, manuscrito inédito).



los chinos eran “reacios a trabajar bajo tierra; en consecuencia, muy pocos de ellos son mineros, y como trabajadores comunes son un factor insignificante”.¹⁰ Marvin D. Bernstein, autor de una de las obras más importantes sobre la minería en México, afirmó por su parte que “la mano de obra china importada trabajaba por menos que los mexicanos: un tipógrafo [chino] obtenía 3.50 pesos por día, mientras que ¡a su auxiliar mexicano se le pagaban 6!” (Bernstein, 1952:193). Evelyn Hu-DeHart subraya: “los chinos no parecen haber estado empleados activamente como mineros; más bien, ellos establecieron y operaron tiendas pequeñas y de servicio, mismas que requerían de poca inversión de capital” (manuscrito inédito). Por último, Juan Luis Sariego afirma que los chinos que sí trabajaban en las minas, estaban “asignados de los trabajos más rústicos en los hornos de la fundición” (1988:113).

Uno de los primeros y más detallados estudios sobre el “incidente” –o huelga– de Cananea en 1906 es el de Herbert O. Brayer, publicado en 1938. Para Brayer el creciente descontento hacia el gobierno de Díaz y ciertos artículos incendiarios provenientes de la prensa de San Luis, Missouri –conjuntamente con un techo salarial para mexicanos involucrados en actividades no agrícolas que no correspondían con el de sus compañeros estadounidenses–, repercutieron en el sentir de los mineros cananenses.¹¹ Esta huelga, que llegó a convertirse en un motín con funestas consecuencias –durante el cual los cananenses “arremetieron no sólo contra el coronel Greene y sus propiedades sino también contra los negocios de los chinos” (Trueba Lara, 1990:20)–, se debió en gran medida a la labor de un grupo de ideólogos provenientes *de fuera* de Cananea. Dichos ideólogos estimularon el odio que se encontraba dentro de cada uno de los cananenses contra todo aquel (menos ellos, claro) que provenía del exterior y que –al

¹⁰ College Park, Maryland, National Archives (NA), Register Group (RG) 59. State Department Records (SDR), 812.5593/61. Reed Paige Clark, cónsul norteamericano, “Immigration of Chinese into Mexico”. Ciudad de México, 5 de junio de 1928.

¹¹ Para observar de manera gráfica la diferencia salarial entre chinos, mexicanos y norteamericanos, véase, por ejemplo, José Luis Trueba Lara, 1990:49.



menos en la imaginación de los residentes mexicanos de Cananea— gozaba de mejores opciones laborales o económicas.

El segundo grupo después del norteamericano que vivía en Cananea, y al que con el correr de los años se responsabilizaría de los males por los que pasaban los habitantes del mineral, lo conformaban los chinos. Los ataques contra lo que los sonorenses percibían como la falta de moral de los chinos, en los niveles personal y colectivo—su desaseo y falta de higiene; su tendencia a consumir opio y a beber mucho; su predisposición a la poligamia; su propensión a vivir en lugares hacinados, y en general la indulgencia con que conducían sus vidas— proviene indudablemente de lo que los primeros mineros sonorenses en California escucharon y presenciaron.¹²

Tan sólo dos años después de la huelga minera en el noreste del estado de Sonora, un semanario local, la *Gaceta de Cananea*, publicó una serie de artículos sobre la colonia china local. Simón Montaña, propietario de la *Gaceta*, acusó a los chinos de “matar el comercio nacional en pequeña escala”, de haber “invadido todas las labores que antes se hallaban encomendadas a los hijos del país” y de haber “nulificado a tal extremo el jornal del obrero, que éste, para vivir, necesita ceder el campo a dicha raza e ir en pos de trabajo a los Estados Unidos”. La municipalidad de Cananea, aseguró Montaña, era la “tierra de promisión” para los chinos, pues “acá han venido con su séquito dañino de vicios, de inmundos hábitos y todo cuanto detestable y perjudicial tiene esa raza, a crear la más numerosa colonia que pueda haber en el país” (*Gaceta de Cananea*, 6 de septiembre de 1908).

Como fue el caso con los miembros de otros grupos extranjeros, afirmaba el propietario de la *Gaceta*, los chinos habían entrado a Cananea “como se presentan en los puertos y fronteras del país; sin elementos pecuniarios ningunos, sin inteligencia ninguna, sin la más pequeña noción de lo que es el honor, la delicadeza, la moral, el respeto a la autoridad y a la ley”. A diferencia de lo que acontecía con las otras colonias extranjeras,

¹² Para un ataque a la “debilidad” y “falta de moral” de los chinos, véase, por ejemplo, *El Siglo XIX*, México, 24 de octubre de 1871, citado por José Jorge Gómez Izquierdo, 1991:46-47.



El movimiento antichino en Cananea

“nos trae esa raza sus hábitos inmundos, sus vicios depravados, sus enfermedades inherentes, contagiosas e infecciosas” (*Gaceta de Cananea*, 13 de septiembre de 1908). Los chinos estaban necesitados y cobraban menos por su trabajo (“como avaros no hay raza que les compita”, afirmó Simón Montaña). Pero lo que causaba “gravísimos males a toda la demás población” era

esa numerosísima vagancia, ese crecido número de rateros que de la indicada raza vaga por las calles introduciéndose a las casas de familia, de negocios y de cuantas se encuentran a su paso, para robar la gallina, el cerdo, la leña, las botellas, las prendas de ropa y cuanto se presenta al alcance de tanto ratero del que no puede librarse nadie, por su crecido número y por la sagacidad y audacia con que cometen sus innumerables robos (*Gaceta de Cananea*, 13 de septiembre de 1908).

La propaganda racista que la *Gaceta de Cananea* logró difundir durante el Porfiriato acentuó el sentimiento antichino entre los residentes de Cananea. Esto era particularmente cierto cuando, por varias razones no relacionadas, la Cananea Consolidated Copper Company se vio incapacitada para absorber el constante excedente de mano de obra que llegaba a la ciudad minera. “En las últimas ediciones de *Gaceta de Cananea*”, editorializó un artículo sobre el exceso de obreros en la zona,

hemos descuidado advertir a la clase obrera de fuera de esta plaza, las dificultades con que viene a luchar si, engañada por las versiones que circulan en lugares lejanos a este centro minero, se resuelve a emprender viaje halagando la idea de que aquí encontrará trabajo a la hora que lo solicite.

Nada más difícil que esto. La Cananea Consolidated Copper Company ha venido ocupando día por día desde que se puso en movimiento la fundición, la gente que se ha venido haciendo necesaria; pero en proporción tan reducida, que no equivale a la décima parte del número de obreros que al diario llega a Cananea de distintos lugares del país y del vecino territorio de Arizona (*Gaceta de Cananea*, 4 de octubre de 1908).



Con la Revolución empeoró la situación de los chinos en Sonora en general, pero particularmente en Cananea. Al iniciar la Revolución, los ataques contra los chinos cambiaron radicalmente. La situación se agravó hasta un extremo inimaginable. “El número más grande de ataques” contra los chinos, nos cuenta Gerardo Rénique, “ocurrió en aquellas regiones de Sonora más favorecidas por la expansión económica porfirista: las minas ubicadas en las regiones del noreste del estado, y los asentamientos del valle del Yaqui y del río Mayo, en el extremo más al sur del estado” (Rénique, 2000:95).

Mientras que las embestidas contra los chinos que durante el Porfiriato no iban más allá de caricaturizarlos o de subrayar los motivos por los cuales los chinos no debían establecerse en tierras mexicanas, durante la Revolución se volvieron físicas y llegaron incluso al asesinato. También se reforzaron las leyes y reglamentos en su contra. Al robustecerse el movimiento maderista, se formó en Sonora el Club Democrático, con Eduardo C. González como presidente y Plutarco Elías Calles como secretario. El club “solicitó al gobierno leyes para impedir la inmigración china”, mientras que en un programa municipal subrayó “la necesidad” de vigilar las colonias chinas, cerrar sus casinos y antros de juegos, y prohibir el consumo de opio.

Para proteger la salud de la ciudad y proteger a los chinos [sic], el Ayuntamiento de Cananea decretó [el 25 de junio de 1912] que ningún chino podía dormir en su negocio. 17 chinos protestaron el decreto ya que no tenían hogares sino sus tiendas. El gobernador José María Maytorena modificó el decreto. El nuevo reglamento permitió tan sólo a un chino que viviera en cada tienda que también sirviera de residencia (Dambourges, 1974:90).

La situación económica en Cananea —en particular, el desempleo— dificultaba también la de los chinos, cuyas vidas y propiedades peligraban. En abril de 1913 la Cananea Consolidated Copper Company despidió a 800 mineros “a causa de la baja en el precio del cobre y de las dificultades para exportarlo”. Las condiciones



El movimiento antichino en Cananea

entre los mineros se deterioraron a tal grado que pronto emigraron a otros centros poblacionales. Un funcionario reportó así la llegada de mineros desempleados a Nogales por vía ferrocarrilera: “anoche llegó de Cananea un tren convoy con 800 hombres que vienen de aquella ciudad en busca de trabajo. [...] ¡Es una bola del diablo y ya nos comen! Son puros obreros que se han quedado sin trabajo” (Sariego, 1988:116). Conforme empeoraban las condiciones económicas en Cananea, se fortalecían los sentimientos sinofóbos. La situación en Cananea se deterioró tanto que para febrero de 1914 el odio antichino llevó a los cananenses a la violencia:

El 24 de febrero de 1914 los líderes del Sindicato de Mujeres de esa ciudad arengaron al populacho con denuncias contra los extranjeros, especialmente chinos. Una multitud de 500 escuchó a oradores que demandaban la expulsión forzosa de los chinos. Dirigida por las esposas de los mineros, la muchedumbre inició un recorrido de saqueo y destrucción de tiendas chinas en las inmediaciones. Mientras que los policías observaban, la turba robó, apedreó y golpeó a los lavaderos chinos. Abrumados con protestas, el presidente municipal y [el gobernador José María] Maytorena enviaron 30 tropas de caballería que dispersaron la chusma y arrestaron a ocho hombres. Acusados con incitar a las mujeres a la violencia, los hombres pasaron la noche en la cárcel. [...] El



Foto A. Manifestación contra la presencia china en Cananea.



orden regresó gradualmente. El odio local contra los intereses extranjeros, especialmente chinos y la Cananea Consolidated Copper Company, continuó (Dambourges, 1974:88).

Este odio racista se incrementó en la zona que circundaba Cananea, al convertirse Sonora en el campo de batalla del conflicto revolucionario.

En la primavera de 1915 la situación económica llegó a su punto más bajo. El gobierno del estado se encontraba en dificultades financieras y con una moneda devaluada. Para salvar la situación, Maytorena aumentó los impuestos e impuso a los comerciantes “préstamos forzosos”. Pero las condiciones se deterioraron con el desempleo. La Cananea Consolidated Copper Company cerró sus puertas y añadió así más de 4,000 al número de desempleados en la región, “incrementando el descontento en las zonas mineras. La población del área de Cananea cayó de 15,000 a 12,000, con más de 2,500 indigentes. Varios observadores reportaron que los yaquis saqueaban las tiendas chinas, golpeaban, robaban y desnudaban a sus propietarios, y los dejaban desnudos y atados a los árboles” (Dambourges, 1974:94-95).

Durante el verano de 1915 la balanza de poder se inclinó contra Maytorena, conforme avanzaban las tropas de Plutarco Elías Calles en el estado. El 19 de julio y antes de salir de Cananea rumbo a Nogales, los hombres de Maytorena sacaron de la cárcel a todos los prisioneros, y a ellos se unieron los cananenses, para saquear más de 40 negocios chinos.

La chusma se llevó todo lo movable y destruyó lo que no podía llevarse. Más tarde, los chinos encontraron todas las cajas fuertes vacías. Ellos estimaron que sus pérdidas ascendían a \$544,726.05 dólares. La enormidad de esta cifra parecería exagerada si se consideran los saqueos anteriores, la falta de negocios, y la disminución de importaciones a Sonora. Pese a las exageraciones, los daños fueron de gran envergadura. El número y cantidad de las reclamaciones también manifestaron la importancia de los chinos en la vida económica de Cananea (Dambourges, 1974:97).



Al llegar a Cananea, Calles permitió que los chinos reabrieran sus negocios, si bien fue incapaz de castigar a los amotinados, porque gran parte de la población había participado en los desmanes (Dambourges, 1974:98). Pero apenas había iniciado de lleno el ataque físico contra la comunidad china. Del exterior llegarían influencias adicionales para fomentar y consolidar el odio que la población ya sentía contra los chinos. Uno de esos agentes provenientes del exterior era José María Arana.

Varios historiadores asumen que, puesto que José María Arana (“Biographical Note” en <http://content.library.arizona.edu/collections/asdo>) creó la Gran Asamblea Comercial y de Hombres de Negocios de Magdalena el 5 de febrero de 1916, comenzó el movimiento antichino en esa localidad. Arana, “el viejo tenaz de recia y dinámica personalidad”, “maestro de escuela” (Dambourges, 1974:114), y “prominente hombre de negocios y político” (“Biographical Note” en <http://content.library.arizona.edu/collections/asdo>), fue “el iniciador y organizador de las primeras Ligas Antichinas” sonorenses (Espinoza, 1932:32). A la larga, la Gran Asamblea esperaba expulsar a los chinos del territorio sonorenses, de manera definitiva. Reconocido como el “iniciador y organizador de las primeras Ligas Antichinas” en Sonora y consciente de que la ciudad minera de Cananea era el centro del odio contra los chinos, Arana inició allí su campaña. “No fue accidente que [Arana] diera su primer discurso sobre el problema chino en Cananea”, escribió un autor: “durante mucho tiempo el centro de población extranjera y un semillero de xenofobia, Cananea era un lugar ideal para excitar al gentío contra los chinos” (Dambourges, 1974:114).

Si bien los robos y asesinatos en contra de los chinos continuaron en Cananea, a partir de 1916 el movimiento antichino modificó su rumbo. A dos años de iniciada la conflagración europea, los lazos mercantiles que existían entre México y Europa se disolvieron, “debilitando en consecuencia a las antiguas y prestigiadas compañías alemanas y españolas, que habían dominado el comercio exterior en la costa occidental de México, en



ciudades como Guaymas y Mazatlán”. Fue así que compañías como la tienda de mercadería general de Juan Lung Tain, de Magdalena, comenzaron a importar, mediante el ferrocarril que transitaba por esa población, mercancías provenientes de Estados Unidos (Hu-DeHart, 2002:20-21).¹³ Esta situación no pasó desapercibida: los comerciantes sonorenses se movilizaron para evitar que dentro del estado se alzara un emporio chino.

Hacia finales de la segunda década del siglo xx la nueva legislación revolucionaria permitió que el movimiento antichino tomara un giro legalista. Esto puede comprobarse con el ejemplo del artículo 106 de la Ley del Trabajo y de la Previsión Social del Estado de Sonora, del 31 de marzo de 1919. Este artículo, que se derivaba del 123 de la Constitución federal, rezaba a la letra: “En toda empresa, taller o establecimiento industrial o mercantil, los patrones están obligados a ocupar el ochenta por ciento de mexicanos”.¹⁴

A partir de ese momento el artículo 106 se convirtió en la peor pesadilla para los comerciantes chinos dentro del estado, pues buscaba, literalmente, “vulnerar su poder económico durante los siguientes 12 años” (Dambourges, 1974:137). El movimiento antichino siguió su curso en otros frentes. Un eslogan aparecido en la primera página del semanario la *Gaceta de Cananea* exigía la construcción de un barrio chino fuera del centro minero: “¡El pueblo debe unirse y pedir se confine a los chinos a un barrio apartado de la ciudad!”¹⁵ El gobierno de Sonora consideró de igual manera la cuestión de “segregar a los chinos” cuando se encontrara en una localidad un número importante de ellos.¹⁶

¹³ “Fundada en 1896, la firma [de Juan Lung Tain] abrió sucursales en Hermosillo y Cananea; la tienda de Hermosillo tenía su propia fábrica de zapatos y de ropa, y en Cananea los concesionarios se ubicaban en la sección americana llamada Ronquillo”. (Hu-DeHart, 1980:282).

¹⁴ Hermosillo, Sonora. Casa de la Cultura Jurídica, “Ley del Trabajo y de la Previsión Social”. Salón de Sesiones del H. Congreso del Estado, Hermosillo, 31 de marzo de 1919.

¹⁵ Véase, por ejemplo, *Gaceta de Cananea*, 13 de septiembre de 1908.

¹⁶ NA RG 59 SDR 812.5593/23, Francis J. Dyer al secretario de Estado. Nogales, Sonora, 29 de enero de 1920.



“La campaña propagandística de Arana” fue “parcialmente efectiva en marzo de 1919, con la aprobación de la Ley Orgánica de la Administración Interna del estado. El artículo 60 afirmaba que los ayuntamientos, por razones de higiene y salud, relegarían todas las casas y tiendas chinas a barrios especiales” (Dambourges, 1974:136). El artículo 60, que se utilizaría para acosar a los chinos en los años por venir, fue otra arma contra su presencia en lugares como Cananea.¹⁷

Justo antes de que terminara 1919, el presidente municipal de Cananea, Julián S. González, impidió que los comerciantes chinos importaran bienes adicionales y –de manera ilegal, aunque con el apoyo velado del gobernador, Adolfo de la Huerta– anunció que el 1 de enero de 1920 sería la fecha límite después de la cual ya no se permitiría a los residentes chinos permanecer en esa ciudad minera. “Una persona que llegó anoche de Cananea”, escribió el cónsul norteamericano Francis J. Dyer, desde Nogales, Sonora,

nos ha informado que el presidente municipal de esa importante ciudad minera ha notificado a todos los chinos que viven allí que deben salir de ese lugar hacia otros lugares del estado antes de que termine el año actual. Parece que dicho presidente basa su acción en el hecho de que los mongoles [*sic*] han monopolizado enteramente los negocios, no dejando nada para los mexicanos, y todavía más, porque la gente se ha quejado ante el gobernador del estado.¹⁸

Antes de marcharse de Cananea, según el cónsul norteamericano, los chinos debían cerrar sus tiendas. A partir de las declaraciones del presidente municipal tocante a que los chinos debían abandonar la ciudad, “varias demostraciones antichinas ocurrieron [en Cananea] en las que se rompieron vidrios y arro-

¹⁷ Para más información sobre la ley que creó los barrios chinos a inicios de los años veinte, véase Hermosillo, Sonora. Casa de la Cultura Jurídica # 330-A/924, “Ley que crea los barrios chinos en el Estado”, 8 de diciembre de 1923, foja 6f.

¹⁸ NA RG 59 SDR 812.5593/12, Francis J. Dyer al secretario de Estado. Nogales, Sonora, 10 de diciembre de 1919.



jaron piedras”.¹⁹ Dado lo tenso de la situación, se esperaba que se incrementara la guarnición militar local. Lo que sigue lo reportó J. M. Gibbs, agente consular estadounidense basado en Cananea:

Durante los últimos días varias manifestaciones antichinas han surgido aquí, así como discursos públicos antichinos. Entre otros discursos hubo uno del presidente municipal de Cananea, en el que declaró que cerraría todos los establecimientos comerciales chinos, sin excepción, el 1 de enero de 1920. Declaró además que estaba haciendo esto como iniciativa propia, sin ninguna autoridad del gobierno estatal o central, y que indudablemente la llevaría a efecto el 1 de enero, dado que fue una de las promesas que hizo a la gente en su plataforma electoral.²⁰

En cuanto al número de soldados en la guarnición militar local, Gibbs reportó: “se me informa que en los siguientes días se espera que lleguen unos 150 hombres para incrementar la guarnición temporalmente”.²¹ Pese a todas las presiones y a la demostración de fuerza por parte de las autoridades, el gobernador De la Huerta informó al cónsul norteamericano que las tiendas chinas que habían sido cerradas fueron “reabiertas bajo un amparo interpuesto y están abiertas al comercio”.²² Los hombres chinos habían aprendido de manera lenta y dolorosa cómo defenderse de las autoridades locales y estatales. Pero si algunos estaban decididos a ampararse, otros se habían rendido. Lo dijo el agente consular Gibbs:

En su mayoría las tiendas chinas están funcionando ahora sin que se les moleste, con excepción de unas cuantas [cuyos propietarios] se asustaron tanto que *liquidaron* sus tiendas y abandonaron Ca-

¹⁹ NA RG 59 SDR 812.5593/13, telegrama de Dyer al secretario de Estado. Nogales, Sonora, 27 de diciembre de 1919.

²⁰ Carta de Gibbs a Dyer, citada en NA RG 59 SDR 5593/17, Francis J. Dyer al secretario de Estado. Nogales, Sonora, 28 de diciembre de 1919.

²¹ *Ibid.*

²² NA RG 59 SDR 812.5583/20, telegrama de Dyer al secretario de Estado. Nogales, Sonora, 7 de enero de 1920.





El movimiento antichino en Cananea

nanea. Creo que varios de los chinos arreglarán las cosas para cerrar sus negocios, pues sienten que serán molestados de tantas maneras distintas, que no les redituará continuar aquí.²³

El acoso contra los chinos en Cananea continuó ciertamente los años subsiguientes quizá con más fuerza que en el resto de Sonora. Y gran parte de los residentes chinos enfrentaron la persecución por el remanente de la década, hasta el momento en que el movimiento antichino había alcanzado tales dimensiones en Sonora que no tuvieron más elección que abandonar el estado. El éxodo chino comenzó a inicios del decenio de 1930. El 26 de febrero de 1932, el coronel Robert S. Knox, de la oficina de inteligencia estadounidense en Nogales, Arizona, reportó lo que sigue sobre la deportación masiva de los miembros de la colonia china en Sonora:

La continua deportación de chinos del estado de Sonora y el temor de ser arrestados y encarcelados han causado preocupación adicional entre las filas cada vez más reducidas de asiáticos. De una población que sumaba aproximadamente 3,000 chinos en el otoño pasado, ahora hay menos de 1,000 según declaración pública que hizo ayer Yao-Halang Pong, cónsul chino en Nogales, Sonora. El cónsul chino dijo que el gobernador Rodolfo [Elías] Calles de Sonora había girado instrucciones secretas ordenando a las autoridades municipales que deportaran a los chinos. Según el cónsul, unos 70 hombres de negocios chinos en Hermosillo fueron deportados como resultado de dichas órdenes, y a unos 30 se les envió apresuradamente a Huatabampo.

Aparte de la capital de Sonora y de la ciudad fronteriza de Nogales, estaba el caso de Cananea, donde también se agredió a los chinos con ánimos de echarlos.

En Cananea, 250 chinos fueron encerrados en un corral y encarcelados. 40 de ellos fueron deportados y al resto se le puso en li-

²³ Carta de Gibbs a Dyer, citada en NA RG 59 SDR 5593/23, Dyer al secretario de Estado. Nogales, Sonora, 29 de enero de 1920. Las palabras en cursivas estaban subrayadas a mano en el original.





bertad, pero se les ordenó que salieran en ocho días. ACK Wong, el vicecónsul chino, fue encarcelado y mantenido aislado en Cananea y sólo cuando su carcelero se quedó dormido pudo comunicarse con el agente consular estadounidense, y así fue liberado. En Nogales a muchos se les dijo que la autoridad militar quería verlos, y cuando llegaron a su oficina se les arrojó a un tren y se les envió al sur. Anoche 46 cruzaron la frontera hacia Estados Unidos en Nogales. El número total de chinos a la espera de ser deportados a Nogales, Arizona, es de 181.²⁴

Cananea fue indudablemente la cuna del movimiento anti-chino en Sonora, pero también su laboratorio. Las medidas que se tomaron –sin importar cuán rigurosas– y que fueron “aceptadas” por los mexicanos en esa ciudad minera, fueron implementadas posteriormente en otras partes del estado. Leyes como la de limitar el número de trabajadores chinos en sus propios negocios; la ley para crear barrios chinos, e incluso otra más, fechada en 1923, que prohibía matrimonios de mujeres mexicanas con hombres chinos, se pusieron a prueba primero en Cananea. Sabemos que a partir de al menos 1919 los chinos aprendieron a defenderse mediante recursos legales contra los embates de sus enemigos. También, que su paciencia no disminuyó durante años. Fue más bien la intolerancia de las autoridades, sin embargo, la que puso fin a la presencia china en el estado de Sonora, al arrojarlos a un éxodo forzado y convertir su expulsión en lo que posteriormente llegó a conocerse como “el ejemplo de Sonora”, es decir: el blanqueamiento del estado librándolo así por completo de la presencia “amarilla”.²⁵ Un ejemplo que, por fortuna, no fue seguido por ningún otro estado de la República Mexicana.

²⁴ College Park, Maryland, National Archives (NA), Military Intelligence Division (MID), 2657-657/76. Carta confidencial de Robert S. Knox al asistente del jefe de personal, G-2, 8th Corps Area, Fort Sam Houston, Texas. Nogales, Arizona, 26 de febrero de 1932.

²⁵ Dicho “ejemplo” aparece representado en un mapa de la República Mexicana que publicó José Ángel Espinoza en su obra antichina *El ejemplo de Sonora*. En el mapa puede verse que el único estado “blanco” en todo México es Sonora.



El movimiento antichino en Cananea

Mapa 1. Mapa con el que José Ángel Espinoza ilustra lo que siente por “el ejemplo de Sonora”.





Chinos en Mexicali: ciudadanía cultural en la frontera México-Estados Unidos

Luis Ongay

Introducción

*E*l siglo xx quedó marcado por una serie de dinámicas que hablan de las muchas contradicciones de la vida moderna: las exclusiones y desigualdades sociales, las diversidades culturales y la polifonía de identidades. La relación sujeto-mundo (detonada en gran medida por la industria cultural y las nuevas tecnologías), la reorganización de las concepciones del mundo y los flujos migratorios o diásporas se han dibujado en el mapa del análisis sociocultural como procesos que un modelo neoliberal ha hecho característicos de la vida social contemporánea.

Desde el inicio del siglo xx, y en particular a partir de su segunda mitad, con la apertura de fronteras que ha acompañado al proceso de globalización,¹ la migración internacional se ha acrecentado en todos los lugares del mundo. Si bien la mayoría de los flujos migratorios poseen una historicidad específica que en algunos casos se remonta a más de 200 años, el impulso a la democratización de la vida en el planeta ha traído consigo la necesidad del reconocimiento de los derechos universales del hombre más allá de su perfil cultural (raza, lengua, etnia, etcétera).

Este supuesto reconocimiento al estatus de ciudadanía por parte de los Estados receptores a los inmigrantes que llegan a ellos no siempre es explícito en los ámbitos de la ley y la política.

¹ Más adelante en el proyecto se lleva a cabo una delimitación del concepto *globalización* como contexto del fenómeno en estudio.



Sin embargo, la interacción generada entre la cultura que llega y la que ya estaba asentada en el lugar genera estrategias de adaptación e hibridación para ambas culturas.

Uno de los lugares privilegiados para observar este tipo de relaciones es la frontera México-Estados Unidos, cuyo estudio desde las ciencias sociales se ha caracterizado por el énfasis en el encuentro de tres culturas o modelos civilizatorios: el mexicano, el estadounidense y el indígena. Sin embargo, la investigación sobre la presencia y desarrollo de otros grupos étnicos ha sido poco abordada.

En contraposición a esto, desde su constitución con la firma de los Tratados de Guadalupe-Hidalgo en 1848, la frontera México-Estados Unidos ha sido un importante punto de atracción y encuentro de grupos de distintas extracciones étnicas y nacionales; de entre ellos destacan por su número los alemanes, los rusos, los japoneses y, sobre todo, los chinos.

En el caso de Mexicali, la capital de Baja California, la inmigración china tiene sus primeros antecedentes en 1839 con el tratado bilateral de “Amistad y Comercio” entre México y China, mediante el cual se otorgó a los chinos en territorio nacional los mismos derechos que a los mexicanos. En esa época, su número era menor a mil, pero para 1930 el número de chinos en México creció hasta 18 mil, y de acuerdo al censo de ese mismo año, el número de chinos en Baja California era de 2982, en contraposición a los 188 que se censaron en 1900 (Arreola y Curtis, 1999:342).

A pesar de que son varias las causas de atracción de inmigrantes chinos a Mexicali, su proceso de llegada y crecimiento en la región está íntimamente ligado al desarrollo agrícola del Valle de Mexicali en las primeras tres décadas del siglo xx. En ese periodo, la necesidad de mano de obra barata, que además de trabajar la tierra coadyuvará al crecimiento demográfico de la región, llevó a distintos cambios en la legislación que abrieron la puerta a la inmigración china.

A partir de 1915, con el arribo del coronel Esteban Cantú al



gobierno del Distrito Norte, “se estimuló la importación de chinos por las compañías establecidas en la zona como una estrategia para mitigar la falta de mano de obra y estimular el desarrollo regional” (Chamberlin, 1951:46-47). Tan sólo en 1919 se permitió la entrada a Baja California de dos mil chinos, y para ese mismo año se estimaba que entre cinco mil y 11 mil vivían temporal o permanentemente en Mexicali. (Cumberland, 1960:198).

Después de un periodo de estabilización, y habiendo superado la ola antichina que invadió al norte de México con la Revolución Mexicana, así como la expulsión de gran parte de la población china en Baja California en 1937, aparejada a la expropiación a las compañías y terratenientes del Valle de Mexicali por parte de Lázaro Cárdenas, durante la segunda mitad del siglo xx la migración china a Mexicali continuó, consolidándose así la presencia de este grupo en la ciudad.

Para 1995,² se estima que en la ciudad habitaban por lo menos 10 mil personas de origen o descendencia china (Arreola y Curtis, 1999:435); asimismo, el único trabajo académico sobre las características y dinámicas socioeconómicas de la población de origen chino en Mexicali mostraba que para 1989 los habitantes de origen o descendencia china en la ciudad eran dueños de más de mil inmuebles residenciales y de por lo menos 500 comercios (González Félix, 1989).

No existen investigaciones ni datos precisos sobre las características demográficas actuales de la población china en Mexicali; asimismo, se carece de fuentes que permitan establecer si el flujo migratorio continúa o se ha detenido.

Sin embargo, para los que vivimos en la capital de Baja California la presencia y crecimiento de la población de origen chino es evidente. Las muestras observables de la presencia y continuo flujo migratorio de población de origen chino en y hacia Mexicali son muchas. De entre ellas, la presencia de un

² El salto cronológico obedece en gran parte a la carencia de investigaciones sobre la presencia de población de origen chino en Mexicali durante la segunda mitad del siglo xx.



gran número de restaurantes de comida china en la ciudad, administrados y atendidos por chinos que generalmente no hablan español, puede ser tomada como evidencia de que la migración de China a Mexicali continúa, así como la existencia de escuelas de formación básica en las que se habla chino e inglés como lenguas principales refuerza la idea de que la población china se encuentra en crecimiento.

Sin embargo, la “comunidad” china en Mexicali se presenta ante nosotros como un núcleo cerrado. Hasta hace poco era imposible observar gente con este origen transitando por la calle fuera de ciertos puntos específicos de la ciudad. Más allá de la comida, no parecieran existir muestras, ni en el arte, ni en la ley, ni en la vida cotidiana, de la interacción entre las culturas china y mexicalense. Pareciera que, a pesar de su gran número y centenaria migración a la ciudad, ni el Estado receptor ni la comunidad migrante han establecido estrategias de adaptación que facilitarían la convivencia.

En este marco, este trabajo presenta los primeros hallazgos de una investigación más amplia que busca explicar y describir las formas en que las culturas china y mexicalense interactúan, poniendo el énfasis en las consecuencias sociopolíticas y socio-culturales de esa interacción.

Considero importante resaltar el hecho de que para mayoría de los habitantes de Mexicali los chinos *no existen*. Es decir, a diferencia de otras comunidades transnacionales de migrantes, los chinos en Mexicali aparentemente no demandan al Estado receptor modificaciones estructurales que les permitan alcanzar la igualdad con respecto a los habitantes aborígenes.

Incluso, como se verá más adelante, desde hace más de ochenta años no existe disposición legal alguna que busque normalizar o regularizar la presencia de la población de origen chino en Mexicali.

La hipótesis detrás de la investigación es que, a pesar de la carencia de condiciones estructurales, la interacción de chinos y mexicalenses ha dado origen a un código de ciudadanía cultural



que replantea la noción de igualdad a través del reconocimiento de las diferencias en las prácticas culturales más allá del régimen legal vigente.

Identidad, ciudadanía y ciudadanía cultural

Como se mencionó, más allá de las evidencias (generalmente fruto de la observación) que nos permiten intuir que la migración de China a Mexicali es un proceso vivo, y que la población con este origen se ha consolidado como parte de la sociedad mexicalense por más de cien años de migración ininterrumpida, la falta de investigación y sistematización de datos al respecto nos dejan sin pauta interpretativa alguna para explicar las formas de adaptación de los chinos en Mexicali y el impacto que la centenaria migración ha tenido en la sociedad huésped.

En 1989 González Félix publica “El proceso de aculturación de la población de origen chino en la ciudad de Mexicali”,³ texto que, tras llevar a cabo una exhaustiva reconstrucción de los factores políticos, sociales y económicos que dieron origen a la migración de China a Mexicali en la primera mitad del siglo xx, plantea un análisis de la “forma en que el grupo étnico de origen chino se ha adaptado a la región” (1989:7) mediante el concepto de *aculturación*.

Desde la antropología estructuralista, González Félix define a la aculturación como “el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas, [y que] se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiestan objetivamente a niveles variados de contradicción” (1989:29).

³ Ésta es, de hecho, la única investigación publicada a la fecha sobre la interacción cultural entre chinos y mexicalenses.



En sus conclusiones, el investigador menciona que la aculturación de los chinos en Mexicali puede ser caracterizada como un proceso de adaptación selectiva y restringida mediante el cual este grupo étnico ha logrado “reforzar e incorporar nuevos elementos culturales adaptándolos en favor de su cultura de origen” (González Félix, 1989:41); sin embargo, no existe en el texto una descripción del mencionado proceso de adaptación que permita vislumbrar las consecuencias identitarias, sociopolíticas o de adaptación territorial de la convivencia de más de cien años entre chinos y mexicalenses.

De igual forma, el texto no toma en cuenta los procesos políticos, económicos y culturales que desde la década de los ochenta se han caracterizado en la literatura como el proceso de globalización,⁴ cuyas consecuencias han delineado la migración internacional en los últimos 40 años y han puesto en evidencia cambios en la relación cultura-territorio con respecto a la construcción de identidades sociales.

Existen, entonces, evidencias de la importancia demográfica y económica de la población de origen chino en Mexicali. Sin embargo, la única investigación al respecto parte de una aproximación que no posibilita dar cuenta de las consecuencias que para ambos grupos ha tenido esta interacción.

Es por ello que para dar explicación al fenómeno que nos ocupa (características de la adaptación cultural y migración de pobla-

⁴ En trabajos anteriores (Ongay, 2008) llevo a cabo una extensa reflexión sobre las distintas acepciones de la palabra globalización. Al respecto, baste con mencionar que en este proyecto, así como en la investigación que derivará del mismo, por globalización nos estaremos refiriendo a un proceso que, según Ulrich Beck, debe ser abordado a partir de tres conceptos: globalismo, globalidad y globalización. El primero significa “la ideología del dominio del mercado mundial” que sustituye al quehacer político, es decir, una concepción en la cual la economía sustituye a la política. Por globalidad se entiende el proceso iniciado hace ya varios años de construcción de una sociedad mundial, de continuas e irreversibles interacciones en espacios abiertos, donde la auto percepción de los hombres y culturas del mundo está vinculada a su reflexividad. La globalización, por su parte, es definida por Beck, como “los procesos en virtud de los cuales los estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios” (Beck, 1998:27-29).



ción china a Mexicali) planteo recurrir al marco teórico y conceptual de las investigaciones que, desde la década de los ochenta del siglo pasado, han dado origen a los conceptos de *comunidad transnacional*, *diáspora* y *nación desterritorializada*, tratando de articularlos en la noción de *ciudadanía cultural*.

La ciudadanía cultural representa la cuarta etapa en la evolución del concepto planteado originalmente por T. H. Marshall (1977).⁵ En el centro de toda discusión sobre ciudadanía se encuentra el debate inclusión/exclusión en torno a la pregunta: ¿Hay varias clases de ciudadanía que dependen de las personas y sus posiciones sociales, culturales, étnicas, etcétera? La ciudadanía conlleva la cuestión y la lucha por el sentido y los fines de la membresía de la comunidad donde se vive. Es central conocer quién y cómo se pertenece, y qué significa esa pertenencia en la práctica real, ya que la membresía implica derechos y obligaciones hacia la comunidad de pertenencia.

El problema de la inclusión/exclusión no es históricamente nuevo, pero en las últimas décadas ha ganado relevancia precisamente por la emergencia de nuevas minorías socioeconómicas (*new underclass*), por la lucha emancipadora de grupos minoritarios, por el ataque en contra del estado de bienestar y en gene-

⁵ Es en el siglo XIX y parte del XX, cuando según T.H. Marshall (1977), podemos reconocer el desarrollo de la concepción moderna de ciudadanía y diferenciar por lo menos tres etapas o fases distintivas en el reconocimiento de los derechos y de las instituciones creadas: legal, política y social.

Una primera etapa, es cuando se constituye una “ciudadanía civil” (civil citizenship) que se origina a consecuencia de las revoluciones francesas y norteamericanas de fines del siglo XVIII y que llegaron a establecer los derechos necesarios para la libertad individual: derechos de propiedad y libertad personal, pero particularmente el derecho a la justicia y el acceso a tribunales (*court law*). Un segundo desarrollo o fase característica es el de la “ciudadanía política” (political citizenship), construida durante el siglo XIX y que abarcaba el derecho a participar en el ejercicio del poder político, ya sea mediante el voto o por el acceso a cargos públicos, como el parlamento. En cuanto a la tercera fase, la ‘social’, Marshall se refiere al contexto surgido en el siglo XX y que se manifiesta en el desarrollo e instituciones del “estado de bienestar”. Es una “ciudadanía social” que enfatiza los derechos del ciudadano (hombre o mujer) a la seguridad económica y social y que según Marshall, con el advenimiento y consolidación de la ciudadanía social, se cumplían los ideales del ciudadano de, por fin, lograr la participación cabal en los asuntos centrales de su comunidad.



ral por los asuntos que conciernen a la participación ciudadana y a los procesos de marginalización en la sociedad moderna de fines del siglo XX e inicios del XXI, en la que la mayor parte de la población pertenece a las clases bajas.

En este sentido es que se ha producido una “expansión” de la noción de ciudadanía, cuyo mejor ejemplo en el ámbito de la política y la economía es la ciudadanía comunitaria en Europa. Por otro lado, frente a procesos como el europeo se desenvuelven aquellos que apuntan hacia la constitución de una “ciudadanía global”, que no está vinculada necesariamente con la expansión territorial, ya que se refiere a aspectos del ámbito cultural o ecológico.

En las últimas décadas, se ha desarrollado una aproximación a la ciudadanía desde la antropología, que partiendo de la realidad sociocultural de las comunidades latinas en los Estados Unidos, ha tratado de reflexionar y discernir los procesos sociales en los que están inmersos y los contextos más amplios que condicionan y afectan la plena acción y participación en los asuntos de la vida ciudadana de ese país.

Este enfoque ha procedido a reflexionar sobre los temas más aceptados y conocidos de la vida política y de la vida social en una colectividad constituida multiculturalmente. Uno de los conceptos centrales en cuestión ha sido precisamente el de la “ciudadanía”, que es comprendida, en términos de experiencia, como un factor de exclusión y no de incorporación, y, tal como es ejercido en la actualidad, tampoco como un facilitador de la participación plena en los asuntos de la sociedad norteamericana. El concepto de ciudadanía es, por lo mismo, para este enfoque emergente, un objeto de reconstrucción.

Renato Rosaldo (1992) y Ong (1996) han desarrollado gran parte de la reflexión teórica al respecto y han mostrado la importancia de repensar la noción de ciudadanía en términos culturales. Es así que han acuñado un término con un contenido específico acorde con el campo de estudio: la “ciudadanía cultural” (*cultural citizenship*). Rosaldo la ha definido sintéticamente en varios de



sus trabajos de la siguiente manera: “...el término ‘ciudadanía’ enfatiza la participación en la política nacional y local; incluye no sólo definiciones legales formales, sino también nociones locales e informales de afiliación, derecho e influencia. El término ‘cultural’ subraya las definiciones locales de comunidad e identidad, particularmente las de los grupos minoritarios” (1992:192).

La noción de ciudadanía incluye la definición legal, según la cual uno es o no es ciudadano, y por la que todos los ciudadanos deben recibir igual trato y disfrutar las mismas oportunidades. Por otro lado, desde esta aproximación, el término “cultura” introduce ideas vernáculas acerca de la ciudadanía de primera clase.

Así, para Rosaldo, el término se refiere al derecho a ser diferente y a pertenecer en el sentido de una participación democrática. Reclama que en una democracia la justicia social demanda la equidad entre todos los ciudadanos, aun cuando existan diferencias de raza, clase, género u orientación sexual que potencialmente pueden ser utilizados para hacer a ciertas personas menos iguales o inferiores que otras.

W. Flores, por su parte, define a la ciudadanía cultural como un proceso mediante el cual un grupo se autodefine, expresa sus deseos y aspiraciones, y proclama sus derechos en sociedad. “Ciudadanía cultural” no es lo mismo que “ciudadanía estatal”, por ejemplo, si uno es o no legalmente un miembro cabal de un Estado-nación. Nos referimos con ese término a un proceso incompleto de reclamación de derechos como miembros de un grupo distintivo (con base en distinciones como el lenguaje, la cultura, la raza, etc.), mientras que al mismo tiempo se reclama el derecho a ser un miembro cabal de la sociedad más amplia. Es un espacio en confrontación, de negociación y que se renegocia continuamente mediante una lucha al interior de la sociedad mayor. Los latinos y otros grupos minoritarios (como el caso de los chinos en Mexicali) luchan por entrar en la sociedad como ciudadanos completos, pero al mismo tiempo desean conservar la diferencia, su particularidad.



Buscan ser nuevos ciudadanos, pero en una sociedad nueva, más equitativa. Pera hacerlo requieren que se cambien las relaciones de poder que estructuran a la sociedad; por lo que al reclamar derechos culturales o espacios para vivir sus vidas los grupos migrantes minoritarios potencialmente rehacen dicha sociedad (Flores y Benmayor, 1998:22-23).

Rosaldo afirma que la ciudadanía cultural se refiere al derecho a ser diferente (en términos de raza, etnia o lenguaje nativo) con respecto a las normas de la comunidad nacional dominante, sin que se comprometa el propio derecho de pertenencia a un proceso democrático más amplio enmarcado en el Estado-nación.

La noción construida de ciudadanía cultural ha permitido entender y articular el proceso social por el que la gente realiza en su praxis diaria vínculos entre su experiencia personal y lo que se percibe en el todo social. Existe dentro de una arena de conflicto, contención, negociación y reacomodos. Deberá ser entendida como un proceso dialéctico, modelado por el re-juego de condiciones de dominación y de grupos que responden a tales condiciones, que con frecuencia resulta en nuevas formas de expresión cultural.

Es evidente que la ciudadanía cultural es un proceso construido socialmente y en constante desenvolvimiento; por ello se enfoca en el reconocimiento de las prácticas culturales que son inherentes a los derechos de la ciudadanía. Como proceso dialéctico, está moldeado por las condiciones de la dominación, y como grupo responde a su estatus subordinado negando prácticas propias; o bien, también puede consistir en una afirmación, por lo que como grupo crea nuevas formas de expresión cultural, recrea otras o expande su dominio cultural.

Un aspecto clave de la ciudadanía cultural es la autodefinition de la membresía, ya que lo que importa es el sentido de pertenencia cultural, más allá de las definiciones legales. Es también central el proceso de 'afirmación', por el que la comunidad define sus intereses, sus solidaridades, sus fronteras y su propio espacio. El concepto de ciudadanía cultural no desecha las ideas



en torno a las cuestiones de clase, raza, acceso económico, etc., sino que enfatiza y centra su atención en el potencial que otorgan las prácticas culturales y la formación de identidades.

Este enfoque va más allá de las tres fases que T. H. Marshall había definido como prototípicas en el desenvolvimiento de la ciudadanía. El aspecto civil, político y social son contemplados en la reformulación de los conceptos que se incorporan en el término de *cultural citizenship* o ciudadanía cultural.

Para Ong (1996:738), el concepto de ciudadanía cultural se refiere a las “prácticas y creencias que se producen por la negociación en contexto ambivalente con la hegemonía del Estado en la búsqueda por entrar en el criterio de pertenencia a una población y a un territorio nacional”.

La ciudadanía cultural es un proceso dual de auto y heteroconstrucción subjetiva. Desde esta postura, convertirse en ciudadano depende de la forma en que uno se involucra como actor (sujeto) en las relaciones de poder. En este sentido, se plantea la utilización de este concepto para saber en qué sentido los chinos en Mexicali se conciben a sí mismos como sujetos de derechos y obligaciones con respecto al Estado-nación receptor y a los habitantes de éste, a la vez que para describir la forma en que son visualizados por el Estado-nación y sus habitantes en la cotidiana negociación de espacios de poder/resistencia.

Es decir, por ciudadanía cultural nos estaremos refiriendo al código de significados construido entre chinos y mexicalenses que posibilita la igualdad en la interacción más allá del reconocimiento legal.

La propuesta de esta investigación consiste en acercarse a la población de origen chino en Mexicali, retomando la importancia de la doble territorialidad en los procesos de migración internacional, y, en este marco, tratar de describir las consecuencias sociopolíticas y culturales para ambas sociedades (china y mexicalense) de una interacción mediada por procesos de desterritorialización y reterritorialización mediante el concepto de ciudadanía cultural.



De China a América: la llegada de población de origen chino a México

Aunque es difícil establecer con exactitud la fecha de llegada de los primeros inmigrantes chinos a México, y particularmente a Baja California, algunas fuentes sitúan la presencia de la población china en el país antes de la época colonial. Otras informan que inmigrantes chinos procedentes de Manila, Filipinas, desembarcaron en el puerto de Acapulco y posteriormente constituyeron una colonia china en la ciudad de México en 1635 (Hu de Hart, 1982); por otra parte, algunos historiadores describen la presencia desde 1571 de los chinos en las costas de Baja California dedicados a la construcción de barcos (Tung, 1974:7). Lo cierto es que es hasta el último cuarto del siglo XIX cuando el crecimiento de la población china y la constitución de sus primeros asentamientos en el noroeste de México comienzan a ser notables.

A mediados del siglo XIX los chinos habían iniciado su migración en grandes contingentes de población hacia la costa occidental de los Estados Unidos, para más tarde establecerse en la frontera norte de México. La historia de los chinos en la costa occidental del país vecino data de 1820, año en que la Comisión de Migración reportó la llegada del primer chino a los Estados Unidos. Posteriormente, el incremento de la población china, sobre todo en California, fue acelerado: mientras que en 1849 eran solamente 54, para 1850 su número ascendía a cuatro mil y a 25 mil en 1851 (Tung, 1974:7).

El inicio de los desplazamientos masivos de chinos hacia Baja California se encuentra en estrecha relación con el descubrimiento de oro en California en 1848. La creciente expansión territorial de los Estados Unidos a mediados del siglo XIX, que estuvo acompañada de mano de obra escasa y de salarios elevados, hicieron del país una de las metas más atractivas para los emigrantes de todo el mundo.

Pero, sin lugar a dudas, no sólo la situación que caracterizó a los Estados Unidos del siglo XIX contribuyó a las primeras mi-



graciones de los chinos; el contexto de la China de esa época, marcado por la dominación de la dinastía Manchú durante aproximadamente tres siglos a partir de 1644, para llegar a su etapa final con las revueltas campesinas y la Revolución china de 1911 encabezada por el Partido Nacionalista Kuomintang, con Sun Yat Sen al frente, así como el hecho de que China se encontrara azotada por las constantes intervenciones extranjeras y despojos territoriales y el establecimiento forzado de convenios internacionales inequitativos, fueron situaciones que aportaron su cuota y presionaron cada vez más a los sectores, sobre todo el campesino, para tomar la decisión de embarcarse como *coolies* (campesinos pobres y desempleados) en una larga travesía por el Pacífico para llegar a la costa occidental de los Estados Unidos (Colloti, 1976:88).

Con la suspensión de la inmigración a los Estados Unidos en 1882, y la firma del Tratado de Amistad, Comercio y Navegación que se firma entre México y China en 1889, se aceleró la migración de este grupo hacia la frontera norte de México, principalmente a los estados de Baja California, Sonora, Tamaulipas y Sinaloa.

Es importante anotar que, aunque en el plano nacional los chinos no significaron una cifra importante, Baja California se distinguió en el contexto nacional, junto con Sonora y Tamaulipas, por contar entre sus habitantes con el mayor número de población china.

Chinos en Baja California

Durante la década de 1860 los chinos inauguraron en la bahía de San Diego, California, la industria de la pesca del abulón, que se extendió a lo largo de las costas de Baja California hasta la bahía de Tortugas (a unas 400 millas de distancia, aproximadamente). De hecho, las pescaderías chinas explotaban el abulón



desde San Francisco hasta la bahía de Tortugas, correspondiendo aproximadamente la mitad de estas villas pesqueras a Baja California.

El abulón que los juncos chinos (embarcación denominada así por la combinación de la pesca del abulón y del pescado rojo) recolectaban en Baja California era secado y trasladado a San Diego para transportarlo semanalmente a San Francisco por medio de los barcos del Pacific Coast Steamship, para de ahí exportar la mayor parte a China y a otros países asiáticos (Nash, 1974:8).

Aunque la información existente acerca de las pescaderías chinas en los litorales de Baja California es muy escasa, se encuentran algunos informes como el de Robert A. Nash acerca de esta actividad; en ellos se sostiene que la pesca realizada por los juncos chinos originó el desarrollo de San Diego como puerto pesquero: “Los chinos fueron los primeros en sacar barcos pesqueros de la bahía, fundando así el gran negocio pesquero que hoy existe en esta área” (Nash, 1971:2).

A pesar de ello, al transcurrir el tiempo, los pescadores chinos habrían de enfrentarse a situaciones cada vez más difíciles para continuar con el desarrollo de la industria pesquera, dado que los juncos chinos fueron considerados en los Estados Unidos como barcos extranjeros y por tal razón su actividad era considerada ilegal. Además, para entrar y navegar en las aguas y puertos se les extendía permiso aduanal sólo por una ocasión, de tal forma que a aquellos juncos chinos que realizaban su pesca en las costas mexicanas no se les permitía retornar a los puertos norteamericanos más que en calidad de vendedores de pescado.

De esta forma, los chinos que escogieron permanecer en Norteamérica decidieron abandonar la pesca, y en 1892 optaron por asentarse en los poblados cercanos a las costas de Baja California.

Aunque los chinos realizaron sus primeras incursiones en los litorales de Baja California a mediados del siglo XIX, no fue sino hasta poco antes de 1888 que se establecieron en Baja California, en las poblaciones de San Carlos, la Colonia Carlos Pacheco, San Quintín y Ensenada de Todos Santos –actualmente munici-



pio de Ensenada—, como se registra en el primer censo realizado en el entonces Distrito Norte de la Baja California en 1888, efectuado por Luis E. Torres.

En aquella época, el poblamiento de la frontera norte de México presentaba grandes diferencias con el proceso de colonización territorial de los Estados Unidos. A raíz de los flujos migratorios ocurridos en el siglo XIX desde los continentes europeo y asiático, así como por los esfuerzos de colonización de los propios norteamericanos en su país, a finales de ese mismo siglo prácticamente ya no quedaban en los Estados Unidos tierras por colonizar, en contraste con el lento poblamiento que caracterizó a la frontera norte de México, ya que la población de las localidades urbanas fronterizas de 1900 se cifraba en 38 369 personas, de las cuales sólo 7 583 eran habitantes de Baja California.

Esa disparidad significó, para el caso de la frontera norte de México y especialmente para Baja California, un proceso de colonización estrechamente vinculado con el desarrollo de la frontera sur de los Estados Unidos. Así, el desarrollo inicial de Baja California se encontró estrechamente relacionado a ese país, con la presencia de las compañías extranjeras que obtuvieron concesiones territoriales del gobierno federal para explotar, deslindar y colonizar el entonces Distrito Norte de Baja California.

Esa política de promoción fue la que provocó el incidente conocido en Mexicali como ‘El Chinero’, que según Hogg (1930:36-55) consistió en la travesía de un grupo de chinos que llegó a Mazatlán desde China en 1900 y que en 1902 decidió iniciar su marcha hacia Mexicali con la esperanza de encontrar empleo. En la región conocida actualmente como “Desierto de los Chinos” (o El Chinero), aproximadamente a unos 100 kilómetros de la ciudad de Mexicali, ocurrió una tragedia, y del grupo de 50 chinos que habían salido del puerto sinaloense sólo siete lograron llegar a su destino; el resto murió en el desierto.

A principios del siglo XX empezaron a llegar al Valle de Mexicali los primeros contingentes de población china, atraídos por los arrendatarios del mismo origen de la Colorado River Land Com-



pany, y se constituyeron desde entonces, y durante aproximadamente dos décadas, en el grupo étnico dominante en la región.

La población del entonces Distrito Norte de la Baja California era bastante escasa y dispersa, principalmente en las secciones municipales de Mexicali y Algodones, dependientes del municipio de Ensenada, las que, según el censo levantado en 1910, contaban con una población de 1 612 habitantes distribuidos en 49 localidades (Aguirre Bernal, 1983:80-81).

Aunque los censos levantados entre 1900 y 1930 registran la secuencia del crecimiento de la población china en esas tres décadas en el Distrito Norte de la Baja California, que ascendía a 188 para 1900, a 532 en 1910, y se había incrementado a 2 806 en 1921 y a 2 982 para 1930, es muy probable que la población china rebasara las cifras registradas en los censos, toda vez que los chinos eran introducidos de contrabando en el país y su permanencia era ilegal en la región.

Keith Chamberlain informa que “en 1919, cuando el gran número de trabajadores mexicanos apareció, había cinco mil trabajadores agrícolas chinos en Mexicali, cultivando el 80 por ciento del algodón de la región” (Grijalva, 1978:90). De igual forma, Evelyn Hu de Hart (1986) destaca que en 1921 los chinos que se dedicaban al cultivo del algodón se establecieron en 32 ranchos en el Valle de Mexicali, con 1 442 trabajadores que cultivaban 81 917 acres.

Además de que los chinos se constituyeron desde 1900 como el grupo étnico mayoritario respecto a otros grupos de inmigrantes, y de que se distinguieron por componer la fuerza de trabajo esencial y mayoritaria del Valle de Mexicali, se debe señalar que también incursionaron desde entonces en los sectores comercial y de los servicios, aunque de manera secundaria, pues mientras que la agricultura era la actividad principal de Mexicali, los sectores comercial y de servicios eran apenas incipientes.

De esta forma, algunas de las principales firmas comerciales chinas se encontraban directamente relacionadas con las activida-



des agrícolas de Mexicali —por ejemplo, la Chinese Mexican Co., la Casa Colorada, la Chewlee Sinkee Co. S. A., la Casa Blanca, la Mercantil Co. S. A., y la American-Mexican Chinese Brokers—, al tiempo que mantenían estrecho contacto con los intereses chinos en los Estados Unidos, particularmente con las comunidades chinas de California a través de la Tunk Tong Society.

El hecho de que a principios del siglo xx los chinos lograran constituirse en el Valle de Mexicali como el grupo étnico mayoritario respecto a otros grupos de inmigrantes se debió a la preferencia que la Colorado River Land Company concedió a los chinos. Pues, como lo indica Hu de Hart, para los propietarios de la Colorado River asociarse con los chinos probó ser eficiente en términos económicos.

En primer lugar, debido a que la mayor parte de la tierra no había sido nunca utilizada, se requería de mucho trabajo para cultivarla por primera vez, y los chinos estaban completamente dispuestos a incluir entre sus tareas la ardua labor de limpiar la tierra virgen. En segundo lugar, en esta escasamente poblada frontera de México, los chinos resolvieron fácilmente el evidente problema de mano de obra al contratar e importar trabajadores directamente de China. Los chinos arrendatarios supervisaban esta dócil y dedicada fuerza de trabajo de sus propios paisanos, que nunca presentaban problemas laborales de ninguna clase.

Unos pocos chinos ricos tenían su propio capital para invertir; la mayoría pedían prestado a norteamericanos del sur de California. También obtenían capital de sus propios trabajadores contratados, a quienes organizaban en cooperativas; así, cada hombre contribuía, en la medida de sus posibilidades, a la empresa colectiva, trabajando más para compartir la cosecha que por un salario reglamentado. Durante la estancia laboral, los hombres recibían únicamente ropa y comida; de esta manera los trabajadores tenían intereses reales en el negocio, eran en efecto socios del arrendatario, quien los había traído desde China a Baja California, y trabajaban tan arduamente como podían para lograr una buena cosecha (Hu de Hart, 1986:10).



A partir de 1915, con el arribo del coronel Esteban Cantú al gobierno del Distrito Norte, “se estimuló la importación de chinos por las compañías establecidas en la zona como una estrategia para mitigar la falta de mano de obra y estimular el desarrollo regional” (Chamberlin, 1951:46-47). Tan sólo en 1919 se permitió la entrada a Baja California de dos mil chinos, y para ese mismo año se estimaba que entre cinco mil y 11 mil vivían temporal o permanentemente en Mexicali (Cumberland, 1960:198).

Después de un periodo de estabilización, y habiendo superado la ola antichina que invadió al norte de México con la Revolución Mexicana, así como la expulsión de gran parte de la población china en Baja California en 1937, aparejada a la expropiación que llevó a cabo Lázaro Cárdenas a las compañías y terratenientes del Valle de Mexicali, durante la segunda mitad del siglo XX la migración china a Mexicali continuó, consolidándose así la presencia de este grupo en la ciudad.

Aparición, auge y desaparición de la Chinesca:⁶ el barrio chino de Mexicali

El barrio chino de Mexicali tiene sus orígenes en 1903, justamente cuando fue fundada la ciudad.

Con la expropiación y expulsión de 1937, la Chinesca, nombre con el que se conocía (y aún se conoce) a una pequeña zona del primer cuadro de la ciudad de Mexicali en donde se aglutinan algunos restaurantes y zapaterías chinas, se convirtió en un refugio para todos aquellos expulsados del Valle de Mexicali.

La Chinesca funcionó de manera similar a otros barrios chinos en el mundo: era el lugar de residencia de la mayoría de los

⁶ “Chinesca” es el nombre que desde la primera mitad del siglo XX se le dio al lugar en el centro de Mexicali en el que se encontraban la mayoría de los comercios y asentamientos chinos. Este subapartado describe sus principales características y su desaparición en la década de los ochenta.



chinos en la ciudad, era la base de la vida económica china y a la vez el lugar de reunión de la incipiente comunidad china (Curtis, 1995).

En síntesis, desde su fundación y durante la primera mitad del siglo xx, la Chinesca funcionó como centro de cohesión social y coherencia cultural para los chinos de la zona, más allá de las actitudes discriminatorias y de las políticas segregacionistas de la sociedad receptora.

En el primer cuarto del siglo xx Mexicali era un centro urbano emergente, con una población que había pasado de 462 habitantes en 1910 a 12 mil en 1925, y a pesar de que no existen datos precisos sobre el número de chinos en la ciudad en esta época, investigaciones sobre el tema los calculan en miles (Arreola y Curtis, 1993:59-70).

Con el surgimiento de los centros comerciales refrigerados,⁷ el centro de la ciudad perdió fuerza y sobre todo clientela. Aparejado a esto, la Chinesca comenzó a desdibujarse como un lugar reconociblemente ocupado por la población de origen chino.

Los comercios, y en particular los restaurantes de comida china, se distribuyen ahora por toda la ciudad, sobre todo en las zonas con flujo turístico y en aquellas que desembocan directamente a la línea internacional.

Distintas fuentes (principalmente periodísticas)⁸ calculan la presencia de por lo menos 350 restaurantes de comida china en Mexicali, en su mayoría atendidos por población de origen chino que, como comentamos, no domina el español.

En 2004, Eduardo Auyón Gerardo,⁹ presidente de la Asociación China de Mexicali y quien reivindica ser el portador oficial

⁷ Es importante esta referencia debido a que de la “refrigeración” depende en gran parte el flujo de clientes a los comercios.

⁸ La mayoría de las referencias periodísticas son de la autoría de Joe Cummings, periodista norteamericano independiente que desde 1980 ha mostrado interés por la migración de China a Mexicali.

⁹ Presidente de la Asociación China de Mexicali por dos décadas y autor de dos textos que, en sus palabras, “reflejan la verdadera historia de la comunidad china en Mexicali”.



de la “verdadera versión de la migración china a la frontera”, concedió una entrevista a William Vollman, historiador norteamericano que realizaba una investigación sobre los túneles en los que supuestamente habitaban y se refugiaban los chinos en Mexicali a principios del siglo xx. En ella Auyón comentó que, más allá de los datos oficiales, es un hecho que “Mexicali cuenta con la mayor cantidad per cápita de población de origen chino en el mundo”; es decir, que a pesar de que algunos otros lugares (como San Francisco) aglutinan un número mayor de población con ese origen étnico, en Mexicali la concentración de chinos con respecto a la población aborigen es más alta.

Chinos en Mexicali: ciudadanía cultural en la frontera México-Estados Unidos

Con este panorama, y principalmente debido a que, como se ha venido mencionando, las investigaciones sobre las características de la población china en Mexicali tienen su más reciente antecedente en los años ochenta del siglo pasado, desde 2007 he estado tratando de construir, a partir de la observación y del discurso de chinos y mexicalenses, un mapa interpretativo que nos permita dar alguna respuesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Cuál es el número de población de origen chino en Mexicali?
2. ¿Por qué, a pesar de las olas antichinas con orígenes en la Revolución Mexicana que detuvieron el flujo migratorio de gente de esta extracción étnica en los estados de Sonora y Sinaloa, los chinos siguen llegando a Mexicali?
3. ¿Cuál es el imaginario mexicalense construido alrededor de los chinos y cuál es el imaginario chino construido alrededor de los mexicalenses?



De entre los primeros hallazgos, resaltan el gran número de mitos presentes en el discurso de los mexicalenses con respecto a la llegada y presencia de chinos en Mexicali:

- Se dice que desde su llegada en el siglo XIX los chinos habitaban en túneles debajo del hoy centro de la ciudad para refugiarse así del calor del verano.
- Con respecto a las causas que los impulsan a seguir llegando a la ciudad, se piensa que los chinos que llegan trabajan como esclavos en los restaurantes de quienes financian su viaje y que, después de un largo periodo, obtienen su libertad.
- Finalmente, se comenta que existen túneles que conectan ambos lados de la frontera y que permiten a los chinos de Mexicali en México y de Caléxico en los Estados Unidos, mediante la explotación de su fenotipo, gozar al mismo tiempo de servicios de salud y seguridad social en ambos lados de la frontera.

Lo que es un hecho es que la migración de China a Mexicali es atípica en varios sentidos: en primer lugar, es un flujo migratorio dirigido a Mexicali como lugar de permanencia y no de tránsito, como el resto de los flujos que pasan por la frontera norte de México; en segundo lugar, fuera de algunos hechos aislados como el asesinato de dos chinos en un restaurante en 2005, no hay ninguna evidencia que nos permita intuir que hay un malestar de los mexicalenses hacia los chinos, e incluso, como es sabido y recientemente fue documentado por Ernesto Martínez, la comida china es la comida típica en Mexicali, por lo cual incluso en el discurso de los mexicalenses hay un cierto orgullo con respecto a este tipo de comida, que se siente como propia.

A continuación presento algunos fragmentos de las entrevistas realizadas en estos dos años que muestran el imaginario construido por ambos grupos con respecto al otro. Cabe resaltar que si bien no se cuenta con suficientes hallazgos para sostener el argumento de la construcción de una relación de ciudadanía



cultural entre chinos y mexicalenses, los textos que se muestran a continuación hacen pensar que “lo chino” y “lo mexicalense” no existen del todo como imaginarios separados.

Karla (mexicalense de origen chino): hija de dos restaurantes. Fragmento de la respuesta a la pregunta: ¿Por qué crees que sean más los chinos que los mexicanos que trabajan en los restaurantes de comida china?

Lo que pasa en Mexicali es que hay demasiados trabajos pero todos son mal pagados. Por eso la gente se la pasa buscando un trabajo mejor. Así que, ¿cómo crees tú que le hacen los restaurantes chinos para poder vender su comida barata y pagarle bien a sus empleados? Pues no pueden, y por eso contratan a familiares que traen desde China. Porque ellos trabajan todo el día, de 10 de la mañana a 10 de la noche, porque saben que tienen que sacrificarse.

Karina (mexicalense): maestra del Kínder del Pueblo, al que asisten en su mayoría niños de origen chino que no hablan español. Fragmento de la respuesta a la pregunta: ¿Por qué crees que casi no vemos chinos en las calles, si los restaurantes están llenos de ellos?

Pues cuando era niña yo sólo veía a los chinos cuando íbamos al restaurante; ahora los ves en todas partes. Para mí que se están volviendo cada vez más visibles. Por ejemplo, mi hija toma clases en la Escuela de Artes, que está cerca del centro. Un día, después de dejarla, pude ver a un grupo de mujeres caminando con paraguas para protegerse del sol; se me hizo muy raro, porque los mexicanos no hacemos eso: dejamos que nos pegue el sol y ya. Después me di cuenta que eran mujeres chinas. Aparentemente, habían dejado a sus hijos en la escuela de enfrente, que es una primaria pública de las más antiguas. Así que ahora, cada que veo a alguien caminando con un paraguas para el sol, pienso que son chinos.

Laura (mexicalense): estudiante universitaria. Fragmento de la respuesta a la pregunta: ¿Cómo son los chinos que viven en Mexicali?



Creo que son un grupo pequeño y cerrado, que se queda todo para ellos y no lo comparte con los mexicanos. Muchos ni hablan español y no les gustan nuestras tradiciones. La verdad no conozco a ninguno; pero así creo que son, porque siempre los ves con puros chinos.

Como se observa en los fragmentos presentados, son distintas las ideas de los mexicalenses con respecto a los chinos. Por una parte, cada habitante de esa ciudad fronteriza tiene algo que decir sobre los chinos. Todos saben quiénes son, cómo son y a qué se dedican; sin embargo, casi nadie se atreve a decir por qué siguen llegando a la ciudad, en dónde viven o en qué lugares podemos encontrarlos más allá de los restaurantes.

Conclusión: Zhou Tin Ting en Mexicali

Para terminar y ejemplificar la imagen que los chinos tienen de Mexicali y de sus habitantes y la construcción en ciernes de una relación de ciudadanía cultural entre ambos grupos, les comparto la historia de Carmen.

Carmen es el nombre con el que Zhou Ting Ting se llama a sí misma. Tiene 21 años de edad, nació en Cantón, en el barrio de Kai Ping, y llegó a Mexicali hace 10 años. Estudió la secundaria en la Escuela 18 de Marzo y ahora cursa el cuarto semestre en el Colegio de Bachilleres Plantel Baja California.

En sus propias palabras, se vino a vivir a Mexicali siguiendo a su padre, quien salió de China cinco años antes que ella y llegó a la frontera mexicana buscando trabajar en el restaurante de su hermana; pasados unos años, logró abrir un modesto restaurante y con sus ahorros financió el viaje de Zhou Ting, su hermana menor y su madre a México.

Sobre las características del viaje dice no recordar mucho, ya que era muy pequeña; lo único que recuerda es que, al haber llegado en pleno verano, le parecía increíble que hubiera una



ciudad en la que la gente viviera con tanto calor y en donde la intensidad del mismo no disminuyera con el paso de los días.

Zhou Ting Ting comenta que a pesar de estar tan lejos de China ella se siente en casa, pues en Mexicali, además de haberse reencontrado con su familia, ha conocido a muchos otros jóvenes también originarios de Cantón que de no vivir en Mexicali nunca hubiera conocido.

Sobre su vida cotidiana, dice no sentir que sea diferente a lo que estaría viviendo en China, ya que, al igual que sucedería en Cantón, en Mexicali su vida se basa en estudiar y trabajar, aunque pone énfasis en la falta de rigurosidad del sistema educativo mexicano y le sorprende la total ausencia de referencias sobre la comunidad china en sus clases de historia regional.

Con respecto a sus gustos, a Zhou le gusta ver la televisión en chino, ya que detesta el “falso amor” que se plasma en los programas mexicanos; escucha hip hop en chino que sus amigos le transmiten por *messenger*; y la única música mexicana que le gusta es la del grupo RBD, ya que al resto de los grupos y géneros los considera demasiado ruidosos.

A los mexicalenses los reconoce como buenas personas que nunca la han juzgado o tratado mal por sus rasgos físicos o por su acento, aunque le sorprende el enorme gusto de ellos por la comida china.

Zhou adjudica el éxito de los restaurantes de comida china en Mexicali al gran gusto que las personas de ese origen tienen por el trabajo, a diferencia de los mexicanos, que disfrutan mucho del descanso y siempre buscan distraerse.

Al preguntarle si en Mexicali existía un barrio chino o un lugar en el que viviera la mayoría de las personas con ese origen, me contestó lo mismo que otros de sus compatriotas: “Mexicali no necesita de un barrio chino, Mexicali es un barrio chino; es como Cantón, aunque con más calor y con menos árboles”.



PARTE 4
Exclusión y racismo
en nuevas formas de alteridad







“Tecatos”. Etiquetas, discriminación y exclusión

Lilian Paola Ovalle

*E*n la ciudad de Mexicali los consumidores habituales de drogas ilegales o “adictos” son señalados y conocidos como “tecatos”. El objetivo de este capítulo es exponer la forma en que estos actores sociales se han incorporado en la cotidianidad y están siendo señalados como los rostros del desorden y la desintegración social. En particular, se explora la forma en que estos sujetos reconfiguran sus propias subjetividades a través del estigma con el que cargan, y se expone la discriminación y exclusión de que son objeto.

Las “drogas” se han construido socialmente como problema desde modelos de percepción y gestión aparentemente divergentes. Se pueden destacar tres modelos que están integrados en los discursos oficiales sobre las drogas y sus usuarios: el *religioso*, el *jurídico-represivo* y el *médico-sanitario* (Arana y Del Olmo, 1996; Escotado, 1992, 1994a y 1994b; Szasz, 1990). Para el primero, las drogas representan el mal y los consumidores y adictos son considerados “pecadores”. Por su parte, el modelo jurídico-represivo establece que la producción, venta y consumo de drogas debe abordarse como un delito, produciendo así la estigmatización y criminalización del adicto. Y finalmente, en el modelo “médico-sanitario” el consumidor de drogas es concebido como un enfermo al que hay que curar.





“Tecatos”. Etiquetas, discriminación y exclusión

A pesar de que las concepciones de los usuarios de drogas ilegales son diferentes entre sí, los tres modelos esencializan a estos sujetos. Sea *pecador*, *delincuente* o *enfermo*, estos modelos cristalizan al consumidor de drogas con rígidas etiquetas que soportan un estigma (Arriagada y Hopenhayn, 2000) De esta manera se desconoce la heterogeneidad en las formas de consumo y, lo más importante, se restringe la agencia de los consumidores de drogas. La definición social de los usuarios de drogas inyectadas se establece en comparación con los no consumidores. Así se cristaliza su posición social como *diferente e inferior* a la mayoría. Se les excluye de la participación social y son los demás quienes, ubicados en posiciones superiores, toman la palabra por ellos.

Por lo tanto, uno de los principales retos de este trabajo es distanciarse del sentido común para describir e interpretar sus actos en los términos de su propia cultura. Esto significa la necesidad de superar las barreras de la estigmatización o, por el contrario, de la romantización del marginal.

De esta manera, en el presente texto exploramos los circuitos de consumo de los usuarios de drogas inyectables desde una perspectiva sociocultural. Aquí se reconstruye el mundo de vida de una población que permanece oculta y velada a cuenta de un largo proceso de estigmatización social. Por ello es de esperarse el difícil acceso al tema y su resistencia a ser abordado por las metodologías típicas (Echarren, 2002; Draper, 1986; Comas, 1985).

Las técnicas privilegiadas en este trabajo fueron la observación directa y la entrevista a informantes clave, ya que permiten acceder al proceso de discriminación y a las diversas articulaciones de estos sujetos con su contexto sociocultural (McLeod, 2000; Glasser, 1998).

Es importante aclarar que gran parte de los datos cualitativos que sustentan el trabajo que aquí se presenta fueron realizados en el marco del proyecto titulado “Exploración de Campo para la Atención Integral a Usuarios de Drogas Inyectables (UDI’s) en Mexicali y San Luis Río Colorado”. Este proyecto fue realizado





por la ONG internacional Population Services International (PSI), en el que tuve la oportunidad de participar como enlace en el trabajo de campo en octubre del 2007.

Al explorar el lugar social de estos sujetos en el contexto de la ciudad de Mexicali, se evidencia que su problema no es que se les impida el acceso a ciertos ámbitos; el problema es que no están: han sido borrados. Como se observa en este capítulo, tras un complejo proceso de exclusión social, no les queda sino segregarse en territorios apartados y diferenciados.

Cuerazos, traquis y delgadez. Marcas en el cuerpo

El consumo de drogas ilegales por vía inyectada supone de entrada una práctica corporal extrema que excede los límites impuestos por la lógica moderna (Le Breton, 2002). Mientras la sociedad moderna adopta la práctica del “culto al cuerpo” como preocupación general que atraviesa todos los sectores, clases sociales y edades, estos sujetos menosprecian la preocupación por la salud y relativizan la importancia de la “estética corporal”. Mientras la sociedad moderna gestiona y administra los cuerpos humanos evitando o retrasando la enfermedad, el desgaste y la muerte, estos sujetos adictos optan por la autodestrucción de sus cuerpos.

La *delgadez* aparece como la primera marca visible que empieza a englobar el estereotipo social de los UDIS. En la sociedad moderna, donde se reivindica la importancia del individuo, los rostros adquieren especial relevancia como la parte más individualizada y singular del cuerpo (Le Breton, 2002). El rostro es la marca de la identidad singular de una persona, y por ello, al observar detenidamente las huellas del consumo de drogas en los rostros de los UDIS, se accede al proceso de identidad personal y social. El desgaste en la piel, las miradas perdidas e inquietas, y especialmente la delgadez generada por el desinterés en la





“Tecatós”. Etiquetas, discriminación y exclusión

alimentación, son algunas de las marcas que los consumidores de drogas inyectadas identifican como características de sus pares.

Al indagar sobre las marcas corporales que les permiten asociarse con otros UDIS, los informates señalan, además de la delgadez, lo que conocen como “las *traquis*” y “los *cuerazos*”. Estos sujetos llaman *traquis* a las marcas de los repetitivos pinchazos en un mismo lugar del cuerpo. Son heridas duraderas que recuerdan el consumo compulsivo. Sin embargo, la marca corporal más referida en los discursos de los sujetos entrevistados son los *cuerazos*, abscesos derivados de la técnica incorrecta de la inyección.

Los *cuerazos* generalmente están asociados con las fases iniciales del consumo, por la falta de experiencia en la técnica. Según señala Adriana, “los *cuerazos* dan porque no te picas bien”. Sin embargo, también aparecen relacionados con fases en las que el consumo ha sido prolongado en el tiempo y se reportan dificultades para “hallar la vena”. Como dice *El Negro*: “A mí nunca me han dado *cuerazos*, ni las primeras veces que me inyecté. Yo creo que los *cuerazos* son más frecuentes entre los que no tienen venas”.

En las siguientes palabras de Carmen se aprecia la dimensión que pueden retomar las marcas corporales conocidas como *cuerazos*:

Yo ya no tengo vena en los brazos. Ya últimamente me estaba agarrando en la ingle. Pero tuve un *cuerazo* en la ingle y estaba perdiendo la pierna. He tenido bastantes *cuerazos*. Nunca he estado en el hospital por ninguna otra enfermedad, sólo por los *cuerazos*. Como que mi sangre está muy mala. No sé. Yo conozco personas de mi edad que tienen el mismo tiempo que yo curándose y no se *cuerean* tanto, o si se *cuerean*, no se les empieza a podrir como a mí.

Las huellas del consumo intravenoso en el cuerpo de estos sujetos pueden ser entendidas como un “factor de individuali-





zación”. Esto significa que los *cuerazos* aparecen en el discurso de estos sujetos como marcas corporales que se integran en el proceso de identidad personal. Los *cuerazos* pueden ser entendidos como factores de individualización que dibujan ciertos límites. Carmen se reconoce como adicta a través de los *cuerazos*. Se afilia a los demás *tecatos* con los que comparte estas marcas, al tiempo que se diferencia de ellos cuando reconoce que los demás “no se *cuerean* tanto, o si se *cuerean*, no se les empieza a podrir como a mí”.

Desde luego, existen otras marcas corporales asociadas al consumo de drogas inyectadas, las que no son abordadas a profundidad en este trabajo pero que cumplen la misma función en la construcción de las identidades. Por ejemplo, diversos tatuajes, cierto vestuario y accesorios, y hábitos de higiene corporal resultan fundamentales en la construcción de los sujetos-*tecatos*. Lo importante aquí es que el cuerpo es entendido como un territorio cultural en el que se configuran y se dramatizan las identidades de los sujetos y las colectividades (Le Breton, 2002).

En otras palabras, se parte de la premisa de que a través del cuerpo se expresan y se establecen ciertas estéticas y conductas que definen tanto la personificación como la asociación de los sujetos (Bourdieu, 2002). Así, en muchos sentidos, al explorar las huellas del consumo intravenoso de drogas ilegales en el cuerpo de los sujetos, se accede al proceso de construcción de su identidad como *tecatos*, de afiliación con sus pares, y finalmente a la apropiación del estigma.

Para entender este argumento, es un buen ejemplo el siguiente relato de *El Meño*:

En la mañana me levanto y me inyecto, no quiero desayuno, no quiero nada, y ya me inyecto y ya no desayuno, ya no como. O sea, la droga me tumba la onda de comer, ya no como nada. Y ya para mediodía, en vez de comer, pues consumo otra vez droga; es lo que hace que me vaya físicamente para abajo, pues me pongo más flaco, más flaco. Porque no como. No me alimento como debe





“Tecatos”. Etiquetas, discriminación y exclusión

ser. O sea, cambio la heroína por un plato de comida. Me puedes invitar a comer y me pones la comida aquí y la heroína acá, y hago el plato de comida para allá y agarro la heroína nomás. Y me la inyecto.

El concepto de identidad personal hace referencia a un complejo proceso en el cual los sujetos definen el “sí mismo”. En dicho proceso, en sus experiencias, hallan una respuesta a la pregunta sobre quiénes son y cómo son vistos por los demás. De allí la importancia de integrar la dimensión corporal al explorar las interacciones que se dan en los círculos de consumo de drogas ilegales. Las respuestas que los UDIS construyen sobre “sí mismos” están basadas en las experiencias que tienen con y en sus cuerpos. Se entiende entonces que, cuando *El Meño* afirma que a raíz del consumo de heroína se va “físicamente para abajo”, se está reconociendo a sí mismo como un adicto. A partir de su experiencia corporal se construye a sí mismo como un *tecato*.

Una de las características básicas de la identidad personal es la capacidad para integrar la autopercepción con sus actos y con la anticipación del futuro. Por ello, en este breve discurso el abierto reconocimiento de que no come y la clara anticipación de que de llegar a tener en el futuro la oportunidad de elegir entre comida o droga optará por la droga fija su autoconstrucción como *tecato*. No es necesario que lo verbalice abiertamente. Si se mira más allá de lo obvio y se logra desde un ejercicio hermenéutico desentrañar el contenido latente de sus palabras, se puede apreciar la encarnación de la adicción en la identidad de este individuo.

En este mismo sentido, Fernando, un informante entrevistado en un centro de rehabilitación, afirma: “Por eso paré. Porque va a venir mi jefa para Navidad, y me agüita que llegue y me vea todo flaco, todo cateado”. Como ya se dijo, la identidad personal construye el sentido sobre “sí mismo” y sobre cómo se cree que es percibido por los otros. Así, cuando Fernando decide parar su consumo e ingresar al centro de rehabilitación, lo que realmen-





te está intentando es borrar de su cuerpo las huellas del estigma, deslindarse de su identidad personal como adicto, reelaborar su identidad y tener un rostro “digno” que mostrar a su madre.

Al respecto, Isabel es bastante explícita al hablar sobre las marcas corporales derivadas de su consumo:

Yo desde que me empecé a picar me empecé a picar aquí, en el brazo. Mira cómo tengo lleno de hoyos. Se me hacen hoyos de lo que me he picado. Esta vena ya no me sirve. Ni la derecha ni la izquierda, por lo mismo, porque ya las tengo quemadas, abolladas. Por eso me empecé a picar en el antebrazo. Aquí, si miras, está la zanjita. A las marcas se les llaman *traquis*. Cuando no me agarro aquí, me agarro como por el tobillo. Es en las únicas partes en las que me he agarrado.

Estas marcas, las *traquis*, los *cuerazos*, la delgadez, constituyen la encarnación de la adicción en los cuerpos de los UDIS. Se incorporan a su identidad personal y filtran su experiencia con “los otros”. Estas inscripciones funcionan como límites que los diferencian de quienes no consumen drogas ilegales y de quienes consumen estas sustancias por vías diferentes a la inyectada. Pero, al mismo tiempo, a través de estas marcas corporales se integran al grupo de sus pares. Al reconocer estas marcas, los UDIS se anexan y se identifican con un colectivo marginal (Rodríguez, 2005).

Por ejemplo, *El Chino* comenta:

A mí pocas veces me han dado *cuerazos*, pero entre los *tecatos* sí son comunes los *cuerazos*. Te dan los *cuerazos* porque no te agarras la vena bien. Piensas tú que agarras la vena bien, pero no. Porque, fíjate, cuando metes la jeringa la tienes que, como dice uno, “tienes que reportarle” jalar el pistón para atrás para que jale la sangre de la vena. Pero muchas veces sí jalas sangre pero no es la sangre de la vena; es la misma sangre de tu carne, y piensas tú que es la vena. Y es cuando se te hace un *cuerazo*, pues. Pero yo digo, yo no sé por qué se *cuerean* si ese jale arde. Cuando no te lo estás metiendo en la vena, cuando te lo metes en la carne; te arde, pues. No entiendo cómo muchos se van con la finta. No sé si ya es demasiada droga la que traen, y ¡pun!





“Tecatós”. Etiquetas, discriminación y exclusión

De manera similar, Rosita señala: “Yo no tengo venas; ahora batallo para hallarlas, pero no tengo *cuerazos*. O sea, los *cuerazos* se los hace uno cuando la dosis se está yendo mal; se está yendo no exactamente en la vena, pues. Como esta cicatriz que tengo aquí, mira; esto fue un *cuerazo*”.

Y Luis hace énfasis en la importancia de la técnica de inyección:

Si dan *cuerazos* es porque te agarras mal, pues. Muchas veces te agarras la vena equivocada, o el músculo, exactamente. No te agarras donde debe de ser, y valió gorro la dosis. Por eso es que provienen los *cuerazos*, porque no te inyectas donde debe de ser; muchas veces traspasas la vena de lado a lado. Antes, como no sabía inyectarme, muchas veces se me hacían muchas bolas aquí, en el brazo, porque me agarraba mal, me inyectaba mal. Se me hacían *cuerazos*, unas bolas aquí, unas bolas acá. Duelen bien feo, se hincha bien *machín*. Una vez hasta se me andaba pudriendo el pie este. Porque me inyectaba aquí, y se me hizo un hoyo para dentro; me andaba pegando gangrena en el pie. Hasta que aprendí a inyectarme. A puros *cuerazos*, hasta que aprendí. Y ahorita en la actualidad tengo dos años sin parar; todos los días consumo droga, día y noche, día y noche; ya no me dan *cuerazos*.

Los *cuerazos* pueden ser entendidos como marcas corporales fundamentales en el sentido de la orientación social de estos sujetos. Como se aprecia en los últimos tres relatos, los *cuerazos* hacen parte de la cotidianidad entre la red de UDIS. Los tres hablan con familiaridad de las causas y las manifestaciones de estas marcas corporales y coinciden en señalar que la causa de “los *cuerazos*” es un fallo en la técnica de la inyección. No inyectarse en la vena es la causa principal de los *cuerazos*. Entonces, estas particulares marcas son el resultado de la práctica social que los reúne: el acto de inyectarse, y constituyen experiencias determinantes en la reelaboración de la identidad del individuo en su calidad de persona y miembro de una red marginal. Tal parece que, si eres *tecató*, al menos una vez te has *cuereado*.





Cuando Luís señala: “A puros *cuerazos*, hasta que aprendí”, ubica a esta experiencia corporal en un papel determinante de una nueva representación del propio cuerpo. Tras la búsqueda de nuevas y más intensas sensaciones, someten el cuerpo a suplicio. Mediante la inyección repetida de fuertes sustancias psicoactivas cercan sus cuerpos, los marcan, los doman (Foucault, 1990b). Así, la *delgadez*, las *traquis* y, de manera especial y violenta, los *cuerazos* se constituyen en signos que median sus relaciones.

Así, si se considera a los cuerpos en su papel interactivo, se puede afirmar que las marcas del consumo median las relaciones incluso al interior de la propia red de UDIS. Qué tan *tecató* eres depende de cuántas marcas y cicatrices derivadas del consumo tienes. En el siguiente relato de Isabel se aprecia esto nítidamente:

Porque he mirado muchas mujeres que en los pechos... todo esto de aquí de los pechos lo tienen bien feo, bien moreteado. ¡Ay, no, bien feo! Y yo les digo que no sé cómo se pueden agarrar ahí, si es una parte bien sensible. Uno como mujer es lo que más se debe de cuidar, sus partes nobles. Pero son mujeres que no tienen de donde agarrarse ya. Son mujeres que tienen mucho ya de *tecatas*, y pues ya no tienen donde agarrarse. Muchas se inyectan hasta en la vagina, en la panza. He mirado mujeres con la panza toda moreteada, con *cuerazos* que son bolas que se les pudren. A mí nunca me han salido *cuerazos* así de feos. Nada más se me hacen unas bolitas, pero leves.

Como ya se sabe, el cuerpo y el lenguaje corporal son señales de distinción social. La manipulación del cuerpo y la presentación personal (el consumo de alimento, el vestuario, artículos de belleza, la higiene) son reveladoras de las estructuras más profundas que constituyen a cada sujeto. La manera de tratar el cuerpo, de cuidarlo o no, de nutrirlo o no, de mantenerlo o no, expresa el conjunto de relaciones en el que el sujeto está inmerso. En otras palabras, la manera de tratar el cuerpo está determinada por y determina las redes sociales a las que se pertenece.





“Tecatós”. Etiquetas, discriminación y exclusión

Francisco, uno de los informantes, parece tener clara esta relación cuando afirma: “Hay de *tecatós* a *tecatós*. Hay unos que son más acá y hay otros que son *tepachones* de a tiro. Que andan con toda la ropa dura, sucios, y ahí andan en la calle, juntando jeringas de donde sea, y así las usan. Hay unos tirados a la milonga, que no puedes estar con ellos porque andan ahí, todos hediondos”.

En síntesis, observar la manera en que los UDIS tratan y manipulan su cuerpo permite descifrar los mecanismos mediante los cuales estos sujetos construyen su identidad y se asocian con sus pares. Las huellas que el consumo intravenoso deja en sus cuerpos los interconectan, al tiempo que los aíslan del conjunto de la sociedad. El abandono y la autodestrucción de su cuerpo los diferencia del patrón que se percibe como “natural”. Las marcas corporales derivadas de la práctica de inyectarse ubican a los UDIS en un lugar social denigrado moral o estéticamente.

El enfoque del análisis de redes sociales resulta especialmente útil para reflexionar sobre las marcas corporales comunes a los UDIS. Mientras la sociología tradicional generalmente trata a los individuos como unidades de análisis independientes, desde la perspectiva del análisis de redes, se presta especial atención a las estructuras de relaciones en las que los individuos están inmersos. La sociología tradicional agrega en su análisis a los individuos para buscar el comportamiento común entre los miembros de determinada categoría. Desde esta perspectiva, los “otros” son calificados estadísticamente como “desviados” de la “norma”. Sin embargo, como se aprecia en este apartado, observar el mundo de vida desde la perspectiva del análisis de redes sociales supone la necesidad de interpretar las prácticas sociales desde el punto de vista de los actores inmiscuidos (Molina, 2001).

Al considerar en el análisis el mundo de relaciones en el que está inmerso el sujeto, las nociones de *normalidad* o *desviación* resultan insuficientes para descifrar la experiencia individual, el tejido social y los significados que circulan por las redes de los UDIS (Molina, 2001).





Tecatos. El peso del estigma

Erving Goffman (2008) introdujo el concepto *estigma* en las ciencias sociales para hacer referencia a algún o algunos atributos de las personas que funcionan socialmente como una marca o señal de deshonra. Por ello, como se viene afirmando, el concepto de estigma tiene que ver con una identidad social subvalorada que varía dependiendo del contexto social.

Mientras en el apartado anterior los relatos de autodestrucción fueron leídos como manifestaciones de la apropiación del estigma, en este apartado se interpreta la forma en que los informantes representan el estigma y la exclusión que los afecta. Específicamente, se indaga la forma en que estas personas se sienten excluidas de la vida social y perciben cotidianamente el miedo y el odio.

La siguiente pregunta formulada por *El Negro*, uno de los informantes, resume la postura de estos sujetos en el momento en que intentan reelaborar y controvertir el estigma que recae sobre ellos: “Porque uno es vicioso, ¿es malo? ¡No! ¿No crees tú que puede ser más mala una persona que no es viciosa que una viciosa? ¿No está mal que seamos considerados como lo peor?”

A pesar de la lógica inherente a la pregunta de *El Negro*, desde el punto de vista de las representaciones dominantes, el consumo de sustancias psicoactivas ilegales es una zona estigmatizada a través de la construcción social del “problema de las drogas” (Restrepo, 1998). En el entorno social de la ciudad de Mexicali, los usuarios de drogas inyectadas constituyen un grupo minoritario. Aunque el consumo de drogas va en aumento, quienes no consumimos drogas ilegales somos mayoría.

Así, en el caso de las redes sociales de los usuarios de drogas inyectadas se constatan situaciones comunes a otros grupos minoritarios. Sus miembros manifiestan creencias, sentimientos y comportamientos diferentes a los de la mayoría. Y en este sentido, se construyen prejuicios que definen y ubican a los





“Tecatos”. Etiquetas, discriminación y exclusión

miembros de estas redes en una clara situación de desventaja (Schnitman, 1987).

Por ejemplo, Armando afirma:

La vida del *tecolín* es muy dolorosa. Sufres mucho. Al principio tienes trabajo y tienes con qué comprar la *chiva*. Como estás empezando a consumir, ocupas poco y tienes dinero para comprarla. Entonces, los primeros meses es a toda madre. Porque las dosis son pocas y con eso tienes. Pero luego va aumentando la dosis que necesitas, y llega el momento en que ya no te alcanza el dinero. Luego, donde trabajabas se dieron cuenta de que le pones a la heroína, y te corren. Entonces, es más difícil conseguir el dinero. Ya luego tus amistades, cuando saben que eres *tecató*, se te van retirando, te dejan solo. Le hablas a la gente y te cortan. Entonces vas notando que ya no quieren la amistad contigo. Solo te quedas; nomás cuentas con otros *tecatos*. Porque a los *tecatos* no nos pueden ver ni en pintura. Nos rechazan muy gacho. Nos humillan. Nos tratan de lo peor. Es muy triste. Se nos mira al vernos: estamos muertos en vida. Estamos vivos porque consumimos, pero si no consumimos nos morimos. La droga es lo que nos hace levantarnos.

En este relato de Armando se observa el proceso de exclusión social que se vive a cuenta del estigma y del prejuicio. Lo mismo se aprecia cuando Francisco afirma: “Me han tratado mal por ser *tecató*. La gente a uno no lo quiere. Ya lo miran a uno y lo quieren humillar; como que no les gusta que uno ande por ahí frente a ellos”.

El desconocimiento del problema, la información estereotipada y sesgada que sobre “los adictos” circula socialmente, son algunas de las causas de la posición de inferioridad de estos actores. Simplemente, se les cataloga como un grupo de sujetos que se desvían de las normas implícitas o explícitas del “deber ser”, desconociendo los síntomas de la enfermedad y la fuerte influencia del contexto sociocultural de exclusión en el que están inmersos. Esto se observa en la siguiente narración de Rosita:

186





No. Yo nunca trato de comprar jeringas en otro lugar. Me da vergüenza, pues. Me da vergüenza hasta en la miscelánea que ya tiene años el señor de conocerme. No por el señor, sino por la gente que hay ahí, pues, cuando uno llega a comprar. Porque miran lo que estoy comprando. Ya vez cómo es la gente. Luego, luego echan a andar la maquinita. No, que “ésta es *tecolina*, se inyecta”; aunque no te lo digan, pero ya sabes lo que están pensando por cómo te miran con desprecio.

En estas palabras de Rosita se ejemplifica lo que vienen planteando algunos teóricos sobre el estigma. Según la literatura especializada en procesos de exclusión, el estigma no se ubica en los atributos diferenciados sino en la mirada de quienes etiquetan al “otro” (Goffman, 2008). En otras palabras, el estigma no se explica por el simple acto de inyectarse como límite entre la minoría que consume y la mayoría que no. El estigma existe justamente en esa mirada “de desprecio” de la que habla Rosita. Es esa mirada, mezcla de miedo y odio hacia el diferente, la que separa el “nosotros” y ubica en un lugar subordinado a “esos otros”, “los adictos”. En las siguientes palabras de Santiago también se observa el peso de tal mirada:

En veces, cuando intento comprar las insulinas me tratan mal. Me dicen: “Pinche adicto, ¿para qué las quieres? Ya déjate de cosas”. La otra vez se me tapó la jeringa; fui y le lloré al *bato* de la farmacia. De verdad estaba mal, con la malilla y con la aguja tapada. Le dije: “Hazme el paro, compa; se me tapó la jeringa. Mira, aquí tengo la heroína, y la tengo tapada”. Se nota que el *bato* no sabe lo que es eso para nosotros. No se imagina el martirio. Me miraba con odio. Me la dio nada más porque tenía mucha clientela ahí y estaba dando mal aspecto. Porque todos me miraban hasta con asco. Me dijo: “Toma, pero vámonos, vámonos: desafánate de aquí”. Por eso me la dio: para que no molestara a la clientela con mi presencia. Pero tuve que pasar una humillación. Me tuvo que humillar el *bato*. Sentí que me subajó, y todo. Porque yo llegué llorando y me dijo de lo que hasta me iba a morir. Pero me dio la jeringa. Y no me importó, ¿sí me entiendes? ¡No le hace, dámela!





“Tecatos”. Etiquetas, discriminación y exclusión

Lo bueno que me la dio. Que me diga lo que quiera. Uno aprende a tolerar eso. No queda de otra.

En este punto resulta oportuno recordar las palabras de *El Negro* cuando intenta alejarse del estereotipo del *tecató*.

Yo siempre he procurado inyectarme en las piernas para no maltratarme los brazos. Porque siempre hay que cuidar la imagen de uno, ¿no? Por eso en mi casa nunca supieron que era vicioso. Hasta los 30 años; ahí le conté a mi jefa. Ella no creía. Le pegué a la coca, al cristal, a la *chiva*, *pingas*; pero nunca fui de esos viciosos que se andan cayendo o durmiendo o que descuidan su imagen. Por eso también trabajo. Esta casa es mía. O sea, siempre me ha gustado vivir bien. Nunca cargo las jeringas. Si te la *cacha* la policía, te mete al bote unos tres días. Por ejemplo, nunca he tenido problemas con un vendedor para que me dé insulinas. A muchos no les venden por las fachas en que van vestidos. Pero yo nunca ando barbón ni greñudo, ni todo cochino. O sea, vulgarmente, como dice la gente, *no ando valiendo verga*. Si no te ves como *tecató*, puedes conseguir trabajo. Pero si saben que eres *tecató*, ya valió, ya no te dan trabajo en ninguna parte. Es la verdad. O sea, aquí estamos muy jodidos para ese jale. Hay mucha discriminación. Por eso cuido tanto mi imagen para que no sepan que soy vicioso y que no me traten así. No porque sea *tecató* soy el diablo.

Gran parte del estigma del *tecató* se sustenta en la apariencia “diferente”. Las marcas en el cuerpo, de las que se hablaron en un apartado anterior, los ubica como extraños. Al no compartir los códigos estéticos y los usos del cuerpo que median las relaciones de la mayoría, se merman sus habilidades de interacción. Esto lo señala con claridad Isabel con las siguientes palabras:

Los adictos se identifican de volada. En su aspecto físico, en su mirada. Por lo general, flacos y descuidados. También se sabe en su forma de hablar, en su comportamiento, en sus temas de conversación. Algunas veces, en su aspecto físico no, cuando están empezando o acaban de salir de un centro de rehabilitación. Pero si te fijas





en su actitud y en su forma de hablar, de volada te vas a dar cuenta [de] que es un drogadicto. Porque hablan todo el tiempo de la *cura*, de la *malilla*, de lo que hacen para conseguir la *cura*. Porque muchos roban, porque otros trabajan, como mi marido; otros hacen un trabajito aquí y otro allí, y ya completan. Y pues en esa actitud de estar buscando la *cura*, de estar ansioso y como escondiéndose, como caminando con la cabeza baja. Porque mucha gente nos mira y cree que uno no tiene ni sentimientos ni pensamientos de nada. Cree que uno, en pocas palabras, vale madre, que es una piltrafa. Para muchas personas un drogadicto es lo peor, lo peor que puede haber. Entonces, mucha gente cree que uno no siente. Pero se equivocan. Lo que pasa, como te digo, es que la gente no lo comprende a uno ni sabe qué pedo con uno. No comprenden, no saben cómo uno vive.

En estas palabras de Isabel se indica abiertamente la forma en que estos sujetos creen ser percibidos: como personas inferiores, que no razonan, que no sienten. O, cómo se señala en las siguientes palabras de *El Meño*, incluso como personas que no merecen vivir:

Después de la sobredosis amanecí en el hospital con sueros. La gente que me miró tirado en la calle le habló a la Cruz Roja. Llegó la ambulancia, me levantó y me llevaron al hospital. Me regañaron. O sea, al adicto, al drogadicto no lo quieren. Tú sabes muy bien que no lo quieren. “¡Ah, una pinche lacra menos que se muera! Para qué chingados está respirando aire de otra persona que en verdad debe de vivir”, me dijo el doctor. “Cuántas personas quisieran estar como tú, que estás bien; cuántas personas no están esperando un trasplante de corazón, de hígado, de una célula, y tú, que estás bien, estás desperdiciando tu vida. La vida no es justa: tú con vida y otros, que sí viven bien, que no pueden.” Yo entendí que me decía que mi vida no vale como la de los otros. ¿O no?

Por lo general, todos los informantes reconocen representar o creen representar una identidad devaluada socialmente. El hecho de consumir drogas ilegales, y más específicamente, el hecho de inyectarse, levanta una frontera que los aleja del resto





“Tecatós”. Etiquetas, discriminación y exclusión

de la sociedad. Esto es expresado directamente en las siguientes palabras de Gerardo:

La adicción con la aguja yo siento que es diferente. Pienso como que se degrada más la persona por el simple hecho de inyectársela. La sociedad no lo acepta de ninguna forma. Yo me di cuenta que amigos y parientes que sabían que yo me daba unos *pases* no me decían nada; pero cuando supieron que me inyectaba, ya me rechazaban. Aquí es difícil. Los policías, por ejemplo, te paran por cualquier cosa. Por el aspecto o por cómo lo miran a uno. Los policías andan que te miran desde lejos y de volada te identifican; por eso se les dice los *tiburones*. En donde quiera que me miraban me levantaban. En veces iba a conectar, y me llevaban. Los primeros años que estuve aquí, por cualquier cosa me daban 36 horas. Te miraba el doctor, y si te veía drogado, te dejaban 36 horas. Te pegaba la *malilla* ahí adentro. Pero cambió eso. Ahora ya no vas con el doctor. Ahora vas con el magistrado, con un juez, y él te mira. Si te ve sucio, sí te deja.

Estas palabras de Gerardo recuerdan que uno de los elementos de la cotidianidad de los adictos en los que se observa de manera palpable el estigma que soportan es en la interacción con los policías del municipio. Al respecto, José comenta:

He ido a la cárcel por vagancia, pero nunca por un delito de robo o así. Es porque me han encontrado en la calle, en los picaderos. Hacen redadas, operativos, y a todo el que ande en la calle con aspecto de vicioso lo levantan. Te preguntan qué andas haciendo, de dónde vienes. Si te miran drogado, te preguntan dónde la compraste, quién te la vendió. Te suben a la celda, te dejan 36 horas. Si no te sientes bien por la *malilla*, te dejan las 36 horas, y si te sientes bien, te pueden sacar a que hagas limpieza y luego irte.

De manera similar, Isabel señala lo siguiente:

No podemos cargar con los *cuetes* porque nos agarra la patrulla y nos lleva de volada a la comandancia. Por ejemplo, nosotros los





drogadictos, a los que las patrullas nos paran a cada rato, no podemos llevar jeringas. Si nos ven el *cuete* en la bolsa, de volada nos llevan a la comandancia. Gracias a Dios, nunca me han llevado a la comandancia. Pero dice mi marido que llegas, te meten con el doctor para que vea si estás drogado o no. Ya que ven que sí estás drogado, te meten a la celda y ahí te tienen hasta el otro día. Pero lo difícil es pasar la *malilla* ahí encerrado.

Finalmente, Rosita recuerda una situación en la que la discriminación se hace palpable:

Una vez íbamos mi esposo y yo por la calle. Íbamos a trabajar. Trabajábamos en una taquería. Y así, en un *car wash*, afuera había unas ramas y entre las ramas estaba un muchacho con la cara metida en las matas. Y estaba doblado el muchacho. Y vieras que llegó la patrulla y vieras qué mal lo trataron. A patadas le decían: “Hijo de tu puta madre, nos haces trabajar de oquis”. Y a patadas subieron al muchacho a la patrulla. Pero estaba mal, mal.

Este hecho recuerda lo que plantean algunos autores sobre el estigma, la exclusión y la discriminación. Autores tan disímiles como Émile Durkheim, Michel Foucault y Irving Goffman plantean que con el señalamiento formal o informal de ciertos grupos sociales como infames, perversos o subvalorados, lo que los mecanismos de control social buscan no es incidir en el cambio de comportamiento de los que hacen parte de esos grupos; lo que se busca es aislarlos del resto de la sociedad. En otras palabras, tras la discriminación y exclusión del “adicto” de ninguna forma puede esperarse un cambio de comportamiento o un abandono de sus hábitos y dependencias. Entonces, cabe preguntarse si las políticas públicas excluyentes hacia el grupo de los adictos lo que en realidad buscan es preservar al resto de la población de la contaminación o del contagio de sus “viciosas costumbres”.

Ya para terminar de exponer la forma en que el estigma y la exclusión aparecen como realidad asumida en el discurso de los





“Tecatos”. Etiquetas, discriminación y exclusión

informantes, es importante señalar que en ocasiones incluso se extienden al ámbito familiar. Por ejemplo, Fernando señala:

Mira, tengo familia aquí alrededor, pero yo nunca los procuro a ellos. Para ellos yo soy lo peor. ¿Cómo te diré? Por ejemplo, si me ven en la calle y les preguntan: “Mira, ¿lo conoces?” “No. Ni sé quién es” responderían. Y eso no me gusta. Eso me hace pensar, ¿qué pasa? Estoy solo como el perro. Sí, tengo amigos y hablo con ellos, y esto y lo otro. Pero eso no es nada real. Es una fantasía. Son amigos *tecatos* como uno. Pero la familia que se supone debería estar con uno, todo el tiempo nos ataca. Como que uno es la oveja negra. Y no es sólo mi caso. Entre los camaradas uno se aconseja y habla, y esto nos pasa a casi todos. A algunos nos gustaría, como se dice, hacer vida. Juntarnos con una *jaina*, y hacer una familia. Desde unos meses que ando así, chispado, inconforme con mi vida. Yo antes no hablaba así. Vienen los camaradas y les hablo y me dicen: “Pinche Nando, ¿qué onda contigo? ¿A poco muy santito?” Pero no es eso. La neta ya no le hallo *patada* a esto. Siempre es lo mismo, lo mismo. Las drogas te dejan solo: no quiero estar solo.

Sin embargo, esta idea debe ser matizada. Ya que en algunos casos los informantes reconocen que, a pesar de todo lo que han afectado a sus familiares por su dependencia a las drogas ilegales, sus seres queridos continúan apoyándolos. Incluso, Francisco reconoce lo siguiente: “En verdad, cuando ya me veían desesperado aquí en la casa me daban dinero ellos. Como ya sabían mi problema, con tal de que no me fuera a robar, mi familia, mis hermanos, me daban para la droga. Me hacen el paro”.

Casos como éste, en el que las familias continúan apoyando a los UDIS, recuerda el hecho de que la percepción negativa de ciertos comportamientos y el estigma social de quienes los realiza son socialmente construidos, y por lo tanto, son culturalmente relativos. Es decir, varían en función de cada contexto particular. En resumen, la percepción devaluada de ciertos sujetos se relativiza dependiendo de las circunstancias y de las redes





de relaciones en las que están inmersos. Un ejemplo de esto es el señalado por Armando en el siguiente relato:

Me acuerdo de todo lo que hice con mis hijas, y me agüita mucho que hayan tenido que vivir muchas cosas por mi vicio. Ahora me arrepiento y todo eso, pero ya es tarde. Me acuerdo que una vez yo con la *malilla* le decía a una de mis niñas: “M’ija, ándale, apriétame el brazo, fuerte, m’ija. Andaba bien desesperado y no hallaba mis venas. Mi niña tenía como siete años. Ella me agarraba fuerte y lloraba, y yo queriéndome inyectar. Me acuerdo, y cómo me agüito; haga de cuenta que estoy viendo todo cómo pasó. Ya están grandes. Una tiene 17 y la otra tiene 18. Me acuerdo de todo lo que hice con ellas, y me da mucha tristeza que hayan visto de su padre todo eso. Pero a pesar de que yo fui así, drogadicto, nunca nunca les levanté la mano. Todo el tiempo les di amor. Siempre me miraban drogado, borracho; pero llegaba a la casa y les traía algo; ellas se alegraban al verme desde chiquitas. “Papi, papi”, me decían felices. Siempre ha sido así, desde chiquitas. Hasta eso que me quieren mucho. Mucho me quieren mis niñas. No viven conmigo, pero todo el tiempo van a la casa a verme; me llevan un taco o me disparan una cerveza, una soda.

Exclusión laboral

Aunque podrían creerse superadas las visiones hobbesianas y darwinistas de la vida social, aún persisten quienes consideran que no todos tienen los mismos derechos. Que hay calidades de personas, y que existen seres humanos de los que se puede prescindir. Desde estas posturas, los UDIS, al vivir la vida en función de la sustancia, se encuentran en los límites o fuera del deber ser, y por lo tanto pierden su lugar en la ciudad y son exiliados o excluidos.

En este sentido, en este apartado se indaga, a través de los discursos de los informantes y del trabajo etnográfico, la génesis y las manifestaciones palpables de la exclusión. En primer lugar,



“Tecatós”. Etiquetas, discriminación y exclusión

nos detenemos en la forma más objetiva de la discriminación, la laboral.

Tener un *trabajo* es mucho más que desempeñar unas tareas y recibir un sueldo por ello. Los diferentes abordajes teóricos con respecto a las identidades señalan que, además de la identidad de género y la familia, las ocupaciones juegan un papel fundamental en la definición del sí mismo, de la autoimagen y de la autoestima. Tener un trabajo es “ser alguien” para los demás. Tener un trabajo es ocupar un lugar en la sociedad. Sólo entendiendo esto se puede ubicar el impacto de la exclusión laboral en la autopercepción de los UDIS.

En este sentido, todo lo señalado en los capítulos precedentes permite integrar la génesis social de la exclusión de los UDIS en la ciudad de Mexicali. Hasta ahora se ha hecho especial énfasis en el estigma que se construye alrededor del consumidor de drogas, especialmente de los usuarios de drogas inyectadas. Se ha observado que, a raíz de la imagen negativa de los UDIS proyectada por enfoque jurídico represivo, se termina por criminalizar y estigmatizar a este colectivo (Restrepo, 1994).

Sin embargo, si a esta representación de los UDI como viciosos y criminales se le agrega la representación como enfermos en condición de discapacidad, se puede entender esta conjunción de visiones como la mezcla ideal para garantizar la marginación laboral de estos sujetos. Ya en los capítulos anteriores se exploró la forma en que se construyen arbitrariamente percepciones estereotipadas del mundo de vida de estos actores. El conjunto de las características negativas que se le atribuyen a los UDIS aparece como una definición esencializada y totalizadora que los atrapa.

Si el propio consumo o adicción deteriora el conjunto de relaciones familiares, de amistad, con conocidos o vecinos, los espacios socioculturales se constriñen aún más a cuenta del estigma social. Los procesos de exclusión social que se generan a partir de dicho estigma definen un nuevo estilo de vida. En él se



observa la paradójica circunstancia de quienes difícilmente pueden construir proyectos de vida diferentes a la búsqueda compulsiva de la sustancia, pero al mismo tiempo observan cómo se cierran los canales y espacios sociales que les permiten acceder al dinero que les garantiza su dosis. Sin opciones laborales visibles, las estrategias de supervivencia que les queda a estos sujetos son la delincuencia y la prostitución.

Esto lo señala *El Cuate* con las siguientes palabras:

¿Quiere que hable con la verdad o que diga mentiras? Yo me dedico a delinquir nomás. Mira, vivimos en una casa abandonada como cinco muchachos. Nos levantamos, y si alguien trae para curarnos, nos curamos. Si no, venimos aquí y aseguramos un carro, o ya de pérdida un estéreo o algo. Nos lo robamos, lo vendemos, y vamos y nos picamos. Si no, nos la llevamos ahí, afuera del hotel, cuando entran los clientes con las muchachas que ya conocemos. Les cuidamos el carro y nos dan una propina, y así vamos juntando para la dosis, y eso es lo que hacemos casi todo el día. Pero yo, la verdad, no quisiera andar robando, porque ya he estado tres veces en la cárcel. No robo porque me guste; es que no le hallo por dónde.

De igual manera, Francisco afirma:

Es que yo no veía más opción que robar; por eso estuve en el Cereso. Estaba muy mal; con las *malillas* y eso, no podía estar en un trabajo y mantener la rutina. Entonces salía desesperado, y lo que se atravesara. Me la aventaba y me iba a robar. Prefería robar que prostituirme. Sí llegaban batos y me decían que me animara. Pero yo te estoy hablando con la verdad: no tuve sexo con nadie por dinero. Sí me han dicho, pero no me han agarrado *malilla*. Tal vez si me agarran *malilla*, sí. Hubo un tiempo que sí anduve bien mal. Andaba arrastrando la cobija en la calle y no venía para la casa. Me la llevaba metido en los tambos de basura; llegué a comer de los tambos de basura, juntando botes. Ya después la miraba negra, y fue cuando empecé a robar y a robar. Y ya tenía varias demandas de robo con violencia. Hasta que me agarraron. Ahori-





“Tecatos”. Etiquetas, discriminación y exclusión

ta no salgo, no levanto dinero. Me quedo aquí, encerrado. Llegan los plebes y me hacen el paro. Me dan 20, 30 pesos, y ahí completo. Pero eso de que ande consiguiendo la droga, ahora no. Aquí me quedo encerrado, porque estoy firmando, y por cualquier cosa que agarre se agrandan mis problemas. Por lo mismo, mejor me la llevo calmado.

Mantener el consumo de drogas inyectadas es costoso. Esto lo señala abiertamente *El Meño*:

Imagínate cuánto invertía en mi adicción, Gastaba mucha feria. Si no era de lo que me robaba en la calle o metiéndome a alguna casa, ¿cómo iba a evitar las *malillas*? De una manera u otra, yo conseguía para mi droga. Incluso, llegué a robar a mi propia familia. Llegaban mis hermanos del otro lado y les pedía, echando mentiras y la chingada. Como te digo, llegué a robar a mi familia y a amigos. Cuando estás bien *malilla*, bien enganchado, no importa nada.

De manera similar, Adriana señala: “Estuve en la cárcel casi cinco años por robo. Pero uno aprende de los golpes de la vida. Y mi gran error fue todas las veces que me fui a robar para conseguir la droga”. En el caso de *El Chino*, confiesa: “Yo he estado en prisión seis veces. En total, he estado como siete años en la cárcel. Siempre por robo”.

Armando es mucho más específico a la hora de narrar sus estrategias de supervivencia:

El adicto es muy astuto. Si se trata de la dosis, mira, como sea, la consigues porque la consigues. En mi caso, ya luego en los momentos difíciles, cuando ya no tenía trabajo, me ponía a barrer calles ahí en mi colonia. Me ponía a talonear. Nunca me gustó andar pidiendo. Prefería hacer cualquier cosa para agarrar unos pesos. Con los vecinos, les limpiaba la calle o les lavaba su carro, y así conseguía para la droga. Luego ahí, en el barrio, me ponía a robar de cuatro a cinco de la mañana. Ése era mi horario de “roberto”. Tanques de gas, cds, dvds, bicicletas, lo que se me ponía en la vista me lo traía. Luego, de la misma desesperación que traía ya no hallaba ni qué





Racismo, exclusión y xenofobia en la frontera México-Estados Unidos

robarme. Escobas, recogedores, cosas que cuando antes de consumir no me imaginaba que iba a robar, fíjate; más sin embargo lo hice ya cuando estaba prendido. Lo que nunca hice fue prostituirme; algunos sí hacen hasta eso. Sea como sea, robando o quemando gente, conseguía para la droga, pero nunca me prostituí.

Además de los robos, otro de los delitos en los que suelen incurrir los UDIS es en el comercio al menudeo de drogas ilegales. Es el caso de Rosita:

Un día estábamos platicando. Estaba mi mamá, un amigo de ella y yo, así, en la mesa. Y de repente salió la plática de que él surtía droga y que si no quería trabajarle. Me propuso que empapelara la droga y que la vendiera. O sea, él me la iba a dar a un precio y ya lo que quedara de la ganancia iba a quedar para mí. Ponle que él me daba cinco gramos a 300 pesos; entonces yo sacaba lo que era lo de él, y el resto para mí. Entonces, sí, me fui familiarizando con eso, a trabajarlo. Pero estuve en prisión por eso mismo.

Gerardo también comenta: “Yo fui conducto de muerte. Me relacioné con gente que venía del sur y empecé a hacer mi tontería de vender drogas. Las vendí durante mucho tiempo, pero caí en el Cereso”.

Otro de los espacios en los que a falta de trabajo se puede conseguir dinero es la prostitución. Al respecto, existe la creencia de que es un espacio privilegiado para las mujeres y que, por lo tanto, para ellas resulta más fácil *talonear* y conseguir la droga. Por lo menos esto es señalado por Adriana cuando afirma: “Las mujeres tienen manera más fácil de agarrar dinero. Muchas de las adictas a la *chiva* para conseguir la dosis trabajan en el comercio sexual o tienen algún compañero o amigo que les sostiene el vicio, o tienen amigos que la invitan. Los hombres no”.

Santiago coincide con el argumento de Adriana, y señala:

Los hombres también pueden prostituirse. Pero la verdad, las mujeres tienen más facilidad de agarrar la dosis que el hombre.





“Tecatós”. Etiquetas, discriminación y exclusión

¿Sí me entiendes? Porque los hombres andan ganosos por una mujer, y de volada. A mi pareja siempre vienen a buscarla hombres. Les digo ¡cálmense! Como es adicta piensan que es prostituta. “No es prostituta”, les digo. “¡Tumbense el rollo! Ella no es así”. Muchas de las veces que la mando al picadero piensan que la mando para que se prostituya, y no, yo no soy así. Nunca la he mandado a prostituirse ni nada.

De las mujeres entrevistadas, todas, excepto Isabel, la pareja de Santiago, o intercambian o han intercambiado alguna vez sexo por dinero o drogas. Rosita afirma sencillamente: “Yo trabajo de sexoservidora”. Adriana señala: “Yo he intercambiado sexo por dinero varias veces”. Y Carmen comenta: “Para conseguir la feria me prostituyo. Yo no conozco un trabajo honrado”.

Al respecto, Isabel comenta:

He tenido que ponerme a pedir dinero para conseguir para comprar la dosis y el *cuete*. Pero fíjate que gracias a Dios no he tenido que andar haciendo lo que otras mujeres hacen para conseguir la dosis: andar vendiendo su cuerpo. Yo, gracias a Dios, no he tenido necesidad de llegar a eso. Pero conozco las mujeres que usan lo mismo que yo, y casi todas con eso sacan para drogarse. Y no lo digo porque me las dé de muy acá o que las juzgue por eso. Es muy su vida y ellas saben lo que hacen. Pero yo gracias a Dios no, porque mi esposo me la ha dado todo el tiempo. Él trabaja aquí en el taller y ahí le dan dinero. Y de lo que consigue es para los dos. Él me ha dicho que nunca dejará de darme, porque no quiere que me vaya a la calle a conseguir.

Pero tal y como lo comentaba Santiago, la prostitución no es un espacio exclusivamente femenino. Cuando se les preguntó a los informantes sobre el intercambio sexual por dinero, las respuestas fueron variadas. Por ejemplo, *El Cuete* afirmó sorprendido:

¿Mande? Que si he intercambiado sexo por dinero para curarme?
¿Cómo? ¿Que si me he metido con homosexuales o algo? No, no,





no, no. Yo sé que es común porque las *malillas* de la heroína son gachas, pues. Están bien cabronas. Ni a mi peor enemigo le deseo una *malilla* de éstas de las que yo en veces siento. Es algo feo, pues; algo que no más no sé. La neta no sé qué onda, pero pues por evitar las *malillas* es común que se llegue a intercambiar sexo por dinero. Pero yo no, no me ha tocado. No me han agarrado *malilla*.

Pero Santiago y *El Negro* sí afirmaron haber tenido experiencias de este tipo, aunque la experiencia de intercambiar sexo por dinero ha sido asumida de manera diferente. En el caso de *El Negro*, afirma sin mayor problema: “Un chingo de veces he intercambiado sexo por dinero para curarme. A veces con hombres, a veces con mujeres. Siempre lo he hecho curado. Siempre bajo el efecto de las drogas, ya sea cristal, *ice* o heroína”.

Por el contrario, en el discurso de Santiago estas experiencias aparecen como eventos traumáticos. Señala:

Pero el hombre también se humilla. Se tiene que prostituir. Yo me he prostituido con hombres. Una vez que estaba bien *malilla* un hombre me dice “¿quieres drogarte? ¡Pos ten relaciones conmigo!” “A mí no me gusta estar con hombres —le dije—. Ésa no es mi *patada*.” “¿Tú quieres drogarte?” “¡No, pos sí!” Usé condón, y ahí estoy con asco. Lo hice, pues, con tal de tener la sustancia. Después de esa vez lo hice cuatro veces más. Pero estoy bien arrepentido de eso, ¿sí me entiendes? Me acuerdo y me da asco. O sea, ¡qué bajo he caído!, digo yo. ¡Hasta dónde he llegado por una méndiga sustancia! Andarme revolcando con un hombre, ¿no? O sea, yo lo miro como que es lo peor andar haciendo eso. O sea, ¿qué paso? ¡Si sé trabajar yo! Gracias a Dios sé trabajar. Ya me dejé de eso mejor y me puse a trabajar para consumir.

Sobre la posibilidad de conseguir y mantener un trabajo legal a pesar de la dependencia a la droga, Fernando comenta: “Perdí muchos trabajos. La mayoría me decía que era muy buen trabajador; pero me torcían que consumía y me corrían. Eso me pasó en varios trabajos. Y ya luego me dediqué a delinquir. Primero a robar y luego a vender y a traficar con sustancias”.





“Tecatós”. Etiquetas, discriminación y exclusión

De igual manera, Adriana comenta: “Por el vicio batallo para trabajar. Ahorita ando vendiendo ropa, en veces cuido carros, lo que vaya saliendo. Pero no quiero andar delinquiendo”.

El Chino trabaja en lo que él llama “oficios varios”. Básicamente, se dedica a cuidar carros, a lavar carros, a limpiar vidrios, y en algunas ocasiones a vender cosas en la calle. Él reconoce que “así con la *malilla* me voy a trabajar para sacar mi dinero, pues, y no le hace, mientras trabajo, en horas de trabajo, me inyecto para poder funcionar”. *El Negro*, según sus propias palabras, trabaja “en una escuela como conserje, o sea, soy eventual, no tengo base. Trabajo de 8:00 am a 12:00 am. Hay veces que hasta las 6:00 de la tarde”. Y Santiago, dedicado a la mecánica automotriz, afirma: “¡Trabajo! O sea, gracias a Dios no me gusta robar; la neta, nunca me ha gustado eso de andar robando. Gracias a Dios, me ha gustado todo el tiempo trabajar. Todo el tiempo trabajo; trabajo, pero para el vicio nomás”.

Estos casos, en los que se demuestra que sí es posible trabajar a pesar de la dependencia a las drogas, señalan un posible camino para solucionar el grave problema que con respecto a las adicciones se vive en la ciudad de Mexicali. Si bien es cierto que para conseguir y mantener un trabajo se necesitan ciertas habilidades sociales y la capacidad de seguir ciertas rutinas, características que se ven afectadas por la dependencia a las drogas, ser UDI no debe significar la exclusión del mundo laboral (Ilundain, 2005; Arza, 2002).

Considerar a estos actores en su calidad de ciudadanos y generar los mecanismos de inclusión que les permita el acceso normalizado al mundo laboral deben ser los pilares de cualquier iniciativa que pretenda combatir el problema de salud y seguridad pública asociado a las adicciones. Porque mientras las únicas alternativas y espacios sociales para los UDIS sean las cárceles y los centros de rehabilitación, la delincuencia y el comercio sexual seguirán erigiéndose como las únicas estrategias de supervivencia viables para ellos.





En el siguiente fragmento del testimonio de Magdalena se aprecia con especial nitidez la urgencia de empezar a integrar en las propuestas de intervención estrategias que reconozcan el consumo:

Con la *chiva* he robado hasta a las viejitas que andan por la calle. Con la *chiva* haces muchas cosas. Hasta llegué a prostituirme. Aunque no era mi *patada* prostituirme. Sólo cuando no había más. He estado en la cárcel; tengo 14 internaciones al Cereso (risas). Es mi otra casa. He estado en un centro de rehabilitación hasta cuatro años. Estoy enterada de las pláticas de superación personal, sé de la palabra de Dios, estoy bien enterada de todo. Pero no sé, no puedo vivir sin las drogas. No concibo la vida sin las drogas.

Conclusiones

En los discursos que se exponen en este texto queda claro que el problema de las drogas ilegales no es un problema de sustancias, es un problema de personas. De sujetos de carne y hueso que quieren vivir, que sueñan y desean una vida diferente. De individuos con trayectorias diferentes, que esperan ser reconocidos como ciudadanos, con los mismos derechos que los demás. Sin embargo, en los apartados anteriores es patente también el estigma que los encarcela, que los margina de los diferentes espacios sociales. Se observa la forma en que estos sujetos reconocen la discriminación y el olvido del que son objeto.

Por otra parte, en los discursos expuestos en este texto se aprecian los diversos sentidos que circulan por el mundo de vida de estos sujetos. La heterogeneidad de sentidos expresa la complejidad del problema y plantea el reto de implementar políticas públicas basadas en el conocimiento detallado de sus prácticas y creencias. De no ser así, lo que está en juego es mucho. Las drogas ilegales aparecen como el chivo expiatorio de la desintegración social. Y si bien en gran parte esta percepción maxi-





“Tecatos”. Etiquetas, discriminación y exclusión

miza los atributos de disgregación de los adictos, resulta innegable que el problema de las adicciones es un grave problema de salud pública, correlacionado positivamente con los problemas de seguridad pública. Sin embargo, como se puede ver en el cuerpo del trabajo, esta asociación no es gratis. Es en gran parte el resultado de la exclusión social. De los pocos o nulos espacios sociales a los que estos sujetos tienen acceso.





*Living at a Slant**

La vida inmersa en los megatextos
de la transfrontera suroeste norteamericana
Dos mujeres sin fin

Carlos Vélez-Ibáñez

Traducción de Julián Jara Ettinger

Introducción

No cabe duda que los cambios enormes en la frontera México-Estados Unidos son la expresión local y transfronteriza de procesos económicos, demográficos, sociales, materiales y políticos más amplios característicos de una nueva zona céntrica. Esta afirmación está respaldada, además, por datos sobre varios procesos dinámicos de tipo económico y demográfico, que incluyen:

- En el año de 2004, un promedio de 660 000 pasajeros cruzaron diariamente la frontera en los 35 puntos de entrada de las 1 952 millas de frontera entre Estados Unidos y México; Estados Unidos otorgó 906 662 visas para turistas mexicanos en el año fiscal 2005. Adicionalmente, otorgó 732 556 visas de láser (las cuales reemplazaron las *border crossing cards* para aquellos que viven en el lado

* *Nota del traductor.* La noción de *slant* o *slantwise* refiere las actitudes, estrategias y acciones que permiten esquivar a las instituciones y a la autoridad para poder sobrevivir en la región transfronteriza en situaciones ambiguas. La traducción literal sería “inclinado”, que también refiere su carácter inestable.



mexicano de la frontera, pero trabajan en Estados Unidos) en el año fiscal 2005, lo que representa una reducción sobre las 1'990,402 entregadas en año fiscal 2001.¹ En marzo de 2006, la población de residentes no autorizados en Estados Unidos se estimaba entre 11.5 y 12 millones, de los cuales entre 4.5 y seis millones habían ingresado legalmente con inspección y entre seis y siete millones habían entrado ilegalmente sin inspección.² Del total de los 12 millones, sólo la mitad era de origen mexicano.³

- Aproximadamente el 60% de los 500 millones de visitantes admitidos en Estados Unidos entran por medio de la frontera entre México y Estados Unidos, al igual que 90 millones de autos y 4.3 millones de camiones anualmente; todos contribuyendo al flujo diario de 638 millones de dólares a través de la frontera con México.⁴
- Existe un flujo económico masivo regional de las zonas centro y sur de México hacia las del norte (mapa 1), lo cual ha llevado a una explosión económica y demográfica en los estados fronterizos de Estados Unidos.⁵
- La mexicanización de pueblos anteriormente anglos y la creación de asentamientos de población rural mexicana en tierras vacantes de Estados Unidos, llamados “colonias”,

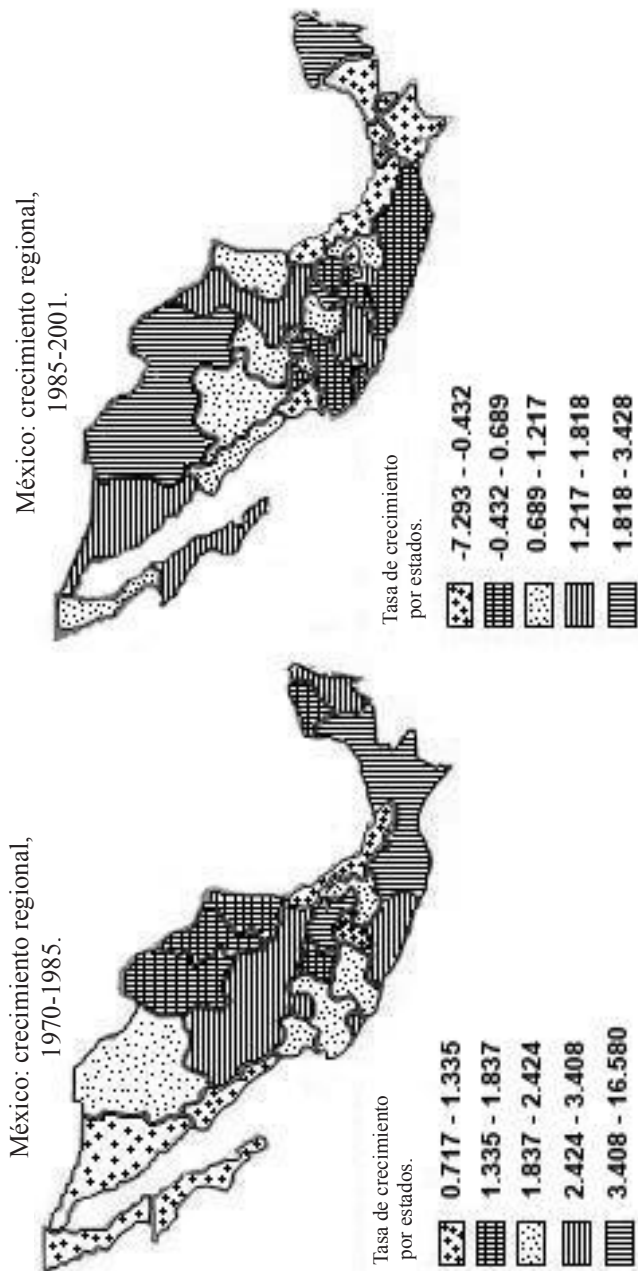
¹ Ver http://www.transtats.bts.gov/fields.asp?table_ID=1358, julio 2007 (último acceso: 29 de marzo de 2009).

² Debe de notarse que aproximadamente el 57 por ciento de la población indocumentada es de origen mexicano; es decir, más de seis millones de personas, la mitad de las cuales se quedaron más tiempo de lo autorizado en sus visas temporales.

³ El Pew Hispanic Center estima el total de población migrante no-autorizada en 2005 en 11.1 millones de personas, de las cuales el 56 por ciento o 6.2 millones nacieron en México. Pew Hispanic Research Center, 10 de octubre de 2006. <http://pewhispanic.org/files/factsheets/25.pdf> (último acceso: 29 de marzo de 2009).

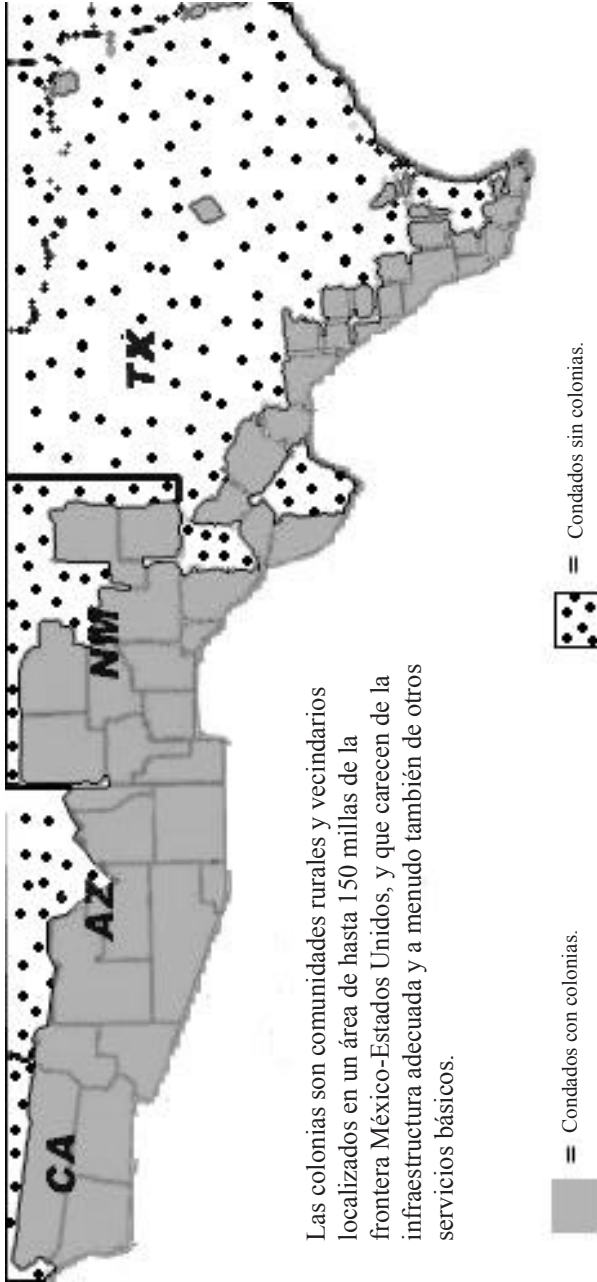
⁴ Ver Jesse Hereford, “The U.S.-Mexico Border: Integrated Economies”, 2006. Se puede consultar en <http://www.eda.gov/EDAmerica/spring2006/integration.html> (último acceso: 29 de marzo de 2009).

⁵ Para conocer más sobre el lado mexicano de la economía integrada y el movimiento del centro y sur hacia el norte y las fuentes de la gráfica 4.1, ver Robert W. Gilmer, “Industrial Expansion Drives Growth on the U.S. Mexico Border”, El Paso Branch, Federal Reserve Bank of Dallas, octubre 2006. Se puede consultar en <http://www.glo.state.tx.us/energy/border/forum> (último acceso el 29 de marzo de 2009).



Fuente: Robert W. Gilmer, "Industrial Expansion Drives Growth on the U.S.-Mexico Border", El Paso Branch, Federal Reserve Bank of Dallas, octubre de 2006.

Mapa 1. Crecimiento regional mexicano.



Las colonias son comunidades rurales y vecindarios localizados en un área de hasta 150 millas de la frontera México-Estados Unidos, y que carecen de la infraestructura adecuada y a menudo también de otros servicios básicos.

Fuente: <http://www.pbs.org/krlru/forgottenamericans/images/texasmap.gif>.

Mapa 2. Colonias del suroeste de Estados Unidos.



son ahora el hogar para cientos de miles de personas, el 97% de ellas de origen mexicano (ver la mapa 2).⁶

Estos flujos, aunados a los de dinero –\$200 billones de dólares en importaciones a Estados Unidos y casi \$137 billones en exportaciones a México–, explican fácilmente, tal como dice el viejo refrán “sigue el dinero”, cómo se crean en el caso de México mercados con trabajadores transfronterizos junto con cierto tipo de centralidad regional.⁷

En el caso de la región transfronteriza, yo considero que ya no podemos visualizar a la frontera como un lugar para cruzar o meramente un “límite”. En realidad, la región transfronteriza México-Estados Unidos se ha vuelto el eje y nodo central para el comercio, el cruce y recuce de poblaciones; la experimentación lingüística, el desarrollo institucional, el interés académico, el establecimiento de poblaciones, la creación y la división de clases y creación, y los conflictos culturales. Es aquí donde yacen las grandes contradicciones de ciudadanía, de unidad en la identidad cultural y de la premisa “un país, una cultura”. En un sentido peculiar, la “frontera” se ha convertido en el centro des-

⁶ Ver Héctor Galán, “The Forgotten Americans: Focus-Las Colonias”, KLRU y PBS Online, 2000. Se puede consultar en <http://www.pbs.org/klru/forgottenamericans/focus.htm>, 21 de noviembre de 2003 (último acceso: 28 de marzo de 2009), y Carlos G. Vélez-Ibáñez, “Regions of Refuge in the United States: Issues, Problems and Concerns of the Future of Mexican Origin Populations in the United States to 2050”, *Human Organization*, 63, núm. 1, pp. 1-20. Según la Procuraduría de Justicia del estado de Texas, “se encuentran colonias en Texas, Nuevo México, Arizona y California; pero Texas tiene tanto el número más elevado de colonias como la población más grande residente de colonias. Aproximadamente 4,000 tejanos viven en colonias. La mayor parte de la población de las colonias es de habla hispana; 64.4% de todos los residentes de colonias y 85% de aquellos residentes menores a los 18 años nacieron en Estados Unidos. Hay más de 2,294 colonias en Texas, ubicadas principalmente a lo largo de los más de 2,000 kilómetros de frontera con México”. Se puede consultar en <http://www.sos.state.tx.us/border/colonias/faqs.shtml> (último acceso: 28 de marzo de 2009).

⁷ Trade Stats Express Home, Office of Trade and Industry Information (OTII), Manufacturing and Services, International Trade Administration, U.S. Department of Commerce. Se puede consultar en <http://tse.export.gov/ITAHome.aspx?UniqueURL=cfoso145a0qr0x45arrgn4na-2007-11-21-13-39-13> (último acceso: 28 de marzo de 2009).





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

de donde poblaciones y materiales viajan a través de ambas naciones hacia lugares periféricos en el suroeste de Norteamérica, la costa este, el sur y el centro. Sin embargo, este es un tema demasiado amplio para abordar en el presente texto. Será suficiente notar que la importancia regional de la zona transfronteriza como un centro continuará a pesar del 9/11.

Las prácticas culturales y económicas como las ROSCAs⁸ son emblemas de la “diáspora” de la economía y clase política a través del suroeste de la región norteamericana y su creación como un centro importante de influencia y expansión que irradia hacia afuera.

El centro de la región fronteriza tiene una presencia dinámica y persistente caracterizada como un fenómeno transnacional, transgeneracional y transcultural que impregna la forma y memoria de la historia regional. Su creación y continuidad son partes del institucionalismo que existe desde la guerra de México-Estados Unidos y el tratado de Mesilla, siendo no sólo un artefacto imaginario o “cultural”, sino involucra realidades empíricas, vividas, basadas en experiencias. El centro de la frontera está constituido por maestros de tercera generación en Mecca, California, en medio del valle de Coachella; un antropólogo de quinta generación, o un especialista en computación recientemente graduado en la Ciudad de México que trabaja como pintor indocumentado en Phoenix, Arizona.

Debido a los constantes recordatorios dentro y alrededor de todos nosotros, la existencia, persistencia y muchas veces actualidad enmascarada de este centro se convierte en una presencia impensada.

La siguiente discusión describe ampliamente algunos de los principales megatextos que rigen el comportamiento humano en la región, al utilizar las ROSCAs incrustadas en la vida diaria de la gente como un lente para el estudio. Sin embargo, como veremos, los mismos megatextos son iguales a todos los inventos humanos: problemáticos y contradictorios para la gente que los

⁸ *Nota del traductor:* se respeta el uso de mayúsculas del autor.





sigue. La región ofrece una oportunidad para entender fundamentalmente cómo el género y la raza son factores comúnmente primarios para el desenlace de los megatextos, como se mostrará en el estudio del caso “Dos mujeres sin fin”.

La región transfronteriza y sus megatextos

Éxito, ganancias materiales y la doble hélice de raza y género

La base de los megatextos⁹ regionales es la búsqueda del éxito individual y familiar, así como las ganancias materiales con sus gratificaciones culturales, sociales y políticas, con racializaciones¹⁰ que utilizan la melanina como justificación. La noción de los megatextos se refiere a la racialización naturalizada del poder, dominación y explotación manejada por la ideología y reforzada por textos locales y regionales. Éstos pueden estar constituidos y expresados como “valores”, creencias, rituales, símbolos y discursos “civiles” aceptados de muchas maneras. El “éxito” de las naciones, regiones y mercados globales –formados y racionalizados por cientos de años de economía colonial, capitalismo industrial nacional y transfronterizo del siglo XIX, y ahora cadenas de producción y labor nacional y transnacional– están ligados por medio de instituciones con hogares e individuos con realidades materiales y megatextos acordados que se destilan hasta llegar a los ámbitos locales. A nivel local, la gente que quiere lo mejor para sus hijos raramente cuestiona el texto. Con este acuerdo implícito, textos de varios tipos se vuelven legítimos y no coercitivos. Los individuos los siguen creyendo que es por su propio bien, con observaciones que demuestran el soporte empírico de esta aserción.

⁹ Ver Carlos G. Vélez-Ibáñez *et al.*, *Transnational Latina/o Communities: Politics, Processes and Cultures*, Rowan and Littlefield Publishers, Boulder (Colorado), 2002, pp. 15-19.

¹⁰ *Nota del traductor*: término acuñado por el autor. *Racializations* en inglés.



Estos megatextos son controlados y transmitidos por sistemas e instituciones tales como el sistema educativo imperante. Los mensajes y la información son respaldados directamente por organismos y grupos nacionales e internacionales, y los comportamientos esperados son asociados con estos sistemas e instituciones. Así, el “consumismo” es un megatexto en Estados Unidos que mueve gran parte de su sistema económico a través de elaboradas estructuras de deudas. Individuos, grupos, redes y cuerpos corporativos deben funcionar dentro de esta estructura, de modo que el “gasto consumista” se convierta en el sello del éxito económico y en una medida de la salud de la economía estadounidense. Sin embargo, la eficacia de estos gastos en tiempos de incertidumbre económica no es cuestionada. Ser consumidor en lugar de productor se convierte en algo legítimo y en una aspiración compartida por todos.

Este texto, en ocasiones no apreciado aunque siempre sustentante, es una versión estadounidense del “éxito”, de modo que la supuesta premisa central de la economía manejada por el consumismo es exitosa para todos los participantes. El megatexto del “éxito” es el antecedente principal para la migración, las maquiladoras, la mano de obra mal pagada por compañías y muchos de los textos políticos que están tanto a favor como en contra de otros más grandes. De esta manera, en un nivel, la cooperación transfronteriza entre las autoridades de salud de México y Estados Unidos busca formas más “seguras” de garantizar tráfico sano entre las fronteras y simultáneamente etiqueta el lado mexicano como la fuente de enfermedades indeseables que se deben mantener “afuera”. Hay mensajes dobles en este último ejemplo: Estados Unidos quiere únicamente a los más sanos de los obreros migrantes, lo cual los puede llevar hacia su propio “éxito” aun cuando contribuyen al “éxito” de su contratista. Al mismo tiempo, mantiene una percepción médica negativa de los “otros” del otro lado de la frontera, ya que personas insalubres representan un riesgo de salud pública, y desde esta perspectiva, en realidad, son una



responsabilidad potencial para la salud de la economía de Estados Unidos.

La doble hélice de raza y género

Dado este aceptado y penetrante megatexto, las acciones orientadas al éxito convencen fácilmente a las poblaciones que éstos son “normativos” y “naturales”. De esta manera, en el nivel de la acción, la gente también acepta las migajas de labor y valor energético de las cosas y personas, incluyendo a uno mismo, para alcanzar el éxito. Instituciones de diversos tipos apoyan estos scripts, y es el caso que autoridades judiciales de varios tipos, comprendidas las agencias judiciales y policíacas, protegen el privilegio de los logros y éxitos personales. Quienes cruzan la frontera de manera ilegal ciertamente son castigados por sus intentos de seguir el megatexto de éxito individual porque está limitado únicamente a nosotros los “ciudadanos” –un estatus privilegiado comúnmente asociado con la melanina y/o inquietudes culturales especialmente relacionadas con el lenguaje, dinámicas familiares, figura y tamaño de los cuerpos, y cosas simples como el vestido, proxémica y diversas expresiones culturales. Puede ser que exista una noción de que si alguna persona tiene melanina más oscura, es de la tercera edad, es mujer, mexicana, de baja estatura, pobre, o es zurda, es menos probable de que sea capaz de alcanzar el éxito.

La vida transfronteriza nos da una manera inusual y retorcida, otra dimensión de este megatexto individualista. Para muchos, en el suroeste de Norteamérica, las poblaciones transfronterizas cargan hélices dobles de ambos lados de la frontera. Utilizo esto como metáfora para los textos históricamente racializados con hebras enredadas, pero a su vez flexibles sobre género y melanina que la gente utiliza para racionalizar el argumento anterior acerca de la más negativa de las características sociales. La pri-





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

mera hebra de la hélice –comúnmente promulgada por ideologías machistas sobre mujeres como parejas secundarias o, peor aún, como valiosas únicamente por sus cuerpos– atraviesa los periodos colonial y del México independiente. En el presente, muchos hogares mexicanos, e inclusive las mismas mujeres, reproducen estas ideologías patricentradas. Los hombres en especial se sienten privilegiados y con el derecho de adquirir todos los atavíos del éxito en comparación con las mujeres, quienes deben ser parejas secundarias de su éxito, como un derivado del de sus esposos. Esta versión del sexismo se movió después hacia el norte hasta unirse con la versión que los americanos y mexicanos, antes de la guerra mexicana y durante el periodo colonial, ya habían establecido.

Una segunda hebra, definida por la melanina, de nuevo hace un llamado al sistema racial español de castas. Prácticas familiares e ideologías mexicanas sobre lo oscuro y lo claro (la última con atributo positivo a pesar de la gran atención pública y nacionalista al gran pasado de los indígenas prehispánicos, especialmente después de la Revolución Mexicana) informalmente lo refuerzan. Divisiones de clases en México son articuladas comúnmente dentro de las dimensiones de la medida de melanina. Ciertamente, a pesar de la expresión pública sobre la maravilla de las civilizaciones mesoamericanas, la élite y las rubias oxigenadas, mujeres de la clase alta, expresan una preferencia por la “blancura” y los hombres hacia consortes oscuros e hijos y esposas de piel clara. La relación de clases con la blancura en México es acentuada en la mayoría de los medios de expresión. Cuando un nuevo bebe nace, las abuelas comúnmente preguntan inicialmente: “¿Cómo es?”, en lugar de si el bebé nació sano. Hay un arreglo tácito de que la respuesta “blanco” va a privilegiar al niño mucho durante su vida porque la melanina clara es valorada positivamente.¹¹ Sin embargo, como la movilidad ascen-

¹¹ “Blancura” es uno de los megatextos vinculados al éxito, el trabajo, el sacrificio, la ingenuidad, la innovación y en general a la inteligencia superior. El trabajo físico no se incluye, sino que es algo que se debe evitar por medio de la educación, la movilidad y el éxito. Este megatexto es congruente con una teoría general de ganancias, de





dente está obstaculizada por privilegios de clase en México —dominado por la élite y los siempre ascendentes ricos—, la clase profesional trabaja crecientemente en dos o tres lugares o migra a Europa y, especialmente, a Canadá y Estados Unidos. Ambos países se han visto enormemente beneficiados, especialmente en las ciencias y en las matemáticas. No obstante, la hebra racial también se mueve hacia el norte junto con todas las clases, como siempre lo ha hecho desde el periodo colonial. De esta manera, la racialización es parte del repertorio cultural de los mexicanos, al igual que el sexismo. La combinación de los dos crea el “otro” dentro de la primera mitad del mismo, y así de torcido, doble hélice.

Además, existe aún una tercera hebra de la segunda mitad de la doble hélice para aquellos mexicanos que no han cruzado la frontera y aquellos que lo han hecho. Es decir, esta hebra consiste en que los mexicanos sean vistos únicamente como “mano de obra barata” para crear una hebra de identidad como un bien básico. “Mexicano” y mano de obra barata se convierten en uno mismo y el logro del éxito no está incluido dentro de la fórmula. El cómo llegó a suceder esto tiene una larga historia, pero sin muchos adornos. Las poblaciones de origen mexicano en zonas fronterizas intentan a toda costa deshacerse del término degradante “mexicano”. En este esfuerzo, muchos intentan reetiquetarse con términos más aceptados como “hispanos”, “latinos” y otras versiones. En un trabajo pasado (Vélez-Ibáñez, 2004) rastree las dimensiones de los derechos humanos de una identidad basada en bienes que, junto con preferencias de melanina en Estados Unidos, privilegien la “blancura” y racialicen el estatus bajo de poblaciones de origen mexicano. Inclusive cuando los logros personales y la realidad histórica lo contradicen, estas hebras racializadas de la doble hélice permanecen en su lugar y son acentuadas institucionalmente, como el caso que se ilustra.

esgrimir el valor del trabajo y la conversión de energía de cualquier fuente para lograr una ganancia material. Pero esto no conforma el centro analítico de este trabajo. Hay una extensa literatura que atiende el tema de la “blancura”, que va mucho más allá de los alcances de este estudio.



Así, las poblaciones de origen mexicano tienen el encargo de contradecir el racismo casero mexicano y el americano basado en bienes, encontrado desde el siglo XIX desde la estirada imaginación del destino manifiesto y la necesidad de “mano de obra barata”.

La cuarta hebra es un complejo enredo de cosificación, sexismo e identidad racializada. En especial, para muchas mujeres nacidas en el extranjero o de primera generación, su identidad cosificada está asociada con el trabajo en casa, el cuidado de los niños y ancianos anglo, así como la realización de trabajos de servicio. La sombra que cae sobre las mujeres mexicanas, y comúnmente reproducida en el sector público por medio de películas, televisión y periódicos, es demasiado obvia para reiterarse aquí; baste decir que las repetidas asociaciones con el género y la cosificación concretizan la hebra que está pegada como el enlace que completa la doble hélice torcida de identidad racializada y cosificada para hombres y una de género para las mujeres.

De este modo, en la zona transfronteriza las personas deben enfrentarse con esas dobles hélices diariamente, y como individuos deben de afrontar los megatextos prevalentes que llaman al éxito, el logro y la movilidad individual. Esto puede estresar un poco a la gente.

Vida transfronteriza y género

A la par con esta realidad, la vida transfronteriza involucra una manera emotiva, cognitiva, social, económica y de mayor importancia, cultural, de descifrar y vivir la multitud de textos culturales que atraviesan la existencia cotidiana por la influencia de la frontera. La vida y los recuerdos transfronterizos trastocan todo en la región y más allá de ella. Ya sea expresado en la última playera antiinmigrantes, en los comentarios etnocéntricos



inclementes creados por los ignorantes en una tienda de ropa, o en la vida diaria de gente que cruza nuestros caminos y utiliza trajes de Brooks Brothers con caras morenas y narices aztecas; o los trabajadores que esperan pacientemente en la esquina a 43°C por un trabajo rompespaldas, mal pagado; o el trabajador doméstico que tiende nuestras camas burguesas, cuida y ama a nuestros hijos; la presencia de la frontera y la necesidad de existencias transfronterizas tocan a todos los que están al alcance de la vista o del oído a través de los medios de comunicación, en las calles o en nuestros lugares de trabajo, escuelas y en las múltiples situaciones cotidianas.¹² De una manera muy contradictoria, muchos mexicanos transfronterizos viven sus vidas ajustando, deslizándose constantemente sus identidades, perspectivas, posiciones y a ellos mismos para hacer frente a la doble hélice y a la búsqueda de logros en una realidad transfronteriza.

En especial muchas mujeres llevan a cabo adaptaciones, ajustes e innovaciones transfronterizas a grandes escalas. La razón es relativamente simple: cargan con la mayor parte del peso de criar a los hijos, mantener el hogar, asegurarse de que las relaciones se conserven y que el capital social sea guardado y gastado. Además, deben confirmar que sus familias se mantengan física y emocionalmente sanas, y sobre todo que el delicado “cálculo económico” que las personas transfronterizas manejan y crean se encuentre balanceado y funcional; que sus

¹² Los ejemplos aquí citados son reales. En el orden en que aparecen en el texto incluyen: 1) varios sitios de Internet promueven gorras, playeras, polos e incluso tangas que están a la venta con el logo “mi mexicano trabaja por menos que tu mexicano”. 2) En el ejemplo de lenguaje esto refiere a una señora baja, mal vestida con el pelo maltratado y con rayos güeros en una tienda departamental de Scottsdale, Arizona, quien regañó a mi sobrina por hablar español con su mamá puertorriqueña que no hablaba inglés. Como no hablaba español, la señora no tenía manera de saber que la velocidad y lo cortado del lenguaje y el reemplazo de “l” por “d” indicaba que no se trataba de español mexicano. 3) La referencia azteca es de unos amigos míos, quienes se visten de trajes sastres azules Brooks Brothers, pero que podrían reemplazar a Moctezuma en cualquier toma de publicidad. En un caso se trata del presidente de un bufete legal. Por último, la referencia a la esquina y el ejemplo del empleado doméstico son tan numerosos y cotidianos en el suroeste de Estados Unidos –y en el resto del país–, que es absurdo tomar el tiempo para documentarlos.





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

“cálculos sociales” operen para evitar que sean echados de sus departamentos, o que contribuyan a que sean capaces de arreglar el problema del transporte; o permitir un balance entre comer bien, comer mal o comer muy poco. Estas responsabilidades son terriblemente importantes y debido a la frontera, se vuelven muy problemáticas para las mujeres de muchas maneras. Esta lucha se mantiene escondida de lo que parecen ser las experiencias de la vida diaria “normal” —cosas a las que no se les presta atención ni se habla de ellas. Parecen ser normales, estándares, aceptadas estereotípicamente, y más allá del análisis. Pero también son de doble hélice en el sentido de que cualquier sacrificio que estas mujeres hagan por sus hijos será muy probablemente por una “mejor vida”, mayores oportunidades, más educación y finalmente asegurándose de que tengan lo que el adulto tuvo o pudo tener.

Así que la búsqueda de logros y éxitos impregna a muchos hogares, y las mujeres guían este desenlace; se encuentran continuamente atrapadas entre varias presiones transfronterizas para mantenerse enteras, en una forma no-individualista que no enloquezca, mientras aseguran que la siguiente generación no sufra lo que ellas lo han hecho, por lo que se sacrifican, e incluso a los hijos, para que ellos eventualmente se vuelvan exitosos.

Slanting

Comúnmente, la única manera en que las mujeres pueden lograr el control de sí mismas y de su espacio en estas circunstancias es crear, desarrollar, ajustar, inventar y simplemente innovar “mejores prácticas” para la excelencia y la supervivencia que coincidan con megatextos más amplios. Actúan, de hecho, de una manera *slantwise*; ¹³ es decir, se deslizan hacia los bordes de los espacios intersticiales y lugares que hace tiempo Wolf

¹³ Ver “Beyond Domination and Resistance on the Border”, *Journal of Contemporary Ethnography*, 36, núm. 1 (febrero), pp. 1-28, y Campbell y Heyman, 2007:2.





sugirió eran el territorio de estudio de los antropólogos. Ahí, entre grandes estructuras de economía y de policía, existe la interconexión y los espacios que pueden negociarse, manipularse y atravesarse. A la vez, aquellos con acceso directo a dominios de influencia y poder muchas veces no reconocen estos espacios.¹⁴

Howard Campbell y Josiah Heyman (2007:2), quienes acuñaron el término *slantwise*, se concentraron menos en el significado y uso económico y más en el político. Son críticos del modelo bipolar utilizado en muchas discusiones que tratan el tema de las agencias versus la dominación como si fueran opuestos en un eje. Enfatizan los actos que frustran “el sentido normal de juego en una relación de poder dada al actuar, de manera que tienen sentido en sus propios marcos de referencia, pero que están desconectadas o ignoran la construcción o los supuestos de la misma relación de poder (2)”. Sin embargo, añado a esta idea la noción de que los comportamientos y estrategias *slantwise* tienen mucho que ver con poblaciones fronterizas “dándole la vuelta” debajo, por un lado, o deslizándose entre las estructuras de la economía y el poder con la finalidad de tener acceso o adquirir recursos y legitimidad en un contexto de alienación o marginalización. Igualmente, maniobran entre las dobles hélices de las espirales del racismo y la existencia marcada por el género en el ámbito transfronterizo.

Propongo la función de los ROSCAs en un sentido *slantwise*, puesto que asumen las esferas normales de préstamos, inversiones y ahorros, para crear sus propias esferas de acción al margen. La ironía es que el sector económico formal ha reconocido la eficacia de éstos, y se ha apropiado de sus formas y funciones.

Desde mi percepción, la gente transfronteriza está situada en la percha social más ventajosa y, simultáneamente, más precaria dentro de estos espacios intersticiales. Conducen e inducen comportamientos *slantwise* para poder sobresalir, sobrevivir,

¹⁴ Ver Eric R. Wolf, “Aspects of Group Relations in a Complex Society: México”, *American Anthropologists*, 58, 1956, pp. 1065-1078.





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

mantener y administrar tanto sus vidas como las de otros, y a su vez para tratar con las contradicciones inherentes que se presentan al seguir el megatexto del éxito, mientras que simultáneamente maniobran entre los vórtices de las dobles hélices del racialismo y género.

Dos mujeres sin fin: lo que les pasó a Paloma y Valentina¹⁵

Dos mujeres ilustran con claridad el acercamiento *slantwise* de trabajar en los espacios intersticiales desocupados que el Estado o las instituciones sólo definen o controlan parcialmente. Crean oportunidades, se escabullen a los intersticios, diseñan estrategias e inventan métodos y técnicas que aumentan la probabilidad de que manejen sus vidas transfronterizas, y su intento por escalar verticalmente hacia la “blancura” exitosamente. Paloma y Valentina son mujeres que operacionalizan un tipo de cálculo económico en el cual crean y administran sueldos imperfectos, deudas, ahorros, inversiones y gastos. Participan en las ROSCAs, los favores y los intercambios con parientes y amigos; en tianguis, venden caro y compran barato; crean pequeños negocios, trabajan en tres empleos, invierten en casas para renta y realizan un sinfín de otras actividades. Todo esto se centra en torno a un cálculo económico de supervivencia, excelencia, beneficio; ubican sus esfuerzos y logros justo debajo del radar de las autoridades institucionales y legales.

Ambas mujeres han sido, y aún son, inmigrantes ilegales. Tenían hombres que jugaban un papel central en sus vidas y aparentemente mantenían un gran control sobre el proceso en el cual estaban involucradas, hasta que eventos impredecibles

¹⁵ Todos los lugares y fechas han sido cambiados; de igual manera los nombres han sido reemplazados por pseudónimos para proteger la identidad de Paloma y Valentina por diversos motivos.





destruyeron sus sueños y esfuerzos. Pero al ser quienes son, se levantan de nuevo de los golpes constantes que intentaban aplastarlas y utilizan toda su energía, esfuerzo y su inteligencia; engañan a las autoridades, se escabullen de los oficiales de migración, esquivan probabilidades imposibles y simplemente crean sus propios espacios y lugares en sus mundos marginados transfronterizos.

Paloma

Conocí a Paloma por primera vez en una prisión federal. Entré al descolorido cuarto de visitas una mañana fría y mojada. Su abogada, Shelly Newman, y yo mostramos nuestras tarjetas de acceso que esta última había conseguido y fuimos conducidos por oficiales federales muy eficientes por medio de puntos de seguridad. Después de atravesar dos habitaciones internas con candados, un oficial nos llevó a un espacio que parecía ser un “cuarto de baile” común. Acomodadas alrededor se encontraban oficinas tras muros de vidrio. Cada una servía como área para los clientes, abogados y sus consultores.

Mi función fue esta última. Shelly me había pedido que le sirviera como un consultor para la defensa de Paloma, dada su posición desventajosa al definirse socialmente como persona no-blanca. Sus cargos eran varias actividades criminales federales, una de ellas incluía lavado de dinero. Me parecía difícil de creer que no estuviera relacionada en tratos ilegales de dinero en virtud de la gran riqueza que había acumulado. Shelly mencionó que Paloma le había dicho repetidamente que el capital que había ganado era parcialmente por organizar y participar en tandas. Así que Shelly decidió investigar un poco de eso, lo cual la llevó a mi libro *Bonds of Mutual Trust: The Cultural Systems of Rotating Credit Associations among Urban Mexicans and Chicanos*, publicado en 1983. Fue entonces cuando me contac-





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

tó y pidió ayuda para entender cómo era que las *tandas* o ROSCAs pudieron haber contribuido a la riqueza que Paloma había recolectado.

Como le expliqué a Shelly, en nuestra primera conversación, en México y Estados Unidos, tanto en áreas urbanas como rurales, las *tandas* (nombre que se usa en el centro y sur de México para las ROSCAs) o *cundinas* (como son llamadas en el norte de México) son de gran utilidad para muchas personas. Las ROSCAs cruzan las líneas de clase para que la gente de ingresos bajos, modestos y medios puedan participar en ellas en diferentes lugares. Agregué que básicamente funcionan en el principio de confianza mutua, ya que un cierto número de gente contribuye con una cantidad fija de dinero semanal o mensualmente a un fondo. Cada persona recibe la cantidad total del fondo una vez. Los turnos se rifan. Esencialmente, las ROSCAs aún son prácticas *slantwise*, en el sentido de que no son parte de la mayoría de los marcos institucionales, salvo algunas excepciones.

El gobierno basó su caso al suponer que el ingreso modesto de Paloma de su trabajo en una planta empacadora como cocinera y mesera, al igual que el del campo los fines de semana, era insuficiente para generar la cantidad de dinero necesaria para comprar propiedades. Debía haber una fuente extralegal de este capital. Sus inmuebles incluían tres casas y un dúplex comprado a lo largo de diez años. También adquirió dos huertas de cerezas en Oregon, hacia donde ella y su familia habían migrado desde California durante la estación de recolección. En otros tiempos, había sido dueña de un Mercedes Sedán 2000 de segunda mano, un Cadillac Escalade y una Lincoln Navigator 2000. En el momento de su arresto, usaba un collar de oro de 24k, una cadena con dos brazaletes de oro pesados y cinco mil dólares en su bolsa. Todo fue confiscado. Un jurado federal la procesó como coacusada con otras cuatro personas arrestadas por cargos relacionados con drogas.

Después de una serie de mociones hechas por el abogado defensor, Paloma fue separada del resto y acusada sola por conspiración en relación con el lavado de dinero, supuestamente a





través de transacciones de compra-venta de terrenos, con uno de los cuatro acusados, Mario García. Fundamentalmente, esta acusación surgió porque estuvo en sociedad con García en la compra de las huertas de cereza en Oregon y supuestamente utilizó dinero relacionado con drogas, y según los cargos, con el fin de sembrar marihuana.

Éstas eran las acusaciones del caso al momento que entré al “salón de baile”. Tenía muchas sillas plegables, acomodadas de diferentes maneras, en las que se sentaban prisioneros federales de todo tipo, entre ellos hombres y mujeres jóvenes en batas color verde claro, para aprovechar al máximo el tiempo con sus seres queridos durante las horas de visita. Una señora alta, rubia y tatuada, abrazaba a su hija vestida de rosa, quien se retorció. Las lágrimas se derramaban por las mejillas de la mamá, mientras que su propia madre, sentada a un lado, también derramaba lágrimas. Algunos padres llevaban a caminar a sus hijos de dos y tres años; les daban vueltas al cuarto. Parecían pescar sentimientos grandiosos por sus hijos, a la vez que echaban miradas furtivas de ansiedad hacia los dos guardias serios que se encontraban sentados en escritorios gubernamentales grises sobre tarimas, ubicados de manera prominente a lo largo de un muro. Había micrófonos alrededor, con los cuales checaban y llamaban al prisionero que iba a recibir visita.

Lo que más me impresionó fue que la mayoría de la gente en ese “salón de baile” era latina, afroamericana y asiática. De los aproximadamente 48 individuos, sólo alrededor de ocho parecían ser “anglos”. Mi cálculo es que al menos 20 eran latinas/os, 10 afroamericanos y alrededor de 10 asiáticos de varios orígenes, incluyendo filipinos, chinos y vietnamitas. No vi a ningún hindú.

Mientras esperábamos en una de las oficinas, se escuchó una voz monótona, restringida, pero poderosa que ordenó a Paloma que entrara a la sala desde un recinto con barrotes. Un guardia robusto la acompañó hacia una banca a un lado del cubículo donde la esperábamos. Fue entonces cuando Shelly pudo llamarla para que pasara, y fue ahí donde llegué a conocer a Paloma durante los siguientes meses.



Shelly me presentó a una mujer mexicana de treinta y tantos años; frágil, flaca y ligeramente jorobada, con ojos grandes de venado, una cara angular sin maquillaje y cabello peinado en apretado chongo. Estaba vestida con el mismo tipo de bata que los demás prisioneros, pero en su caso la prenda colgaba como una gran sabana mal cortada. Se veía casi chupada, con las clavículas de sus hombros que empujaban hacia arriba y formaban dos pirámides de ropa; mientras que el resto de la bata caía holgadamente, lo que impedía la percepción de la forma de su cuerpo. Se sentó, y Shelly y yo le explicamos mi papel en el caso. Le dijimos que yo intentaría entender cómo era que había acumulado su riqueza, especialmente en lo ganado por las ROSCAs. Meses de intensas reuniones se dieron durante el invierno de 2005. Sin embargo, la historia era mucho más compleja que simplemente “calcular” cómo fue que llegó a este punto en el tiempo. Sería necesario poner en contexto sus habilidades para conformar un hogar y amasar riqueza, desde la nada a lo largo de diez años, como parte de su papel en la versión local del megatexto de blancura.

El proceso de volverse exitoso

Desde un punto de vista materialista, Paloma siempre se consideró exitosa tanto en México como en Estados Unidos. Pero las cosas no son siempre lo que parecen.

Paloma nació en 1967, en lo que ella llamaba un pueblo “desgraciado” en Michoacán. Fue una de quince hermanos. Su padre -un granjero pobre y rudo que abusó de la madre de Paloma la mayor parte de su matrimonio- llevó a vivir a toda la familia al Estado de México, para seguir los pasos de uno de sus hijos mayores. Ahí vivieron en una de las localidades de Satélite que rodean a la Ciudad de México. El Estado de México ha servido desde hace mucho como un espacio migratorio de áreas rurales y especialmente de los estados expulsores de Michoacán, Oaxa-



ca y el mismo Estado de México. De hecho, el suburbio donde vivía era casi indistinguible del resto de las áreas urbanizadas que rodean a la Ciudad de México; inclusive aquellas que están localizadas en diferentes estados, de la misma manera que las ciudades y los pueblos de Virginia o Maryland se relacionan con Washington, D. C.

Asistió a la primaria, pero nunca la terminó. Consiguió trabajo en la misma panadería donde su violento y abusivo padre trabajaba como guardia. Lo sobresaliente sobre el comportamiento social y económico de Paloma es que durante el periodo en que estuvo en la panadería, laboraba en dos turnos: de 6:00 a 14:30 y de 16:00 a 22:00 horas.

Durante este periodo participó en múltiples tandas. En 1986, formó parte de dos de 200 pesos semanales. Ambas funcionaron durante tres meses, con 11 números. Mantenía un número en cada tanda, y cuando le faltaba dinero su hermano le prestaba la contribución semanal. Así que al pagar 200 pesos por participación, fue capaz de ahorrar 4,400 pesos en tres meses. En 1987 intervino en otra, y junto con el dinero que ya tenía logró dar el enganche de 5,000 de los 25,000 pesos que costó una casa que compartiría con su madre y hermanos. Finalmente, su mamá logró escaparse de la violencia de su padre.

En consecuencia, la versión temprana de la “blancura” de Paloma tenía más que ver con el altruismo que con los logros personales. Esta primera compra y la mudanza con sus cinco hermanos fue el comienzo de un patrón de adquisición de casas; de vida compartida con sus hermanos, hermanas y madre, al igual que de participación en tandas. Esto último se convirtió en una fuente importante de ahorros, inversión y compras más adelante en Estados Unidos.

Es importante resaltar la manera en que las familias mexicanas de ingresos modestos inician estrategias *slantwise* para contrarrestar sus circunstancias. Lo hacen por medio de la acumulación de recursos para comprar bienes importantes como casas, autos, terrenos y electrodomésticos. Frecuentemente ob-



tienen estos bienes de personas conocidas, para lograr de esta manera precios reducidos. En este caso, Paloma compró la casa de la hermana de su cuñado por el precio mencionado, a pesar de que su valor era mayor.

Esta transacción también ilustra la manera en que los mexicanos utilizan relaciones familiares para llevar a cabo actividades económicas. La gente aprovecha sus densas relaciones sociales. Lo que las mantiene es la confianza mutua, el valor más importante entre los mexicanos y la población de origen mexicana en Estados Unidos. Persiste en el último caso al menos hasta la tercera generación, cuando se tornan totalmente “blancos”. En todas sus transacciones, Paloma se basaba en la confianza para participar en las tandas. Cuando no tenía este tipo de seguridad con el organizador, alguno de los participantes le “prestaba” la tranquilidad mutua que requería. En otras palabras, una persona puede dar su palabra por alguien que no sea conocido personalmente por el individuo (por ejemplo, el organizador de una ROSCA o una persona involucrada en una transacción de otro tipo como el intercambio laboral).

Durante 1987, mientras trabajaba ambos turnos en la panadería, Paloma siguió participando en tandas. Éstas ahora tenían 30 personas cada una, con 11 números y una duración de tres meses. En total, estuvo en cuatro y generó 8,000 pesos. Con ellos pagó su casa, compró muebles y ayudó a mantener a las 11 personas que vivían con ella. Entre 1988 y 1989, repitió el mismo patrón. Para 1989 ya había terminado de pagar la casa y ayudaba económicamente a su madre. En el mismo año, le entregó la vivienda a su progenitora. Poco después, en 1990, Paloma y dos de sus hermanos se fueron a vivir a Estados Unidos con uno de ellos que se había establecido, desde 1982, en Brawley, California, como supervisor en campos agrícolas. Así, en 1990, Paloma comenzó a trabajar por \$4.25 la hora durante 10 horas diarias, de 6:00 a 15:30 horas. Recogía nectarinas, duraznos y otras frutas. Al mismo tiempo lo hizo por destajo en la recolecta de uvas. Sin embargo, durante su primer año, un compañero de trabajo



que la vio batallando con canastas de fruta mientras subía una escalera, le sugirió que se ocupara en algo más acorde con su tamaño y fuerza. Le recomendó la empresa Acosta Foods, donde comenzó a laborar simultáneamente.

En Brawley, continuó con su costumbre de mantener dos empleos y ocuparse siete días a la semana. También siguió con el patrón de participar en tandas. Su hermano, el supervisor, era el encargado de una tanda de \$150 dólares para los trabajadores agrícolas, con 11 números por un total de \$1,500 dólares. Con estos fondos, Paloma logró enviar entre \$300 y \$500 dólares mensuales a su madre, y también ayudó a sus hermanos a pagar gastos del hogar. Como ella explica: “Me encantaba trabajar con mis amigos y hermanos en Acosta y en el campo, porque era más como una fiesta en que la gente trabajaba junta; así que olvidabas las incomodidades del calor, los insectos y tierra en los campos, y las largas horas en Acosta Foods”.

Oro, ciudadanía y éxito

En 1990, Esmeralda, una de sus amigas en Acosta Foods, comenzó a vender brazaletes de oro. Esto le interesó a Paloma, y poco a poco su amiga la introdujo al negocio. Ese año, entró a una tanda que terminó en enero de 1991. Era de \$100 dólares semanales con 11 participantes. Utilizó el dinero para su boda con Manny, un chicano de Brawley, y un año después, dio nacimiento a su primer hijo. Manny era el camino hacia su residencia legal y su bebé nacido en Estados Unidos reforzaba la posibilidad de Paloma de adquirirla. No obstante, aclaró que Manny “era flojo y no tenía los huevos para ser exitoso a pesar de ser un hombre bueno y responsable”. Agregó: “Yo tenía que hacer y pensar todo. Él sólo trabajaba, llegaba a casa, jugaba con nuestro hijo; era bueno conmigo y su madre, pero no hacía nada”.

En ese momento, se cambió de la casa de su hermano a una casa de dos habitaciones donde pagaba una renta de \$300 dóla-





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

res al mes. Durante el año, de nuevo participó en cuatro tandas con el hermano de su esposo. Ambos contribuían con \$100 dólares a una tanda de 11 números y cada uno recibía \$1,000 dólares. Con los ahorros acumulados de \$4,000 se compró su primer auto, un Chevy van modelo 1977. Adicionalmente, Paloma ahorró entre \$2,000 y \$3,000 dólares. Indicó que no había pensado en guardar el dinero en el banco porque “simplemente no sabía de ellos” (es decir, de las instituciones bancarias), lo que no muestra que no era parte de su experiencia. En ese periodo, ya pensaba en comprar una casa. De su salario enviaba entre \$300 y \$500 dólares mensuales, pagaba su propio lonche y guardaba el resto.

En esta época escatimó la comida, cocinaba únicamente albóndigas de pollo y taquitos con rellenos sin carne; compraba muy poca carne o pollo para su esposo. Entre 1991 y 1993, por medio de la frugalidad en la alimentación, del ahorro de parte de su sueldo y del dinero de las tandas, fue capaz de acumular suficientes recursos para dar el enganche de \$4,000 dólares para una casa de cinco habitaciones en la calle Hanson, en Brawley. Uno de sus hermanos y un primo llegaron a vivir a la casa junto con ella. Cada uno pagaba \$80 dólares el mes, mientras ella pagaba el balance de \$583 dólares mensuales de la hipoteca de su salario, del de su esposo y de las ganancias de las tandas cuando estaba en apuros. En 1993, participó en cuatro de ellas por un total de \$9,600 dólares durante 12 meses y por primera vez, abrió una cuenta bancaria (en una sucursal de Bank of America). Compró muebles para los cuartos y sala, al igual que electrodomésticos, y obtuvo su primera cuenta de crédito en Sear's. Iba por buen camino hacia la “blancura”. Adicionalmente, enviaba dinero a su hermana Lola para que pudiera contratar a un coyote y la cruzara hasta Brawley desde México. A la vez, le mandaba dinero a su madre.

Fue así que, para 1993, tres años después de haber llegado a Estados Unidos, Paloma había reunido dinero de las tandas, su salario y las rentas modestas pagadas por sus parientes. Esto





servió de base para su integración a la economía estadounidense y para su introducción al uso del crédito. Sin embargo, ninguno de estos esfuerzos habría sido fructífero si no fuese por la presencia, uso y articulación de las densas relaciones sociales alrededor de ella. Éstas son partes esenciales de la vida *slantwise*, pues facilitan, mantienen y hacen posibles penetraciones “laterales” de capital y de trabajo. Éstas no son prácticas “blancas”, sino la base de intercambio local y de valores; pero no valores de logro y éxito individual ni de movilidad vertical. Volveré a la cronología de los eventos en un momento.

Densidad, reciprocidad, intercambio y confianza:
Mediums of Slantwise Living

La población mexicana y de origen mexicano en Estados Unidos, en particular la inmigrante o de primera generación, participa en relaciones densas múltiples con muchas personas; es decir, una persona no es solamente una hermana, un amigo, un confidente o pariente sanguíneo, sino que en muchas instancias estas relaciones se multiplican mediante la participación en actividades conjuntas y rituales. Así, su hermano Saúl es su compadre porque ella fue la madrina de bautizo de uno de sus hijos. A su vez, Paloma es la comadre de su hermano y su cuñada, y también madrina del hijo. Saúl y su esposa son compadre y comadre, respectivamente, de Paloma y su esposo.

Otros factores componen esta densidad en las relaciones: primero, Saúl financió el viaje de Paloma a Estados Unidos. Segundo, fue su capataz en el campo. Tercero, ella vivió en su casa de él durante los primeros tres años en Brawley. Cuarto y último, él organizó y ella participó en sus tandas. Cuando la amistad, el afecto y el amor se agregan a la mezcla, junto con intercambios materiales, emotivos y verbales de múltiples tipos, entonces esta densidad se traduce en la necesidad de seguir las reglas básicas de reciprocidad tanto del ámbito general como del





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

específico. Éstos pueden ser utilizados como relaciones *slantwise* para acceder a los recursos que se requieren.

La reciprocidad en un ámbito general se basa en la idea de que no hay ningún valor específico fijo en lo que se intercambie. Por ejemplo, no hay un valor específico asociado cuando Paloma cuida al hijo de Saúl o le prepara una comida o cuando Saúl elige a Paloma para que sea la trabajadora de las tierras que él supervisa. Sólo en un sentido general serán pagados estos trueques en algún momento futuro. Correspondencia en un entorno determinado sí tiene un valor, como las cantidades de dinero comercializadas en las tandas que siguen calendarios concretos y reglas acerca de los pagos. Sin embargo, las tandas no pueden llevarse a cabo sin las obligaciones generales recíprocas ya establecidas por medio de varios contextos y relaciones.

De esta manera, los valores subyacentes de todas las relaciones recíprocas específicas y generales, y el “grosor” de las relaciones densas están todas basadas en un concepto valorado culturalmente a manera de pegamento: la confianza mutua. Aprendida desde temprana edad y reforzada a lo largo del ciclo de la vida por medio de rituales, intercambios materiales e inmateriales, y la proximidad de aquellos involucrados, la confianza es el valor clave que nos permite entender el éxito de Paloma. En parte, también nos permite comprender su fracaso en su transacción financiera, cuando extendió su fe a un desconocido, Mario García, simplemente por ser amigo íntimo de sus hermanos. El secreto es que este repertorio de valores y prácticas culturales son verdaderamente medios *slantwise* para acceder a las instituciones y los campos y dominios económicos.

*Más caminos hacia el éxito: trabajo, rentas,
hipotecas, intercambios y tandas*

Para 1994, Paloma había dejado de trabajar en Acosta Foods debido a un gran operativo contra inmigrantes, en el cual muchos





de los empleados fueron deportados. Su estatus legal aún no había sido confirmado; pero su segundo hijo nació en agosto, lo cual le ayudó a solidificar sus posibilidades de permanecer en el país legítimamente. Tres meses después, se separó de su primer esposo. Este mismo año, ella y su hermano, con quien compartía el título de la casa en la calle Hanson, decidieron rentar cuartos a los trabajadores agrícolas. Esto era común en las áreas rurales en el suroeste de Estados Unidos, y en los valles agrícolas de California. Brawley está localizado en el centro de Imperial Valley. A lo largo del pueblo, los habitantes rentan cuartos, garajes e incluso remolques estacionados en sus jardines traseros por precios moderados. Paloma logró rentar los cuartos a trabajadores agrícolas de su ciudad natal. Alquilaba a cuatro personas por cuarto. También preparaba lonches y cenas para todos ellos. Les cobraba \$200 dólares mensuales.

Hasta 14 trabajadores llegaron a vivir en su casa y garaje simultáneamente. Sin embargo, entre marzo y noviembre, un periodo de nueve meses que coincide con el ciclo agrícola de la región, Paloma rentaba a diez trabajadores en promedio. Así, por nueve meses al año, ganaba \$18,000 dólares únicamente en dinero de alquiler. Igualmente, participó en una tanda de \$200 dólares de 11 turnos donde ganó \$2,000 dólares. Adicionalmente, trabajó en el campo con su hermano. Se levantaba a las 3:00 horas para preparar taquitos para los trabajadores; luego se iba al campo y en las empacadoras. Regresaba en la tarde para preparar la cena para todos los arrendatarios.

Paloma siguió con este patrón durante 1995. Además, comenzó a laborar en Fruit Salad Packing Company (Empresa Empacadora de Ensaladas de Fruta) y participó en una tanda organizada por una mujer llamada Marta. Era de \$200 dólares y tenía 11 números. Paloma participó con dos números y uno más compartido con su hermano. De esta manera, únicamente con esta tanda, entregaba \$400 y \$200 dólares, respectivamente, para recibir un total de \$4,000 dólares en la primera y \$2,000 en la segunda. Junto con la renta de los huéspedes de \$2,000 dólares





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

mensuales y al tomar prestados \$3,000 dólares de su amiga Esmeralda, quien vendía joyería de oro, fue capaz de solventar las tandas y guardar recursos. Realizó esto con tanto éxito que, junto con un poco de dinero prestado, pudo pagar a un coyote para que trajera a su madre, a sus hermanas Lupe, Linda, Julia y Ronda, y a su hermano Eneos de México.

Para 1996, su hermana Lupe se cambió de casa junto con su madre; mientras que Marga, otra hermana, Ronda, Julia, Eneos y otro hermano, Orlando, se quedaron a vivir en la casa de la calle Hanson. Entre tanto, Paloma continuó en Fruit Salad Packing Company tiempo completo, los fines de semana en el restaurante Seven Seas por \$4.75 dólares la hora durante 12 horas diarias, en donde ganaba \$60 dólares diarios y entre \$100 y \$200 dólares en propinas y, ocasionalmente, hasta \$400 dólares en días festivos. Continuó en el alquiler de su garaje y dos cuartos a cinco o seis personas; en 1996, participó en seis tandas de \$100 dólares el turno con dos números en cada uno. Éstas operaban en Fruit Salad Company y en Seven Seas. Tomó dos turnos en cada una con \$200 dólares, por 11 turnos.

En total, durante 1996, ganó en promedio \$4,600 dólares por arrendar, \$12,000 dólares de tandas, \$5,760 dólares en el sueldo del restaurante y un promedio de \$7,200 dólares en propinas. De este modo, sin contar sus ingresos del Fruit Salad Company, fue capaz de generar \$29,560 dólares. El dinero de las tandas, por supuesto, lo tenía que pagar de vuelta con cada turno que no le pertenecía a ella. Aún así, de todas estas fuentes, pudo acumular ese nivel de recursos. Nuevamente, esto no es inusual en comunidades mexicanas, especialmente para mujeres muy emprendedoras.

Sin embargo, las cosas para Paloma no fueron fáciles. Tenía que usar el dinero que ganaba de su empleo de tiempo completo para cubrir los gastos de la casa, pagar los gastos médicos de su madre, quien había sido hospitalizada al menos dos veces, y costear el préstamo de \$3,000 dólares que Esmeralda le había hecho para poder traer a su mamá y hermanos a Estados Unidos.





Durante este periodo, Paloma remodeló la casa con un costo de aproximadamente \$5,000 dólares. Su suegra también llegó a vivir en el garaje restaurado.

En 1997, prosiguió en las tandas, con sus rentas e incluso logró comprar un Taurus usado por \$3,000 dólares. Remodeló su cocina, sala y baño por \$2,000 dólares. La mano de obra fue proporcionada como parte de las relaciones de intercambio entre sus hermanos, primos y amigos.

Para 1998, Paloma comenzó a trabajar en Cherry King -un matadero- y siguió en Seven Seas durante los fines de semana de 6 am a 10 pm los sábados y de 12 a 8 pm los domingos. Nuevamente participó en seis tandas de \$150 dólares por turno en Cherry King y en cuatro en Seven Seas durante el año. De esta manera, ahorró \$9,000 dólares adicionales, mientras seguía juntando dinero de las rentas, salarios y propinas. En este tiempo, su hermano Eneos llegó a la casa con su esposa y dos hijos. De él recibió dinero para gastos de la casa y renta. En total de 11 personas vivían en su casa, sin contar a su suegra en el garaje.

En 1999, ocurrieron dos eventos importantes. En uno, pareció haberse encontrado con un obstáculo; pero en el otro, terminó involucrada en la compra y venta lucrativa de brazaletes de oro. En este mismo año, una helada detuvo la producción en la región, y Cherry King la despidió en noviembre. Paloma se fue a trabajar al restaurante Seven Seas de 8:00 a 20:00 horas, cuatro días a la semana. También siguió en las tierras donde su hermano aún era capataz.

Asimismo, participó en cuatro tandas con las que juntó un total de \$9,600 dólares con dos números. En diciembre, utilizó este dinero para invertir \$5,000 dólares en joyería de oro comprada en Los Ángeles. Recibió compensación de desempleo por un corto periodo y obtuvo una ganancia de 100% con la venta de la joyería.

De esta manera, durante este periodo, tuvo ingresos de \$5,000 dólares, ganó \$2,800 dólares mensuales en el restaurante con las propinas, \$400 dólares mensuales de su hermano y familia, y otros \$2,000 dólares de las rentas.



Con estas fuentes de ingreso continuas, en el año 2000, Paloma fue capaz de participar en cuatro tandas de \$300 dólares cada una, por un total de \$12,000 dólares que ahorró. Con este dinero se compró una Dodge Ram de \$30,000 dólares con un pago de \$12,500 dólares. En este mismo año, pudo comprar \$10,000 dólares en joyería de oro y le dio al proveedor dos cheques. El primero estaba cubierto por los ahorros de todas las fuentes ya mencionadas y el segundo era un cheque posfechado, el cual el abastecedor no podría cobrar hasta dentro de tres meses. Durante estos tres meses, Paloma vendió una cuarta parte de la joyería con una ganancia de 100%; es decir, \$5,000 dólares, con lo cual cubrió la totalidad del cheque posfechado. Durante el resto del año, el dinero obtenido de esta fuente era de ella y \$5,000 dólares para poder comprar su primer lote de joyería.

En este periodo, vendió una casa en México, que compró por \$25,000 pesos hacía 13 años, a su hermana por \$199,000 pesos. Ello le dio a Paloma una ganancia de 800%.

En 2001, continuó con la venta de las joyas, con las cuales ganó entre \$5,000 y \$7,000 dólares, y participó en cuatro tandas, cada una con turnos de \$300 dólares, con las que logró recuperar \$12,000 dólares. Además, siguió con dos empleos y rentó habitaciones. Fue así como pudo comprar una casa triplex en 331 W. Downing por \$99,000 dólares, con un enganche de \$4,950 dólares. Inmediatamente alquiló cada uno de los departamentos, con ello cubría el pago mensual de la hipoteca.

Con todo esto, la venta de joyería de oro, la renta de habitaciones en su casa y la del triplex, el trabajo en dos empleos y la participación en tandas, pudo comprar otra casa en Buena Vista Drive y una casa-departamento por un total de \$166,000 dólares. Para septiembre de 2005, estas dos propiedades valían \$475,000 dólares.

Para 2002, Paloma participaba en dos tandas de \$300 dólares por turno, uno de 19 y el otro de 25. Compartió tres números con su hermana por un total de \$900 dólares por turno, o \$450 dólares cada quien. De tal manera, en 2002, obtuvo un total de



\$16,200 dólares, de los cuales ahorró entre \$10,000 y \$11,000 dólares. En 2003, utilizó el dinero para cubrir parte del pago para una cuarta inversión en bienes raíces: otra casa. Simultáneamente, seguía con la venta de joyería de oro, dos empleos, la renta del triplex -el cual cubría la hipoteca-. Proseguía, además, con el pago de su primera casa con el dinero que recibía de los arrendatarios: su hermano, primo, hermanas y los temporales.

En marzo de 2003, como ya se mencionó, Paloma compró otra casa en 3450 W. Upton, con un pago inicial de \$13,447 dólares, recurso tomado del dinero ahorrado en las tandas. Paloma entonces rentó la casa en calle Hanson a su hermano y familia por \$850 dólares, mientras que el pago de su hipoteca era de tan sólo \$580 mensuales. Por consiguiente, ella se mudó a la nueva vivienda con su nuevo marido, con quien vivía en unión libre. Se había divorciado de Manny desde hacía un año, quien ahora le daba \$300 dólares mensuales para la manutención de sus hijos. Siete meses después de la compra de este tercer inmueble, Paloma pudo comprar una cuarta en Dorothea 5442 en Brawley.

Juntó el pago de \$22,500 dólares con tres cheques de devolución de impuestos de su exesposo por un total \$10,000 dólares, un préstamo de \$5,000 dólares de Don Anastasio y otro de \$5,000 de Don Benito. Los \$2,250 dólares restantes los obtuvo de los ahorros de dos tandas en 2003, de donde había juntado \$9,000 dólares. Utilizó el dinero sobrante para mejorar esta tercera casa, de manera que la pudiera rentar eventualmente.

Para 2004, al combinar tandas, sus dos empleos, la venta de joyería de oro y la renta de sus casas en Buena Vista, Hanson y el triplex, logró ahorrar \$16,200 dólares y le pagó así a Don Benito la deuda de \$5,000 dólares. También recibía \$330 dólares para los hijos de Manny y \$704 dólares en una compensación mensual por discapacidad. Fue entonces cuando Paloma pudo comprar un Mercedes 2000, que costó tan sólo \$9,600 dólares ya que había sido chocado y reconstruido.

En enero de 2005, refinanció dos casas, una por \$84,393 y la otra por \$96,752 dólares. Con esto pagó los \$5,000 dólares





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

que le debía a Don Anastasio, dio un primer pago de 5 000 dólares para una Escalade 2003 con valor de 32 000 dólares y con el resto compró tierras en Brawley por 110 000 dólares. A su vez, participó en una tanda de 300 dólares el turno con 25 números. Tuvo dos números por un total de 15 000 dólares por turno.

En 2006, tomó prestados 99 999 dólares de una línea de crédito. Con esto y el dinero restante de la refinanciación de las dos casas, Paloma pudo comprar un remolque en Oregon por 85 000 dólares. Pagó sólo 72 000 dólares. Asimismo, hizo un primer desembolso en la huerta de cerezas. Al unir todas sus fuentes de ganancia -incluyendo las rentas, la venta de joyería, el trabajo en dos o más empleos y su participación en tandas entre dos y cuatro veces al año- es claro que entre 1990 y 2006 logró negociar recursos muy limitados a una posición de verdaderas recompensas en sus inversiones. Alcanzó esto por medio de mucho trabajo, ingenuidad y el capital disponible. Claramente, ya había establecido este patrón en México previamente. Hasta este punto, iba por buen camino hacia la blancura.

En este año, un abogado federal la acusó por lavado dinero junto con otros cuatro coacusados.

Cárcel, cargos y ofensas menores

En casi todas las entrevistas, un tema constante emergía: Paloma consideraba que todas sus actividades económicas las había realizado por el bien de sus dos hijos. Afirmaba insistentemente que todos los sacrificios que había hecho eran con la finalidad de que sus hijos pudieran tener educación, hogar, ropa, comida, amenidades y, ciertamente, para que pudieran disfrutar de todas las comodidades de una vida de clase media “blanca”. Las lágrimas que derramaba, los espasmos de llanto y las sacudidas de su cabeza servían para apoyar lo que reiteraba una y





otra vez: había trabajado tan duro sólo para garantizar el futuro de su familia.

Sin embargo, al estar en la cárcel, donde la mayoría de las personas se parecían a ella, era probable que muchos –si no es que la mayoría– habían acabado en esa institución blanca con algunas de las mismas motivaciones, pero con diferentes metodologías para alcanzar sus metas. De hecho, Paloma no había lavado dinero, sino únicamente se había involucrado en un negocio para comprar huertos de cereza con Mario García, porque su hermano la había convencido que su buen amigo necesitaba un socio de confianza y que éste era de fiar. En efecto, confió en él. Puso en riesgo sus casas, el triplex y el Mercedes, Cadillac y Navigator para asociarse con García en la compra de tierra de Oregon por 150 000 dólares. Paloma no pudo conseguir su mitad para la fecha del cierre del trato, así que él pagó la totalidad. No obstante, Paloma firmó los papeles de compra como copropietaria con el Sr. García. Poco después, pero antes de su arresto, ella le entregó a García su parte.

La acusación formal de los cuatro acusados, incluyendo a Paloma, alegaba que ella formaba parte de una banda de narcotraficantes de gran escala liderado por el Sr. García, quien también tenía numerosos negocios en Brawley. El dinero acumulado de las ventas de drogas explicaba no sólo su riqueza, sino también la de Paloma. Así que todas sus casas, automóviles, joyerías y dinero en efectivo, al igual que el que tenía en cuentas bancarias, fueron confiscados, y sus hijos fueron obligados a vivir con sus parientes. Su esposo, un ciudadano mexicano indocumentado, fue arrestado al mismo tiempo que ella y deportado rápidamente.

Durante seis meses, Shelly presentó evidencia y pudo mostrar que, en verdad, los bienes de Paloma habían sido ganados de la manera que acabo de describir. Sin embargo, el abogado no introdujo la información sobre las tandas, como explicaré más adelante. Adicionalmente, un economista forense avaló la manera en que Paloma había manejado sus bienes y acumulado el





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

dinero para comprar la huerta de cerezas. Ésta y otras evidencias presentadas al juez antes del juicio le permitieron a ella ser separada del resto.

El abogado federal inició un acuerdo con el fiscal, y en el proceso que se desarrollaba Shelly consultó con un juez prominente de otro distrito, quien le advirtió que en virtud del incremento de opositores a la migración y de la atención negativa que recibía en ese momento la región fronteriza sería imposible que Paloma obtuviera un juicio justo en la región del sur de California. Entonces Shelly y Paloma tomaron la decisión de declararse culpable a un delito menor. Ese era el acuerdo con el fiscal. Esto significó que ella admitiría su culpa y aceptaría que sabía que realizaba lavado de dinero y no lo reportó; que tenía que entregar su parte de la huerta de cerezas, dos de sus casas en Brawley, sus tierras en esa misma comunidad y todos sus automóviles. El gobierno aceptó magnánimamente que podría cultivar y cosechar las cerezas en el año en que saldría de la cárcel y quedarse con las ganancias; pero se le prohibió solicitar préstamos para la compra de tierras u otros bienes durante el periodo de su libertad condicional.

¿Qué pasó finalmente con la bolsa, los \$5,000 dólares y los collares y brazaletes de oro de 24k que cargaba en el momento de su arresto? La bolsa fue encontrada, pero aparentemente su contenido había sido distribuido entre agencias locales, estatales y federales de arresto. Suerte de quien lo encontró.¹⁶

Recibió una sentencia equivalente al tiempo que ya había pasado en prisión y libertad condicional por varios años. Su residencia en Estados Unidos no estaba en peligro. Su declaración de culpabilidad, escrita en español con letra de molde y modificada ligeramente aquí para esconder la identidad del juez, decía lo siguiente:

Sr. Juez:

Mi nombre es Paloma Rivera y únicamente le quiero pedir su perdón por lo que hice. Porque sólo quería invertir [*sic*]. Porque

¹⁶ *Nota del traductor:* *Finder's keeper's* es un dicho que refiere a que el objeto es de quien lo encuentra.





soy una mujer trabajadora y sólo pensé en la mejor manera de darles un mejor futuro a mis hijos.

Sinceramente, Paloma

Se había vuelto parcialmente exitosa por un precio que no podía haberse imaginado.

Pero hay otra morona antropológica para reflexionar. No se presentó ante el juez ninguno de los datos que yo había elaborado sobre la participación de Paloma en las tandas, ni siquiera cuando se tomó la decisión de separarla del resto de los coacusados, ni durante el proceso del acuerdo con el fiscal. Desde el punto de vista de Shelly, el concepto de tandas, rotación de ahorros y asociaciones de crédito no habría sido aceptado debido a que era ajena y sin referencias anteriores en Estados Unidos. Dicho con mis palabras, no comprenderían las relaciones culturalmente organizadas basadas en confianza y la ausencia de un valor individual altamente estereotipado de logros personales. Esto es una gran contradicción, por el hecho de que el éxito individual de Paloma se dio gracias a su participación comunitaria en tandas, pero esta práctica no puede ser presentada como defensa ya que culturalmente es ajena a la cultura del fiscal y del juez.

En cuanto a Paloma, había aprendido una lección dura. El sacrificio y el trabajo para sus hijos habían sido en vano. Prometió pasar mucho más tiempo cuidando y manteniendo felices a sus hijos dentro de su familia extendida. En el análisis final, estos dominios de no-éxito, junto con sus características *slanty* o marginalizadas y la densidad de relaciones, son básicamente las únicas áreas predecibles del éxito emocional y contacto humano.

En cuanto a Shelly, me escribió: “Te agradezco de nuevo, mi amigo, por tu asistencia en este caso. No sé si conseguimos ‘justicia’ absoluta (como si tal cosa pudiera conseguirse en nuestro sistema actual), pero logramos un control de daños significativo. Creo que ella estará bien. Sé que no tendrá problema durante su libertad condicional”.



Valentina

Conocí a Valentina Orozco en una agencia privada de empleo en el sur de Arizona. La agencia estaba en un *strip mall* común y corriente, y se dedicaba a enlazar a trabajadores domésticos con empleadores de casas privadas. Ciertamente no era un establecimiento “blanco”, pues los dueños y la mayoría de los encargados y clientes eran de origen mexicano. Nosotros, dos académicos bastante “blancos” –yo mexicano y ella puertorriqueña– buscábamos a una persona que nos pudiera ayudar en la casa; pero al ser académicos de tiempo completo con un bebé de trece semanas, sabíamos que no podríamos mantener todo en orden sin ayuda. Entrevistamos a unas cuantas mujeres, la mayoría mexicanas, una anglo y a una persona con ascendencia incierta y tatuajes en sus brazos, manos y en sus dedos amarillentos.

Finalmente, a las tres de la tarde, después de haber recibido a casi todas las personas disponibles, y con nuestra hija ansiosa e inquieta, corrimos con suerte con nuestra última candidata, Valentina. Entró al cuarto de entrevistas con seguridad. Bien vestida en un traje con su cabello arreglado, daba la impresión de ser una persona preparada. Después de asomarse a ver a nuestra hija, con una gran sonrisa se sentó. Nos explicó que no había trabajado antes, pero había criado a tres hijos y mantenido su casa impecable. Por sus actuales circunstancias, quería un trabajo a largo plazo con una familia con la cual pudiera contar y que pudiera contar con ella.

Su español estaba teñido del modo del norteamericano. Su contacto visual era directo y se equilibraba con una sonrisa franca y frecuente. Eso era todo. La evaluamos casi inmediatamente como una persona fuerte, definitiva y segura a quien le podríamos confiar nuestra casa y, por parte del tiempo, a nuestra hija. No vimos ninguna carta de recomendación porque no llevaba, pero supusimos que sería como muchas mujeres mexicanas que van en contra del estereotipo: tenaz, con coraje y extraordinaria,



especialmente en tiempos difíciles. Nos explicó que después de separarse de su esposo se había ido a vivir a Nogales, Sonora, cerca de nuestra casa.

Durante los siguientes nueve años, conforme nos ayudaba con la casa y nuestra hija, descubrimos que Valentina era una mujer sobresaliente, hecha de los mismos “ingredientes buenos” que Paloma. Eventualmente se convirtió en nuestra comadre cuando le pedimos que fuera la madrina de nuestra hija. Con ello se volvieron más densos nuestros lazos, como era de esperarse. Continuamos con esta interesante relación doble-helicoidal, en la que cuidaba amorosamente a nuestro bebé y a nuestra hija –quien estaba por entrar a cuarto de primaria–; mantenía nuestra casa en orden y cocinaba la comida mexicana más exquisita imaginable, incluyendo mis “gorditas” de harina favoritas, pequeñas y delicadas obras maestras, tan delgadas como una hoja, que se podían llenar con casi cualquier cosa o dejar vacías para ser devoradas una tras otra.

A la vez, en ocasiones no sabíamos cuándo y si éramos nosotros los que trabajábamos para Valentina o Valentina para nosotros. Le pagábamos y ella trabajaba, pero nuestra relación no era aquella de patrón-empleado. Nos reíamos a carcajadas con sus historias, y ella soportaba mis tontos chistes mexicanos de hombres y dichos sonorenses, mientras ella me los contestaba con estilo y elegancia que me dejaba muchas veces anonadado. Para mi esposa, a pesar de tener la misma edad, era una consejera y hermana mayor. Se hacían reír entre ellas frecuentemente. Cuando las cosas se salían de control por las presiones académicas de publicar, por acordar quién debía hacer qué cosas o por un hijo enfermo, además de la obligación de asistir a los banquetes de pollo de plástico, Valentina estaba ahí para apoyar y asesorarnos. Nosotros hacíamos lo mismo por ella cuando la vida no era como ella quería y sucedían cosas malas.

Cuando nos mudamos de vuelta a California para tomar otro empleo académico, Valentina permaneció en el sureste de Ari-





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

zona. Al poco tiempo desarrolló su propio negocio y eventualmente reclutó a sus hermanas, primos y amigos para atender la limpieza de un gran número de hogares. La última vez que vi a Valentina, se había subido a su Mercedes Benz usado; una especie de declaración de la recuperación de todas las pérdidas y ganancias de clase, familiares y personales que habían pasado a través de esos cuatro años en los que estuvimos todos juntos; con todos nosotros volviéndonos un poco más exitosos o lo contrario.

*El cruce transfronterizo
sobre los muchos que han cruzado*

Valentina es una persona transfronteriza, al igual que la mayoría de la gente en su red de parentesco. Fue criada en el pueblo fronterizo de Nogales, Sonora, que limita con el pueblo estadounidense de Nogales, Arizona, el último con una población de casi 21 mil y el primero con más de 160 mil. Antes de su migración permanente al sureste de Arizona, Valentina había viajado, visitado y estado durante periodos cortos en numerosas ciudades y pueblos en el sur de Arizona y California; algunas veces visitaba parientes, compraba bienes y servicios, o acompañaba a su esposo, quien era un vendedor transfronterizo de diversos bienes, desde artículos electrónicos y de abastecimiento para restaurantes, hasta vegetales y carne por mayoreo.¹⁷ Ninguno de los dos había terminado la preparatoria, pero esto no parecía limitar su iniciativa o su motivación hacia el éxito.

Había vivido una vida cómoda, comúnmente *slanting* para poder alcanzar el estatus de clase media mexicana en Nogales, Sonora. La familia de cinco vivía en una casa “modular”, que había comenzado a edificar al inicio de su matrimonio como un hogar de una sola habitación de concreto. Por un periodo de doce

¹⁷ Los cruces peatonales en la frontera de Nogales en 2006 se estiman en 7.7 millones de personas, según el Bureau of Transportation Statistics del Departamento de Transporte. Se puede consultar en <http://www.transtats.bts.gov/bordercrossing.aspx> (último acceso: 29 de marzo de 2009).





años, mientras sus tres hijos nacían, la vivienda se expandió hasta convertirse en un espacioso hogar de cuatro habitaciones con sala, comedor y dos baños. Fue construida al estilo de una casa mexicana, con azotea inclinada y ventanas enrejadas. La estructura de 185 metros cuadrados estaba rodeada totalmente por jardín. Valentina era una socia de tiempo completo en la construcción de una vida cómoda, que incluía un automóvil Ford de modelo reciente aunque de segunda mano, al igual que de varios objetos que señalan opulencia en México —televisiones a color, conjuntos de sala y comedor, al igual que cuartos bien arreglados—. La vivienda tenía pisos de loseta mexicana y azulejos decorativos cubrían las paredes y muebles de los baños y la cocina.

Estaba situada en un gran terreno, a unas cuantas cuadras de donde vivía su padre y de las casas de sus hermanos, hermanas y otros parientes. Cuando sus hijos crecieron, decidieron mandarlos a la escuela “al otro lado” para asegurarse de que aprendieran a hablar el inglés con fluidez, puesto que ya habían dominado el español. Estudiaron en una primaria y secundaria católicas, y todos (salvo el más joven, que aún estaba en la secundaria cuando Valentina se fue de Nogales) terminaron la preparatoria en el sur de Arizona. Estos tres niños eran de hecho fronterizos, casi nacidos en la frontera, situada a unos cuantos kilómetros de sus hogares.

Eran —a todas luces— una familia mexicana de clase media estrechamente vinculada a las relaciones más amplias de parentesco y amistad. Esto fue resultado de una combinación de varios métodos de éxito, *slantwise*, y de mercado.

Slanting y la economía formal

Sus ingresos domésticos surgían de una variedad de economías formales, informales y “grises”, con recursos extraídos de varias fuentes. Primeramente, Valentina dependía principalmente de su



esposo y de su ingreso sustancial de 10 mil pesos semanales de sus ventas de transacciones transfronterizas. En segundo lugar, cada acuerdo tenía dimensiones escondidas (que en un contexto transfronterizo no son inusuales) en las que una parte de los productos del mercado formal era desviada a las economías informales y grises. Por ejemplo, una negociación hipotética comenzaba cuando el esposo de Valentina vendía once cajas de artículos electrónicos a un comprador en Nogales o Tucson. Primero, ella y su esposo tomaban parte del contenido de una caja y la conservaban para cubrir los gastos de la transacción. Una vez que la mercancía se encontraba en la bodega del comprador, los empleados tomarían el resto del contenido de la caja y la reportarían como perdida o dañada, luego se hacía la reclamación correspondiente al seguro. Después le entregarían al comprador las 10 cajas enteras. A cambio, 11 cajas de pollos congelados eran enviados de vuelta a Nogales, Sonora, 10 se proporcionaban a uno de los clientes y el otro se distribuía entre los empleados de la bodega después de que Valentina y su esposo hubieran quitado su parte correspondiente. Las cajas de pollo serían reportadas como “echadas a perder”, pero en verdad eran vendidas a vecinos en Nogales y los artículos electrónicos terminaban en tianguis en Tucson.

Estos procesos eran tales que después de un periodo de tiempo las “órdenes” para artículos particulares podrían ser compradas a precios bajos, garantizados en su funcionamiento o comestibilidad. Los comerciantes y transportistas locales perdían poco en las transacciones, ya que se consideraba normal un porcentaje de pérdida de cualquier manera. Valentina participaba completamente en el negocio, como la contadora de su esposo; recibía “órdenes”, anunciaba la disponibilidad de bienes y productos, y se aseguraba que su parte fuese tomada y que los artículos vendidos a crédito, como sucedía ocasionalmente, fuesen pagados antes de que el crédito tuviese que ser extendido. También acompañaba a su esposo al otro lado de la frontera a visitar parientes y a su vez a cerciorarse de que sus redes siguie-



ran estables y constantes; para ello pasaba a ver a sus socios del mercado gris.

Este negocio proveía aproximadamente un 30 por ciento adicional a los 10,000 pesos que ganaban semanalmente. Eventualmente se convirtió en la fuente más importante de dinero y se utilizó para agrandar la casa, comprar artículos domésticos y la ropa de los niños, así como pagar las vacaciones anuales al norte (para ir a Disneylandia y al zoológico de San Diego). Todas estas estrategias aparentemente “blancas” de producción de ingresos, movilidad vertical y consumo pudieron haber continuado indefinidamente.

A la par con estas actividades, llevaron a cabo cientos de minitransacciones con los parientes y amigos de Valentina; favores e intercambios y participación en tandas que cruzaban la frontera, en la frontera y alrededor de la frontera. Todos apuntaban hacia el éxito.

En 1992, ocurrió un evento desgarrador. El esposo de Valentina se había enamorado de una joven mesera y engendrado dos hijos en los dos años anteriores. Para Valentina, no había otra solución que la separación y divorcio eventual.

Durante este periodo su esposo se hizo adicto a la cocaína, lo que aseguró su declive económico. Esto impulsó a Valentina a tomar una decisión definitiva: en 1994 se fue a vivir de Nogales, Sonora, al sur de Arizona con sus tres hijos. Se cambió al sureste de Arizona donde su hermana vivía, y comenzó una vida nueva y precaria. Su exesposo lo perdió todo: su familia, Valentina, su negocio, su hogar y el respeto de sus hijos. Eventualmente terminó en prisión por contrabando de cocaína. Lo que había sido *slanted* o inclinado quedó de cabeza.

El cambio

Para Valentina, la frontera ha sido —más que un lugar para detenerse— un lugar de tránsito para las transacciones económicas





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

descritas (excepto la cocaína). Era un sitio para transitar hacia los fuertes lazos con sus hermanas en el sur de Arizona y en California. Su padre, un ciudadano estadounidense nacido en el sur de Arizona, había regresado a México durante su infancia. Trabajó después como bracero¹⁸ en el mismo estado en que había nacido durante los cincuentas. Era poco común para un ciudadano americano trabajar como mexicano en el Programa Bracero, pero él tenía acceso a toda la documentación mexicana que necesitaba a través de parientes en Nogales. Otros hermanos y hermanas, como él, habían nacido en ambos lados —algunos de ida y otros de regreso—, dependía de las circunstancias económicas de cada lado o simplemente por capricho de alejarse de las presiones diarias de un lado de la frontera o de la otra; o de esposos y esposas furiosas e inclusive en algunas ocasiones de la ley.

Para Valentina la infidelidad de su esposo fue un crimen mayor que su adicción a la cocaína y encarcelamiento posterior. Sin embargo, nunca se le escuchó hablando mal del padre de sus hijos, ni directa ni indirectamente. Como ella misma dijo: “Fue un buen hombre y nos cuidó a todos. Pero al fin un hombre”.

Sus tres hermanas y un hermano —todos casados con mexicanos nacidos en Estados Unidos— suavizaron su camino hacia el empleo, las instituciones, el cuidado médico y la vivienda. Ellos, como en el caso de Paloma, eran el núcleo de un hogar denso en Tucson. Debido a su estado “ilegal”, Valentina tenía que utilizar otros medios para obtener sus papeles, como aprovechar las identidades de sus hermanas, porque como a menudo decía. “Ser mexicana a sus ojos [no-mexicanos] los ciega a los que verdaderamente somos. Parece como si tuvieran siempre lentes oscuros, incluso en la luz”.

Durante los siguientes cuatro años, trabajó duro para volver a comenzar. Al igual que muchas mujeres doble-helicoidales, por

¹⁸ El Programa “Bracero” inició en 1942 con un acuerdo entre los gobiernos de México y Estados Unidos con el fin de obtener mano de obra para los campos agrícolas de Estados Unidos. Participaron en él alrededor de 350,000 mexicanos, quienes trabajaron en diversas partes del país desde su inicio hasta su disolución en 1964, debido al incremento en el uso de herramientas mecánicas agrícolas.





la llamada ilegitimidad de ciudadanía a quienes sus esposos les han fallado, ella operaba en los bordes de la economía fronteriza: servía a los demás. Sin embargo, en esta franja, reforzada por sus hermanos en ambos lados, Valentina se emparejó al combinar negocios slanty transfronterizos, trabajar en la economía de servicios informales, en los tianguis, para juntar recursos, y participar en tandas (pero nunca en la misma escala de Paloma).

*Los negocios slanty y los fondos transfronterizos del conocimiento*¹⁹

En especial, entre las satisfacciones que las mujeres transfronterizas disfrutan están: el conocimiento flexible y las relaciones de amistad que combinan una asociación profunda con los codueños del capital social; información altamente funcional en cuanto a los límites y posibilidades de la documentación en lo referente a las legalidades del comercio fronterizo respecto a ambos lados; un gusto por las últimas tendencias de la moda y los objetos de deseo femenino; la habilidad de responder rápidamente a situaciones cambiantes vis à-vis las autoridades, la cual es transmitida a futuras generaciones, y definitivamente la experiencia de planear para el futuro. Desde estas relaciones, las

¹⁹ El término “fondos de conocimiento” lo acuñamos con mi colega James B. Greenberg en “Formation and Transformation of Funds of Knowledge Among U.S. Mexican Households”, *Anthropology and Education Quarterly* 23, No. 4: 313-35. Este término llena los vacíos en mucha de la literatura con referencia a la eficacia del capital social y de conocimiento que los migrantes llevan a sus nuevos lugares de asentamiento desde su lugar de origen, y la manera en que tal conocimiento se usa o se desecha. Estos fondos emergen básicamente a través del ciclo de vida, de las experiencias materiales, emocionales, sociales, civiles y de trabajo de individuos y de hogares. Se usan como la base para la creación de elementos principales y de fundamentos desde los cuales nuevas generaciones pueden emerger y consisten en un amplio elenco de habilidades, información, técnicas y prácticas. Se han hecho pocos intentos por catalogarlos o por insertarlos en ambientes de aprendizaje como lo son las escuelas. Ver también Norma González, Luis Moll, and Cathy Amanti (2005), *Funds of Knowledge: Theorizing Practices in Households and Classrooms*, Tucson, University of Arizona Press.





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

mujeres crean información, capacidades y habilidades, e inclusive la capacidad de conducir negocios *slanty* y desarrollar “fondos de conocimiento” acumulados.

Las responsabilidades de Valentina hacia su padre –quien ya envejecía en Nogales–, la necesidad de interactuar con sus hermanos y hermanas que aún vivían en Nogales, y la simple necesidad de ganarse la vida en Tucson, demandaba el cruce constante de la frontera entre México y Estados Unidos, al menos una vez al mes e incluso dos ocasiones. Mientras había estado casada, cruzaba y mostraba su “pasaporte”; es decir, una tarjeta de visitante comercial por 72 horas. Todavía después del divorcio, esta tarjeta continuó siendo el medio principal para ir y venir, siempre y cuando todos sus demás documentos estuvieran en orden. Dado que ahora vivía en el sureste de Arizona, ¿cómo fue que logró improvisar este pedazo de legalidad, su tarjeta de cruce, para poder no sólo cruzar, sino también vivir en Arizona?

El molino de papel

Valentina y sus tres hijos debían tener a la mano dos juegos legales y semilegales de papeles ligados, pero desasociados, los cuales se presentaban en diferentes espacios y dominios. Al cruzar del sur al norte, o durante la renovación de su “pasaporte”, debía estar lista para mostrar documentación que confirmara su residencia en Nogales en cualquier momento, como recibos de impuestos, credencial de elector, comprobante de pago de luz o agua y escrituras de propiedades. Para sus hijos, la documentación incluía la evidencia de estar inscritos en una escuela de Nogales, cartillas de vacunación, actas de nacimiento, y para estar seguros, de bautizo, primera comunión y confirmación emitidos por la iglesia católica de Nogales.

En el lado de Estados Unidos, para poder permanecer dentro del país y en caso de ser examinado en un retén de la guardia fronteriza o para interacciones con las autoridades, Valentina





debía tener prueba de residencia, historial de crédito y los documentos escolares de sus hijos, los cuales establecían un historial de su derecho legal a recibir cuidado médico y varias otras cosas como empleo, recolección de basura y la contratación de otros servicios. En este caso, combinaba el uso de los números de seguridad social²⁰ de parientes cercanos o personas difuntas como la base para obtener otros documentos que necesitaba para crear un expediente aparentemente legal en el sur de Arizona.

Así, Valentina debía mantener cercanos dos juegos de papeles vinculados entre sí, pero legalmente contrapuestos. Guardaba cada juego en una bolsa diferente; no obstante, en un momento de estrés, llegó a confundirse y abrir la bolsa equivocada. Ante ello, tenía entonces que fingir y engañar al oficial de migración.

Siendo y convirtiéndose en un guerrero fronterizo

Existían otras ventajas de ser una fronteriza. Después de cruzar la línea tantas veces, entre automóviles y peatones, en horas pico, el oficial de migración, al ver una cara familiar, la solía dejar pasar directamente. Sin embargo, éste no era el caso en los retenes más al norte. Sufría tensión extrema, ansiedad e incertidumbre al ser confrontada por estos oficiales y tenía que contraponerse con una actitud fría, innovadora y elegante. Hay un nivel de agresividad y respuesta que mujeres como Valentina logran reunir en tales contextos que no es obvio para el observador que desconoce; es suficiente decir que es parecido a la separación psicológica de un guerrero experimentado. Simplemente no existe cosa que no pueda ser derrotada o desinflada. Y esta habilidad es transmitida a generaciones subsecuentes, incluyendo a la de su hija Seline.

Seline, una niña precoz de 12 años cuando la conocí, ya tenía el porte de su mamá y al cruzar la frontera de ida y vuelta desde

²⁰ El número de seguridad social es el equivalente al CURP de México.





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

los cuatro años, dominaba las habilidades necesarias para sabotear las intensas y continuadas tácticas y preguntas de los oficiales de la guardia fronteriza de Estados Unidos.

Entre éstas, está la práctica de buscar en sus bolsas pruebas de que su cruce hacia el norte era meramente un viaje de vuelta a casa en lugar de una visita y checar para ver si las preguntas enunciadas en inglés eran respondidas en inglés, lo cual indicaría residencia. Debido a que Valentina y sus hijos aún mantenían la apariencia de vivir en Nogales, asistir a la escuela ahí y participar en todos los ritos usuales de vida en Sonora, entonces cualquier indicación de residencia en Estados Unidos causaría una búsqueda completa de auto y personas. De tal manera, en una ocasión, el oficial de control fronterizo, en la puesta de Tubac, el cual está a 50 millas al sur de Tucson y 20 millas al norte de la frontera, encontró una foto de Seline y sus primos parados ante un sitio situado en Estados Unidos. Se dirigió a ella y le preguntó en inglés si iban a una fiesta donde vivían. Seline fingió no entender la pregunta, y respondió con un “¿qué?” El oficial intentó entonces dos veces más, y cansado de su intento, se dio por vencido, alzó los hombros y se fue. Un segundo oficial le repitió la misma pregunta, pero esta vez en español. Seline tuvo que cambiar de idioma, pensar en la pregunta e intentar no ser descubierta en la mentira de que no vivía en Estados Unidos. Su respuesta fue dada de una manera convincente y directa; terminó con una reluciente sonrisa de triunfo, que no obstante no comunicaba su maestría. La pequeña guerrera había aprendido bien.

Viajando hacia el sur

El cruce de fronteras es recíproco y enfrentarse a los oficiales fronterizos mexicanos está lleno de tensiones, ansiedades e incertidumbres distintas. Hay dos condiciones presentes. Primero, estos oficiales pueden distinguir a un mexicano que vive en Estados Unidos inmediatamente. Incluso con placas mexicanas,





los automóviles tienen indicadores de residencia en Estados Unidos; desde el tono del color del auto hasta la edad y tipo de llantas. Segundo, saben también que los mexicanos que regresan comúnmente llevan bienes de lujo que podrían representar una posible ganancia para el oficial.

Una parte de los ingresos de Valentina se deriva de tandas transfronterizas que ella organiza. También cruza perfumes de Estados Unidos, cuyos impuestos de importación en México son normalmente muy altos. Su participación en tandas no causa problemas; sin embargo, mostrar demasiada riqueza con el uso de joyería o ropa ostentosa da pie inmediatamente al deseo de tributos extraoficiales por parte de los oficiales mexicanos. El no declarar los perfumes metió a Valentina en problemas, cuando un oficial revisó debajo de su asiento, guiado por el olor de la mercancía. Fue entonces cuando desarrolló la nueva práctica de poner tres o cuatro burritos de carne afuera por tres días para que se pudrieran y se desarrollara el olor suficiente para encubrir el olor del perfume. Había aplicado este método al menos tres veces con la misma respuesta de asco por diferentes oficiales fronterizos hasta que en su cuarto intento, un oficial que la había dejado cruzar previamente, la descubrió. La consecuencia fue abrupta: se confiscaron los perfumes y el auto, y tuvo que pagar una multa de \$500 dólares.

Slanting, la justicia mexicana

Valentina, siendo ex residente de Nogales con relaciones de parentesco vinculadas a redes mexicanas de clase media, que a su vez están interconectadas con redes de privilegios tanto oficiales como extraoficiales, aún tenía la posibilidad de pedir favores o solicitar asistencia especial. Al igual que las relaciones familiares recíprocas, éstas se extienden hacia los amigos de los amigos y parientes de parientes, hacia diferentes círculos económicos, políticos, sociales y educativos. Éstos están reforzados por el hecho de que los hijos van a la misma escuela al otro lado





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

de la frontera, primos de primos que ejercen como abogados, oficiales fronterizos cuyas esposas están vinculadas a una de las tías de Valentina y el acceso a actores políticos cuyos asuntos económicos están enredados con las actividades de su ex marido a través de la frontera. Tal densidad de relación gobierna el *slanting* de las acciones y cargos jurídicos formales. Como consecuencia, Valentina recuperó su auto y se retiraron los cargos; pero aún así tuvo que pagar la multa mencionada y unos cuantos dólares al primo de su primo, el abogado.

En consecuencia, para Valentina, el *slanting* ha sido una técnica transfronteriza aprendida tempranamente, practicada con frecuencia y, al igual que comportamientos similares, poco visible al público. Para ella, la vida transfronteriza era buena; aumentaba su salario con estas actividades, participaba en reuniones y rituales familiares; veía a su hija mayor casarse con un carpintero trabajador mexicano ex empleado en Estados Unidos, mientras su hijo mayor asistió a una universidad técnica,²¹ se graduó con honores y eventualmente se convirtió en un exitoso encargado de bodegas. El menor continuó estudiando con resultados excelentes, incluso con calificaciones altas en matemáticas, y, por supuesto, inglés.

Tragedias transfronterizas

Como se vio en el caso de Paloma, el *slanting* no lo puede resolver todo. La vida para muchas mexicanas, y ciertamente para Valentina, es una serie de nudos que se desamarran con acciones practicadas, como asegurarse de que su padre esté bien en Nogales, que sus hermanos reciban visitas y que sus amigos y los amigos de sus hermanos sean tratados con la etiqueta social adecuada para mantener y reforzar las relaciones sociales. Valentina insistía en que sus hijos no ignoraran la condición de su

²¹ *Nota del traductor:* el Junior College en Estados Unidos refiere estudios después de la preparatoria con duración de dos años.





padre encarcelado. Las prisiones mexicanas son casi como instituciones privadas porque las familias deben pagar dinero para la manutención de la cárcel. En algunos casos, el dinero es utilizado como recurso para otras actividades ilegales. Los hijos de Valentina no tomaron ese camino, sino hicieron todo lo posible para liberar a su padre con dinero e inclusive con la contratación de abogados para preparar apelaciones judiciales.

El esposo estaba atrapado en un nudo imposible ya que sus jefes también formaban parte de las densas redes judiciales, educativas, económicas, y sociales, y su testimonio podría implicar a algunos de ellos. Así que no dijo nada para protegerse a sí mismo y pagó el precio de no ser liberado debido al peligro en el que estaban sus superiores.

Sus hijos lo visitaban y buscaban tenerlo tan cómodo como fuese posible. En algún punto, inclusive presionaron a Valentina para que hipotecara su casa y ver si así lo podrían liberar. Se negó, pero su hijo —con sus propios dos hijos— y su hija —con su pequeño hijo— lo visitaban constantemente, especialmente en Navidad, cuando su padre había sido especialmente generoso con regalos y afecto.

Siguieron así por cinco años, hasta que una noche muy oscura de diciembre una camioneta chocó de lado al Toyota que manejaban los hijos de Valentina. Destrozó al carro y a sus ocupantes. Habían ido a visitar a su papa a la prisión de Hermosillo, Sonora, y en el trayecto de regreso recibieron el impacto mientras cruzaban de una autopista a otra a tan sólo unas millas de su hogar en Arizona. Una parte de Valentina también murió esa noche.

Me levanto o me quedo

Valentina sufrió como sólo una madre puede: un momento entumecida y en el siguiente con un llanto desesperado. Pero persistió y como ella lo dijo: “Me levanto o me quedo”. Seis meses después, Valentina tenía a su cuidado su nieto. Seline





Living at a Slant. Dos mujeres sin fin

asistía a la escuela y le iba bien, y sus otros dos nietos estaban bien bajo el cuidado de sus madres y abuela. Eventualmente comenzó a trabajar en otras casas, y contrató a sus hermanas como ayudantes, y para el momento en el que nos despedimos de ella, había comprado el Mercedes en el cual se fue la última vez que la vimos.

Reflexiones finales

La vida slantwise, la confianza, las relaciones densas, el afecto, las tandas, el amor, el matrimonio y el cruce fronterizo no pueden superar lo que los sistemas judiciales y económicos crearon para extraer el valor máximo de los seres humanos. Tanto Paloma como Valentina dieron lo más que pudieron, pero ambas fueron victimizadas; una directamente por el sistema judicial estadounidense y la otra, indirectamente, por el mexicano. Este último no mató a sus hijos, pero las circunstancias aumentaron el riesgo que implicaba manejar 220 millas de ida y vuelta para visitar a su padre, quien probablemente habría estado en mayor peligro afuera de la prisión que adentro. Para ambas mujeres la pérdida, la decepción, la aflicción y las heridas psicológicas se volvieron una parte importante de sus vidas cotidianas, pero eso no fue suficiente para vencerlas.

No obstante, la participación en ROSCAs y actividades similares basadas en la confianza tienen muchas funciones e implicaciones positivas. A pesar de los finales trágicos en estas situaciones específicas debido a las vicisitudes de la vida, estas prácticas tienen múltiples funciones que no pueden ser subestimadas en importancia para los individuos, en especial para aquellos que tienen que adaptarse a las dinámicas de la región sureste de la frontera.





PARTE 5

Racismo, historia y museos







Racismo y museos: las herencias de una historia mal conocida

Alexandra Sauvage

*E*l 12 de abril pasado de 2009, el periódico *La Jornada* publicó un reportaje particularmente crítico sobre el Museo Nacional de Antropología (MNA) y sobre el discurso que éste comunica a la población mexicana y extranjera.¹ El MNA, estipula el reportaje, necesita una revisión en cuanto a su museología pues, en vez de dar una imagen positiva del patrimonio cultural de México, ofrece una visión altamente discriminatoria de los pueblos autóctonos. Un etnohistoriador entrevistado resume la tensión en las siguientes palabras:

Cuando sales a la calle y ves a los niños que están limpiando parabrisas y vendiendo chicles, jamás se te ocurre que pueden ser indígenas; los indígenas que viste en el museo. ¿Y qué es lo que pasó ahí? Lo que no vemos es consecuencia de la educación que hemos recibido, la educación en la discriminación (*Mi énfasis*).

Por lo tanto, concluye la reportera, “nuestro querido Museo de Antropología resulta altamente desaconsejable para los escolares”. La crítica sobre una institución altamente prestigiada a nivel internacional puede sorprender y parecer incomprensible. El museo fue inaugurado en 1964, justamente “en honor de las admirables culturas que florecieron durante la era precolombina”, a las cuales “el México de hoy rinde homenaje al México indí-

¹ Dulce Ma. López. “El Museo de Antropología e Historia a revisión”, *La Jornada Semanal*, núm. 736, 12 de abril de 2009. En línea: <http://www.jornada.unam.mx/2009/04/12/sem-dulce.html> (12 de abril de 2009).





Racismos y museos. Las herencias de una historia mal conocida

gena en cuyo ejemplo reconoce características de su originalidad nacional”.² ¿Cómo podemos pasar de la idea de homenaje a la de discriminación por una misma museología? La respuesta no se encuentra en las disfunciones que puedan tener el museo o la institución que lo tiene a cargo, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Tampoco es una reseña únicamente mexicana; al contrario, ilustra cómo la historia nacional de México y los valores que la acompañan se inscriben en el marco más amplio de la historia de Occidente y de su expansión colonial.

El museo en su versión moderna —es decir, de utilidad pública— ha estado en estrecha relación con las teorías raciales del siglo XIX. Las herencias que éstas dejaron hasta la fecha en las instituciones de la nación han sido denominadas con el término “racismo institucional”, definido como

el fracaso colectivo de una institución en aportar un servicio apropiado y profesional a ciudadanos en razón de su color de piel, de su cultura o de su origen étnico. Puede ser visible o desvelado en procesos; en un estado de mente o en comportamientos que vuelven a constituir una discriminación por ignorancia, por indiferencia o por ser un prejuicio involuntario. Estos factores, junto con el estereotipo racista, desfavorecen a los que provienen de minorías étnicas.³

Así, el acto racista no sólo reside en una acción claramente orientada hacia la discriminación (como prohibir la entrada a un edificio, por ejemplo), sino también abarca toda actitud de indiferencia, incluyendo la simple falta de cuestionamiento de prácticas y costumbres. Si bien esta relación es por lo general tácita,

² Discurso de inauguración por el presidente Adolfo López Mateos, 17 de septiembre de 1964, reproducido en la entrada del museo. En línea: http://www.mna.inah.gob.mx/muna/mna_esp/main.html (18 de mayo de 2009).

³ Definición de sir William MacPherson de Cluny, citada por Mogniss, Abdallah, “Grande-Bretagne: le racisme institutionnel sur la sellette”, *Hommes et Migrations*, núm. 1219, París, mayo de 1999. El reporte completo de la Comisión de Investigación puede consultarse en <http://www.archive.official-documents.co.uk/document/cm42/4262/sli-00.htm>. La cobertura de la BBC se puede consultar en: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/england/london/7230503.stm>.





para no decir ignorada por el discurso oficial contemporáneo, puede involuntariamente llegar a volverse explícita en la expresión de tensiones puntualmente ocasionadas por eventos sociales o decisiones gubernamentales.

Un ejemplo reciente fuera de México y mucho más agudo es el nuevo Museo Nacional de la Historia de la Inmigración (Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration, CNHI) en París, Francia. Abrió discretamente sus puertas el 10 de octubre de 2007, nunca será oficialmente inaugurado por el actual gobierno. El pasado 30 de marzo⁴ éste declinó enfrentarse a la movilización de la población frente al museo para denunciar las presentes políticas migratorias de expulsión somera orientadas hacia extranjeros en situación de inmigración ilegal en Francia. La congregación es particularmente fuerte en el sector escolar.⁵ La exclusión de inmigrantes con varios años de residir en el país ha significado la brutal separación de sus hijos, quienes nacieron en Francia. En aquellos distritos de la capital donde hay una fuerte presencia de migrantes, la aplicación estricta de estas políticas migratorias a familias enteras llevaría a vaciar literalmente los salones de clases y a traer sombríos recuerdos de las políticas antisemitas francesas bajo la dominación nazi.

Si bien vemos cómo el espacio social que representa la escuela permitió que la radicalidad de las políticas fuera también sentida por los nacionales —al ver el cotidiano de sus hijos transformado por la irrupción de facciones policiacas armadas en los establecimientos escolares—, ¿por qué escoger al museo como interfase de descontento?

La CNHI, establecida por el gobierno francés anterior e ignora-

⁴ Laetitia Van Eeckhout "Besson et Darcos renoncent à inaugurer la Cité de l'Immigration", *Le Monde*, 30 de marzo de 2009, http://www.lemonde.fr/politique/article/2009/03/30/besson-et-darcos-renoncent-a-inaugurer-la-cite-de-l-immigration_1174450_823448.html (6 de abril de 2009).

⁵ La movilización empezó en verano de 2006. Se creó entonces el colectivo Red de Educación Sin Fronteras (Réseau Education Sans Frontières), que extendió sus acciones a todo el territorio nacional y que cuenta hoy con un programa de radio y el apoyo de diferentes personalidades francesas en los medios. Véase <http://www.educationsansfrontieres.org/?page=sommaire>.





Racismos y museos. Las herencias de una historia mal conocida

da por el gobierno actual, justamente por no servir a sus intereses políticos, tiene como proyecto museológico el reconocimiento de la aportación de los inmigrantes a la nación francesa, que por mucho tiempo fue el segundo país en recibir poblaciones migrantes después de Estados Unidos. El equipo científico que trabajó en la constitución y el discurso de las colecciones se ha expresado públicamente contra las posiciones del gobierno y varios de sus miembros dimitieron en protesta en 2007.⁶ Claramente, la selección del museo como lugar de protesta no fue por el papel que desempeña desde su apertura, sino por su relación histórica con el pasado de la nación; entonces un imperio colonial cuyas políticas de explotación de sus colonias tuvieron consecuencias directas en los patrones contemporáneos de migración a Francia.

El edificio que aloja a la CNHI fue construido en ocasión de la exposición colonial de 1931. Tales exhibiciones eran entonces regularmente organizadas y altamente apreciadas por los imperios europeos. Con ellas rivalizaban en cultura, técnica e industria. Para los visitantes de toda Europa el espectáculo articulaba el discurso colonial de jerarquía de las razas, en el cual había un contraste entre culturas “primitivas” y otras “altamente civilizadas”.⁷ Si bien este discurso no fue conscientemente usado desde el fin de la colonización, siguió informando de manera implícita las colecciones del museo. Éste se volvió el Museo de las Artes de África y Oceanía en 1960, hasta el año 2007 cuando volvió a abrir como la presente CNHI. Las políticas actuales de selección de los migrantes para su expulsión hacen eco sobre un modelo cultural que es narrado desde la estructura física del edificio del museo. Si bien esta historia no está presente en la

⁶ Protesta en contra de la intención del gobierno de establecer una secretaría de “la inmigración y la identidad nacional”. Véase el texto del comunicado de prensa de los dimisionarios en <http://www.mrap.fr/campagnes/Migrations-immigration.Asile/historiens> (9 de abril de 2009). Véase artículo de prensa del 18 de mayo de 2007 en <http://www.liberation.fr/politiques/010118649-immigration-et-identite-nationale-une-confusion-et-une-regression> (9 de abril de 2009).

⁷ Para una visita virtual de la exposición, véase el fondo fotográfico disponible en http://lartnouveau.com/art_deco/expo_coloniale_1931.htm.





mente de la población de manera consciente, un evento como el de las expulsiones volvió a mostrar el nexo racial que alimenta a las decisiones políticas y culturales sobre lo que se asume “ser francés”.

Los ejemplos de los museos mexicano y francés ilustran la actualidad de la cuestión de los valores promovidos a través de las colecciones en exposición, su fuerte potencial de controversia social y su dimensión transnacional o globalizada. Lejos de constituir una excepción en la semblanza de los museos, son típicamente representativos de la historia que las instituciones comparten con el racismo expresado científica, política o culturalmente por la sociedad.

Esta banalidad de la experiencia de los museos parisino y mexicano está correspondida por la ignorancia que se tiene sobre el tema. Si bien los de Europa, América y Oceanía poseen experiencias similares, se comentan de manera aislada. No vemos el marco bajo el cual toman toda su coherencia. Este capítulo pretende hacer explícito este marco que caracteriza el papel del museo moderno en la difusión de las ideas racistas, y luego de las herencias que permanecieron hasta la fecha. Integra el caso regional del Museo de Historia y Antropología de Baja California Sur para ejemplificar a nivel local una historia global todavía mal conocida, y argumenta a favor de la necesidad de cuestionar el discurso implícito que da forma a las colecciones que fueron establecidas en la época moderna.

1. Antes del museo: las funciones sociales del coleccionismo

La actividad de coleccionar objetos, a los cuales damos una importancia específica, empezó con los usos religiosos, seguramente desde tiempos inmemoriales. En la antigüedad mediterránea (romana y griega) la práctica de la ofrenda aseguraba el bienes-





tar de la sociedad y a través de ella se constituía un tesoro. Esta relación con lo divino se encuentra en la etimología de la palabra “museo” que viene del griego *musai*, palabra que derivó en “musa”. El *museion* era el lugar donde las musas eran alabadas. La tradición sigue en la Europa cristiana a través de la red de iglesias que acumularon una cantidad de objetos distintos provenientes de donaciones preciosas: cruces, relicarios y sobre todo las reliquias, a las cuales se otorgaron poderes particulares, que remitían a la divinidad (Poulot, 2001:10).

Al final del siglo xv, con el descubrimiento de tierras lejanas y culturas hasta entonces desconocidas por los europeos, el gusto por las colecciones eclécticas, que mezclan lo maravilloso, lo precioso, lo raro y también lo monstruoso, los objetos apreciados se generalizan y pierden progresivamente su carácter sagrado. Esta etapa de hallazgos aporta datos y hechos que vienen a reemplazar el imaginario medieval. La organización de las piezas colectadas se hace cada vez más sobre la base de las diferencias que tienen entre ellos. Así, al salir de la Edad Media y al irrumpir en la época del Renacimiento, el mundo occidental entra también en una nueva práctica de coleccionismo: el gabinete de curiosidades.

Este último eran colecciones privadas en el interior de las casas de la nobleza europea, cuyo interés e instalación se desarrolla con el (re)descubrimiento de culturas lejanas tanto geográficamente (la conquista de América) como en el tiempo (la Antigüedad). Tenían el objetivo de dar una representación del mundo como un teatro, el *theatrum mundi*. No se trataba todavía de proceder a un inventario de la totalidad de las cosas que existen, sino de “poseer a la naturaleza” (Findlen, 1994). Al coleccionar la naturaleza en sus expresiones más fascinantes —para la mente occidental— se esperaba penetrar en sus secretos. Los objetos eran generalmente clasificados en tres secciones, las cuales luego darían lugar a los diferentes tipos de museos: *naturalia* (con elementos que pertenecían al reino animal, vegetal y mineral), *artificialia* (las creaciones del hombre occidental: pinturas, es-





culturales, pero también armas, astrolabios y telescopios) y *exóticas* (lo que provenía de países lejanos, tanto naturales como manufacturados, y que parecían raros al ojo europeo). Dicho de otra manera, la organización de las piezas dependía del coleccionista y de su entendimiento del mundo. El gabinete de curiosidades fue el espacio en el cual se pretendió dar coherencia a la multitud de información nueva que llegó a Europa con la primera expansión colonial, y así intentar controlarla.

A nivel social, el gabinete de curiosidades era un factor de prestigio concedido por la rareza de los objetos y su dimensión espectacular. A nivel personal era un espacio exclusivo, donde el propietario se retiraba para fomentar sus reflexiones. La relación del museo con la actividad de pensar se ve en el uso mismo de la palabra *museum* de la Europa renacentista: al mismo tiempo que sigue refiriéndose al lugar de las musas, también se utiliza para la famosa biblioteca de Alejandría. La palabra, en efecto, es intercambiable con otras como la biblioteca, el teatro, la galería, el gabinete o la *cornucopia* (Findlen, 1989:63). Mientras hoy son entidades claramente separadas, esta flexibilidad de denominación traduce el punto en común que tienen: todas estas actividades están relacionadas con el proceso reflexivo y creativo. Más aun, en 1700, la palabra *museum* no es comúnmente usada. Cuando lo es, se refiere a “un estudio o una biblioteca, un colegio o un lugar público donde acuden los hombres educados” (Hooper Greenhill, 1992:89). Así, en su uso clásico, el museo era el espacio donde se buscaba controlar el mundo y reflexionar sobre la sociedad. Ambos aspectos se llevaban a cabo a nivel individual. Cada coleccionista elaboraba el discurso de su entendimiento de las cosas a partir de la organización personal de los objetos en su posesión.

Estos gabinetes de curiosidades son comúnmente percibidos como los ancestros de los museos modernos porque allí se intentan las clasificaciones. Incluso más: varias colecciones privadas serán luego donadas al Estado y así proveer las recolecciones permanentes de algunos de los primeros museos públicos (Ho-





Racismos y museos. Las herencias de una historia mal conocida

oper Greenhill, 1992:21). En este sentido, es cierto que los museos modernos son los herederos de los gabinetes de curiosidades del Renacimiento. Sin embargo, la práctica cultural que se tenía con el gabinete no va a permanecer. En el siglo XVIII, las categorías ya están bien establecidas y las actividades coloniales también. La naturaleza necesita ser conocida a través de un análisis científico, entendido como “objetivo”, y ya no por medio de la experiencia personal; es decir, “subjetiva”. Esta dicotomía entre objetividad y subjetividad se funde sobre la creencia errónea de que el entendimiento científico se puede hacer fuera de toda subjetividad cultural. A esta evolución se añaden los cambios radicales del siglo XIX con la industrialización, la nacionalización de los estados y la segunda expansión colonial. El conjunto de estos factores se van a cristalizar en la forma del museo público que se vuelve una interfase donde se organizan y se presentan los objetos con un objetivo totalmente nuevo.

2. El marco nacional colonial

El propósito social del museo moderno ha sido estudiado por el historiador Tony Bennett, quien se basa en el análisis del Estado moderno de Michel Foucault. Según Foucault, podemos rastrear los orígenes de las formas modernas de gobierno a través de la emergencia de las nuevas tecnologías que fueron desarrolladas para controlar a la población recientemente urbanizada e industrializada (con los ejemplos de la prisión y del hospital). Bennett añade que el siglo XIX también se caracteriza por el desarrollo de nuevos espacios públicos como las tiendas departamentales, las exposiciones internacionales, los parques públicos y los museos. Estos espacios permitieron al Estado restablecer las relaciones de poder entre él y la población a través de la oferta de actividades culturales y de ocio. El propósito social era entonces de “civilizar” a las clases populares; es decir, educarlas





hacia la “buena moral”, según los valores burgueses del grupo social dominante. Los museos eran percibidos como “reformadores pacíficos” al servicio del gobierno. Su existencia ofrecía una alternativa a las tabernas y una manera de evitar las revueltas populares, frecuentes en la época (Bennett, 2004:20). Esta misión de “civilizar a las masas” se hizo dentro de un marco nacional recién establecido, justificado por la obligación de dar acceso al patrimonio nacional a todos los ciudadanos. Su implementación, sin embargo, se fundó sobre el discurso de la “misión civilizadora” del mundo no-occidental por las potencias coloniales europeas.

Durante el siglo XIX, la expansión colonial facilitó el desarrollo de disciplinas como la arqueología, la geología, la paleontología, la historia natural, la etnografía y la antropología; todas tuvieron un impacto profundo sobre la percepción occidental del mundo, y todas estuvieron inevitablemente conectadas a la experiencia colonial. Esta creciente organización del saber científico llevó a priorizar la recolección de objetos que eran representativos (es decir, comunes) en vez de piezas seleccionadas por su rareza u originalidad. El discurso que daba coherencia a las nuevas colecciones etnográficas dependía de los coleccionistas. No obstante, éstos ya no trabajaban de manera individual y aislada, sino como grupo de científicos. Es de esta manera que el orden de las colecciones reflejaba más bien el estado de las creencias de los científicos europeos como grupo, con su dispositivo de redes estratégicas, programas de intercambio e intereses propios.

Estas creencias se combinaron con los intereses de los estados, que necesitaban justificar su política de expansión colonial ante una población europea encariñada con sus ideales de derechos universales; preocupada por desarrollar sus propios derechos civiles y que no veía la necesidad de ir a combatir en tierras lejanas (ni de financiar la expansión con sus impuestos). Las instituciones culturales, de las cuales forman parte la escuela pública y el museo, fueron la herramienta del Estado para exponer





Racismos y museos. Las herencias de una historia mal conocida

oficialmente una historia de la humanidad según una narrativa de “progreso”. La teoría de Darwin, según la cual la evolución natural de las especies va de formas de vida simples a complejas, fue aplicada al mundo humano (sin que el científico inglés estuviera de acuerdo) y se le denominó como “darwinismo social”. Su discurso presentaba el colonialismo europeo como una etapa “natural” de la historia de la humanidad y la “prueba” científica de la “ineluctabilidad” del progreso.

El primer espacio de exposición donde se articuló dicho discurso fue durante la organización de las exposiciones coloniales. Estos eventos se caracterizaban por la construcción de edificios espectaculares y por exhibiciones que ponían en relieve el poder de las naciones europeas en el extranjero. Los visitantes paseaban maravillados por las avenidas y absorbían el discurso nacional, según el cual pueblos “inferiores” podrían “progresar” gracias al regalo de la modernidad occidental. Estas muestras temporales, altamente populares, llevaron al desarrollo de los museos coloniales. Entre ellos está el Museo Real del Congo Belga, construido después de la exposición colonial de 1897, y el “Musée de la France d’outre-mer” (Museo de la Francia de Ultramar) después de la exposición de 1931 mencionada en la introducción (Hodeir, 1991). La mayoría de las naciones europeas entraron en la competencia cultural por poseer una colección etnográfica en las paredes de sus museos. El presentar una gran sección de la humanidad como “primitivos” era absolutamente esencial para poder definir a las naciones occidentales como la civilización colocada en el ápice de la historia de la humanidad.

De tal manera que las comunidades nacionales imaginadas de Benedict Anderson, de las cuales México fue una de las primeras (Anderson, 1993:77-82), tienen en su concepción la vertiente racial, inevitable consecuencia de la expansión colonial que permitió el régimen nacional.⁸ En términos museísticos, mientras que con los gabinetes de curiosidades del Renacimiento se tra-

⁸ Véase Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, París, 1997, 1988.





taba de “controlar y pensar” los parámetros de un discurso por producir aún, con el museo moderno se trata de “mostrar e inculcar” a la gente con un discurso preestablecido que tiene como objetivo orientar el pensamiento hacia conclusiones prediseñadas sobre la posición y el estatuto de los pueblos indígenas y sobre la diversidad étnica y cultural mundial en general.

3. El racismo en los valores culturales de la nación mexicana

Tal vez esta misión de “mostrar e inculcar” no tiene mejor ilustración que en el caso de la nación mexicana, en la cual hasta la fecha su instituto cultural principal se encuentra dentro de la Secretaría de Educación. Si bien la nación mexicana y la identidad nacional se basaron en la oposición de lo que representaba el imperio español en la época de la Colonia, el hecho de que los valores sociales y los referentes culturales dominantes siguieran siendo occidentales a la hora de constituirse en Estado nación quedó sin cuestionamiento alguno. Al continuar las tendencias europeas, la construcción de la pertenencia nacional implicó definir quién era “el otro” para poder definir la identidad propia:

la abundancia del discurso sobre el indígena traduce la importancia –y sin duda la necesidad– que el dominante otorga al dominado; el que, por su alteridad, confirma y justifica el estatus, la acción y finalmente la identidad del primero. Por lo tanto, el indígena es continuamente examinado y juzgado según los criterios del europeo y en función de los proyectos que éste abriga (Alberro, 1992:15).

El estudio de Henri Favre sobre “Raza y Nación en México, de la Independencia a la Revolución” expone claramente cómo la raza fue el eje alrededor del cual se expresaron las preocupaciones de identificación nacional, una condición reforzada en





México por las rebeliones indígenas (que llama las “guerras de castas”) que llevaron a posicionar la población autóctona como problemática en el ojo del grupo dominante: los criollos. Herederos de los valores occidentales de la época, éstos nunca cuestionaron la “superioridad” de la vertiente europea de la sociedad mexicana: “Que los indios constituyen una raza inferior, nadie lo discute. En cambio, varían las opiniones sobre las causas y los factores de esa inferioridad” (Favre, 1994:39). Este discurso racista sirvió a los intereses de los colonos y extranjeros que llegaron en el siglo XIX,⁹ ya que legitimó la apropiación de las tierras fértiles (Castellanos, Gómez y Pineda, 2007:286).

De igual manera, las iniciativas europeas de desarrollos museísticos fueron fielmente seguidas. Así, después de la Independencia, se vio incrementada la labor de la Corona española, que había decretado el patrimonio americano indígena como parte de la Real Propiedad. Importó una colección de réplicas de estatuas romanas y griegas y mandó una expedición de naturalistas, que permitió que se montara el primer Museo de Historia Natural en 1790.¹⁰ Sólo un año después de la implementación de la Constitución Republicana se fundó, en 1825, el Museo Nacional Mexicano, cuyo objetivo era “dar el más exacto conocimiento del país, de su población primitiva, de las costumbres de sus habitantes, del origen y progreso de las ciencias, artes y religión y de lo concerniente a las propiedades del suelo, el clima y las producciones naturales” (Olivé y Urteaga, 1988:9). Se volvió, una vez que lo permitió la situación política y militar, el Museo Público de Historia Natural, Arqueología e Historia en 1865. Rápidamente próspero, fue un centro activo en la producción del saber occidental. Participó en congresos internacionales, fundó cátedras

⁹ El desprecio por la mayoría indígena lleva al México independiente a promover rápidamente políticas colonizadoras por europeos en el siglo XIX y XX para “mejorar las cosas”, según el discurso de la jerarquía de razas. Véase Luz María Martínez Montiel, *Inmigración y diversidad cultural en México*, pp. 41-48.

¹⁰ Es pertinente constatar la simultaneidad con las iniciativas europeas: el British Museum de Londres se fundó en 1753 y abrió al público cuatro años después, la Galleria degli Uffici en Florencia abrió al público en 1765 y el Louvre de París, en 1793.





de antropología, arqueología e historia, y recibió antropólogos de Europa y Estados Unidos (Olivé y Urteaga, 1988:12).

De esta forma, México, al igual de las naciones europeas, fue un actor importante dentro de la red científica que articuló el discurso de la jerarquía de razas. Más aún, su condición de territorio colonizado lo obligó a articular su discurso de identidad nacional dentro del marco colonial, caracterizado por un doble proceso de apropiación/exclusión:

en primer lugar, el rechazo de la pertenencia territorial a Europa, a través de la apropiación del patrimonio indígena pasado, necesaria a toda ambición de arraigamiento local; en segundo lugar, el rechazo de la identidad indígena del México contemporáneo, imprescindible para el apoderamiento de las tierras, mediante la adhesión al discurso occidental de superioridad racial y de misión civilizadora.

Este doble rechazo explica porqué el Museo Nacional de Antropología e Historia, heredero del Museo Público después de 1909, no expone ningún tipo de patrimonio europeo ni relaciona el patrimonio indígena pasado con sus legítimos herederos contemporáneos. Hasta la fecha, es la máxima expresión de esta construcción nacional. Dentro de sus paredes, como algo diferente a los demás, tiene la “prueba” de la “originalidad” del pueblo mexicano, basada en la exclusiva exposición del patrimonio indígena pasado que legitima a la nación mexicana como propia y única.

Esto también explica la razón por la cual, al contrario de los demás países occidentales, la institución más representativa de la nación ha sido un museo de antropología. Constituye la expresión material del discurso unificador de la “patria mestiza” (Florescano, 2006:205-208). Necesario a toda construcción nacional, éste permite a los criollos mexicanos pretender que son descendientes no de la población indígena en general (con quienes no quieren identificarse), sino con las civilizaciones pasadas, cuyo



patrimonio arquitectónico les otorga, “al igual de las viejas naciones de Europa [...], un pasado remoto, creador de civilización y fundador de reinos memorables” (Florescano, 2006:206).

El INAH, desde su fundación en 1939, tuvo por misión principal la extensión de este discurso al resto de la República, como lo indican sus tres primeras funciones (la cuarta refiriéndose a la producción académica publicada):

1. Exploración de las zonas arqueológicas del país.
2. Vigilancia, conservación y restauración de monumentos arqueológicos, históricos y artísticos de la República, así como de los objetos que en ellos se encuentren.
3. Realización de investigaciones científicas y artísticas que interesen a la arqueología y a la historia de México; antropológicas y etnográficas, principalmente de la población indígena del país (Olivé y Urteaga, 1988:19).

Claramente, se trata en prioridad del patrimonio indígena antiguo (y en segundo lugar, del acervo arquitectónico y artístico colonial de los criollos), y esta tendencia se acentuó a medida que el desarrollo económico del país se traducía en la vulneración de los sitios prehispánicos. Su acción culminó, en 1960, en el proyecto de exploraciones de Teotihuacán y, en 1962, en la construcción de un edificio en el Bosque de Chapultepec para albergar al Museo Nacional de Antropología (Olivé y Urteaga, 1988:29). En cuanto a la red de museos regionales, tuvo a cargo el desarrollo de una política general cuyo objetivo fueron la catalogación de las piezas museográficas y, a partir de 1980, de la elaboración del Programa Nacional de Museos. Todas ellas medidas homogeneizantes. Más aún, desde 1960 existe el reconocimiento del valor económico y de “mostrar e inculcar” este patrimonio. Al trabajar en colaboración con la UNESCO, el INAH tuvo “conciencia del significado de los museos en la cultura popular y su importancia educativa, y de la presentación apropiada y digna de la historia cultural, que al mostrarse a mexica-



nos y extranjeros, contribuye a incrementar el turismo” (Olivé y Urteaga, 1988:216; *mi énfasis*).

Asimismo, mientras en otros lugares, los años 1970 y 1980 vieron la aparición de la nueva museología, la cual postulaba el reconocimiento de la diversidad cultural de las naciones occidentales, en México, a pesar de las medidas de mejoramiento y modernización de la institución, parece que hubo una extensión y un reforzamiento del discurso nacional como había estado planteado al principio del siglo xx; es decir, un discurso que mantuvo la definición de diversidad cultural reducida a las culturas criolla colonial e indígena antigua.

4. La nueva museología y la crítica del discurso racial

Con el declive de los imperios y el impacto psicológico de la Segunda Guerra Mundial, la relación de las poblaciones con el patrimonio cultural cambió radicalmente. Los occidentales perdieron interés en la glorificación del Estado-nación, por lo que se volvió obsoleto el objetivo patriótico de los museos y vació de personas las salas de exposición. En la búsqueda de ubicar su historia personal-individual dentro del movimiento de mundialización, resaltó tanto la importancia del papel social del patrimonio cultural como su vulnerabilidad. De esta evolución de lo nacional a lo individual y a lo comunitario, en 1960 y 1970 surgió la historia social y el reconocimiento de las minorías culturales; tendencias que tuvieron un impacto en todas las actividades relacionadas con el patrimonio, sean los museos o el sector turístico.

Los museos reposicionaron progresivamente su papel dentro de la sociedad. Por motivos tanto sociales como económicos se acercaron a los intereses de sus asistentes, quienes son su razón de ser y sus indispensables clientes. Empezaron a proponer exposiciones que valorizan las historias regionales y de las minorías





culturales, al modificar así su función de representación, y surgieron los ecomuseos, que relacionan estrechamente la cultura con el entorno natural. Más que servir al patriotismo nacional, el museo se sirve de su fuerte reconocimiento social como institución altamente prestigiosa para exaltar las historias de los grupos culturales que expone, confiriéndoles un valor social positivo dentro del marco nacional (McIntyre y Wehner, 2001). Esta Nueva Museología, que se desarrolla a partir de 1980, también integra nuevas estrategias de comunicación a través de sus exposiciones. De esta manera, el museo se posiciona no como el almacén del patrimonio cultural local y extranjero, sino como un medio de comunicación gracias al cual los visitantes pueden reflexionar sobre su propia historia, cultura y entorno, respondiendo así a las exigencias de su público. Esto significa la mención de la experiencia de la historia por diferentes grupos culturales (inmigrantes, refugiados, judíos, etc.) y la progresiva inclusión de la perspectiva autóctona a la narrativa nacional en los países que están constituidos por una minoría indígena. Se acepta, de este modo, su crítica del sistema colonial y de la historia oficial.¹¹

Estas tendencias, que se dan primero en Canadá, Australia, Estados Unidos y Nueva Zelanda, y a partir de 1990 en varios países de Europa —en particular los antiguos imperios que fueron Inglaterra, Francia, Bélgica y Holanda, y que poseen colecciones etnográficas importantes—, parece no haber pasado las fronteras mexicanas todavía. En consecuencia, en 1997, el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla cuestiona la incapacidad de México para rebasar la visión reductora del viejo marco nacional colonial e integrar los valores contemporáneos del pluralismo cultural que existe realmente en el país, no sólo en términos de minorías indígenas, sino al considerar la minoría africana y china:

¹¹ Véase Alexandra Sauvage, “Narratives of colonization: the Musée du Quai Branly in Context”, *ReCollections*, vol. 2, núm. 2, The National Museum of Australia, Canberra, 2007. Disponible en línea: www.recollections.nma.gov.au/issues/vol_2_no2/papers/.





Racismo, exclusión y xenofobia en la frontera México-Estados Unidos

¿Por qué no modificar los términos y concebir una cultura nacional no como una cultura uniforme, sino como el espacio de fértil coexistencia de las diversas culturas que heredamos? ¿Por qué no postular que nuestra identidad nacional –la de mexicanos– no descansa en que todos hacemos, pensamos y sentimos lo mismo, sino en nuestra capacidad recíproca para aceptar la diversidad cultural y hacer de ella un recurso para todos, en vez del obstáculo que resulta ser para los menos? (Bonfil Batalla, 1997:52).

A estas preguntas, podemos añadir las siguientes: ¿Qué significa, en la práctica, la permanencia de un discurso que se ha vuelto obsoleto a nivel internacional? ¿En qué afecta a la población nacional y extranacional? El estudio del discurso expresado por las colecciones permanentes del Museo Regional de Antropología e Historia de Baja California Sur nos aporta elementos de respuesta.

5. Las herencias racistas en el Museo Regional de Antropología e Historia (MRAH) de Baja California Sur

El Museo Regional de Antropología e Historia (MRAH) de Baja California Sur, inaugurado en marzo de 1981 y ubicado en el centro histórico de la ciudad capital de La Paz, pretende explicar “el desarrollo cultural de este rincón del país”,¹² como lo estipula el INAH en su presentación. El sólo uso de la palabra “rincón” en vez de “esta región”, o simplemente “del Estado”, revela un marco cognitivo específico, el del centro como lugar de referencia e importancia, que a su vez traduce la apreciación que se tiene de la cultural regional. Según los criterios preestablecidos antes mencionados, la península no parece tener el patrimonio que hace la grandeza de la nación mexicana.

¹² INAH, *Mi énfasis*, en línea: http://dti.inah.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=117&Itemid=47 (26 de mayo de 2009).



Con 800 m² de museografía, el museo cuenta con colecciones paleontológicas, arqueológicas e históricas muy valiosas tanto a nivel regional como a nivel mundial, ya que su acervo de fósiles atestigua una diversidad natural de sesenta millones de años y el de objetos arqueológicos da cuenta de la presencia humana en la isla Espíritu Santo (frente a la ciudad capital de La Paz y registrado como patrimonio mundial de la humanidad desde 2005) fechada en aproximadamente cuarenta mil años. Aun sin que haya un conocimiento extenso de los pueblos seminómadas que habitaron la península durante milenios, la sola constancia de su presencia a través del tiempo comprueba la inteligencia que les permitió adaptarse a un medio ambiente semidesértico, donde los recursos no abundan como en otras regiones del país y requieren un conocimiento agudo en cuanto a su manejo. En nuestro tiempo de crisis sobre el manejo de los recursos (como el agua dulce, por ejemplo), este tipo de saber y sabiduría indígena se ha vuelto el centro de interés de varias instancias internacionales como las Naciones Unidas y el Banco Mundial,¹³ por sus obvias calidades de eficiencia a largo plazo. Por otra parte, uno de estos pueblos, los pericúes, podrían haber sido de los primeros pobladores del continente. Pocos museos en el mundo, grandes o pequeños, pueden presumir tal patrimonio. ¿Cuál es el discurso que viene a informar las colecciones, sabiendo que este patrimonio californiano difiere en todo del patrimonio comúnmente valorizado por el INAH y, a través de él, la nación mexicana?

La primera información a disposición de los visitantes cuando entran en la primera sala (Historia Natural y Arqueología) es la siguiente:

La península de Baja California tiene un entorno excepcionalmente diverso. Extensos salitrales en las costas del Pacífico y ricos

¹³ Véase: United Nations Environment Program (UNEP): <http://www.unep.org/IK/> (28 de mayo de 2009). El Banco Mundial: <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/COUNTRIES/AFRICAEXT/EXTINDKNOWLEDGE/0,,menuPK:825562~pagePK:64168427~piPK:641684435~theSitePK:825547.00.html> (28 de mayo de 2009).



manglares en el Golfo; elevadas montañas con bosques de encinos; hondos cañones que albergan fértiles palmerales; áridas planicies; manantiales de agua dulce que brotan de la roca y una asombrosa variedad de animales y plantas que viven en un clima tan riguroso como incierto.

Los humanos han formado parte de esta geografía desde tiempos muy remotos, a veces luchando por superar el entorno hostil de la península y otras adaptándose a él. Su huella aparece en las monumentales pinturas rupestres, en los edificios de las misiones, en la bifurcación de las veredas, en los corredores de los ranchos o en la soledad de los campos pesqueros.

Mientras el estilo lírico de la información transmitida —normalmente inexistente en las leyendas de las exposiciones— indica evidentes sentimientos positivos y buenas intenciones acerca del tipo de mensaje que se intentó difundir, éste contrasta con la no menos indiscutible ausencia de información de fondo. Más bien, se buscó la manera de poder presentar en términos auténticos algo que no es percibido como tal. A falta de arquitectura monumental, las pinturas rupestres, sin coherencia ninguna con la naturaleza de éstas, se ven atribuidas con la “calidad” de cumplir con lo que se decidió que fuera una característica fundamental del patrimonio nacional. En segundo lugar, todos los adjetivos que dan una dimensión positiva se refieren al medio ambiente, ninguna a los pueblos indígenas, menos aún a la idea de que posean una cultura. A lo mucho dejaron “huellas”, mientras la pintura está generalmente asociada con la noción de arte. Pero el término “arte” no puede entrar en el discurso colonial, según el cual los pobladores nómadas son los más primitivos, porque están totalmente sometidos a un entorno (mientras “ser sedentario” sería “dominar el entorno”), ellos “sólo sobreviven” y la supervivencia no deja lugar al ocio, a la observación, a la reflexión o a la experiencia mística. Sin embargo, ya reconocida la falsedad de la supuesta jerarquía de razas, es difícil sostener que seres en un estado tan vulnerable como el de la supervivencia hayan permanecido durante 10 mil años (menos





Racismos y museos. Las herencias de una historia mal conocida

todavía 40 mil). En cuanto al patrimonio occidental, brilla por la ausencia humana. Sólo quedan los edificios de lo que antes fueron misiones, igual de vacíos que los ranchos y los campos pesqueros. Y si no hay nadie, tampoco hay cultura.

A pesar de las buenas intenciones, no se logró estimar un patrimonio único a su justo valor, precisamente porque no se inscribía en la tendencia nacional reductora de la diversidad cultural. Las representaciones positivas no logran serlo fuera de una visión muy eurocentrista que recuerda en mucho las estampas de los exploradores que pintaban a los polinesios al estilo de la Grecia antigua. El imponente mural que “recrea” una escena de la vida prehispánica de los indígenas californios en la segunda sala parece ser una evocación del Edén. La única información que viene a dar alguna explicación sobre la cultura prehispánica local son dos extractos de textos escritos por los misioneros:

Los californios creían que California era el mundo y ellos sus únicos habitantes, porque ellos no se arrimaban a nadie, ni nadie se arrimaba a ellos; y cada pequeña tribu concretaba su existencia a su pequeña comarca. Algunos de la gente mía creían que descendían de un ave, otros de una piedra y otros soñaban a este respecto en algo todavía más fantástico.

(...)

No han conservado noticia alguna de dónde vinieron a poblar California. Así, los pericúes como los cochimíes sólo han oído de sus mayores que vinieron del norte.

Los extractos refuerzan las ideas —expresadas en la primera sala y por el mural— de un pueblo primitivo, porque además de “sólo sobrevivir” y de vivir “antes de la humanidad” (a la manera de Adán y Eva), los pueblos primitivos “no saben”. En su conjunto, en realidad, el museo habla más de las creencias que los occidentales tienen sobre las culturas indígenas, que de éstas mismas.

Las salas de la planta superior, que cuentan los detalles de las misiones, la independencia y la revolución, padecen del mismo





tratamiento y no ofrecen un hilo conductor explícito a través de la historia que ayude tanto a los locales como los extranjeros a tener un entendimiento de la historia regional. El único elemento cultural es la recreación de un rancho, al cual queda reducida la cultura local. Ningún elemento menciona la importante semblanza de los inmigrantes chinos que se instalaron y son actualmente los dueños de una buena parte de los comercios del centro histórico de La Paz, ni de los pescadores, descendientes de yaquis y mayos en su mayoría, cuya vida ha sido un aspecto esencial en las zonas costeras; ni de las múltiples relaciones que ha tenido la media península con las otras regiones del Golfo de California, particularmente en los siglos XIX y XX. La escafandra de los pescadores de perlas en exposición y a su lado la carretilla de las minas de Santa Rosalía evocan más los tipos de explotación económica de la región, que la vida que se desarrolló con ellos.

De manera general, la falta de materiales como textos y objetos de uso personal (similares al caso de la reconstitución de la vida ranchera) no permite a la población local identificarse de manera positiva con su patrimonio y su historia, a la cual difícilmente es posible relacionarse. Las explicaciones que acompañan a los objetos reflejan el discurso museográfico de la época de su apertura; es decir, tienen un enfoque regional, pero de antes de la transformación que los museos conocieron en 1990 y que los distancia de la narrativa eurocentrista. Por estas razones la experiencia de la visita resulta casi siempre frustrante para los turistas, que constituyen más de la mitad de los visitantes.¹⁴ La falta de una coherencia explícita en el hilo conductor que guía las exposiciones no les permite entenderlo en su justo valor. Acostumbrados a una museografía renovada desde hace diez años, los turistas ya no pueden identificarse con la presentación obsoleta de los eventos que hacen la historia y la cultura del estado. En vez de entender porqué el estado cuenta con tres sitios

¹⁴ Según el director del MRAH de B.C.S., los turistas constituyen 55 por ciento de los visitantes: 25 por ciento provienen del turismo nacional y 30 por ciento del turismo extranjero. Reunión de la asociación civil Amigos del Museo, 29 de febrero de 2008.





Racismos y museos. Las herencias de una historia mal conocida

clasificados como patrimonio mundial, se quedan con la sensación errónea, pero compartida con muchos locales, de que en Baja California Sur hay poca cultura.¹⁵

Así, el filtro colonial que se impuso desde el centro de la República no sólo afecta a las poblaciones discriminadas, como los pueblos indígenas nómadas por ser representados de manera despreciativa, o como los chinos, cuya historia no “merece” estar contada, ni su cultura reconocida como valiosa. Por ser obsoleto y en desfase con el mundo contemporáneo, también afecta a la población de Baja California Sur, en general, quien, al no ver un patrimonio valorado, concluye que no tiene una cultura, con el peligro de no saber defenderla cuando se encuentra en contacto con otras culturas más dominantes. Igualmente, afecta la imagen de México en el ojo de los extranjeros al anular los objetivos económicos del país mediante el turismo cultural.

Conclusión

Las herencias culturales de la época de la expansión colonial de Occidente son muchas, y varias de ellas siguen teniendo vigencia en el imaginario. Por esta razón las instituciones del Estado, en particular los museos, tienen la responsabilidad de cuestionar el discurso que se transmite a través de sus exposiciones y de contextualizar históricamente sus colecciones, ya que éstas evocan más los intereses y preocupaciones de quienes colectaron los objetos que de las culturas así exhibidas. Al ser usadas para justificar el esfuerzo militar que representó la colonización occidental del mundo, las teorías raciales se encuentran inevitablemente en las paredes de los museos modernos y

¹⁵ Mientras no exista un estudio científico de las opiniones de los turistas que visitan el museo todavía, el sentimiento de desilusión y frustración frente a la falta de oferta cultural es frecuentemente escuchado por los actores de la industria turística con interés en la cultura, y sería pertinente estudiar las expectativas de los turistas en este aspecto.





se seguirán encontrando si nadie lleva a cabo el trabajo de quitarlas.

Al reponer la historia de los museos en su contexto colonial podemos entender la frustración que provocan las exposiciones del prestigioso Museo Nacional de Antropología, expresada en la entrevista de *La Jornada*:

Qué decir del primer piso, el que aloja las salas llamadas etnográficas, donde lo que encontramos es la pobreza de los pueblos originarios como si fuera arte connatural de su cultura y ni una explicación del porqué de su actual situación: “Esto sucede porque en el fondo está la cuestión típica del *mexican curious*; es decir, la pobreza es bonita, la pobreza es turística, la pobreza es folclórica, porque justamente se presenta como una curiosidad. Al tratar la cuestión de la autenticidad de esas culturas de esta manera, están al mismo tiempo alejándolas de nosotros; o sea, cualquier mexicano urbano no se identifica con esa situación. Y el que está más o menos en esa situación cuando ve eso dirá: yo no soy objeto de circo, de exhibición; entonces el resultado es el contrario del que se está teóricamente buscando. Nos educan con la idea de la ciudadanía igualitaria, de que todos somos parte del mismo país, etcétera, pero el museo mismo se encarga de hacer la diferencia, de decirnos: “son otras culturas”.

Como en las demás naciones occidentales, esta dinámica racista reside en lo más profundo de la cultural nacional, ya que fue un pilar de la construcción de la identidad nacional. Transformarla o remplazarla requiere tiempo, modestia y creatividad. Sobre todo, necesita el reconocimiento de que sólo con la colaboración de los distintos grupos, excluidos hasta la fecha, se podrá pensar esta nueva comunidad imaginada.







Referencias







Bibliografía

- Aarim-Heriot, Najia, *Chinese Immigrants, African Americans, and Racial Anxiety in the United States, 1848-82*, University of Illinois Press, Urbana, 2003.
- Adams, Paul W., *Los Estados Unidos de América, Siglo XXI*, México, 1977.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1982.
- Aguirre Bernal, Celso, *Compendio histórico biográfico de Mexicali*, s.e.; 3ª ed. actualizada: UABC, Mexicali, 1983.
- Alarcón-Chaires, P., *¿Es la naturaleza superior a la cultura? Ambiente, pobreza y derechos de los indígenas cucapás de Baja California*, UNAM/UNESCO, México, 2009.
- Alberro, Solange, *Del gachupín al criollo. O de cómo los mexicanos dejaron de serlo* (1992), El Colegio de México, México, 2002.
- Allport, G., *The Nature of Prejudice*, Adison Wesley, Massachusetts, 1954.
- Almada Bay, Ignacio, José Marcos Medina Bustos y María del Valle Borrero Silva, “Hacia una interpretación del régimen colonial en Sonora. Descubriendo a los indios y redimensionando a los mineros. 1681-1821”, *Región y Sociedad*, XIX, núm. especial, 2007, pp. 237-66.
- Alric, Henry J. A., *Apuntes de un viaje por los océanos, el interior de América y de una guerra civil en el norte de la Baja California*, Secretaría de Educación Pública/Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, 1995.
- Álvarez, Salvador, “Agricultores de la Paz y Cazadores-Recolectores en Guerra: Los tobosos de la cuenca del río Conchos en la Nueva Vizcaya”, en Marie-Areti Hers (ed.), *Nómadas y*



Bibliografía

- sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, pp. 315-316, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.
- Álvarez, Salvador, “De ‘zacatecos’ y ‘tepehuanos’. Dos dilatadas parcialidades de chichimecas norteros”, en Chantal Cramaussel y Sara Ortellí (eds.), *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, El Colegio de Michoacán/Universidad Juárez del Estado de Durango, México, 2006.
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, FCE, México, 1993.
- Appadurai, Arjun, *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*, Duke University Press, Durham/Londres, 2006.
- , “Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory”, *Cultural Anthropology Journal*, 3, 1988.
- Arana, Xabier, y Rosa del Olmo, *Normas y culturas en la construcción de la “Cuestión Droga”*, Hacer, Barcelona, 1996.
- Arreola, D. D., y J. R. Curtis, “‘Zonas de Tolerancia’ on the Northern Mexican Border”, *Geographical Review*, 81, 1991, pp. 333-46.
- , *Mexican Border Cities: Landscape Anatomy and Place Personality*, University of Arizona Press, Tucson, 1993.
- Arriagada, Irma, y Martín Hopenhayn, *Producción, tráfico y consumo de drogas en América Latina*, Naciones Unidas-CEPAL, Santiago de Chile, 2000.
- Arza, J., *Las drogas. Princesas y dragones*, Eneida, Madrid, 2002.
- Auyón Gerardo, E., *Los chinos en Baja California, ayer y hoy*, UABC, Mexicali, 1971.
- , *El dragón en el desierto: los pioneros chinos en Mexicali*, Instituto de Cultura de Baja California, Mexicali, 1991.
- Baergert, Juan Jacobo, *Noticias de la península americana de California*, Porrúa, México, 1942.
- Barajas Gutiérrez, Ernesto, *Los obstáculos a la asimilación como principio de la cultura de frontera: análisis de la transmigración*



- ción*, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, 1988.
- Barco, Miguel del, *Historia natural y crónica de la Antigua California*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.
- Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Instituto Nacional Indigenista/Siglo XXI, México, 1997.
- Bataillon, Claude, “Espacio centralizado/focalizado o espacio reticulado: un problema de escala”, en Odile Hoffmann y Fernando I. Salmerón (eds.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, CIESAS-ORSTOM, México, 1997.
- Becerra Becerra, C., *Presencia de los chinos en el Valle de Mexicali. La comunidad china del Distrito Norte de Baja California (1910-1934)*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, 1990.
- Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Becker, G., *The Economics of Discriminations*, University of Chicago Press, Chicago, 1971.
- Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990.
- Bendímez Patterson, Julia, “Wenceslaus Link y la última frontera jesuita en Baja California”, *Meyibó*, II, núm. 6, 1985, pp. 73-85.
- Bennett, Tony, *Pasts Beyond Memory. Evolution, Museums, Colonialism*, Routledge, Londres, 2004.
- Berger, Peter, y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.
- Bernstein, Marvin D., “Colonel William C. Greene and the Cananea Copper Bubble”, *Bulletin of the Business Historical Society*, 26, 4, diciembre de 1952, pp. 179-198.
- Besserer, José Federico, *Un viaje por las aproximaciones teóricas a las comunidades transnacionales y cuatro tarjetas postales de la comunidad de San Juan Mixtepec*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1996.



Bibliografía

- Bonacich, E., "Middleman Minorities and Advanced Capitalism. Ethnic Groups", 1980.
- Bonacich, E., "A Theory of Middleman Minorities", *American Sociological Review*, 1973.
- Bonfil Batalla, Guillermo, "Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados", en Enrique Florescano (ed.), *El patrimonio nacional de México*, FCE, México, 1997.
- Bonfil, Carlos, "Suplemento Letras", *La Jornada*, 3 de mayo de 2007.
- Borthwick, J. D., *The Gold Hunters: A First-Hand Picture of Life in California Mining Camps in the Early Fifties*, The MacMillan Company, Cleveland, 1917.
- Boruchoff, Judith, "Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, 1997, pp. 499-517.
- Bourdieu, Pierre, "El mercado lingüístico", en *Sociología y Cultura*, CNCA/Grijalbo, México, 1990.
- , *La distinción. Criterio y bases del gusto*, Taurus, México, 2002 (primera edición: 1988).
- , *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, Barcelona, 1977.
- Brayer, Herbert O., "The Cananea Incident", *New Mexico Historical Review*, 13, 1938, pp. 387-415.
- Cardiel Marín, Rosario, "La migración china en el norte de Baja California, 1877-1949", en María Elena Ota Mishima (coord.), *Destino México: un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, pp. 189-255, El Colegio de México, México, 1997.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, *Etnicidad y estructura social*, CIESAS/UAM/UIA, México, 2007.
- Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, FCE, México, 1993.
- Castellanos Guerrero, Alicia, Jorge Gómez Izquierdo y Francisco Pineda, "El discurso racista en México", en Teun Van Dijk



- (ed.), *Racismo y discurso en América Latina*, pp. 285-332, Gedisa, Barcelona, 2007.
- Castellanos Guerrero, Alicia (ed.), *Imágenes del racismo en México*, UAM, México, 2003.
- Castillo Negrete, Francisco del, *Geografía y estadística de la Baja California, 1853*, 7 vols., 1859.
- Ceballos, Manuel (ed.), *Encuentro en la frontera: mexicanos y norteamericanos en un espacio en común*, El Colegio de México/El Colegio de la Frontera Norte/Universidad Autónoma de Tamaulipas, México, 2001.
- Chamberlin, E. K., "Mexican Colonization Versus American Interests in Lower California", *Pacific Historical Review*, 20, pp. 43-55, 1951.
- Chambers, Ian, *Migrancy, Culture, Identity*, Routledge, Nueva York, 1994.
- Clifford, James, "Traveling Cultures", en Cary Nelson, Paula Treichler y Lawrence Grosberg (eds.), *Cultural Studies*, Routledge, Londres/Nueva York, 1992.
- Colloti Pischel, Enrica, "La Revolución China", en *Historia de las revoluciones del siglo XX*, tomo I, ERA, México, 1976.
- Comas, Domingo, *El uso de drogas en la juventud*, Instituto de la Juventud, Madrid, 1985.
- Corona, Rodolfo, "La migración de mexicanos a los Estados Unidos: cambios en la década 1980-1990", *Revista Mexicana de Sociología*, año LV, núm. 1, enero-marzo de 1993.
- Cosío Villegas, Daniel (ed.), *Historia General de México*, vol. III, El Colegio de México, México, 1977.
- Cramaussel, Chantal, "De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas de la Nueva Vizcaya central", en Marie Areti Hers (ed.), *Nómadas y sedentarios en el norte de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.
- , *Poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2006.
- , y Sara Ortelli (eds.), *La Sierra Tepehuana. Asentamientos*



Bibliografía

- y movimientos de población*, El Colegio de Michoacán/Universidad Juárez del Estado de Durango, 2006.
- Cumberland, C., "The Sonoran Chinese and the Mexican Revolution", *Hispanic American Historical Review*, 40, pp. 191-211, 1960.
- Curtis, J. R., "Mexicali's Chinatown", *Geographical Review*, vol. 85, núm. 3, 1995.
- Dambourges Jacques, Leo Michael, "The Anti-Chinese Campaign in Sonora, México, 1910-1931", tesis de doctorado, University of Arizona, 1974.
- Decreto Presidencial de Creación de la Reserva de la Biosfera del Alto Golfo y Delta del Río Colorado, 1993. Disponible en línea en <http://www.cemda.org.mx/infoarnap/instrumentos/decretos/riocolorado.htm>.
- Di Leonardo, Micaela, *The Varieties of Ethnic Experience: Kinship, Class and Gender*, Cornell University Press, 1984.
- Draper Miralles, Ramón, *Yo me drogo, tú te drogas, él se droga...*, Plaza & Janés, Barcelona, 1986.
- Durand, Jorge, y Douglas Massey, "Mexican Migration to the United States. A Critical Review", *Latin American Research Review*, 27, pp. 3-43, 1992.
- Echarren, Coché, *Enganchadas. Ellas nunca dicen no*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002.
- Elias, Norbert, *Conocimiento y poder*, Ediciones la Piqueta, Madrid, 1994.
- Elzo, Javier, *Las culturas de las drogas en los jóvenes. Ritos y fiestas*, Gobierno Vasco, España, 2000.
- Escalante, Fernando M., *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, México, 1993.
- Escohotado, Antonio, *Historia de las drogas*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- , *Las drogas. De los orígenes a la prohibición*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- , *Para una fenomenología de las drogas*, Biblioteca Mondadori, Barcelona, 1992.
- Espinoza, Ángel, *El ejemplo de Sonora*, Grijalbo, México, 1932.



- Fabian, Johannes, *How Anthropology Makes Its Object. Time and the Other*, Columbia University Press, 2002.
- Favre, Henri, "Raza y Nación en México. De la Independencia a la Revolución", *Cuadernos Americanos*, vol. 3, núm. 45, UNAM, México, 1994, pp. 32-72.
- Findlen, Paula, "The Museum: A Classical Ethimology and Renaissance Genealogy", *Journal of the History of Collections*, 1, pp. 59-78, 1989.
- Findlen, Paula, *Possessing Nature: Museum, Collecting and Scientific Culture in Early Modern Italy*, University of California Press, Berkeley, 1994.
- Flores, William V., y Rina Benmayor (eds.), *Latino Cultural Citizenship: Claming Identity, Space and Rights*, Beacon Press, Boston, 1998.
- Florescano, Enrique (ed.), *Espejo mexicano*, FCE, México, 2002.
- , *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar, México, 1997.
- Florescano, Enrique, e Isabel Gil Sánchez, *Descripciones económicas regionales de Nueva España. Provincias del norte, 1790-1814*, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1976.
- Foucault, Michel, *Estrategias del poder*, Paidós, Barcelona, 1999.
- , *Microfísica del poder*, Siglo XXI, Madrid, 1990.
- , *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1990.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategia para entrar y salir de la modernidad*, México, Conaculta/Grijalbo, 1989.
- García Martínez, Bernardo, *El desarrollo regional y la organización del espacio. Siglos XVI al XX*, vol. 8, *Historia económica de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Océano, 2004.
- , "Encuentro del (des)encuentro", en Manuel Ceballos (ed.), *Encuentro en la frontera: mexicanos y norteamericanos en un*



Bibliografía

- espacio en común*, pp. 19-51, El Colegio de México/El Colegio de la Frontera Norte/Universidad Autónoma de Tamaulipas, México, 2001.
- Garduño Ruiz, Everardo, “De Centroamérica a Norteamérica: el flujo migratorio en la década de los ochenta”, *Cultura Norte*, 28, pp. 19-23, febrero-marzo de 1994.
- , *Mixtecos en Baja California. El Caso de San Quintín*, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, 1990.
- Garduño Ruiz, Everardo, *Voces y ecos de un desierto fértil*, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, 1991.
- Gibson, Otis, *The Chinese in America*, Arno Press, Nueva York, 1978.
- Giménez, Gilberto, “Culturas e identidades”, *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. especial, pp. 77-99, octubre de 2004.
- , *Teoría y análisis de la cultura. Intersecciones*, Conaculta/Instituto Coahuilense de Cultura, México, 2005.
- , “Territorio y cultura”, *Culturas Contemporáneas*, 2, núm. 4, pp. 9-30, diciembre de 1996.
- Glaser, B., *Doing Grounded Theory*, Sociology Press, California, 1998.
- Gluckman, Max, *Custom and Conflict in Africa*, Free Press, Illinois, 1959.
- Goldring, Luin, “La migración México-EUA y la transnacionalización del espacio político social: perspectivas desde el México rural”, *Estudios Sociológicos*, 10, núm. 29, pp. 315-340, 1992.
- Gómez Izquierdo, José Jorge, *El movimiento antichino en México, 1871-1934*, INAH, México, 1991.
- González Félix, M., *El proceso de aculturación de la población de origen chino en la ciudad de Mexicali*, Instituto de Investigaciones Sociales-UABC, Mexicali, 1989.
- Grijalva Larrañaga, Edna A., “El desarrollo del capitalismo en el Valle de Mexicali”, tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1978.
- Gupta, Akhil, “The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Ca-



- pitalism”, *Cultural Anthropology*, 7, núm. 1, pp. 63-79, 1992.
- Gupta, Akhil, y James Ferguson, “Beyond ‘Culture’: Space, Identity and Politics of Difference”, *Cultural Anthropology*, 7, pp. 7-23, 1992.
- Gutiérrez Cham, G., “Metaforización como vehículo de representación discriminante. Ejemplos de prensa en Guadalajara (principios del siglo xx)”, *Comunicación y Sociedad*, pp. 59-87, Universidad de Guadalajara, enero-junio de 2005.
- Hamilton, Gary G., “The Structural Sources of Adventurism: The Case of the California Gold Rush”, *The American Journal of Sociology*, 83, 6, pp. 1466-1490, mayo de 1978.
- Hanners, Ulf, *Conexiones Transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia, Valencia, 1998.
- Harvey, David, *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford University Press, 1989.
- Hers, Marie-Areti, *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.
- Hillinger, C., “A Taste of China South of the Border”, *Los Angeles Times*, 1990.
- Hodeir, Catherine, y Michel Pierre, *La mémoire du siècle. L'exposition coloniale*, Bruselas, Editions Complexe, 1991.
- Hogg, John E., “El desierto de los chinos. Lower California Desert Gains Sinister Reputation from Tragic Fate of Chinese Emigrants Nearly Times Decades Ago”, *Touring Topics*, 1930.
- Hommer, Aschmann, *The Central Desert of Baja California. Demography and Ecology*, University of California Press, Berkeley, 1959.
- Hooper Greenhill, Eilean, *Museums and the Shaping of Knowledge*, Routledge, Londres, 1992.
- Hopenhayn, Martín, “El reto de las identidades y la multiculturalidad”, en *Pensar Iberoamérica: Revista de Cultura*, 2002.



Bibliografía

- Hu de Hart, Evelyn, “La comunidad china en el desarrollo de Sonora”, en Cynthia Radding de Murrieta (coord.), *Historia general de Sonora*, IV, pp. 193-211, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1997.
- , “Los chinos del norte de México, 1875-1930: la formación de una pequeña burguesía regional”, en *China en las Californias*, pp. 11-30, Tijuana, Centro Cultural Tijuana, 2002.
- Hu de Hart, Evelyn, “The Chinese of Baja California Norte 1910- 1934”, *Proceedings of the Pacific Coast Council on Latin America Studies*, 12, pp. 9-30, 1986.
- , “Sonora: Indians and Immigrants on a Developing Frontier”, en Thomas Benjamin y William McNellie (coords.), *Other Mexicos: Essays on Regional Mexican History, 1876-1911*, pp. 177-211, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984.
- , “Voluntary Associations in a Predominantly Male Immigrant Community: The Chinese on the Mexican Northern Frontier, 1880-1930”, manuscrito inédito.
- , “Racism and Antichines Persecution in Mexico, 1876-1932”, Department of History-Washington University, St. Louis, Missouri, junio de 1982 (mimeografiado).
- , “Immigrants to a Developing Society. The Chinese in Northern Mexico. 1875-1932”, *The Journal of Arizona History*, vol. 21, pp. 275-312, 1982.
- “Human Rights Watch”. Disponible en <http://www.hrw.org/spanish/informes/1996/mexico.html>.
- Hundley Jr., N., *Water and the West*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles, 1975.
- Ilundain, E., e I. Markez, “Salas de consumo: entre innovación y mal menor en políticas de drogas”, *Adicciones*, 17, 2005.
- Izquierdo, J. G., “El nacimiento del prejuicio antichino en México, 1877-1932”, *Antropología*, 12, pp. 21- 25, 1985.
- Kearney, Michael, *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*, Westview Press, Oxford, 1996.



- Knickerbocker, Brad, "National Acrimony and Rise in Hate Crimes. A Flurry of Recent Incidents, from Graffiti to Harassment, Points to Harsher Public Discourse", *The Christian Science Monitor*, 23, 2005.
- Lawrence, Peter, *Georg Simmel: Sociologist and European*, Thomas Nelson and Sons, Ltd., Nairobi (Kenya), 1976.
- Laylander, Don, "Organización comunitaria de los yumanos occidentales: Una revisión etnográfica y prospecto arqueológico", *Estudios Fronterizos*, 24-25, pp. 31-60, 1991.
- Laylander, Don, "Sources and Strategies for the Prehistory of Baja California", San Diego State University, 1987.
- Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.
- Lentin, Alan, *Racism*, Oneworld, Oxford, 2008.
- Light, I., "Asian Enterprise in America: Chinese, Japanese, and Koreans in Small Business", en *Self-Help in Urban America: Patterns of Minority Business Enterprise*, editado por S. Cummings, Kenikart Press, Nueva York, 1980.
- Ling, Pyan, "Causes of Chinese Emigration", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 39, pp. 74-82, enero de 1912.
- Loewen, J., *The Mississippi Chinese: Between Blacks and Whites*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.
- Lomnitz-Adler, Claudio, *Las salidas del laberinto*, Planeta, México, 1995.
- Magaña Mancillas, Mario Alberto, "Poblamiento e identidades en el área central de las Californias, 1769-1870", El Colegio de Michoacán, A.C., 2009.
- Map Company Sanborn, *Mexicali Fire Insurance Maps*, GMP, Nueva York, 1925.
- Marshall, T. H. (ed.), "Citizenship and Social Class", en *Class, Citizenship and Social Development*, Chicago University Press, Chicago, 1977.
- Martínez, O. J., *Troublesome Border*, University of Arizona Press, Tucson, 1988.



Bibliografía

- Martínez Montiel, Luz María, *Inmigración y diversidad cultural en México*, UNAM, México, 2005.
- Martínez Zepeda, J., y L. Romero Navarrete, *Mexicali: una historia*, UABC, Mexicali, 1991.
- Mason, William Marvin, *The Census of 1790. A Demographic History of Colonial California*, Ballena Press, Menlo Park, 1998.
- Massey, Douglas, *Return to Aztlan: The Social Processes of International Migration from Western Mexico*, University of California Press, Berkeley, 1987.
- McIntyre, Darryl, y Kirsten Wehner, *National Museums Negotiating Histories*, National Museum of Australia, Canberra, 2001.
- McLeod, J. A., *Method for Qualitative Narrative Analysis of Psychotherapy Transcripts*, University of Abertays Dundee, Dundee, 2000.
- McNeil, J. R., y William McNeil, *Las redes humanas. Una historia global del mundo*, Crítica, Barcelona, 2002.
- Meigs III, Peveril, *The Kiliwa Indians of Lower California*, University of California Press, Berkeley, 1939.
- , *La frontera misional dominica en Baja California*, SEP/UABC (Baja California, Nuestra Historia, vol. 7), México, 1994.
- Mendiola, Alfonso, “Introducción” en Guy Rozart (ed.), *América, Imperio del demonio*, pp. 7-12, Universidad Iberoamericana, México, 1995.
- Merton, R., “Discrimination and the American Creed”, en R. Maclever (ed.), *Discrimination and National Welfare*, Nueva York, Harper & Row, 1949.
- Miller, S. C., *The Unwelcome Immigrant: The American Image of the Chinese, 1785-1882*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles, 1969.
- Molina, José Luis, *El análisis de redes sociales, una introducción*, Bellaterra, Barcelona, 2001.
- Montdn González, H., y J. L. Trueba Lara, *Chinos y antichinos en México: documentos para su estudio*, Secretaría General Unidad Editorial/Gobierno de Jalisco, Guadalajara, 1988.



- Montes, A., “Pesca cucapá, entre la tradición y la ley”, *La Crónica*, 2008.
- Moreno Figueroa, M., “En México no hablamos de racismo: Mujeres, mestizaje y prácticas contemporáneas de racismo”, Centro de Estudios Sociológicos-El Colegio de México, 2007.
- Mowry, Sylvester, *Arizona and Sonora: The Geography, History, and Resources of the Silver Region of North America*, Harper & Brothers, Nueva York, 1864.
- Muñoz, J., *Análisis cualitativo de datos textuales con Atlas*, vol. 5, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2005.
- Murphy, Maureen, *Un palais pour une cité. Du Musée des Colonies à la Cité Nationale de L'histoire de L'immigration*, Réunion des Musées Nationaux, París, 2007.
- Murray, M., “Narrative Psychology”, en J. A. Smith (ed.), *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Methods*, Sage, Londres, 2003.
- Nash, Jill, *Matriliny and Modernisation: The Nagovisi of South Bougainville*, New Guinea Research Unit-Australian National University, 1974.
- Navarro Smith, A., “Cucapás, derechos indígenas y pesca. Dilemas del sistema productivo pesquero *vis a vis* las políticas de conservación de las especies en el Golfo de California”, *Revista Chilena de Antropología Visual*, 12, pp. 172-196, 2008.
- , “Los indígenas no hablan bien. Defensores comunitarios, ciudadanía étnica y retos ante el racismo estructural en México”, *Culturales*, 3, pp. 105-134, 2007.
- , *Structural Racism and the Indigenous Struggle for Land, Justice and Autonomy in Chiapas, Mexico*, University of Manchester, Manchester, 2005.
- Olive Negrete, Julio César, y Augusto Urteaga Castro-Pérez (ed.), *INAH. Una historia*, INAH, México, 1988.
- Ong, Aihwa, *The Chinese Axi*, Berkeley University Press, Berkeley, 1996.
- Ongay, Luis, *En busca del glocalista: Identidad cultural y estilo de vida de los jóvenes en Tijuana*, UABC, Mexicali, 2008.



Bibliografía

- Ortelli, Sara, *Trama de una guerra conveniente. Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*, El Colegio de México, México, 2007.
- Portillo, Guillermo López, en http://www.esmas.com/NASApp/portal/Noticieros/nt_noticieros_rep.jsp?id=109394.
- Poulot, Dominique, *Patrimoine et musées. L'institution de la culture*, Hachette, París, 2001.
- Programa de Manejo de la Reserva de la Biosfera Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado, 1995. Disponible en línea en www.conanp.gob.mx/pdf_programa_manejo/alto_golfo.pdf.
- Rénique, Gerardo, "Anti-Chinese Racism, Nationalism and State Formation in Post-Revolutionary Mexico, 1920s-1930s", *Political Power and Social Theory*, 14, pp. 91-140, 2000.
- Restrepo, Luis Carlos, *La droga en el espejo de la cultura*, UCPI, Bogotá, 1994.
- , *La fruta prohibida*, Editorial Panamericana, Bogotá, 1998.
- Rex, J., "Racism, Institutionalized and Otherwise", en Leonard Harris (ed.), *Racism. Key Concepts in Critical Theory*, pp. 141-160, Humanity Books, Amherst (Nueva York), 1999.
- Riechmann, Jorge, y Fernández Buey, *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Rinder, I. D., "Strangers in the Land: Social Relations in the Status Gap", *Social Problems*, 8, pp. 253-261, 1959.
- Rippy, J. Fred, "The Indians of the Southwest in the Diplomacy of the United States and Mexico, 1848-1853", *The Hispanic American Historical Review*, 2, pp. 363-396, 1919.
- Rohrbough, Malcolm J., *Days of Gold: The California Gold Rush and the American Nation*, University of California Press, Berkeley, 1997.
- Rojo, José Clemente, *Los apuntes históricos de Manuel Clemente Rojo sobre Baja California*, ed. privada de Eligio Moisés Coronado, La Paz, 1996.



- Roosens, Eugeen, "The Primordial Nature of Origins in Migrant Ethnicity", en Hans Vermeulen y Cora Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries*, pp. 33-58, Het Spinhuis Press, Ámsterdam, 1994.
- Rosaldo, Renato, "Reimaginando las comunidades nacionales", en José Manuel Valenzuela (comp.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, pp. 191-202, El Colegio de la Frontera Norte/Programa Cultural de las Fronteras, Tijuana, 1992.
- Rouse, Roger, *Mexican Migration to the United States: Family Relations, Development of a Transnational Migrant Circuit*, Stanford University, 1989.
- Rozat, Guy, *América, Imperio del demonio: Cuentos y recuentos*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.
- Runsten, David, y Michael Kearney, *A Survey of Oaxacan Village Networks in California Agriculture*, University of California, California, 1994.
- Sack, Robert, *El lugar y su relación con los recientes debates interdisciplinarios*, vol. 12, Documentos de Análisis Geográfico, Barcelona, 1988.
- Said, Edward, *Orientalism*, Pantheon, Nueva York, 1977.
- Salas Quintanal, Hernán, y Rafael Pérez-Taylor (eds.), *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*, UNAM/Plaza y Valdés, México, 2004.
- Sales, fray Luis, "Noticias de la provincia de California", 2003.
- Samaniego, Marco A., "Los años del maximato: 1930-1935", en Francisco Alberto Núñez Tapia (ed.), *Ensenada. Nuevas aportaciones para su historia*, Universidad Autónoma de Baja California, Hermosillo, 1999.
- Sánchez Díaz, Y., *Grupos que iniciaron el desarrollo rural en Baja California. La comunidad china del Distrito Norte de Baja California (1910-1934)*, Instituto de Investigaciones Históricas-UABC, Mexicali, 1990.
- Sandmeyer, Elmer C., "The Anti-Chinese Movement in Califor-



Bibliografía

- nia”, *Illinois Studies in the Social Sciences*, 24, pp. 5-127, 1939.
- Sariego, Juan Luis, *Enclaves minerales en el norte de México: historia social de los mineros de Cananea y Nueva Rosita, 1900-1970*, CIESAS, México, 1988.
- Sassen, Saskia, *Globalization and Its Discontents*, The New Press, Nueva York, 1998.
- Saxton, A., *The Indispensable Enemy: Labor and the Anti-Chinese Movement in California*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1971.
- Schnitman, L., *Crack: droga, adicción y cultura*, Catálogo Científico, Bogotá, 1987.
- Seton-Watson, Hugh, *Nations and States*, Westview Press, Boulder, 1977.
- Sheridan, Cecilia, “Territorios y fronteras en el noreste novohispano”, en Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor (eds.), *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*, pp. 447- 467, UNAM/Plaza y Valdés, México, 2004.
- Simmel, Georg, “El aventurero”, en Donald N. Levine (comp.), *Georg Simmel: sobre la individualidad y las formas sociales*, pp. 255-265, Universidad Nacional de Quilmes, Quilmes, 2002.
- Sitruck, Patricia (ed.), *La cité nationale de L’histoire de L’immigration : Quels publics, Hommes et Migrations*, Hors Serie, 2007.
- Smith, Robert Courtney, “Los ausentes presentes: The Imagining, Making and Politics of a Transnational Migrant Community between Ticuani, Puebla, México, and New York City”, tesis de doctorado, Columbia University, 1995.
- Stavenhagen, Rodolfo, y Tania Carrasco, “La diversidad étnica y cultural”, en Enrique Florescano (ed.), *El patrimonio nacional de México*, pp. 249-80, FCE, México, 1997.
- Stuart, H., y David Held, “Citizens and Citizenship”, en S. Hall y M. Jacques (eds.), *Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*, Verso, Nueva York, 1990.



- Szasz, T., *Droga y ritual: La persecución ritual de drogas, adictos e inductores*, FCE, México, 1990.
- Taylor, Bayard, *Eldorado or Adventures in the Path of Empire*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1988.
- Terh Lira, M., *La matanza de chinos en Torreón, Coahuila*, Macondo, 1989.
- Trejo Barajas, Dení, *Informes económicos y sociales sobre Baja California, 1824-1857*, Universidad Autónoma de Baja California Sur/Universidad Autónoma de Baja California/Secretaría de Educación Pública, La Paz, 2002.
- Trueba Lara, José Luis, *Los chinos en Sonora: Una historia olvidada*, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad de Sonora, Hermosillo, 1990.
- Tung, William L., "The Chinese in America, 1820-1973. A Chronology Fact Book", *Ethnic Chronology Series*, núm. 14, Oceana Publication, Inc./Dobbs Perry, Nueva York, 1974.
- Van Dijk, T., *Ideología. Una aproximación interdisciplinaria*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- Vázquez, Emilia, "La apropiación del espacio entre nahuas y popolucas en la Sierra de Santa Marta, Veracruz", en Odile Hoffmann y Fernando Salmerón (eds.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, pp. 113-131, CIESAS-ORSTOM, México, 1997.
- Velasco, Laura, "Entre el jornal y el terruño: Los migrantes mixtecos en la frontera noroeste de México", *Nueva Antropología*, 14, pp. 113-130, 1995.
- , "Identidad cultural y territorio: Una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos", *Región y Sociedad*, IX, 1998.
- Verederey, Katherine, "Ethnicity, Nationalism and State Making", en Hans Vermeulen y Cora Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries*, pp. 81-104, Het Spinhuis Press, Ámsterdam, 1994.



Bibliografía

- Vernez, George, y David Ronfeldt, "The Current Situation in Mexican Immigration", *Science*, pp. 1189-1193, 1991.
- Vollman, William T., "They Came out Like Ants!", *Harper's Magazine*, pp. 47-60, octubre de 2004.
- Weber, David J., *Bárbaros. Spaniards and their Savages in the Age of Enlightenment*, Yale University Press, New Haven, 2005.
- Weisman, A., *La Frontera: The United States Border with Mexico*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, 1986.
- Wilson, B. D., *The Indians of Southern California in 1852*, editado por John Walton Caughey, University of Nebraska Press, Lincoln/Londres, 1995.
- Wolf, Eric R., "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", *Southwestern Journal of Anthropology*, 13, pp. 1-18, 1957.

Documentos

- AD-IIIH: Acervo Documental del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California (IIH-UABC), Tijuana, B.C.
- AD-IIIH, Provincias internas, 1.1. "Noticia de las misiones en los años de 1793 y 1794", fray Cayetano Pallas, Loreto, 28 de marzo de 1795.
- AD-IIIH, Provincias internas, 1.2. "Sobre la muerte de una india cristiana", Diego de Borica, Monterrey, 23 de junio de 1795.
- AD-IIIH, Californias, 2.23. "Noticia de las misiones en los años de 1793 y 1794", Diego de Borica, Monterrey, 13 de julio de 1795.
- AD-IIIH, Provincias internas, 2.6. "Noticia de las misiones en los años de 1797 y 1798", Diego de Borica, Monterrey, 29 de abril de 1799.



- AD-IIIH, Provincias internas, 2.5. “Noticia de las misiones en los años de 1798 y 1799”, fray Vicente Belda, Loreto, 2 de enero de 1800.
- AD-IIIH, Misiones, 1.5. “Noticia de las misiones en los años de 1799 y 1800”, José Joaquín de Arrillaga, Loreto, 5 de mayo de 1801.
- AD-IIIH, Misiones, 1.7. “Noticia de las misiones en los años de 1801 y 1802”, fray Rafael Arviña, Loreto, 6 de mayo de 1803.
- AD-IIIH, Misiones, 1.9. “Noticia de las misiones en los años de 1803 y 1804”, fray Miguel Gallego, Loreto, 1 de enero de 1805.
- AD-IIIH, Misiones, 1.10. “Noticia de las misiones en los años de 1804 y 1805”, José Joaquín de Arrillaga, Monterrey, 15 de junio de 1807.
- AD-IIIH, Archivo General de la Nación, 4.21. “Informe sobre indígenas del Colorado”, Agustín Sanginés, Ensenada, 10 de febrero de 1896.
- AHPLM: Archivo Histórico Pablo L. Martínez, en La Paz, B.C.S. Documentación original sobre la península desde el siglo XVIII al XIX. Fondos Colonia (1697-1821) y República Centralista (1822-1857).
- AHPLM, Colonia, Leg. 6, Doc. 549. Carta de José Manuel Ruiz a Felipe de Goycochea, San Vicente, 8 de agosto de 1811.
- AHPLM, Colonia, Leg. 6, Doc. 566. Carta de José Manuel Ruiz a Felipe de Goycochea, San Vicente, 3 de febrero de 1812.
- AHPLM, Colonia, Leg. 6, Doc. 590. Carta de José Manuel Ruiz a Felipe de Goycochea, San Vicente, 8 de noviembre de 1813.
- AHPLM, Colonia, Leg. 6, Doc. 597. Carta de José Manuel Ruiz a Felipe de Goycochea, San Vicente, 8 de enero de 1814.
- AHPLM, Colonia, Leg. 7, Doc. 660. Carta de José Manuel Ruiz a José Argüello, San Vicente, 8 de mayo de 1817.



Bibliografía

- AHPLM, Colonia, Leg. 8, Doc. 760. Carta de José Manuel Ruiz a José Argüello, San Vicente, 2 de enero de 1821.
- AHPLM, República Centralista, Leg. 39, Doc. 8597. "Solicitud de la viña de la ex misión de Santo Domingo", San Ramón, 26 de octubre de 1841.
- AM-IIIH: Acervo de Microfilmes, en el IIIH-UABC, Tijuana, B.C., Fondo BL: Bancroft Library, Universidad de California en Berkeley, especialmente Documentos originales para la historia de Baja California y sobre todo de la Colonia Militar de la Frontera, 1849-1852, tomos I y II. Bancroft Library, 1874.
- AM-IIIH, Documentos originales, rollo 9:594. "Solicitud de tierra de Salsipuedes", sin firma, Santo Tomás, 20 de noviembre de 1850.
- AM-IIIH, Documentos originales, rollo 10:102-103. Carta de Rafael Espinoza a Manuel Castro, La Paz, 25 de abril de 1851.
- AM-IIIH, Documentos originales, rollo 10:432. Circular a los jueces y encargados de toda la frontera, José A. Chávez, Santo Tomás, 12 de agosto de 1850.
- AM-IIIH, Documentos originales, rollo 10:535. Circular de Manuel Castro, Santo Tomás, 13 de febrero de 1852.
- HL: Huntington Library, San Marino, California. Documentación original sobre Baja California y el sur de California de fines de los siglos XVIII y XIX. Fondos CJC: Cave Johnson Coutts Collection, y HLC: Helen Long Collection.
- HL, CJC, Doc. 1961. Carta de Feliciano Ruiz de Esparza a Cave Johnson Coutts, El Descanso, 9 de enero de 1861.
- HL, HLC, caja 6, Doc. 373. Carta de Manuel Márquez a José Matías Moreno, Mazatlán, 31 de julio de 1861.
- HL, HLC, caja 6, doc. 1296. Carta de Juan Mendoza a José Matías Moreno, La Grulla, 20 de octubre de 1860.
- HL, HLC, caja 7, Doc. 412. Carta de Juan Ávila a Loreto Amador, San Juan Capistrano, 19 de agosto de 1861.
- HL, HLC, caja 8, Doc. 479. Carta de José Matías Moreno a Pedro Duarte, Guadalupe, 17 de marzo de 1862.



Racismo, exclusión y xenofobia en la frontera México-Estados Unidos

HL, HLC, caja 8, Doc. 458. Carta de José Matías Moreno al teniente Santa Ana Saiz, sin lugar, 21 de abril de 1862.

HL, HM-16562. “Diario de la visita a las misiones”, Ildefonso Bernal, San Vicente, 19 de febrero al 22 de marzo de 1796.

HL, HM-16563. “Diario de la visita a las misiones”, Ildefonso Bernal, San Fernando, 23 de abril al 22 de mayo de 1796.

NLB: Nettie Lee Benson Latin American Collection, Universidad de Texas en Austin. Documentación original sobre diversas regiones mexicanas desde el siglo XVII. Fondo WBS: W. B. Stevens Collection y el AM: Archivo de Microfilmes.

NLB, WBS, exp. 114. “Informe para fray Vicente de Mora”, sin firma, Ciudad de México, 20 de marzo de 1776.

NLB, AM, La Baja California, 46:2. Columna “Indios”, anónimo, año IV, núm. 46, 12 de noviembre de 1870.







Este número de los Cuadernos del CIC-Museo se terminó de imprimir en agosto de 2010 en Prografic, S.A. de C.V., Zaragoza núm. 1945-21, Colonia Nueva, Mexicali, Baja California, México. C.P. 21100. La edición estuvo al cuidado de la Coordinación Editorial de la colección. El tiraje consta de 1 000 ejemplares.



