

C  
Ch

# La frontera de las Identidades

Explorando los cruces y límites de las identidades

Schmidt • González Tachiquín

La frontera de las Identidades

Coordinadores  
Samuel Schmidt Nedvedovich  
Marcelo González Tachiquín

**H**ay muchos conceptos que se usan de forma cotidiana y se manejan de una manera poco precisa, y hasta podríamos decir errónea; la identidad es uno de ellos.

Cuando la gente dice que tenemos una crisis de identidad se refiere a que al parecer hay algún problema sobre el tema, y su seriedad depende de la percepción de la persona que hace la aseveración; o bien, de las expectativas que tenga. El hecho que no sepa muy bien en qué consiste tal crisis, al parecer no le quita relevancia al tema; finalmente alguien concluyó que la identidad puede determinarse, conformarse, configurarse, manipularse. Posiblemente, pensar que falla alguno de estos elementos, les da argumentos para concluir que efectivamente hay tal crisis, lo que puede llevarlos a eventualmente tratar de corregir “la falla”.

Las identidades (así en plural) son dinámicas, tanto como lo es la economía y la vida social que motiva interrelaciones que impactan de muchas y diversas formas a las culturas; tienen intersecciones y articulaciones (Vila en este libro) que deben manejarse como elementos vivos que van cambiando de acuerdo con momentos, circunstancias, espacios y por supuesto a la historia de las personas y los colectivos. Las identidades responden a la circunstancia; aunque inciden de una forma importante a la circunstancia, esta relación dialéctica enriquece a las identidades impactando a la cultura, aunque hay tropos identitarios que pueden tener un peso superior a otros, lo que no anula a ninguno de ellos.

Este libro es el resultado del simposio “La frontera de las Identidades, explorando los cruces y límites de las identidades”, realizado por El Colegio de Chihuahua y la Secretaría de Educación, Cultura y Deporte el 25 de febrero en Ciudad Juárez.

Una cosa queda claro del planteamiento de los ponentes en el simposio sobre La frontera de las Identidades: la cultura es dinámica y cambia constantemente, y con la identidad sucede algo similar, de ahí que hay que ver a ambas como procesos.

SAMUEL SCHMIDT



El Colegio de Chihuahua

ISBN: 978-607-8214-34-1



9 786078 214341

# La frontera de las Identidades

Explorando los cruces y límites de las identidades

**La frontera de las identidades**  
**Explorando los cruces y límites de las identidades**

Primera edición: 2016  
© El Colegio de Chihuahua  
Calle Partido Diaz #4723  
Colonia Progresista  
Ciudad Juárez, Chihuahua, México. C.P. 32310  
Teléfono: (656) 639-0397

© Samuel Schmidt Nedvedovich  
© Marcelo González Tachiquin

ISBN: 978-607-8214-34-1

Cuidado de la edición: Coordinación de Publicaciones y Difusión de El Colech  
Corrección de estilo: Claudia Saldaña León  
Edición: Gisela Iliana Franco Deándar  
Diseño de Portada: Gilberto Flores García

Créditos de la fotografía de portada:



Título: Shadow of the Grape Climber.

Fotógrafo: Hamed Saber.

Obtenida de: <https://www.flickr.com/photos/hamed/223670395/in/album-72157594250677479/>

Material modificado.

Agradecemos el apoyo otorgado de la Secretaría de Educación, Cultura y Deporte del Estado de Chihuahua, a través del Instituto Chihuahuense de la Cultura – ICHICULT, para la realización de esta publicación.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita de El Colegio de Chihuahua.

Impreso en México / Printed in México

MÉXICO  
ESTADOS UNIDOS MEXICANOS



SECRETARÍA DE EDUCACIÓN,  
CULTURA Y DEPORTE



MOVER + MÉXICO



# La frontera de las Identidades

Explorando los cruces y límites de las identidades

Coordinadores

Samuel Schmidt Nedvedovich

Marcelo González Tachiquín

**GOBIERNO DEL ESTADO DE CHIHUAHUA**

**César Horacio Duarte Jáquez**  
Gobernador Constitucional del Estado de Chihuahua

**Ricardo Yáñez Herrera**  
Secretario de Educación, Cultura y Deporte

**Sergio Reaza Escárcega**  
Director del Instituto Chihuahuense de la Cultura

**EL COLEGIO DE CHIHUAHUA**

**Dr. Samuel Schmidt Nedvedovich**  
Director General

## índice

Prólogo		
SAMUEL SCHMIDT .....	7	
¿Identidades Interseccionales o Articulaciones Identitarias?		
PABLO VILA .....	17	
Territorio e identidad en los pueblos indígenas de México: el caso de los pueblos de filiación lingüística maya en la frontera México-Guatemala		
ANDRÉS FÁBREGAS PUIG .....	49	
Reimagining the U.S.-Mexico Border: Religion, Territory, and Identity		
LEAH SARAT .....	71	
La(s) identidad(es) del migrante bracero		
ANA B. URIBE .....	95	
Movimientos sociales e identidades		
MARGARITA DEL CARMEN ZÁRATE VIDAL .....	119	
La Virgen de Guadalupe y la identidad en una parroquia en el área de Chicago		
FERNANDO VIZCAÍNO GUERRA .....	139	
Sobre las y los autores .....		167

## Prólogo

SAMUEL SCHMIDT

**H**ay muchos conceptos que se usan de forma cotidiana y se manejan de manera poco precisa, y hasta podríamos decir errónea; la identidad es uno de ellos.

Cuando la gente dice que tenemos una crisis de identidad se refiere a que al parecer hay algún problema sobre el tema, y su seriedad depende de la percepción de la persona que hace la aseveración; o bien, de las expectativas que tenga. El hecho de que no sepa muy bien en qué consiste tal crisis, al parecer no le quita relevancia al tema; finalmente alguien concluyó que la identidad puede determinarse, conformarse, configurarse, manipularse. Posiblemente, pensar que falla alguno de estos elementos les da argumentos para concluir que efectivamente hay tal crisis, lo que puede llevarlos a eventualmente tratar de corregir “la falla”. Lo que de ninguna manera puede servir de consuelo es que este no es el único tema del que se habla con aparente autoridad y elevado índice de error, pero en este caso, siendo la identidad un elemento tan importante para la cohesión social y política, el argumento parece adquirir mayor importancia.

Hablar de crisis implica un ánimo fatalista que le atribuye una condición ineludible a los problemas y a lo desconocido, aunque también puede ser un acto de optimismo porque supuestamente de las crisis se puede salir generando un renaci-



miento y renovación.<sup>1</sup> Tiendo a pensar que en lo relativo a la identidad, la mención de crisis no responde tanto al deseo de una revolución individual y colectiva, sino que puede responder al desconocimiento profundo de un proceso cultural para el que se ha generado un gran prejuicio. Tómese por ejemplo el argumento de que los problemas de Ciudad Juárez se deben a los recién llegados, los que supuestamente no le tienen cariño a la ciudad, argumento por demás intrigante en una ciudad de migrantes, pero en la que se ha introducido el concepto de que hay que desconfiar de los recién llegados por su carencia de identidad local y porque se “apoderan” de los espacios económicos y culturales, descomponiendo los valores y conductas existentes, fenómeno equiparable a la reacción frente a los migrantes a los que se les atribuye riesgos de salud (Harari, 2014), cuestión muy marcada por las políticas eugenésicas de Estados Unidos hacia los migrantes mexicanos y que la derecha en ese país sigue explotando.

Ciudad Juárez, durante mucho tiempo, fue una ciudad de vicio que daba servicio a los militares estadounidenses y a los jóvenes de ese país cuya edad les evitaba consumir esos mismos productos, especialmente en El Paso, Texas, y el sur de Nuevo México; el negocio del vicio empezó a modificarse con la introducción de las maquiladoras. Los que critican a los recién llegados a Juárez ignoran o prefieren no considerar su contribución al enriquecimiento cultural, a la gastronomía y diversas expresiones culturales; inclusive se les ha acuñado un nombre: “los juarochos”, que son los veracruzanos (juarense y jarocho); estos son personajes urbanos cada día más visibles y su contribución social y cultural es creciente. Sin embargo, en

---

<sup>1</sup> Este es por lo menos el enfoque marxista que supone que el sistema capitalista llegará a una crisis definitiva que desemboque en la revolución de la que nacerá un nuevo sistema.

el intento de encontrar culpables del desorden y la ineficiencia gubernamental, se les demoniza, haciendo descansar la crítica sobre supuestas fallas de identidad. Alguien pensó que se podía usar a la identidad como factor explicativo de carencias.

Las identidades (así en plural) son dinámicas, tanto como lo es la economía y la vida social que motiva interrelaciones que impactan de muchas y diversas formas a las culturas; tienen intersecciones y articulaciones (Vila en este libro) que deben manejarse como elementos vivos que van cambiando de acuerdo con momentos, circunstancias, espacios y por supuesto a la historia de las personas y los colectivos. Las identidades responden a la circunstancia; aunque inciden de forma importante a la circunstancia, esta relación dialéctica enriquece a las identidades impactando a la cultura, aunque hay tropos identitarios que pueden tener un peso superior a otros, lo que no anula a ninguno de ellos.

Vila sostiene que más que hablar de identidades es más preciso hablar de procesos identitarios; esto reconoce de entrada el elemento dinámico destacando su importancia para poder entender a las identidades. Estos procesos incluyen articulaciones que difieren según las culturas y el contexto, porque puede darse el caso de personas de la misma cultura que actúan de distinta manera según el contexto, su posición económica, social, profesional, lo que incidirá en su identidad. Pero además consideremos que el elemento identitario puede ir cambiando según el contexto en que la persona se encuentre, porque sus acciones incidirán en el contexto y por lo tanto en las circunstancias que impactan a las identidades. Si tomamos en cuenta hechos de linchamiento o de justicia en propia mano, estos incidirán en la percepción sobre la ley y la justicia y consecuentemente en la identidad del individuo como sujeto del derecho.

Para Vila son importantes las percepciones. En la identidad inciden elementos sobre cómo me veo, cómo me ven, cómo veo a los otros y cómo veo a los que me ven. Pero las situaciones también son importantes y en esto coincide Ana Uribe (en este libro), la que encuentra que en los braceros, por ejemplo, las demandas de pago a la deuda que el gobierno tiene con ellos intervienen en la identidad, aun en la de aquellos que sus parientes fueron braceros, pero la lucha por la justicia ha ayudado a formar su identidad. Así, ambos autores coinciden en el planteamiento de que somos lo que somos.

En el terreno del proceso identitario también juega cierto papel el cómo me siento, cómo me sienten, cómo siento a los demás y cómo siento a los que me sienten.

El referente de lo externo debe considerarse, tanto como se ha dicho, por la forma en cómo se percibe al individuo, hasta la expectativa específica de lo que se espera de uno, ya sea normativamente o como simple expectativa, como lo considera Zarate (en este libro). Porque estos elementos determinan nuestra participación (por ejemplo en movimientos sociales), lo que está enlazado a nuestra identidad, ya sea que la identidad nos lleve a participar o que los hechos de participación influyan en nuestra identidad, lo que puede influir en la conducta y cultura política. La cultura política se puede definir como la forma en que el gobierno ve a la sociedad, ve al gobierno y cómo la sociedad ve al gobierno y ve a la sociedad, y en estas distintas visiones la identidad juega un papel importante.

Vila, Uribe y Fábregas (en este libro) coinciden en el papel que juega el territorio en la identidad, Fábregas ha encontrado que el territorio llega a predominar aún por encima de lo religioso, aunque por su parte Vizcaino (en este libro)

encontró que alrededor de lo religioso, especialmente de lo guadalupano, se crea una identidad nacionalista. Como muestra el transporte de la religiosidad de una realidad a otra y que influye en lo identitario.

Una cosa queda claro del planteamiento de los ponentes en el simposio sobre la frontera de las identidades: la cultura es dinámica y cambia constantemente; y con la identidad sucede algo similar, de ahí que hay que ver a ambas como procesos.

La identidad responde a diversas circunstancias y se modifica de acuerdo con diversas articulaciones. Uno puede tener ciertos rasgos dominantes en un cierto momento y que otros rasgos dominantes cambien en otra circunstancia, pero ciertos elementos de la identidad pueden modificarse de acuerdo a nuevas experiencias, nuevo conocimiento y nuevos encuentros dentro de una realidad que por sí misma es muy compleja.

Pero también hay circunstancias que impactan las identidades de los actores y hasta de aquellos que al parecer no tienen un contacto directo con algunos eventos, como señala Uribe para los descendientes de los actores del Plan Bracero, aunque esto a final de cuentas es el peso de la historia, aunque no todos los componentes de la historia tienen el mismo peso para la identidad de todas las personas. Al parecer, la anexión de la mitad del territorio mexicano por Estados Unidos en el siglo XIX tiene un gran peso, pero todavía hay quien se ríe del mismo, como se puede ver en un chiste popular en la frontera entre ambos países:

Un compadre le dice al otro: “Mire, compadre, a mí no me molesta tanto que los gringos se hayan quedado con la mitad del país, pero porque fue con el que tiene las calles pavimentadas”.

¿A qué responde la noción de que hay una crisis de identidad? Será acaso una confusión que podría desprenderse de

una modificación de los valores que afecta a algunos líderes; sería posible que estemos frente a un cambio en los valores cívicos que impactan sobre la cultura política y que podría afectar el acomodo de poder. En este terreno se reformularía el nacionalismo, la lealtad y la forma como se ve a los símbolos patrios, o es una respuesta ante la incertidumbre que da no poder entender procesos sociales complejos y por lo tanto se reducen a una crítica genérica.

Si Anthony Downs (1973) acierta en torno al conservadurismo societario, que sin duda se refleja en el conservadurismo de las élites, para estas debe ser complicado entender cambios importantes en el terreno de las percepciones y en las articulaciones identitarias; por lo tanto, para propiciar una corrección que lleve de regreso a ese mundo confortable, no hay nada más conveniente que sugerir que hay una crisis, cuya corrección debe ser reinstaurar los elementos más “pesados” sobre la identidad.

Sin duda los académicos debemos entender esos cambios culturales, económicos, sociales e identitarios para poder explicar con mayor precisión lo que le sucede a la sociedad y su relación con el poder; y las élites, porque les es fundamental poder entender a cabalidad lo que le sucede a la sociedad para no desfasarse de la misma. Lo peor que le puede suceder a la política es caer en la trampa del lecho de Procusto, no se puede sostener que si la sociedad no se ajusta a la política, que se joda la sociedad; si el poder no entiende lo que pasa por las articulaciones de las percepciones, las emociones y las sensaciones societarias, se hace un flaco favor al pensar que eso implica que la identidad esté en crisis. Tal vez el todo sociopolítico debe entender la forma en que están cambiando los elementos de la identidad y por ende de la sociedad, o sus

componentes, porque no es toda la sociedad la que cambia o abriga nuevas articulaciones.

El conocimiento de la historia es fundamental para el futuro de los pueblos, no como un elemento que debe proyectarse hacia el futuro, sino para entender qué elementos de los pasados son importantes para los futuro<sup>2</sup> y cuáles son importantes en la conformación de la identidad. Esto no implica que necesariamente podamos o tengamos que ver a nuestra realidad con los ojos de generaciones anteriores, o inclusive de nuestra misma generación, como si fueran elementos estáticos; tal vez tendríamos que empezar a analizar y sopesar de mejor manera la forma como las nuevas generaciones ven a la realidad y se enfrentan a ella y en un momento determinado poder “mezclar” diversos componentes, percepciones y explicaciones.

Hay quien sostiene que nuestro mundo ha cambiado a una velocidad vertiginosa, que la tecnología ha modificado patrones de comportamiento, que el mundo globalizado (aunque siempre ha estado globalizado, aunque en ritmos distintos) ha propiciado mayor “acercamiento” y por lo tanto ha modificado la forma como vemos el mundo y la vida, lo que sin duda ha influido en nuestra cultura e identidad.<sup>3</sup>

Los temas de la identidad tienen una compleja relación dialéctica entre lo individual y lo colectivo que posiblemente no produce lo que esperan aquellos que la ven como crítica,

---

<sup>2</sup> La noción de los pasados y su correspondencia a los futuros la desarrolla Dror (2014) y la aborda en Schmidt (2014).

<sup>3</sup> No deja de sorprenderme que después de décadas de construcción del “hombre nuevo” socialista, las sociedades hayan vuelto a abrazar los viejos nacionalismos y religiones supuestamente desaparecidas cuando se derrumbó el “socialismo real”. Será posible que esos tropos identitarios eran de tal fuerza que se lograron transmitir a lo largo de las generaciones. Caso similar es el de los judíos secretos, que a más de 500 años de la conversión forzosa al catolicismo ahora redescubren su raíz judía y regresan a profesar abiertamente esa fe.

pero que nos muestra mucho sobre la sociedad y sus componentes. Tal vez una de las mayores enseñanzas de este simposio y del estudio de las identidades, y que se entrega en este libro, es que se debe evitar el riesgo de tratar de homogeneizar el estudio de algo que por naturaleza es heterogéneo y que debemos aprender a entender lo diverso para enriquecer nuestro análisis y a nuestra sociedad. Entender al otro conlleva tolerancia y democratización, dos elementos que sufrieron de gran escasez en el siglo xx y lo que va del xxi, y esto implica aprender a aceptar las distintas articulaciones de las identidades de los demás.

## Referencias

- Downs, Anthony. 1973. **Teoría económica de la democracia**. Madrid: Aguilar.
- Dror, Yehezkel. 2014. **The avant garde politician. Leaders for a new epoch**. Washinton DC, Westphalia Press.
- Harari, Yuval Noa. 2014. **De animales a dioses**. México: Debate.
- Schmidt, Samuel. 2014. **Seriously funny**. Arizona: University of Arizona Press.





## ¿Identidades Interseccionales o Articulaciones Identitarias?

PABLO VILA  
TEMPLE UNIVERSITY

Siempre resulta fascinante ver la forma en que la gente entiende y actúa sus identificaciones en combinaciones diversas de acuerdo con los diferentes escenarios en los que participa. En este sentido, me parece que las categorías sociales, personajes, historias y movimientos en el espacio que la gente despliega en esos escenarios no tienen por qué ser considerados como compartimentos estancos que se relacionan en términos de su estricta correspondencia a un lugar determinado en el espacio social y cultural, digamos, en el caso de la frontera entre Estados Unidos y México, entre los “mexicanos” y “americanos”, “hombres” y “mujeres”, “viejos” y “jóvenes”, “católicos” y “protestantes”, etc. Siempre hay un cierto nivel de “traslape” entre las diferentes identificaciones que la gente despliega en diferentes situaciones. En la mayoría de los casos esta articulación identitaria está influenciada por las características particulares de la escena en cuestión; por ejemplo, si dicha escena es única o habitual, las características de los diferentes individuos que actúan en dicho escenario, las identificaciones que dichos individuos alinean en el evento en cuestión, así como la topografía física del espacio del encuentro. Pero, cualquiera sea el caso, las características del encuentro afectan

enormemente, pero no determinan completamente, el tipo de articulaciones identitarias que son posibles de desplegar en el mismo.

Cuál de estas diferentes articulaciones será efectivamente desplegada se definirá por las características particulares del encuentro en cuestión, incluidas, muy prominentemente, las relaciones de poder que caracterizan tal escenario. En el caso de la frontera entre Estados Unidos y México, la identificación en términos de “nacionalidad”, y más precisamente en términos de nacionalidad “americana”, juega un papel obvio, pero dicha identificación tiene que ser articulada con otras identificaciones (tales como, pero no limitado a, raza, región, etnia, género, clase, edad, etc.) en diferentes situaciones sociales (o en diferentes momentos de la misma situación), porque esos encuentros e interacciones de alguna manera también “piden” la presencia de esas otras identificaciones.

Al mismo tiempo, el hecho de que cuando analizamos los encuentros sociales habitualmente nos enfoquemos solamente en particulares articulaciones identitarias (el género, la raza y la clase es la articulación habitual del enfoque de la interseccionalidad, por ejemplo; en otros casos, nación, raza y religión; la clase, la religión y el género; la situación migratoria, la etnia y la religión; la clase y la subcultura; la política y la raza, y así sucesivamente) y no en otras, no significa que las otras identificaciones posibles están ausentes en los fenómenos que estudiamos. Solo significa que consideramos que aquellas articulaciones identitarias que exploramos están en un primer plano de importancia en relación al encuentro social en cuestión, mientras que las otras identificaciones posibles solo funcionan como telón de fondo. De hecho, más que operar como telón de fondo, yo creo que las demás identificaciones

posibles están, en realidad, presentes a través del eco de sus ausencias. Es decir, ninguna de las identificaciones primordiales que solemos analizar están presentes en la vida real de los actores involucrados en eventos sociales solas por sí mismas, refiriéndose únicamente a sí mismas. Siguiendo a Derrida, podríamos decir que dichas identificaciones tienen las trazas de muchas de las otras posibles identificaciones como condición de posibilidad de su propia existencia.

### **“Articulaciones identitarias” en lugar de “identificaciones interseccionales”, el debate actual**

Yo pienso que el tropo de la “interseccionalidad”, tan popular hoy en día, no captura la complejidad de los procesos de identificación, de ahí que proponga el concepto de “articulaciones identitarias” en su lugar. De hecho, la idea de interseccionalidad no fue pensada originariamente como una teoría de los procesos de identificación, sino que fue propuesta como una teoría para entender cómo se construye y se mantiene la desigualdad social (Grzanka 2014: xv). Por tanto, no estamos en realidad proponiendo la sustitución de un concepto por otro, sino que lo que estoy planteando es que utilicemos otro concepto completamente distinto cuando nuestro esfuerzo de investigación tiene que ver con procesos identificatorios.

Originalmente desarrollado para entender los procesos de opresión racial por estudiosos como Patricia Hill Collins (2000) y Kimberlé Crenshaw (1990), la idea de interseccionalidad hace alusión a que cuando se habla de la dominación racial siempre se debe tener en cuenta la forma en que la misma interactúa con otros tipos de dominaciones, como la do-

minación masculina (o sexismo), la dominación heterosexual (u homofobia), la dominación de clase (explotación), la persecución religiosa, las desventajas causadas por distintos tipos de discapacidades, etc. Para Crenshaw, la sociedad se asemeja a un intrincado sistema de caminos entrecruzados, cada uno representando una identidad social diferente (por ejemplo raza, género, clase, religión, edad). De ahí Crenshaw infiere que la posición social particular de los sujetos podría ser identificar a través de una lista de todos los atributos de la identidad social de los mismos y de ahí pasar al señalamiento del nexo (o intersección) en la cual esos atributos confluyen. Esta concepción de la interseccionalidad ha sido la dominante durante muchos años, lo que ha llevado a muchos de los estudiosos que intentan comprender los modos de opresión superpuestos a referirse a los mismos en términos de una especie de “matriz de dominación” (Desmond y Emirbayer 2009: 348-349). En suma, si la interseccionalidad se describe en la actualidad como “el estudio de cómo [...] distintas dimensiones de la desigualdad co-construyen unas a las otras” (Grzanka 2014: xiii), la metáfora no necesariamente se refiere a “co-construcción” de las identidades, sino a co-construcción de la dominación.

Recientemente, la idea de interseccionalidad ha sido bastante criticada. Por un lado, algunos académicos afirman que la interseccionalidad reproduce, de alguna manera (en una versión más suave), la lógica esencialista que supuestamente venía a superar, proponiendo una conceptualización de la opresión a través de un simple modelo aditivo (a menudo se escucha hablar de un “doble riesgo” o “una triple opresión” en este tipo de planteo). En el peor de los casos, los trabajos inspirados en la interseccionalidad lo único que hacen es sustituir las viejas grandes rúbricas de homogeneización (los “hispanos”,

los “negros”) por otras más pequeñas (“las mujeres hispanas”, “las mujeres negras”), ofreciendo, de esa manera, muy poco refugio conceptual en relación a las tendencias reduccionistas y reificadoras del pasado (Desmond y Emirbayer 2009: 349).

De ahí que algunos estudiosos hayan planteado una propuesta más analíticamente sofisticada (a la vez que políticamente más útil) para entender las opresiones entrelazadas, como es el modelo de “interseccionalidad interactiva” (Prins 2006; Walby 2007) propuesto por Myra Marx Ferree. En esta versión se entienden a las identidades sociales que se superponen no como una colección de “puntos de intersección”, sino como un “campo” (a la Bourdieu) de *relaciones* cambiantes, profundamente dimensionadas y mutuamente constituidas. Esto significaría, por ejemplo, que “la intersección del género y la raza” no se resumiría a la sumatoria de los lugares específicos ocupados por ciertos individuos o grupos (como las mujeres negras, por ejemplo), sino que sería un proceso a través del cual la “raza” adquiere múltiples significados en términos de “género” para ciertas mujeres y hombres en particular. De ahí que para autores como Ferree, la metáfora más adecuada para entender la intersección de los distintos modos de opresión no sería la de los caminos que se entrecruzan, sino la de una red o un campo de relaciones dentro del cual tienen lugar las luchas por las oportunidades, el poder y los privilegios (Desmond y Emirbayer 2009: 349-350).

Pero hay autores que —muy influenciados por el “giro afectivo”— quieren ir todavía un paso más allá y proponen dejar completamente de lado la idea de interseccionalidad y sustituirla por la de “ensamblajes afectivos”. Jasbir Puar (2007 y 2012) es la académica más importante en este camino. Según Puar, el problema más significativo que afecta a la teoría de la

interseccionalidad es su dependencia de la idea de “identidad” (que connota posiciones fijas y un marco de economía representacional), idea que la autora propone sustituir por el concepto de “ensamblajes” (*assemblages* en inglés) espacial y temporalmente contingentes (concepto que agrega a la articulación de identidades la idea de “afección”, en lugar de solamente dar cuenta de la “representación”), en los que “los cuerpos se compenetran, se arremolinan y transmitir afecciones y efectos entre sí” (Puar 2007: 205). Siguiendo el trabajo trazado pioneramente por Massumi (2002), Puar sostiene que las categorías identitarias como la raza, el sexo, el origen étnico y otras similares han sido confundidas con posiciones fijas de una “grilla” o cuadrícula identitaria, mientras que en realidad son “una serie de contingencias temporales y espaciales que retienen una tenaz aversión a ser leídas” (Puar 2007: 206). En cambio, para Puar (2012: 58) “las categorías —raza, género, sexualidad— deben pensarse más bien como eventos, acciones y encuentros entre distintos cuerpos, en lugar de simplemente entidades y atributos de los sujetos”.

Citando la obra de Manuel de Landa (2006: 56), Puar señala que “la raza y el género se sitúan como atributos solo dentro de un estudio de los patrones de conexiones recurrentes, así como de las propiedades de esos vínculos”.

En este sentido, de acuerdo a Massumi, y relacionado con su preocupación por la manera de entender los cuerpos utilizando este tipo de enfoque (2002: 2), la cuadrícula o “grilla” identitaria que está por detrás del enfoque interseccional (y de la mayoría de las teorías de identidad, para el caso) está “concebida como un marco de oposición de significados culturalmente contruidos: varón contra mujer, negro contra blanco, gay frente a heterosexual, y así sucesivamente. Un

cuerpo correspondería a un ‘sitio’ en la grilla definido por una superposición de un término de cada par. El cuerpo pasa a ser definido por cómo queda fijado en la cuadrícula”. De ahí que “el movimiento esté completamente ausente en esta forma de entender las articulaciones identitarias. El espacio de cruce entre las distintas posiciones identitarias, “las brechas entre las posiciones de la grilla, [cae] en una tierra de nadie teórica en este tipo de formulación” (Massumi 2002: 4).

Esa es la razón principal por la cual Puar tiene serios problemas con el enfoque de la interseccionalidad: “El ‘giro afectivo’ en las recientes investigaciones post-estructuralistas indica [...] que no importa cuán interseccional sean nuestros modelos de subjetividad, no importa qué tan en sintonía estén con una política de localización del espacio, el lugar, y la escala, estas formulaciones todavía nos limitan si presumen la primacía y singularidad automática del sujeto disciplinario [a la Foucault] y su interpelación identitaria [a la Althusser]” (Puar 2007: 206). Para superar esta limitación, Puar propone sustituir el concepto de identidades interseccionales por el de “ensamblajes afectivos”:

A diferencia de un modelo interseccional de la identidad, que presupone que los componentes identitarios que eventualmente se intersectan —como la raza, la clase, el género, la sexualidad, la nación, la edad, la religión— son separables analíticamente y, por lo tanto, pueden ser desensamblados de sus intersecciones, la idea de ensamblaje está más en sintonía con una imagen de fuerzas entrelazadas que se fusionan y disipan tiempo, espacio y cuerpos, imagen claramente contrapuesta a una concepción que privilegia la linealidad, la coherencia y la permanencia. La interseccionalidad exige co-



nocer, nombrar y así estabilizar la identidad a través del espacio y el tiempo, basándose en una lógica de la equivalencia y la analogía entre distintos ejes de identidad y generando narrativas de progreso que niegan los aspectos ficcionales y performativos de las identificaciones: uno se convierte en una identidad, sí, pero uno también incesantemente trabaja para consolidar la ficción de una identidad estable, sin fisuras, que funciona como tal en todos los espacios. Adicionalmente, el estudio de las identidades interseccionales a menudo implica separar las identidades imbricadas una por una para ver cómo se influyen entre sí, un proceso que traiciona el impulso fundacional de la interseccionalidad, es decir, la idea de que las identidades no pueden ser tan fácilmente escindidas. Podemos pensar en la interseccionalidad como una hermenéutica de la posicionalidad que busca dar cuenta de la localidad, la especificidad, la colocación, los cruces [...] [en la interseccionalidad] la “diferencia” es, de alguna manera, encerrada dentro de un contenedor estructural que simplemente desea que el desorden de la identidad pueda ser contenido por una cuadrícula o grilla sistemática, produciendo, en su camino, analogías y engendrando lo que Massumi denomina “gridlock”: es decir, un “encajando en su sitio [cada identidad] en el mapa cultural” [Puar 2007: 212].

Siguiendo en esto a Massumi, Puar también piensa que las identidades aparecen como tales solo en retrospectiva: “Género, raza y orientación sexual [...] emergen y forman en retrospectiva su propia realidad. El pasaje precede a la construcción, pero la construcción efectivamente, en reversa, forma

su realidad. Las grillas realmente ocurren [...] por lo tanto las determinaciones sociales y culturales retroalimentan el proceso del cual surgieron. La indeterminación y la determinación, el cambio y el congelamiento-encuadre, van de la mano” (Massumi 2002: 8). Si esto es así, y “las cuadrículas/grillas ocurren” las identidades interseccionales son los subproductos de los intentos de inmovilizar y sofocar el movimiento perpetuo de los ensambles, para capturarlos y reducirlos, para controlar su movilidad amenazante (Puar 2007: 213); y deberían ser sustituidos por “ensamblajes afectivos” para recuperar la intensidad y el movimiento que han perdido en el proceso, ya que “los ensambles nos permiten sintonizarnos con los movimientos, las intensidades, las emociones, las energías, las afectividades y texturas que habitan en eventos, espacialidades y corporalidades. La interseccionalidad privilegia el nombrar, la visualidad, la epistemología, la representación y el significado, mientras que el ensamble pone de relieve el sentimiento, la sensibilidad táctil, la ontología, el afecto y la información” (Puar 2007: 215).

Lo que Massumi, Puar y muchos otros miembros del giro afectivo proponen es teorizar la diferencia entre *signification and significance*, la significación y la relevancia (el sentido, el valor, la fuerza), destacando la importancia de esta última para comprender las interacciones sociales. Su análisis se centra en “patrones de relaciones –es decir, no en las entidades en sí mismas, sino en los patrones dentro de los cuales dichas entidades se disponen unas a las otras” (Puar 2012: 60-61). Estos autores están especialmente interesados en el análisis de cómo esos patrones de relaciones cambian (en “eventos” en particular), y cómo, con cada cambio, las relaciones varían en su intensidad, lo que, a su vez, da nuevas capacidades a

las entidades involucradas en la relación. En esos patrones de relaciones, y vinculados a los acontecimientos con los que están involucrados, los “conductores afectivos” desempeñan un papel privilegiado en este marco teórico (Puar 2012: 61).

Así, tomando las críticas señaladas anteriormente, y añadiendo nuestra propia comprensión acerca de cómo operan los procesos de articulación identitaria, queremos destacar las siguientes cuestiones. De la crítica de Ferree sobre la interseccionalidad, una crítica que avanza la comprensión de lo que ella llama “la superposición de identidades sociales” como “relaciones cambiantes, profundamente dimensionadas, y ‘mutuamente constituidas’”, en las que “la intersección de género y raza” no es cualquier número de lugares específicos ocupados por individuos o grupos (como las mujeres negras), sino un proceso a través del cual la “raza” adquiere múltiples significados en términos de “género” para ciertas mujeres y hombres en particular, tomamos la crítica como correcta, pero también queremos añadir que tal proceso es un proceso a través del cual el “género” también adquiere múltiples significados “racializados” para dichas mujeres y hombres. De esta manera proponemos que el proceso de constitución es mutuo (pero no necesariamente del mismo peso), que las identificaciones co-informan unas a las otras en todas direcciones simultáneamente (pero no con los mismos efectos, es decir, su capacidad de afectar a otras identificaciones y de ser afectadas por ellas es desigual, y que los pesos específicos diferentes pueden variar en escenarios disímiles que requieren articulaciones diferenciales).

Tomando muy seriamente la crítica deleuziana hacia aquellas teorías que dan por sentadas las relaciones de interioridad de un fenómeno (ver De Landa 2006), debido a sus supuestos organicistas, pensamos que en el caso de nuestra propuesta de

articulaciones identitarias no estamos hablando de un “todo que constituye a las partes que hacen al todo”, sino que los acontecimientos sociales requieren la constante entrada, ejercicio de sus capacidades y eventual salida de distintas identificaciones, co-informándose mutuamente constantemente en el proceso. En este sentido, las articulaciones identitarias nunca son “redes sin costuras o brechas”, porque las identificaciones que entran en la articulación identitaria nunca se funden completamente al conjunto de la articulación. Ellas, de alguna manera, “danzan” en el todo articulado, en espera de que otra “identificación-bailarina” sea llamada a unirse al baile si es necesario, y ver cómo una ex bailarina-identificación abandona el escenario del baile (modificada o no por el proceso de haber bailado). En términos de la teoría de los ensamblajes podemos decir que de todas las diferentes capacidades que pueden ser virtualmente desplegadas por identificaciones particulares (la capacidad de afectar y ser afectado), las que serán efectivamente desplegadas solo serán aquellas que son “llamadas” a participar en la articulación identitaria por los distintos componentes de la escena en cuestión, incluyendo las identificaciones que están presentes, pero también incluyendo los actores no-humanos de la escena —a la Latour—, que también forman parte de la misma.

En este sentido, Deleuze afirma que los componentes de un ensamble pueden cambiar la particular relación que se está llevando a cabo entre las distintas partes del ensamble mediante el ejercicio de algunas de sus muchas capacidades potenciales, incluso cuando los componentes del ensamble no cambian, siguen siendo los mismos. Esta idea es muy importante para nuestra idea de articulaciones identitarias, porque implica que no es absolutamente necesario que una nueva identificación

tenga que entrar en el “baile” de la articulación de identidades existente para que los patrones de relaciones de dicha articulación tengan que cambiar, dando nuevas capacidades a las identificaciones ya involucradas en la relación. Basta con que las identificaciones que estaban “bailando” hasta ese momento desplieguen nuevas capacidades hasta ese momento no ejercidas, por la razón que fuere, para que ese cambio se produzca. La pregunta aquí es, por supuesto, ¿cuáles pueden ser las razones por las que estas nuevas capacidades estén siendo ejercidas ahora y no antes? Si pensamos en los eventos sociales como involucrando no solo a las personas que interactúan a través de la mera presencia de sus cuerpos en el espacio, sus discursos y sus hábitos (entendiendo la noción de hábito en consonancia con la definición de Massumi (2006: 11) como “una autorregulación automática adquirida. Reside en la carne [...] Como algo adquirido, puede decirse que es ‘cultural’. Como automático y material, puede pasar por ‘natural’”; sino también implicando las cosas materiales y la tecnología presentes en el encuentro, cualquiera de esos otros componentes del evento puede, en su interacción con las identificaciones en juego en el mismo, disparar la performance de otras capacidades hasta ahora no desplegadas por las mismas identificaciones que han entrado en una articulación identitaria determinada.

Es importante destacar que el proceso de co-información no implica que todas las identificaciones que entran en la articulación ejerciten la misma influencia en la misma como un todo o afecten a las otras identificaciones de la misma manera (algunas identificaciones ejercitan sus capacidades más que otras, ya sea en el encuentro en su totalidad, o en porciones del mismo; al tiempo que algunas identificaciones modifican otras, pero aún existen otras identificaciones que no son afec-

tadas por las mismas). Por lo tanto, las relaciones que las identificaciones establecen en una articulación identitaria no son de estricta determinación recíproca. Como mínimo tenemos que considerar que siempre hay ciertas identificaciones que tienen mucho más peso que otras en esas articulaciones: es decir, que tienen, en principio, mayor potencialidad de ejercitar sus capacidades que otras identificaciones (aunque el encuentro en sí mismo determinará si esas capacidades efectivamente sean ejercidas). En sociedades como los EEUU, por ejemplo, las identificaciones visibles tales como la raza, la etnicidad y el género tienen la potencialidad de tener más peso en los encuentros sociales en comparación con, por ejemplo, las identificaciones ligadas al trabajo, aunque esto, por supuesto, está determinado por las características del encuentro en cuestión (y será distinto en un supermercado haciendo las compras en relación a una reunión de sindicato discutiendo un aumento salarial). En la frontera entre los Estados Unidos y México, las identificaciones nacionales, en general, son mucho más poderosas que las regionales a ambos lados de la línea divisoria (Vila 2000 y 2005). Pero las identificaciones regionales son mucho más fuertes que las identificaciones étnicas y raciales en el lado mexicano, mientras que ocurre exactamente lo contrario en el lado americano. Es por eso que nos parece que algunas identificaciones tienen más “poder” o “influencia” que otras (es decir, que suelen ejercer más sus capacidades de afectar otras identificaciones en eventos sociales), y pueden, en algunos casos, llegar a *sobre-determinar* a las otras identificaciones que se articulan con ellas en eventos particulares, pidiendo prestado el término de Althusser.

Curiosamente, la teoría del ensamblaje (De Landa 2006) sostiene que a medida que los ensamblajes más comprensivos

surgen de las interacciones de sus partes componentes (los encuentros cara a cara a partir de las interacciones de dos o más personas, las redes sociales a partir de las interacciones entre las personas y los grupos, etc.), la identidad de las partes pueden adquirir nuevos contenidos y capacidades en la medida en que el conjunto emergente reacciona retroactivamente sobre dichas partes, afectándolas. Esta idea es importante para nuestro argumento por dos motivos diferentes (pero relacionados). A nivel de las articulaciones identitarias desplegadas por los actores sociales de un evento en particular podemos afirmar que el “todo” (una particular articulación identitaria operando para cada actor del encuentro en cuestión) afecta a las identificaciones individuales que han entrado en dicha articulación. En otras palabras, no solo estamos sosteniendo que cada identificación influye a todas las demás en la articulación (aunque esto también ocurre, aunque de manera desigual), sino que la articulación *in toto* (como un emergente de la situación) influye en cada una de las identificaciones que, de alguna manera, fueron llamadas a participar de tal articulación. A nivel del encuentro social podemos decir que el evento en sí mismo afectará a la articulación identitaria individual de cada miembro participante. Esta es otra forma de decir lo que hemos dicho antes; es decir, que el encuentro “convoca” a que cierta articulación identitaria tome forma y no otra.

Al mismo tiempo, creemos que esos procesos de co-construcción articulatoria no pueden aislarse de otras identificaciones que también participan en los procesos, como la edad, la orientación sexual, la clase, etc.; inclusive las que participan, como trazas, a través de los ecos de sus ausencias. En otras palabras, no solo no hay manera de recortar claramente lo que es “género” de lo que es “raza” (o cualquier otra identificación)

en cualquier articulación dada, porque siempre están co-informándose mutuamente e influyéndose mutuamente (incluso si se separan en algún momento), pero también es el caso que, incluso cuando una identificación no está siendo representada discursivamente o corporalmente actuada en un encuentro o articulación, todavía está (en estado latente) “presente” a través de sus ecos, y a través de las formas en que, en articulaciones anteriores, ha alterado la pista de baile, la danza y los bailarines que están efectivamente incluidos en la articulación en el encuentro en cuestión. Aquí tenemos que recordar que, muy a menudo, la teoría de la interseccionalidad termina utilizando enfoques muy simplistas que reducen las intersecciones identitarias a un modelo de tres o cuatro identidades que interseccionan; cuando, como dijimos antes, nosotros creemos que muchas de nuestras posibles identificaciones tienen la potencialidad de ejercer sus capacidades en cualquier encuentro social y que la metáfora interseccional no representa cabalmente la complejidad de los procesos de identificación que sí creemos captura el concepto de articulación identitaria.

Por último, y muy importante para el argumento de este artículo, ninguna de las diferentes identificaciones permanecen necesariamente inalteradas durante y después de su articulación con otras identificaciones cuando son llamadas a ejercer sus capacidades en encuentros sociales. Por el contrario, dichas identificaciones, eventualmente, se convierten en “algo diferente” durante y después de dicho encuentro, ya que continuamente se “co-informan” entre sí (algo que incluso el concepto mejorado de “inteseccionalidad interactiva” que Ferree propone, al mantener la metáfora del “cruce de calles” que está en la raíz del problema que aqueja al concepto original, no puede resolver). Reconocemos, por supuesto, que la ma-



yoría de las veces las personas no modifican sustancialmente sus identificaciones luego de su participación en eventos sociales; y que, en cambio, trabajan afanosamente para presentarse *como si* fueran un todo coherente unificado que abarca el tiempo de duración de su narrativa de vida y que lo hacen a través de los sistemas clasificatorios, las identidades narrativas y los hábitos. Esta tendencia común, sin embargo, no excluye la potencialidad de cambio que siempre existe cuando las identificaciones entran en procesos de articulación. Por otra parte, también cabe destacar que debemos tomar muy en serio el término “como si” expresado más arriba: aunque la mayoría de las veces la gente parece no alterar sus identificaciones, en la práctica es más que probable que nuestras articulaciones, al menos mínimamente, estén constantemente alterándose. De una escena a la otra, una nueva articulación puede producirse, o un nuevo danzante podría entrar mientras que otro puede salir, o una tecnología o configuración del espacio podría alterar las capacidades de las identificaciones en juego, y esos cambios pueden, eventualmente, llegar a dejar huellas importantes en la forma en que nos entendemos en relación a nuestras distintas identificaciones. Que utilicemos las narrativas identitarias para hacer aparecer *como si* este no fuera el caso no hace que eso no esté sucediendo.

Como esbozamos con anterioridad, nuestra posición es que este proceso continuo de modificación potencial no es tan libre como parece a primera vista debido a la poderosa “capacidad limitante” que tienen las categorías, los personajes que nos inventamos, las tramas narrativas y los hábitos. Esto, sin embargo, no impide la posibilidad de que una vez articuladas, eventualmente y como posibilidad extrema, ninguna de las identificaciones continúe siendo lo que eran antes del encuentro social en cuestión.

Con el fin de evitar la “cosificación” de los procesos que está detrás de la teoría de la interseccionalidad y que criticamos en este artículo, tenemos que tener cuidado y utilizar un vocabulario que, en primer lugar, sea capaz de expresar que solo existen identificaciones intra-activamente (y evitar el concepto de “inter-actividad” que prioriza el ente a la relación entre los entes-en la intra-actividad no hay “relata”, sino solo relaciones); pero, en segundo lugar y al mismo tiempo, reconoce que esas identificaciones, obviamente, estaban presentes antes de que la articulación con otras identificaciones se llevara a cabo en el evento social en cuestión, y que dichas identificaciones, una vez que ya no participen en una articulación particular también todavía “existen” en y para futuros encuentros. Por lo tanto, es nuestra posición que lo que las identificaciones son antes de un evento en particular depende de los encuentros previos en los que las mismas participaron, y que esto se define provisional y situacionalmente. Lo que esas identificaciones son antes y en el momento inicial de cualquier evento social son bocetos de identidad narrativas provisionales muy cargados de categorías sociales (que a su vez son los resultados provisionales de luchas hegemónicas locales y particulares; por ejemplo, “barrios integrados” en la mayor parte de los Estados Unidos significan barrios donde viven las minorías raciales junto con los blancos, pero en Salt Lake City significa barrios donde no-mormones conviven con vecinos mormones); y que están estrechamente vinculados a determinados hábitos situacionales. Pero independientemente de la capacidad limitante de las categorías, las narrativas y los hábitos, las identificaciones tienen la potencialidad de, eventualmente, dejar una articulación identitaria particular como algo diferente de lo que eran cuando entraron inicialmente en tal articulación.

En teoría de los ensambles (De Landa 2006) se afirma que el ser parte de un todo implica el ejercicio de una determinada capacidad de una parte, pero también que dicha parte no es una propiedad constitutiva del todo; y dado que una capacidad no ejercida no afecta lo que es un componente, una parte puede ser separada del conjunto, preservando su identidad. ¿Se podría aplicar esta idea a las articulaciones identitarias como fenómenos? Nosotros creemos que sí, pero con una salvedad importante. Entendemos que las identificaciones participan en las articulaciones a través de sus capacidades (las cuales son activadas al ser afectadas por otras identificaciones y otros componentes del evento). Y pueden ser separadas de la articulación, conservando su carácter de ser, por ejemplo, una identificación étnica o racial, o de género; es decir, que cuando está separada de la articulación de la cual participó, el boceto narrativo identitario permanece, latente, con todas sus capacidades para ser desplegadas potencialmente en articulaciones futuras; todavía está “allí”, en alguna parte, en la memoria del narrador potencial, esperando en previsión de ser llamado en una articulación futura que, una vez más, puede llegar a alterarla cuando dicha identificación se separa de la nueva articulación en cuestión.

Pero no estamos de acuerdo con De Landa cuando afirma que las identificaciones, como componentes de una articulación, conservan sus “identidades”, porque las identificaciones son procesos en constante devenir, solo sedimentadas provisionalmente como identidades por el arduo trabajo de las categorías, las identidades narrativas y los hábitos. Por lo tanto, no es que sus identidades sean preservadas, sino que siguen existiendo, con todas sus capacidades, como potencialidades para ser implementadas en articulaciones futuras. Además,

también es posible que la intra-acción en la articulación tenga la potencialidad de alterar de tal manera una identificación determinada al punto de que, al momento de separarse de dicha articulación, lo haga siendo algo bastante diferente a lo que era al momento de entrar en la misma.

Por ejemplo, un inmigrante mexicano puede ir a los Estados Unidos con un bosquejo de identificación “nacional” o “étnica” que puede, cuando es articulado con las categorías identitarias hegemónicas en los EEUU, convertirse en una identificación “racial”, en lugar de nacional o étnica. Al momento de separarse de la articulación a la cual entró en los EEUU, lo que antes era “nación” o “etnia” se convertirá en “raza”, pero podría, no obstante, todavía ser separada y potencialmente activada (ya sea en su acepción original de etnia o nación, pero ahora también en su nueva acepción de raza) en futuros encuentros.

De la propuesta de Puar (2007: 205) sobre los ensamblajes espacial y temporalmente contingentes donde los “cuerpos se interpenetran, dan vueltas conjuntamente, y transmiten afecciones y efectos entre sí”, tomamos la posición de que los acontecimientos sociales no se rigen exclusivamente por una economía representacional (no todo es discurso en los eventos sociales). Los discursos categoriales y las narrativas identitarias (activadas a través de personajes) están obviamente en juego en esos encuentros, pero los cuerpos, los artefactos materiales y la tecnología también están involucrados. Aquí los movimientos de los cuerpos y los objetos en el espacio son tan importantes como los símbolos y las representaciones y, de hecho, unos no pueden ser claramente separados de los otros.

Deleuze y Guattari tienen una comprensión bastante clara de que el contenido y la expresión van siempre juntos

(también, creemos nosotros, en los encuentros sociales) cuando afirman que:

La independencia de la forma de expresión y la forma de contenido no es la base para un paralelismo entre ellos o una representación de una por la de otro; sino que, por el contrario, una parcelación, puesta en conjunto de las dos, una manera en la que las expresiones se insertan en los contenidos, en el que sin cesar saltamos de un registro al otro, en donde los signos están trabajando en las cosas mismas, tal y como las cosas se extienden hacia o se despliegan a través de los signos. Un conjunto de enunciación no habla “de” las cosas; habla en el mismo nivel que los estados de las cosas y los estados de contenido. De manera tal que la misma  $x$ , la misma partícula, puede funcionar como un cuerpo que actúa y soporta/experimenta acciones, o como un signo que constituye un acto u orden de palabra, dependiendo de qué forma se toma [Deleuze y Guattari 1987, 87].

○ cuando plantean que, al hablar de los estratos:

[...] Los estratos crean en todos lados articulaciones dobles animadas por movimientos: formas y sustancias de contenido y formas y sustancias de expresión que constituyen multiplicidades segmentarias con relaciones que son determinables en cada caso. Así son los estratos. Cada estrato es una doble articulación de contenido y expresión, ambos realmente distintos entre sí y en estado de presuposición recíproca. Contenido y expresión

se entremezclan, y son ensambles maquínicos bicéfalos los que ponen sus segmentos en relación. Lo que varía de un estrato al otro es la naturaleza de la distinción real entre contenido y expresión, la naturaleza de las sustancias como materias formadas, y la naturaleza de los movimientos relativos [1987: 72].

En otras palabras, creemos que los roles materiales y expresivos (contenido y expresión) no son ontológicamente diferenciables al nivel de los encuentros identitarios, sino que eventos sociales particulares inducen una distinción también particular entre ambos; y que la distinción podría ser otra de la que es en ese mismo encuentro social particular (en un momento diferente del mismo encuentro, por ejemplo) y en otros encuentros con los mismos y (más que obvio en este caso) con diferentes actores. Además, Deleuze y Guattari también señalan (1987: 145) que “es a nivel del estrato donde la doble articulación aparece y formaliza características de expresión y características de contenido, cada una en su propio derecho, convirtiendo la materia en sustancias y funciones física o semióticamente formadas, en formas de expresión y contenido”. Una vez más, Deleuze y Guattari apuntan claramente a la posibilidad de que la distinción entre expresión y contenido solo se determina en la actualización de diferentes posibilidades (activadas por las capacidades de las identificaciones en nuestro caso) en determinados encuentros identitarios.

Esto está en línea con nuestra idea de que cualquier instancia determinada de un encuentro identitario puede ser material (y tener capacidades afectivas no ligadas a ningún tipo de representación, como los hábitos, por ejemplo) o expresiva (y ser parte de una economía significant, la cual, por supuesto,

tiene su propia capacidad afectiva), pero no necesariamente la una o la otra; y puede moverse constantemente de ser material a ser expresiva si esto es necesario por los mismos y/o diferentes actores en el encuentro social, o porque las distintas capacidades de los componentes de la acción (humanos y no humanos) así lo determinan.

En ese sentido, nuestra posición no es solo que la misma identificación, ejerciendo diferentes capacidades (es decir, actualizándose en algún tipo de práctica en particular), mueve su efectividad del ámbito de lo material a la esfera de lo expresivo (una proposición con la cual acordamos); sino también que, a veces, las capacidades de las mismas identificaciones tienen tanto efectos materiales como expresivos en forma simultánea para diferentes actores, con seguridad, pero también para los mismos actores. En el caso de la frontera entre Estados Unidos y México esto ocurre, por ejemplo, cuando los inmigrantes mexicanos en El Paso deciden (como muchos de ellos me han contado) dejar de hacer la señal de la cruz cada vez que pasan frente a una iglesia, porque no quieren mostrar constantemente su fe públicamente en una cultura en la que las prácticas religiosas son más privadas que en México, mezclando de esta manera todo el tiempo aspectos materiales (el movimiento habitual de la mano sobre el pecho) y expresivos (que dicho movimiento sea en forma de cruz) en un solo (no) gesto. Que esos mismos inmigrantes mexicanos muestren, sin mayores problemas, una cruz de ceniza en la frente el Miércoles de Ceniza porque los anglos también lo hacen funciona en la misma dirección, mezclando contenido (una traza de ceniza marcando la frente) y expresión (que esa traza, de nuevo, tenga forma de cruz) de forma simultánea. En este caso, la expresividad y la materialidad están co-operando

a diferentes registros del sujeto, potencialmente (aunque no necesariamente) al mismo tiempo.

Y si esto ocurre a nivel de uno solo de los actores de un encuentro identitario, es evidente que algo similar ocurre cuando dos o más actores participan en eventos sociales. De ahí que sea pertinente preguntarnos, ¿qué sucede cuando una capacidad de la identificación de un actor participante en la escena (vía su actualización en una práctica determinada) está operando desde su costado del encuentro principalmente como acción habitual (no necesariamente expresiva), pero es “leída” por alguno de los demás participantes del encuentro como siendo claramente “expresiva”? En el caso de la frontera entre Estados Unidos y México, los altares que muchos migrantes sureños (como los veracruzanos, por ejemplo) instalan en el frente de sus casas en Ciudad Juárez (algo que los juarenses nativos no suelen hacer) tienen la potencialidad de convertirse tanto en elementos materiales o simbólicos en función de su interacción con el resto de la escena donde transcurre la acción social y en relación con la mirada y las acciones de las personas participantes en dicho escena. En cualquier momento dado el altar, como artefacto, dependiendo de la escena, las acciones y la mirada de los actores, va a actualizar una u otra (o inclusive ambas) de sus potencialidades materiales o expresivas (con capacidades de afección concomitantemente distintas). Por ejemplo, cuando el altar es mirado o es parte de la interacción de dos sujetos puede llegar a actualizar ambas potencialidades a la vez. O al incitar una mirada y acción ambigua de parte de un sujeto que no está muy seguro de qué se trata, puede actualizar ambas potencialidades (la material y la simbólica) a la vez. En otras instancias puede ser una o la otra, pero todavía mantiene la potencialidad de ser lo que



no es en ese caso. Aquí tenemos que pensar, una vez más, en términos de capacidades y de cómo estas capacidades afectan un encuentro social y sus propiedades emergentes, y el hecho de que el contenido y la expresión son muy difíciles de separar el uno de la otra.

Nosotros creemos que si bien no todo es discurso en el ámbito de las relaciones sociales, en el caso de las articulaciones identitarias en particular, las distintas capacidades de las mismas (actualizadas en prácticas particulares) muy a menudo se activan en relación a discursos específicos. Como bien plantea Grossberg (2010: 193), una de las acepciones del concepto de afección hace alusión a cuerpos en movimiento (*affectio*); es decir, a cómo los cuerpos afectan y son afectados por otros cuerpos. Y esta afección de los cuerpos entre sí ni es meramente movido por el instinto ni tampoco es no mediado, sino que, por el contrario, muchas veces está “organizado por aparatos discursivos o culturales”.

En otras palabras, muchas veces las identificaciones tienen las capacidades que tienen por estar ambas (la identificación en sí misma y las capacidades potenciales ligadas a la misma) relacionadas a discursos particulares. Y si, como hemos estado discutiendo, las identificaciones nunca se presentan aisladas sino que siempre lo hacen en algún tipo de articulación con otras identificaciones, en realidad nunca trabajan solas dentro de dichos discursos.

Por ejemplo, imaginemos que hay un intento de asesinar a una persona joven en Ciudad Juárez (un evento no muy inusual un par de años atrás en el cenit de la guerra que el presidente Calderón le declaró a los cárteles de la droga), pero que la persona que es atacada a tiros se guarece detrás de un altar de la Virgen de Guadalupe, que es parte de la escena del ataque,

porque el altar es la cosa más sólida que pudo encontrar en el lugar de los hechos. Imaginemos que dicha persona eventualmente salva su vida con esta acción. Al momento de la misma, el altar, para esta persona, era solo un artefacto material que lo afectaba a él, a la persona que lo intentó matar, a la bala y al propio altar (luego de que la bala se incrustara en el mismo). Podemos seguir imaginando que el discurso que enmarcaba su reacción al ataque era uno que daba cuenta de armas de fuego, trayectorias de balas y resistencia de algunos materiales a las mismas. Sin embargo, al salvarse del ataque, por el hecho de que la bala afectó el pedazo de madera del altar y no su cuerpo, este hombre puede llegar a cambiar el discurso de lo que aconteció y enmarcarlo en una historia de cómo la Virgen lo salvó, cambiando el significado del altar de ser solo una superficie dura que le salvó la vida a ser un artefacto religioso obrador de un milagro. Por supuesto, si la persona del evento que estamos relatando era un católico devoto, siempre existe la posibilidad de que desde el inicio del evento el altar fuera, al mismo tiempo, tanto un artefacto religioso como una mera superficie sólida tras la cual guarecerse, en cuyo caso la historia de la Virgen salvándolo era de alguna manera “anticipada” por un comportamiento vinculado a un personaje en particular: “pandillero que es un católico devoto que espera que la Virgen lo puede salvar”. Pero, como me ha hecho notar Ed Avery-Natale leyendo una versión preliminar de este capítulo, para una persona extremadamente religiosa el altar no tiene por qué funcionar como una “superficie sólida” en absoluto, porque para él la materialidad de la sustancia es intrascendente, ya que está completamente convencido que la Virgen realmente lo salvó no por medio de la dureza de su representación en un objeto, sino por la intervención directa de sus poderes divinos.

En otras palabras, el artefacto/cosa material entra en una economía afectiva (material y significativa) basada en un ensamble muy espeso de diversos componentes activados por las necesidades del encuentro, tales como las identidades narrativas y los hábitos de las personas en la escena (dado que, al parecer, nuestro emblemático pandillero ha desarrollado instintos muy rápidos para escapar a las balas), los otros artefactos presentes en la escena (una columna de cemento cerca, por ejemplo, que hubiera hecho innecesario el guarecerse detrás del altar, salvo para la persona muy religiosa que trajo a colación Ed Avery-Natale, que hubiera elegido el altar de cualquier manera, aun en el caso de que la columna de cemento estuviera más cerca, porque mientras que el cemento es más fuerte, no tiene la capacidad religiosa para salvarlo como si lo tiene la Virgen), los discursos a los que todos estos componentes de la acción están vinculados (tales como el catolicismo), etc.; de una manera tal que, al momento de la acción, el objeto puede ser cosas muy diferentes entre sí, pasando, por ejemplo, de ser solo una superficie dura a significar un caso de devoción religiosa correspondida a través de una historia acerca de cómo nuestro hipotético pandillero fue salvado por la Virgen. De esta manera, cuando se operacionaliza, una articulación identitaria abre una serie de posibilidades, al tiempo que cierra otras. Es precisamente dentro de dichas posibilidades donde se despliega una particular relación entre los componentes materiales y los expresivos del evento.

En relación al planteo de Massumi (2006: 4) de que el movimiento está ausente en las representaciones actuales de los procesos identitarios (como ocurre, por ejemplo, en la propuesta avanzada por la teoría de la interseccionalidad), en donde el espacio de cruce entre posiciones identitarias “las

brechas entre las posiciones de la grilla, [cae] en una tierra de nadie teórica”, nosotros pensamos que, en realidad, esas brechas no están ausentes, sino que, directamente, no existen. Si 1) las identificaciones siempre se articulan con otras identificaciones; si 2) están constantemente, mutuamente (pero no de manera uniforme) co-informándose las unas a las otras; 3) si el rango de identificaciones que puede ser articulado en cualquier encuentro social es potencialmente ilimitado; y, 4) si las identificaciones que, por el momento, no se articulan en el encuentro en juego todavía están presentes a través de sus “huellas” o “ecos”; y, 5) si esto ayuda a explicar la presencia de las identificaciones que *sí* están siendo articuladas; entonces no hay brecha, no hay identificaciones “en el medio” cuando se relacionan en un proceso de articulación identitaria. Si entendemos el proceso de articulación identitaria como co-informando a todas las identificaciones que intervienen en tal proceso, cada identificación ya forma parte, de alguna manera, de las otras sin brechas en el medio.

Con relación a la propuesta de Puar de que “la idea de ensamblaje está más en sintonía con una imagen de fuerzas entrelazadas que se fusionan y disipan tiempo, espacio y cuerpos, imagen claramente contrapuesta a una concepción que privilegia la linealidad, la coherencia y la permanencia” (idea bastante similar a nuestra propuesta de las articulaciones identitarias entendidas como procesos, no como posiciones estancas), planteamos que, al igual que los ensamblajes de Puar, nuestras articulaciones identitarias no son lineales ni coherentes, y, por supuesto, tampoco permanentes.

Cuando Puar afirma que la interseccionalidad “exige el conocer, nombrar y así estabilizar la identidad a través del espacio y el tiempo, basándose en la lógica de la equivalencia

y la analogía entre distintos ejes identitarios y la generación de narrativas de progreso que niegan los aspectos ficticios y performativos de la identificación: usted se convierte en una identidad, sí, pero también sin descanso trabaja para consolidar la ficción de una identidad estable y sin fisuras en todos los espacios”, estamos completamente de acuerdo con ella, porque nuestro enfoque no exige en absoluto estabilizar dichas identificaciones. Por el contrario, por definición, la articulación de diferentes identificaciones que estamos proponiendo en este artículo desestabiliza a las identidades en varios frentes. Por un lado, la articulación de las identificaciones que se produce efectivamente en un proceso dado, co-informando (y a veces directamente modificando) a *todas* las identificaciones involucradas en dicho proceso a través de la activación de algunas de sus capacidades y no de otras, tiene claramente la potencialidad de desestabilizar a todas ellas (por supuesto, que si esto, la mayoría de las veces, no ocurre), se debe a las “capacidades limitantes” de las categorías, las tramas narrativas y los hábitos (como explicamos más detalladamente en otro trabajo que estamos elaborando actualmente). Por otro lado, incluso las articulaciones que operan efectivamente en el evento en cuestión se desestabilizan por la presencia continua (como ausencias) de las muchas otras identificaciones que son (provisionalmente y situacionalmente) no articuladas. Es por todo esto que, al mismo tiempo, y debido a que el proceso de identificación está maniobrando en un campo tan inestable, es que, por necesidad, dicho proceso requiere de algún tipo de búsqueda ficticia de la estabilidad, que, en nuestro enfoque, se consigue mediante la constante construcción y uso de sistemas categoriales, narrativas identitarias y la “performance” de hábitos. Es decir, las tramas narrativas (“requiriendo” la presencia de al-

gunas categorías, pero no otras) y los movimientos habituales en el espacio están a cargo de la consolidación de “la ficción de una identidad estable y sin fisuras en todos los espacios”.

En las páginas precedentes hemos querido avanzar la manera en que actualmente entendemos funcionan los procesos de identificación que operan en los encuentros sociales. Usando nuestra comprensión muy tentativa de un corpus teórico que todavía estamos tratando de digerir (el “giro afectivo”), combinado con otro corpus con el cual estamos bastante familiarizados (la teoría de la hegemonía a la Laclau y la teoría narrativa), lo que quisimos hacer es proponer una ruta alternativa tanto a la teoría de la interseccionalidad como a la forma en que el giro afectivo lidia con temas de “significación e importancia, movimiento y captura, la materia y el sentido, el afecto y la identidad” (Puar 2012: 61). Nuestra propuesta está sustancialmente influida por el trabajo de Patricia Clough, quien plantea que:

La raza, la etnia, la sexualidad, el género y la clase deben ser tratados políticamente como elementos de un ensamblaje maquínico, elementos de una producción deseante que no se reduce al deseo de un individuo, sino que apunta a los vínculos directos entre micro intensidades y varios territorios —cuerpos humanos, ciudades, instituciones, ideologías y tecnologías.

En este sentido, la raza, la clase, la sexualidad, la etnia y el género no son meras cuestiones ligadas a la identidad del sujeto [...] son repensadas en términos de las conexiones y desconexiones en un plano de consistencia, el entrelazado de materialidades dadas del cuerpo humano e inscripciones culturales [...] [Clough 2000: 135].

Por lo tanto, proponemos que un encuentro social identitario (un evento en el que las personas interactúan a través de, entre otras cosas, la articulación de diferentes identificaciones, objetos y tecnologías) es un conjunto de relaciones determinado provisional y contingentemente (relaciones entre las diferentes identificaciones que cada actor articula en el encuentro, y relaciones entre las diferentes articulaciones identitarias que cada actor actualiza en el encuentro), determinado localmente tanto en su contenido como en su expresión, tanto en relación a su materialidad como en su significado. Fuera de ese evento en particular (y en diferentes momentos del mismo evento también), la materia y el significado tienen “otros” efectos materiales y significaciones. Dentro de un evento social en particular, el conjunto de las relaciones en juego (por ejemplo, las identificaciones que un actor despliega en el evento, así como el propio encuentro social, entendido como un tipo particular de relación) produce efectos particulares que, por un tiempo, solidifican procesos en lo que parecen ser “cosas” (cuerpos que “parecen” ser de un género, una etnia, o una raza particular; es decir, identificaciones que se transforman provisionalmente en identidades; objetos que “parecen” ser artefactos religiosos cruciales para poder desplegar una identificación católica mexicana, etc.) con particulares “significados”, reconociendo la vinculación mutua entre el contenido y la expresión de que nos hablan Deleuze y Guattari.

## Referencias

- Clough, Patricia.** 2000. *Autoaffection: Unconscious Thought in the Age of Teletechnology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Collins, Patricia Hill.** 2000. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, 2 ed. New York: Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé.** 1990. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review* 42: 1241-1299.
- De Landa, Manuel.** 2006. *A new philosophy of society: Assemblage theory and social complexity*. London and New York: Continuum.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari.** 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Desmond, Matthew and Mustafa Emirbayer.** 2009. "What is Racial Domination?". *Du Bois Review* 6 (2): 335-355.
- Ferree, Myra Marx.** 2009. "Inequality, Intersectionality and the Politics of Discourse: Framing Feminist Alliances", pp. 84-101 en *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending, and Policy-Making*, editado por Emanuela Lombardo, Petra Meier y Mieke Verloo. New York: Routledge.
- Grossberg, Lawrence.** 2010. *Cultural Studies in the Future Tense*. Durham: Duke University Press.



- Grzanka, Patrick R.** 2014. *Intersectionality. A Foundations and Frontier Reader*. Boulder, CO: Westview Press.
- Massumi, Brian.** 2002. *Parables for the virtual: Affect, movement, sensation*. Durham: Duke University Press.
- Prins, Baukje.** 2006. "Narrative Accounts of Origins: A Blind Spot in the Intersectional Approach?". *European Journal of Women's Studies* 13: 277–290.
- Puar, Jasbir K.** 2007. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, NC: Duke University Press.
- . 2012. "I would rather be a cyborg than a goddess': Becoming-Intersectional in Assemblage Theory". *philosophIA* 2 (1): 49-66.
- Vila, Pablo.** 2000. *Crossing Borders. Reinforcing Borders. Social Categories, Metaphors and Narrative Identities on the U.S.-Mexico Frontier*. Austin: University of Texas Press.
- . 2005. *Border Identifications: Narratives of Religion, Gender, and Class on the U.S. Mexico Border*. Austin: University of Texas Press.
- Walby, Sylvia.** 2007. "Complexity Theory, Systems Theory, and Multiple Intersecting Social Inequalities"- *Philosophy of the Social Sciences* 37: 449-470.

Territorio e identidad en los pueblos  
indígenas de México: el caso de los pueblo de  
filiación lingüística maya en la frontera  
México-Guatemala

ANDRÉS FÁBREGAS PUTG  
CIESAS-OCCIDENTE

**Introducción**

Entender la relación entre territorio e identidad entre los pueblos indígenas de México es básico, porque es el criterio principal de autoidentificación de dichos pueblos, más allá del habla o de la cultura en general. Esa característica deviene de las antiguas formas de parentesco existentes antes del establecimiento del régimen colonial y que han permanecido hasta la actualidad a través de procesos de adaptación a los nuevos y cambiantes contextos en los que se encuentran. Por esta razón, los conflictos más importantes surgen alrededor del uso del territorio y sus recursos, como es el caso actual del pueblo yaqui que rechaza el trasvase de agua de lo que consideran sus propias fuentes. Pueblos como el wixárika tienen múltiples problemas con el territorio de peregrinación, el camino hacia Wirikuta para recolectar el peyote, el hongo que representa al corazón del venado, imprescindible para los rituales y las actividades en general de los Marakames. En Chiapas, los con-

flictos internos en grupos etnolingüísticas de la misma filiación se corresponden con la delimitación de límites municipales, como sucede con los municipios tzotziles de San Pedro Chenalhó y San Pablo Chalchihuitán. Los ejemplos se multiplican a lo largo y a lo ancho del territorio de México.

La relación entre territorio e identidad es también un factor que está presente en las fronteras del Estado Nacional Mexicano, tanto hacia el norte como hacia el sur. Existen pueblos para los que los límites entre los estados nacionales no cuentan en términos de su autoidentificación. Sobre este caso me enfocaré describiendo una reciente experiencia con los grupos de filiación lingüística maya que habitan en la frontera internacional de México con Guatemala.

En el año de 1984 inicié el estudio antropológico de la frontera sur de México. En aquellos días, la noción de frontera en el país remitía al norte, a la frontera con los Estados Unidos, mientras que hacia el sur existía una frontera desapercibida por la sociedad con los países de Centroamérica y El Caribe (Fábregas Puig, *et ál.* 1986). A partir de aquellos años he mantenido mi interés en los estudios fronterizos, observando los cambios a lo largo del tiempo y las nuevas configuraciones de esta parte del país en colindancia con Centroamérica y El Caribe. Precisamente en el mes de junio de 2013, llevé a cabo un nuevo recorrido por la sierra de Mariscal, una parte de la sierra Madre de Chiapas, por varios municipios y poblados colindantes con Guatemala.<sup>1</sup> El interés de este recorrido era observar los cambios que los poblados de la sierra Madre de

---

<sup>1</sup> Hicimos este recorrido junto con el Dr. Joaquín Peña Piña, investigador de la Universidad Intercultural de Chiapas, el economista Plinio Escobar, de la misma universidad, y el estudiante Pedro Díaz, hablante del idioma zoque. Recorrimos los municipios de Motozintla y Tapachula, abarcando los pueblos de Buena Vista, Pavenkul y Niquivil.

Chiapas, fronteriza con Guatemala, han mostrado a lo largo de la última década. Desde por lo menos los inicios del periodo en el que gobernó a México el general Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940), la población de este lugar vio llegar la reforma agraria, el reparto de la tierra, los ejidos, aunque no se cumplieren a cabalidad las disposiciones agrarias del estado nacional. Sin embargo, la reforma agraria introdujo cambios significativos al fragmentar las fincas (haciendas) y dar lugar al nacimiento de nuevos poblados, o bien provocar el crecimiento de ciudades como Motozintla o Pavenkul, convertidas en cabeceras municipales o en centros de articulación comercial. De esta manera, la finca con sus estructuras dejó de ser el centro de la vida de estos pueblos, trasladándose a las pequeñas ciudades y poblados. Pero junto con la reforma agraria también llegó el nacionalismo de Estado que prohibió el uso de los trajes tradicionales, las lenguas, en suma, las prácticas culturales de los pueblos, con el argumento de que eran ajenos a la idiosincrasia mexicana y alentaban la identificación con el vecino país de Guatemala. Fueron varias las décadas en que ello sucedió. Vendrían posteriormente los años de guerras civiles en Centroamérica y el pase masivo de campesinos guatemaltecos a Chiapas, muchos de los cuales se quedaron a vivir en tierra mexicana. Parte de esa población se estableció entre los suyos, en la llamada sierra de Mariscal, entre pueblos que comparten orígenes y lenguas de uno y otro lado de la frontera (Hernández Castillo, 2012). Estos procesos son un tanto diferentes a los que he descrito con anterioridad en términos de la colonización de las selvas del sureste mexicano que remarcaron la frontera con Centroamérica y El Caribe (Fábregas Puig, 2011). Existen contrastes entre los procesos de reafirmación de la frontera sur mexicana que tuvieron como eje la coloni-

zación de las selvas y los que surgieron en la sierra, territorio común de pueblos ancestrales que comparten alguna de las lenguas de la familia maya. Aquí, la frontera dividió a pueblos del mismo origen y cultura, creando las nacionalidades mexicana y guatemalteca que los estados nacionales respectivos trataron de consolidar sujetando a los pueblos de hablas del tronco maya a una presión intensa para que abandonaran sus bases culturales y adoptaran las respectivas supuestas “culturas nacionales”. Los pueblos resistieron. Actualmente siguen habitando sus ancestrales territorios, viviendo la frontera, conservando sus hablas y tradiciones, aunque la migración hacia los Estados Unidos los está conduciendo a cambios que comento al final del texto. En esta parte de la sierra de Mariscal a la que me refiero habitan los pueblos mochó (municipio de Motozintla), kakchiquel-teco (municipio de Mazapa de Madero) y mam (municipio de Tapachula, localidad de Pavenkul).

En este texto recupero la experiencia del recorrido de campo por la sierra de Mariscal en el mes de junio de 2013, además de contrastar la observación en aquellos días con la bibliografía más reciente, misma que se irá enlistando a lo largo del escrito.

## 1. El escenario

El estado de Chiapas es parte de la federación conformada por la República de México. Se localiza entre los 14° y 32' y 17° y 59' de latitud norte y los 90° y 15' de longitud oeste del meridiano de Greenwich. De todos los estados federados que componen la República Mexicana, Chiapas es el más meridional y en consecuencia el más cercano al ecuador. El territorio del estado tiene una superficie de 75 mil 634.4 kilómetros



Mapa 1: la frontera sur de México en la actualidad.

cuadrados, lo que representa el 3.8% de la superficie total de México. En el territorio chiapaneco existen 118 municipios con igual número de ciudades cabeceras. El litoral que pertenece a la entidad se extiende a lo largo de 260 kilómetros, mientras que el mar patrimonial abarca 96 mil kilómetros cuadrados y el sistema lacustre cubre 87 mil hectáreas.

El estado de Chiapas colinda al oeste con el de Oaxaca, al noreste con el de Veracruz, al norte con el de Tabasco, al sur con el océano Pacífico, mientras que al oriente hace frontera con la República de Guatemala. Esta frontera internacional mide 685.5 kilómetros del total de 1 mil 138 que corresponden a la frontera sur mexicana con Belice y con Guatemala. El censo más reciente que data del año 2010 registró 4 millones

de habitantes, lo que significa el 4% del total de habitantes de la República Mexicana. La densidad de población es de 50 habitantes por kilómetro cuadrado. De la población total que habita en Chiapas, 49.5% son hombres y 50.5% son mujeres. Un 40% de la población total de Chiapas es menor de 15 años. El índice de analfabetismo alcanza al 23% de la población mayor de 15 años, siendo el más alto del país. De la población total de Chiapas, 54% vive en el ámbito rural, mientras que el 46% es población urbana. La población rural que habita en Chiapas lo hace en patrones de asentamiento dispersos, existiendo 19 mil 311 localidades con menos de 2 mil 500 habitantes y solo 29 superan los 10 mil habitantes. Las ciudades principales de Chiapas son Tuxtla Gutiérrez, la capital del estado, Tapachula, San Cristóbal de las Casas, Comitán, Cintalapa, Arriaga, Huixtla, Tonalá y Villa Flores.

Situándonos en el extremo sureste de la sierra Madre de Chiapas, en las faldas del volcán Tacaná, arribamos a la tierra de cafetales y de niebla. Bien dice el pueblo mam que se trata de Ectsumú, el lugar en donde azotan los vientos y se extiende la neblina. Es un paisaje señoreado por el volcán Tacaná (“La Casa del Fuego”), cuyos lomos están recorridos por las mojoneras que marcan los límites entre México y Guatemala. Es un paisaje subyugante, propio de la montaña tropical. Los verdes son infinitos en estas regiones húmedas por las que se extienden los cafetales en donde abundan las peligrosas nauyacac, una de las serpientes más venenosas de Centroamérica. Estamos a alturas que rebasan los 4 mil metros sobre el nivel del mar, como el propio volcán Tacaná que se alza a 4 mil 100, lo que hace pesado el andar y dificulta la respiración. El Tacaná es punto de arranque de la línea de volcanes que atraviesa Centroamérica. Sus laderas están densamente pobladas por

grupos humanos que llevan siglos habitando estas tierras y que hablan alguna de las variantes de la familia lingüística maya.<sup>2</sup> Igual que plural es la lengua, las nubes cambian constantemente dotando al cielo de un movimiento continuo mientras la neblina es traída por los vientos alisios, alimentando a los bosques, cambiados en parte a territorio campesino allí en donde surgen la *milpas*, surcadas por los sembradíos en el que el maíz es vecindad recurrente de los cafetales. En las faldas del volcán se manifiestan las fumarolas y los manantiales de aguas termales, uno de los más conocidos situado al pie de las imponentes cascadas de Agua Caliente.

Desde las alturas que domina el Tacaná es posible distinguir los niveles de climas y la vegetación variada, así como el uso del suelo. Es notable la presencia del borrego peligüey que introdujo —hace años— el desaparecido Instituto Nacional Indigenista y que se usa sobre todo para la producción de estiércol. Por debajo de los un mil metros, el clima es cálido, cubriendo a la selva alta. Subiendo, el clima va perdiendo calor conforme van apareciendo los cafetales, en la frontera con el ámbito templado. Más allá de los un mil 800 metros encontramos las nubes perennes, las neblinas, los bosques de pinos y la selva de niebla. Es un paisaje asombroso. Más allá de los 2 mil 700 metros el frío se hace presente. La vista abarca los bancos de nubes que rodean al volcán Tacaná que descuella en medio de ellas. Un sinfín de tonalidades de verdes se extiende por las montañas. En medio de esos bosques se mueven los pueblos mam, mochó y kakchiquel-teco, de uno y otro lado de la frontera México-Guatemala. La variante maya del pueblo mam es la que mayor número de hablantes tiene en Guatemala, mientras que en México es uno de los grupos etnolingüísticos

<sup>2</sup> Según la clasificación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), la familia lingüística maya se compone de veinte variantes. En la sierra de Mariscal existen por lo menos cinco de ellas.



más pequeños. El conjunto de los tres pueblos mencionados que viven en la sierra Madre suma alrededor de 35 mil personas, siendo el núcleo mayor el del pueblo mam con 25 mil hablantes. El pueblo mochó vive alrededor de Motozintla, la ciudad cabecera municipal del mismo nombre. Hablan un idioma que ellos mismos denominan gato'k, una variante de la familia maya. Hacia 1999, un censo registró 235 hablantes de este idioma. En el censo más reciente, que data del 2006, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas registró a 174 hablantes del gato'k. Si contamos a los censados en Guatemala, los hablantes de esta lengua alcanzarían las un mil 300 personas. En cambio, los kakchiqueles que habitan en la sierra de Mariscal llegarían a un número aproximado de 11 mil 826 hablantes.



Mapa 2. El área lingüística del tronco maya.

## 2. Apunte etnográfico

Pavenkul es el poblado por el que iniciamos el recorrido de campo el día 6 de junio de 2013, después de haber pasado la noche en Motozintla,<sup>3</sup> cabecera del municipio del mismo nombre y un centro comercial de importancia para la sierra. Desde Motozintla nos dirigimos a Pavenkul, lugar en que instalamos la base desde la que nos desplazamos por la sierra. El primer sitio al que nos dirigimos es la Cueva, un barrio de Pavenkul. El camino es difícil, aun para el vehículo en el que nos transportamos, una camioneta Nissan con doble tracción (todo terreno). Ha llovido durante la noche y eso complicó el estado del camino. El cielo luce espléndido en estos días iniciales del mes de junio, con un azul acentuado que contrasta con el blanco de las nubes y los diversos tonos de verdes de la vegetación. El volcán Tacaná despliega su inmensa belleza. Avanzamos con dirección sur, tratando de alcanzar la frontera con Guatemala. En un momento el camino no permite más el paso del vehículo y debemos descender para continuar a pie. Nos restan aproximadamente 500 metros para la frontera. Finalmente llegamos a un pequeño caserío nombrado Frontera 20, un barrio de Pavenkul que se originó con gente venida de la Cueva. Frontera 20 está localizado en una explanada a manera de una terraza natural en medio de las alturas, con el volcán Tacaná enfrente. Justo en la frontera internacional se levanta una suerte de promontorio en donde está situada una de las mojoneras frente a una casa, que es ya territorio de Guatemala, en un lugar llamado Villa Flor. Nadie guarda los

---

<sup>3</sup> Por cierto, en Motozintla la presencia de población de origen chino es notoria. Los apellidos más frecuentes son: Ley, Liy, Lee, Lio, Jan, Chang, Chong, Choy, Fus, Fong, Woo, Puong. Existe un apellido de origen japonés: Hyeda.

límites. La gente transita libremente. Subí hacia la casa que está en lo alto del promontorio y allí encontré a una mujer joven lavando su ropa. Platicamos. Me confirma que su lengua materna es el mam, pero su nacionalidad es guatemalteca. Reconoce que “saltan” constantemente la frontera porque mantienen relaciones con los miembros del grupo mam que viven en México. Precisamente del lado mexicano existen tres casas que son visibles desde la altura en que me encuentro. Al descender, frente a la primera casa con la que nos encontramos, dos mujeres conversan animadamente. Con ellas está una niña. Están sentadas en una suerte de banca de cemento empotrada a la pared de la casa, lo que en la sierra de Ávila, España, se nombra “poyo”. Se alegran de saludarnos y de reconocer al Dr. Joaquín Peña Piña, “don Joaquín”, a quien reclaman no haberlas visitado en por lo menos dos años. Hacia el fondo de la explanada en la que nos encontramos se sitúan dos casas más: una construida con adobe y techada con láminas y la otra con paredes de block (una especie de ladrillos de cemento muy populares en Chiapas) y techos de lámina a dos aguas. El dueño de una de estas casas, un campesino añoso, se acerca hasta nosotros, saluda a “don Joaquín” y este nos presenta. Platicamos. Va por arena porque está construyendo una cocina. Mientras conversamos observo un pequeño corral con borregos dentro. Veo, además, pequeños espacios abonados, notorios en el predio a primera vista, en los que se sembrará el maíz. El abono proviene del estiércol de los borregos. Por esta razón el corral se va cambiando de lugar hasta que la superficie deseada está totalmente abonada y puede procederse a la siembra. Además del maíz se cultiva en esos pequeños lotes el frijol y el chilacayote, una especie de calabaza. La cosecha del maíz provee para el consumo que la familia necesita

durante un año. Igual sucede con el frijol, del que es posible obtener dos cosechas anuales. El chilacayote es un cultivo de temporada que es altamente apreciado. Este tipo de agricultura de autoconsumo está muy extendida en la sierra de Mariscal y convive con la explotación comercial de los cafetos que se cultivan en una franja que va de los 700 metros sobre el nivel del mar hasta los un mil 800. Más allá de esa franja el cultivo es imposible. Los recursos monetarios llegan a las bolsas campesinas a través de la venta del café y por ello la importancia de los precios, mismos que los campesinos conocen, estando atentos a las variaciones internacionales del mismo.

Durante la conversación confirmé que los “barrios” son relativamente recientes y que las divisiones de poblados como Pavenkul son frecuentes. Este aspecto es de la mayor importancia para entender una dinámica de ocupación territorial que está relacionada con las formas del parentesco, dominadas por la organización del linaje patrilineal. Son los linajes los que se desprenden buscando nuevos campos de cultivo. En el caso de Pavenkul, el primer barrio que recientemente se configuró con gentes provenientes de la cabecera municipal es la Cueva. A su vez, este barrio, que en realidad es un linaje localizado, dio lugar a Frontera 20, justo en la línea fronteriza con Guatemala, en colindancia con el poblado de Villa Flor. En el caso de Motozintla, este proceso de segmentación del linaje es notorio. En 1988 había 165 comunidades en el municipio cuya cabecera es Motozintla. En la actualidad, son 600 poblados. Es decir, los linajes se han segmentado, se han desplazado y cubren más territorio.

A través de la conversación y la observación confirmé que la vida en frontera en esta parte es dinámica, con la población moviéndose de un lado a otro para efectos de comercio, asis-

tencia a fiestas y mercados o fechas religiosas de importancia. Precisamente del lado de Guatemala, en el poblado de Tacaná, situado al pie del volcán, se celebra durante el fin de semana un mercado muy concurrido al que asiste la población mam de esta parte de la frontera, y aun de Motozintla.

Regresamos hacia Pavenkul, el lugar en donde está nuestra "base". Nos hospedamos en la casa de una regidora del ayuntamiento de Tapachula que por estos días está en el poblado, su lugar natal. Dado que la hora lo permite (son aproximadamente las once de la mañana), la regidora nos invita a visitar dos barrios más de Pavenkul, situados hacia el este del poblado. Son los barrios de el Pinal y Bella Vista. El camino hacia el primero de estos barrios se caracteriza por la deforestación. Subimos una empinada cuesta a través de un camino lleno de fango mientras la neblina se extiende delante. Pasamos el pequeño poblado de el Pinal, con el mismo patrón de asentamiento semiconcentrado que observé en la Cueva y en Frontera 20. No alcanzo a ver los cultivos. El camino se continúa hasta una parte más alta, llena de neblina, en donde se sitúa Bella Vista, que a su vez es un barrio de otro poblado llamado Niquivil. Buena Vista está a 2 mil metros sobre el nivel del mar. Los bosques de encinos cubren el paisaje. Cerca de Buena Vista se localiza un invernadero en el que se cultivan 10 mil rosales, cuya comercialización va en ascenso. El lugar está animado por una congregación de la iglesia presbiteriana, una de las organizaciones religiosas que dominan en la región. La iglesia está en la parte más alta del barrio-linaje, descollando en el paisaje. La gente se despliega delante de ella. Logré conversar con don Ciriaco, uno de los líderes de la población, miembro de la iglesia presbiteriana. Admite que no es la única. Por ejemplo, hay también pentecostales, bautistas, adven-

tistas del séptimo día, testigos de Jehová, la Luz del Mundo y católicos. Confirmé esta información posteriormente a través de otras conversaciones. Lo más notorio es que la convivencia entre estos grupos religiosos, en apariencia, no es conflictiva, sino más bien de colaboración y acercamiento, lo que contrasta con los Altos de Chiapas, en donde las expulsiones de grupos evangélicos de sus comunidades de origen configuró problemas complejos. Noto, además, el uso del idioma mam en las conversaciones. Don Ciriaco no perdió la oportunidad de expresar su convicción religiosa y su conocimiento de la Biblia. Personajes como él son frecuentes, como observé durante los días de mi estancia en la sierra de Mariscal. Este aspecto es importante, porque señala un contraste entre los pueblos de los Altos de Chiapas y los de la sierra de Mariscal desde el punto de vista de la relación entre territorio e identidad. En los Altos, la cuestión religiosa está asociada al territorio desde el punto de vista de la identidad colectiva, mientras que ello no sucede así en la sierra de Mariscal, en donde conviven distintos credos en el contexto de un mismo pueblo.

En todos los días del recorrido nos acompañó la lluvia, cascadas desprendidas del cielo, sobre todo por las noches, para dar paso a cielos azules en las mañanas, poblados de nubes conforme se asciende por las veredas de la montaña. En una de esas noches, en la casa en donde nos hospedamos, sostuvimos una conversación alrededor de la mesa con la propia regidora del ayuntamiento de Tapachula, uno de sus hijos y varios líderes de la comunidad mam de Pavenkul. El centro de la conversación es el reconocimiento del pueblo mam como tal, que del lado de Chiapas es poco numeroso, pero en Guatemala es el dominante desde el punto de vista demográfico. Percibo un esfuerzo por parte de los líderes para que el gobierno

mexicano reconozca a los mam como un pueblo transfronterizo, más allá de las nacionalidades particulares, guatemalteca o mexicana. Es notorio que desde el punto de vista oficial, el gobierno de México solo reconoce a los mam que habitan en la costa de Chiapas, en particular el poblado de Huehuetán, pero no reconoce a la parte de este pueblo que habita la sierra de Mariscal, en la frontera con Guatemala. Al no obtener el reconocimiento, los habitantes de Pavenkul no tienen acceso a una serie de programas gubernamentales y a recursos destinados a las poblaciones indígenas administradas a través de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). El uso de la lengua mam es considerado esencial en Pavenkul y los líderes comunitarios han intensificado su insistencia de que es un factor de identidad y prueba fehaciente de la vigencia de la cultura mam. Quienes abogan por el uso de la lengua son llamados “idiomistas” y suelen ser altamente respetados y reconocidos. Una suposición es que el Estado Nacional Mexicano sigue desconociendo a estas poblaciones en frontera dada su relación tan estrecha con la que habita en Guatemala. Pero ello se contradice con la flexibilidad con la que se vive la frontera cotidianamente. Así, el caso del poblado de Niquivil es ilustrativo. En efecto, al final de la calle principal de este poblado se encuentra la marca fronteriza (mojonera) que es posible atravesar sin dificultad alguna y sin que se tenga que exhibir algún tipo de documentación. De hecho, uno penetra al poblado guatemalteco llamado Chehuate por la misma calle que, de hecho, une a los dos poblados. Las personas pasan de uno a otro lado comerciando, comprando con moneda mexicana o guatemalteca indistintamente. La telefonía celular funciona conectada a una red de Guatemala. El atractivo principal de Niquivil (2 mil 700 metros sobre el nivel del mar) es el pan

llamado “las semitas de don Cleofas”, que la gente de ambos lados de la frontera acude a comprar. El trigo se siembra del lado mexicano en un lugar cercano a Niquivil llamado Aquiles Serdán. Estas semitas son consumidas por la población a ambos lados de la frontera y son especialmente apreciadas en los días de fiesta, sobre todo en el poblado de Tacaná, Guatemala, que es un importante centro comercial no solo para el pueblo mam, sino para el conjunto de pueblos de la familia lingüística maya que habitan en frontera.

Un aspecto notable en la sierra de Mariscal es la presencia de diversas organizaciones religiosas que abarcan un amplio espectro, desde las evangélicas como los presbiterianos, bautistas, pentecosteses, pasando por los grupos bíblicos como la Luz del Mundo,<sup>4</sup> los testigos de Jehová, los adventistas del séptimo día y finalmente, la iglesia católica, en franca minoría. Un aspecto a investigar es cómo logran la convivencia estos grupos y si opera una suerte de “macro identidad” que está por sobre las identidades religiosas. La convivencia incluye el que los grupos religiosos asistan a festividades o fechas importantes de unos y otros, incluyendo a los católicos. Como apunté, esta situación contrasta con los Altos de Chiapas, en donde las expulsiones de grupos evangélicos causaron conflictos graves en poblaciones como San Juan Chamula. Es más, el crecimiento de la ciudad de San Cristóbal se debe, en buena parte, a que los expulsados se radicaron en sus alrededores y actualmente esos asentamientos forman parte de la ciudad (Rivera Farfán, 2011).

En los poblados de la sierra de Mariscal, la casi totalidad de la población de los diversos grupos indígenas profesan cre-

<sup>4</sup> Este grupo religioso ha crecido notablemente en las últimas décadas a partir de su origen en la ciudad de Colotlán, Jalisco. Se ha distribuido por todo el territorio nacional y más allá, por América Latina.



dos no católicos. Por las calles de estos poblados caminan los predicadores, Biblia en ristre, anunciando la “venida del reino”, llamando a los pecadores al arrepentimiento, leyendo versículos amenazadores para quienes rechacen “la palabra de Dios”. Estos personajes se introducen a las casas en donde son recibidos con respeto y hasta temor. Predican no solo en las lenguas nativas, sino también en castellano. Influyen en las decisiones que toma la gente en asuntos que competen a la vida familiar o personal. Detienen a los viandantes conminándolos a aceptar el mensaje que transmiten y a acudir a la iglesia de donde provienen. Los efectos de su prédica han transformado la vida cotidiana o cambiado las formas de festejar.

En contraste con otras regiones de Chiapas, en la sierra de Mariscal el consumo del alcohol ha disminuido notablemente y ello está relacionado con la proliferación de los grupos evangélicos y los cultos bíblicos. La ausencia de bares y cantinas en los poblados se nota de inmediato, tanto del lado mexicano como del guatemalteco. El uso de la música religiosa es intenso. En las casas, las personas escuchan las estaciones de radio de su congregación, varias de ellas transmitiendo desde Guatemala. Prácticamente la presencia de estas radios transmitiendo mensajes religiosos es continua durante el día. Al sentarse a la mesa se acostumbra la oración de acción de gracias por los alimentos y la ausencia de descalabros en la familia. Uno puede afirmar que la cuestión religiosa está en el centro de la vida de estos pueblos. Pero también es notable la disminución de feligreses de la iglesia católica, en franca minoría no solo en la sierra de Mariscal, sino entre los pueblos indígenas de Chiapas. Existen poblados en donde se aprecia el edificio destinado a la iglesia católica a medio construir ofreciendo una sensación de abandono. En contraste, los locales de las iglesias evangélicas

cas lucen bien pintados, cuidadas sus fachadas y situados en los lugares principales de los poblados.

No obstante que los precios del café en México se mantienen estables y de que la sierra de Mariscal es una zona productora del grano, la migración hacia los Estados Unidos es también una realidad. Prácticamente en toda familia que habita estos poblados existe por lo menos un miembro viviendo y trabajando en la Unión Americana. Quienes se encuentran en territorio norteamericano envían un caudal de dólares que es usado para construir viviendas o mejorarlas, contribuir a la iglesia a la que se pertenece, establecer algún tipo de pequeño negocio o aumentar la superficie sembrada de café.

Varias historias circulan por los poblados contando el éxito de algún familiar que ha logrado sobresalir en los Estados Unidos. Algunos de estos personajes son el centro de los nudos migratorios de la sierra de Mariscal. Varios de ellos se han convertido en prósperos comerciantes debido a que poseen tiendas especializadas en el expendio de productos que consume la población mexicana en los Estados Unidos. Por ello tienen la capacidad de emplear a sus paisanos. En los poblados de la sierra de Mariscal es frecuente escuchar que alguien se ha ido con el empleo seguro en alguna de esas tiendas. La migración hacia los Estados Unidos es un factor de cambio al introducir nuevas actitudes y visiones del mundo que se traducen en conductas no previstas por la tradición. Incluso los cambios en los propios poblados, en su infraestructura, las formas de las casas, el avance del pavimento, son consecuencias de la migración hacia los Estados Unidos. Lo que en años buscó el indigenismo mexicano, provocar cambios en las poblaciones indígenas, lo está logrando la migración con las innovaciones culturales que se introducen por quienes regresan o por los

que van y vienen. La ropa tradicional, que una época el Estado Nacional Mexicano prohibió y forzó que no se usara, ahora es cambiada voluntariamente por las modas que traen los regresados o que influyen en imponer desde sus lugares de residencia en los Estados Unidos. Incluso los grupos religiosos bíblicos o evangélicos contribuyen a crear ámbitos culturales que implican el abandono de los usos tradicionales y de las visiones del mundo de estos pueblos ancestrales. En lugar de las historias del Chilán-Balam, el libro sagrado de los pueblos mayas, ahora se escuchan los relatos bíblicos. En contraste, es notoria la dinámica de las lenguas, que lejos de desaparecer están en ascenso, sobre todo, entre el pueblo mam. De esta manera está sucediendo que la lengua pasa a articular la identidad más que el territorio en donde se vive. Un aspecto de ello es que los movimientos de reivindicación “indianista” esgrimen a la lengua como argumento central para ser reconocidos. Por ejemplo, en el caso de Pavenkul, que está sujeto a la cabecera municipal cuya sede es Tapachula, se presenta un movimiento que va en ascenso para ser reconocidos como un municipio más, con centro precisamente en el poblado mencionado.

Es este un movimiento que sostiene la vigencia del pueblo mam y arguye para ello el uso de la lengua vernácula. En el caso de Motozintla, la ciudad es ya cabecera municipal, aglutinándose alrededor de ella el pueblo mochó, mientras que en el municipio de Mazapa de Madero se concentra el pueblo kakchiquel-teco. En el contexto de Chiapas, y en particular de los Altos de Chiapas, región habitada por los pueblos hablantes del tzotzil y del tzeltal, ambos variantes de la familia lingüística maya, no es la lengua el factor que articula la identidad, sino el territorio, al identificarse las gentes por el municipio en donde nacen y viven. Por ejemplo, los municipios de San

Pedro Chenalhó y de San Pablo Chalchihuitán mencionados antes son hablantes del tzotzil, pero no se reconocen a sí mismos como una unidad étnica, sino que establecen la diferencia por el municipio en el que habitan. En el caso de los pueblos de la sierra de Mariscal, los movimientos actuales reivindicativos de la identidad llevan como argumento central la práctica lingüística.

### 3. Apunte final

Los grupos comentados en este texto son culturas en frontera. El límite político entre los estados nacionales de México y Guatemala no ha separado a estos grupos, que siguen habitando sus territorios ancestrales. En el siglo xx, durante la década de los años ochenta, contingentes muy importantes de estos grupos fronterizos cruzaron la frontera ante la intensidad de la guerra en Guatemala. Llegaron a territorios que sus antepasados habitaron y seguían siendo habitados por sus congéneres. Las culturas en frontera configuran un mundo en sí mismo y pertenecen a una historia que une a México con Centroamérica, y viceversa. Es una de las características que hacen de la frontera sur de México y de la frontera norte de Guatemala un ámbito de convergencias entre el pasado y el presente (Fábre-gas Puig, 2011).

En los últimos treinta años, estos grupos en frontera a los que me he referido han pasado por cambios que han acentuado la diversidad en la sierra de Mariscal. En el plano religioso, las iglesias evangélicas en general y los cultos bíblicos han aumentado notablemente el número de sus feligreses, sin que desaparezca la iglesia católica, que sin embargo se ha visto dis-

minuida. El cultivo del café se combinó con la siembra tradicional del maíz, frijol, chile o chilacayote sin eliminarlos, pero agregando un importante factor: la relación de estos grupos con el mercado mundial del grano. Ello los hace dependientes de los precios internacionales y de los “juegos de calidad” a los que los sujetan las empresas que controlan el mercado. Los caminos han mejorado sustancialmente, sobre todo en los últimos 20 años en que se ha introducido el pavimento y se han conectado entre sí a las principales poblaciones de la sierra. Ello ha hecho más ágil la comercialización de los productos, pero también ha facilitado la llegada de múltiples factores externos que se combinan con los rasgos locales para ir transformando el perfil cultural de los grupos comentados.

El factor de cambio más reciente es la migración hacia los Estados Unidos que cada vez es más intensa. Se trata de un movimiento de “ida y vuelta” que arroja recursos monetarios y permite la división y continuidad de los grupos de parentesco más allá de la frontera norte de México. No obstante todo ello, es notable, sobre todo en el pueblo mam, la creciente importancia de la lengua vernácula, que lejos de desaparecer aumenta el número de sus hablantes y de su prestigio. El idioma se ha convertido en un factor de cohesión y de identidad, como lo exhibe el movimiento conocido como el de los “idionistas”. La lengua es un factor de articulación de la identidad en una población plurirreligiosa. La frontera sigue abierta y el intercambio cotidiano entre estos pueblos, de uno y otro lado, se hace sin impedimentos, articulando una región de economía campesina que rodea al volcán Tacaná.

## Referencias

- Fábregas Puig, Andrés, Juan Pholenz, Mariano Báez y Gabriel Macías.** 1986. *La formación histórica de la frontera sur*, México: CIESAS/CIESAS-Sureste.
- Fábregas Puig, Andrés.** 2012. *El mosaico chiapaneco. Etnografía de las culturas indígenas*. México: CDI.
- . 2011. *Configuraciones regionales mexicanas. Tomo II*. México: UNICH.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída.** 2012. *Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala*, México: CIESAS.
- INALI. 2009. *Catálogo de lenguas indígenas nacionales*. México: INALI.
- Rivera Farfán, Carolina, María del Carmen García, Miguel Lisbona e Irene Franco.** 2011. *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*, México: UNAM/CIESAS.



## Reimagining the U.S.-Mexico Border: Religion, Territory, and Identity

LEAH SARAT  
ARIZONA STATE UNIVERSITY

Each week, deep in the underbrush beside a river in the central Mexican state of Hidalgo, groups of tourists stumble upon an unlikely scene: a pair of wild-haired men dressed in animal skins who warn them not to pass through. These self-described “Indians” are actors in the *Caminata Nocturna*, a simulated U.S.-Mexico border crossing adventure that invites tourists to step into the experience of an undocumented migrant for a night. The event is the creative project of El Alberto, an indigenous hñähñu town whose members have experienced high levels of migration to the United States since the 1990s.

The “Indian” characters symbolize aspects of El Alberto’s indigenous heritage, and they also allude to members of the Tohono O’odham tribe whose lands migrants from El Alberto have passed through while crossing the actual U.S.-Mexico border. The two actors initially forbid the tourists to cross into their territory. Yet they eventually bring out a map, sewn onto a piece of sheepskin, and indicate the path that tourists must follow in order to make it safely through. To tourists’ surprise, however, they arrive not in a simulated United



States, but rather at the base of a canyon that is rich with local history and lined with torches representing those who have perished while crossing the U.S.-Mexico border.<sup>1</sup>

Thousands of miles away, in her home in South Phoenix, Arizona, a young woman from El Alberto fasts and prays as her husband attempts to reenter the United States after his recent deportation. Ana and her husband David<sup>2</sup> are members of Águilas Centro Familiar Cristiano,<sup>3</sup> a Spanish-speaking Pentecostal church that has strong ties to El Alberto. Ever since David had been taken into immigration custody one summer day, the couple had sought divine guidance. Eventually, they decided that David should attempt to return. Weeks later, safe in the living room of their South Phoenix home, David explained that he owed the success of his journey to the fact that, like the Pilgrims who founded one of the United States' first colonies, he had made the effort to seek God's guidance before departing.

For Ana, David, and other members of Águilas Centro Familiar Cristiano who are undocumented, the challenges of detention and deportation from the United States have come to serve as a modern-day spiritual "wilderness" (Miller 1956), a testing-ground that strengthens their sense of identification with the proverbial "Protestant origins" of the United States. Undocumented yet evangelical, they are reaching beyond conventional notions of belonging to ground themselves in a religious identity that is intimately connected with the territory of the United States, but not wholly defined by its borders. In El Alberto, meanwhile, a different renegotiation of terri-

---

<sup>1</sup> The case study of El Alberto is taken from Sarat (2013), where it is discussed in greater depth.

<sup>2</sup> All names of research participants have been changed.

<sup>3</sup> Name has been changed.

tory and identity is at play. Residents of the town are using immersive border tourism to break through ethnic and class divisions as they pursue what they call the “Mexican Dream”, the dream of a future in which the country’s citizens will be able to make a living right where they are. In both cases, the danger of migration is not simply a risk to be coped with, but rather a source of creative imagery and symbolism that inspires new articulations of the relationship between territory and belonging.

### Collective imaginings of the U.S.–Mexico border

My interest in the imaginative dimensions of migration emerged during 2001-2003, when I served as a volunteer at a migrant women’s shelter in Ciudad Juárez, Chihuahua.<sup>4</sup> When I first arrived at the shelter, I knew very little about the realities of migration. As the months went by, I became increasingly aware of the importance of religion in the lives of those who were navigating precarious situations away from home. Some of the women who came to the shelter’s doors were internal migrants who had travelled from southern Mexico in search of employment in *maquiladoras*. Others had arrived at the border with the hope of crossing into the United States, and others still arrived when they were deported after unsuccessful border crossing attempts.

After speaking with dozens of women as they sought to come to terms with their experiences, I began to notice that some women faced seemingly impossible odds, yet managed

---

<sup>4</sup>This section is also adapted from the introduction of Leah Sarat, *Fire in the Canyon*.

to devise plans that would help them leave the shelter and get back on their feet. Some of these women were contemplating whether to cross the border to the United States again after failed attempts. Often that decision was a choice between enduring ongoing poverty in Mexico, or risking their safety or even their lives at the border. As I spoke with these individuals time and again, I began to notice the crucial role of psychological factors in giving them the strength to act. Some women appeared to have a greater capacity to hope, to step out in the face of uncertainty and imagine new possibilities. In virtually all cases, that capacity to hope in the unseen was articulated in terms of religious faith.

My interactions with women in the shelter in Juárez thus gave rise to an insight that has played a central role within my research. I came to realize that the U.S.-Mexico border is far more than a geographical or political border that separates one nation from another. Since the act of undocumented passage increasingly involves the risk of death, the border is also a place where many people are forced to confront their limits. In the same way that major life events such birth, illness, and the passing of generations cause people throughout the world to turn to their cultures and their faith for ultimate explanations, the U.S.-Mexico border is a place where people's everyday ways of explaining and coping with life are no longer enough (and thus, it challenges them to imagine the relationship life, death, territory, and belonging in new ways).

My years in Juárez also gave rise to a second insight. I noticed that as the women at the shelter grappled with difficult migration situations, they did not make sense of those experiences entirely on their own. Rather, they worked through their challenges in relationship to others, by telling stories,

sharing jokes, and engaging in moments of spontaneous creativity. Each woman who entered the shelter was touched by the knowledge, experience, and humor of those she encountered. Witnessing the power of collective experience in action, I began to wonder what people might be doing throughout Mexico and the United States to make collective sense of the undocumented journey. During my graduate studies, I found a newspaper article about El Alberto's border simulation, and travelled to the town to learn more. After a period of research that spanned several years, I shifted my gaze to the role of religion among immigrants from El Alberto living in the United States. The first case study below is a result of that research.

### **“God bless America”: undocumented and evangelical**

In September of 2010, members of Águilas Centro Familiar Cristiano, a Spanish language Pentecostal congregation in South Phoenix, Arizona, were making preparations for their church's anniversary celebration. The excitement in the air was palpable, for the members of the congregation had recently acquired a building of their own after fourteen years of renting. When the weekend arrived, hundreds of people packed into the new sanctuary.

Having a church building of their own was no small blessing for the members of this congregation, most of whom are undocumented.<sup>5</sup> Earlier that year Arizona governor Jan Brewer had signed into law State Bill 1070, which greatly expanded

---

<sup>5</sup> For a related discussion on the importance of space for undocumented immigrants in the United States, see Williams, Steigenga, and Vásquez (2009).

the reach of local law enforcement agents into the realm of immigration enforcement. The summer's events had placed a damper on people's spirits. Relatives living in other states no longer travelled to the anniversary celebration out of fear of detection by immigration agents. Some families from the congregation had gathered their children and fled the United States entirely. Yet despite state policies that criminalize them, members of Águilas state that they respect the United States because it is a Christian nation founded on Protestant principles. They state that America has been blessed with prosperity because its founding figures, unlike those in Mexico and Central America, put God first. Ironically, anti-immigrant sentiment in the wake of S.B.1070 has not dampened their admiration for the United States. As they navigate the rigors of detention, deportation, and reentry, members of Águilas interpret these challenges as personal trials through which they can better align themselves with divine will.

Águilas Centro Familiar Cristiano is part of the Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés, a Mexico-based movement that was founded by a pair of brothers who had converted to evangelical Christianity while working in the United States in the early twentieth century (Ramírez 1972). The church in Phoenix was founded in 1996 as a reverse missionary effort aimed at attending to the spiritual needs of migrants employed in the construction and service sectors in this growing city. Today, roughly two hundred people attend the church. The majority of them are first- and second-generation immigrants from Mexico, although a handful are from Central America. A few dozen of the church's members are originally from the town of El Alberto and neighboring villages.

As conservative evangelical Christians, Águilas' members share much in common with many white evangelicals in the United States. They believe that the Bible is the word of God and is thus wholly free of error. They believe that the only road to salvation is to accept Jesus Christ as one's personal Lord and Savior. They reject teachings of evolution, and they embrace conservative family values. Additionally, members of Águilas stress the importance of obedience to divine authority. Their God is a "strict father" (Lakoff 2002) who does not hesitate to punish his children if that is what they need to become better Christians. Just as they believe that God deserves loyalty and respect, they stress the importance of respecting governing authorities and the country that they represent. Posters with patriotic themes and the words "God Bless America" grace the living-room walls of congregation members' homes. I have heard members of the church repeat, time and again, the popular trope that the United States is a "Christian nation" that was founded by Protestants who came to North America in search of religious freedom.

Highlighting their Protestant identity allows Águilas' members to distance themselves from stereotypes about "illegal Mexicans" as they align themselves with an idealized North American core. Nevertheless, their patriotic Christianity leanings did not render them immune to immigration-related arrests in the wake of Arizona's S.B. 1070. Nearly a year after the anniversary celebration described above, congregation members began their preparations for yet another celebration. Before the event would commence, a troubling series of events cut through the heart of one family within the church. Within a matter of weeks, two members of the family were arrested and placed in immigrant detention facilities.

The first member of the household, Elías, had been arrested on a false accusation of threatening a neighbor. The charges were dropped when the accuser failed to identify him, but not before the police became aware of Elías's immigration status. After several days in a county jail, he was transferred to a detention facility in Eloy, Arizona, where he remained for about a month. Members of Elías's extended family made the best of the situation by throwing their efforts into preparations for the anniversary celebration. Elías's sister-in-law, Ana, divided her weekends by holding car washes to raise money for his bond, and rehearsing devotional dances for the church. Her husband, David, stayed late at the church each night preparing music for the festival. But trouble struck again. Just as the family received word that Elías would be released on bond, David was apprehended. By nightfall he was in the Maricopa County Jail, and a few days later, he was transferred to an immigrant detention facility. After about a week in detention, David was deported to Mexico.

As I accompanied the family throughout their efforts to communicate with their loved ones and determine the best course of action, I began to notice a disconnect between the reality of their struggles with immigration, and the way in which those struggles were addressed in worship. Behind the scenes, I witnessed a flurry of phone-calls, conversations with lawyers, paperwork, and tears. I witnessed late-night conversations in which all possible scenarios were imagined, and all possible consequences considered. During worship, however, there was virtually no reference to the detentions and deportations that weighed so heavily on people's minds.

The disjuncture between worship and the lived realities of immigration became especially evident the day after David's

deportation. In the sermon that night, the pastor preached in general terms about overcoming bitterness and learning to forgive. He read from 1st Corinthians 4:12: “We work hard with our own hands. When we are cursed, we bless; when we are persecuted, we endure it” (New International Version). After the service, he quietly mentioned David’s case, almost as an afterthought. He stressed that David’s fate was ultimately in God’s hands, that it is God who works, who gets things done. The pastor’s words obscured the fact that he personally had spent the better part of the weekend struggling to help David remain in the United States.

Because the church refrains from making a strong, definitive statement about immigration, individuals are left to answer many questions about legality, illegality, and divine will on their own. For Elías, detention had marked a critical turning point within his faith. Elías had been held in Eloy Detention Center, a facility which is run by the private company Corrections Corporation of America and is notorious for a number of recent suicides among detainees (Silva 2013). On the day of his release, he was in good spirits. Elías stated that the detention process had been hard. The food was bad, and most of all, he had missed his children. But he noted that the experience had helped him realize how far he had strayed from God. Elías did not necessarily repent of his unlawful presence in the United States, but he did regret having neglected his faith. The detention process thus served, for him, a disciplining function, though not in the way its designers intended. Elías reframed his punishment at the hands of humans as a just punishment at the hands of a God, who used the infrastructure of the U.S. immigration enforcement system to reach him and call him to change his ways.



Like Elías, David turned to his evangelical faith while in detention. He even helped lead a prayer group while behind bars. Yet David faced an additional challenge: he was deported. In the months that followed, he and Ana faced a difficult decision: should Ana join David in Mexico, or should he reattempt the migration journey? Their decision was all the more difficult because of the possible consequences David could face should he be caught again. In addition to the life-threatening danger of the journey, he also faced the possibility of indefinite imprisonment.

Ana and David began to fast and to pray about his migration decision, each on opposite sides of the border. They later explained that fasting is partly a petition. It serves to strengthen one's prayers to ensure that God will hear them and respond. Given the extent of the uncertainty at hand, fasting in this case was also a way to discern God's will, to determine whether God wished for David to return to the United States at all. Eventually the couple reached a decision, and David began the journey. Later, he noted that he believed he was successful because he had taken the time to seek divine guidance. In fact, his respect for the United States --as well as his Protestant faith-- seemed to have deepened during the course of his trials.

When I asked David for his thoughts on the immigration system that had led to his arrest, he noted that that some laws in the United States could indeed be improved upon. Yet he stressed that overall, the nation's orderliness and prosperity are a sign that the country is in a correct relationship with God. He noted that the country's first settlers had sought to do God's will in all of their affairs. As a result, the nation has flourished. Likewise, David had put God first as he decided to come to the United States, and he had succeeded.

While migrants often turned to religion as a source of belonging that transcends national borders (Hondagneu-Sotelo, Gaudinez, Lara, and Ortiz 2004: 133-159), in the case of Elías, David, and other Águilas members, a slightly different dynamic is at work. Excluded by dominant notions of citizenship within the United States, they claim the protection of God. At the same time, their religious identity binds them to a central origin myth of the very country that targets them for removal, for they apply the trope of Protestant exceptionalism to their own trials and successes as undocumented immigrants. The result is a new variety of Protestant patriotism in the borderlands, in which religion offers a sense of belonging while also indirectly extending the disciplinary reach of the country's immigration enforcement system. The manner in which David and other members of Águilas assert an America-loving, God-fearing identity points to the pressure that the U.S. immigration system exerts upon undocumented persons to conform. In the words of Martha Escobar, we must be wary of any discourse which "negotiates for the inclusion of 'American-behaving' migrants while unintentionally re-criminalizing those outside of the 'good immigrant' identity" (Escobar 2010: 73) By encouraging him to focus on his personal moral shortcomings rather than the larger political forces that led to his arrest, Elías's faith renders him partially complicit with the logic of discipline that pervades his detention experience. And by attributing the success of his border crossing journey to the sincerity of his Protestant faith, David unwittingly reinforces the notion that immigrants who embrace the dominant cultural values of the United States are more worthy of belonging than those who do not.

### “Indian territory” in the *caminata nocturna*

Officially excluded within the land that they call home, Ana, David, and Elías draw upon their Protestant identity to claim an alternate sense of belonging in the United States. They re-frame the relationship between territory and identity by taking their relationship with the divine, rather than citizenship, as the only true test for belonging. Yet the sense of belonging that they claim is a precarious one. For them, God’s will can still be as baffling and erratic as it was in Old Testament days, as immigration-related apprehensions and deportations still occur without a moment’s notice.

In Mexico, meanwhile, in the town of Ana’s birth, members of the town of El Alberto are re-envisioning the relationship between territory and identity in a different way. The town is home to about two thousand people, although the population fluctuates due to its high rate of migration to the United States. The town’s members began emigrating in large numbers in the 1990s, largely seeking employment in the construction and housekeeping industries in the newer immigrant destinations of Las Vegas, Phoenix, and Salt Lake City (Massey, Rugh, and Pren 2010). While migration initially brought much-needed economic remittances to the town, the community’s members later became concerned that migration was harming their cultural traditions and contributing to rootlessness and delinquency among the youth. Drawing upon the natural resources within their collectively owned land, they developed an ecotourism park aimed at generating jobs for the younger generations. The ecotourism project is a made possible in part by a tradition of collective labor that is shared by the

town's members, Pentecostals and Catholic alike. Created in 2004, the Caminata Nocturna border simulation is one of the park's most popular attractions. Those serving as guides and actors in the Caminata include former migrants to the United States, as well as young people who have never attempted the journey. Those who have worked in the simulation include members of Águilas Centro Familiar Cristiano and its sister churches in Las Vegas and Salt Lake City.

The Caminata Nocturna begins each Saturday night at about dusk. Groups of twenty or more tourists are led through canyons, cornfields, and river banks, with "Border Patrol" actors in close pursuit. While the event is by no means as arduous as the actual migration journey, it is more demanding than tourists expect. After four hours of running and hiding through the underbrush, tourists are led to the base of a canyon that is lit with torches representing people who have lost their lives at the U.S.-Mexico border. Standing beneath a Mexican flag beneath this grim reminder of the dangers of migration, they are led in singing the Mexican national anthem.

It may seem ironic that a simulation aimed at recreating the undocumented journey ends in a location that is rich with local history and contains symbols of Mexican national identity. Yet the members of El Alberto have framed the event in this way for a reason. As indigenous people, they have experienced centuries of discrimination and social marginalization within Mexico. Highlighting their national identity is a way to establish a sense of common ground with the middle- and upper-class urban tourists who participate in the event. The simulation juxtaposes images of a militarized U.S.-Mexico border with images of the Mexican countryside in order to challenge participants to rethink their assumptions about the

relationship between migration, territory, and national belonging. Through the enactment, residents of El Alberto assert the right of all people to cross borders in search of work, yet they also demand a second right that is often overlooked: the right to make a viable living at home.

At one moment in a *Caminata* in 2009, the tourist group that I had joined emerged from a tunnel to find that we had stumbled into forbidden territory. The guides informed us that we had must proceed with caution, for we were in the land of the “indios”. We come upon two men, dressed in coarsely woven cotton clothing and standing in front of a crudely built hut. Speaking in harsh tones which I recognized as a simplified version of *hñähñu*, the men instructed us to sit down and avert our eyes. Through a flicker of torchlight, I could see vague shapes strewn about the clearing: animal skins, clay pots, gourds, and even the shadow of a donkey tied in the shadows.

At first, I was taken aback by the blatantly stereotypical nature of the characters. The men wore long, tangled black wigs, and they had rubbed charcoal onto their faces to appear wild and unkempt. They spoke roughly with the guides and shouted directions at the tourists. As though to impress the tourists with his savagery, one of the men brought out a handful of insects. “I like to eat these, they’re my favorite food!”, he proclaimed in *hñähñu*, as the guides translated his words into Spanish. He made an exaggerated show of eating the insects.

It did not take me long to realize that the actors, who are themselves native speakers of an indigenous language, were having great fun shocking tourists as they made a caricature of their cultural traditions. A salsa made out of insects is indeed a

traditional dish within El Alberto's larger Valle del Mezquital region, and it is a dish that people from the region have told me about on multiple occasions, eyes twinkling with laughter as they anticipate my reaction. I gained insight on the playful dynamics of the performance when I stayed behind the *indios* show one night to take photographs of Cirino and Raúl, the men who play the two characters. Although the tourists were gone and Cirino and Raúl both knew me, they did not break character. They gestured silently, striking dramatic poses outside their hut. Only when my camera was stowed did the men wipe the charcoal from their faces and wipe the *indios* from their demeanor. As he hastily packed away the props, Cirino began to evaluate the night's performance and ask for my reaction.

Cirino explains that his inspiration for the show comes from his grandfather, used to tell him stories about how people lived in the past. Unable to read or write, Cirino uses the enactment as a way to preserve those stories. He explains:

Before there was no road, nothing like that, no hanging bridge, nothing. [Everything was done] entirely on foot [...] one little path, see, a very narrow little path, like this! Let's go take the water out of the river to drink. [...] I'd like for the people to see the Indian who was here, the original people here before. So that [people] wouldn't forget.

Tourists are not the only audience for Raúl and Cirino's scene. During one *Caminata*, after the two men had finished their show, I recognized half a dozen women and children from El Alberto sitting slightly uphill from the tourist group.

They had come out that night to see their neighbors perform. Cirino hopes to make a video of his performance so that hñähñu speakers in the United States can view it, as well.

While the *indio* characters are inspired by El Alberto's past, they also allude to members of Native American communities whose lands people from El Alberto have travelled through while crossing the U.S.-Mexico border. As Luna-Firebaugh (2002: 60) notes, the homelands of various Native American populations –including the Tohono O'odham, Yaqui, Kickapoo, Kumeyaay, and Cocopah– were “crossed” when the border was formed between the United States and Mexico. In the 1990s, as changes in U.S. border enforcement caused migrants to steer clear of urban crossing areas and instead, pursue routes through remote desert and mountain areas, tribal lands became primary crossing areas. In particular, the Tohono O'odham reservation in southern Arizona experienced an increased flow of migrant traffic. Two years before the *indios* show was developed, a man from El Alberto described his experience of crossing through an O'odham reservation. The last time he had gone to the North, he explained, “I suffered a lot. We didn't have anything to eat, nothing”. But then the members of the group “came upon some Indian houses. [...] They gave us something to eat, a sandwich, and that was enough”.

While residents of the O'odham reservation have offered hospitality to Mexicans and Central Americans in route to the United States, growing migrant traffic and a rise in attempted drug shipments through tribal lands has contributed to local tensions and ambivalences about migration. By 2010, tribal members had approved the construction of “electronic surveillance towers” that would create “a ‘virtual fence’ across their lands” (Eckholm 2010). Yet partnering with Immigration and

Customs Enforcement has come at a cost: ICE officials sometimes mistake members of the tribe for undocumented immigrants and ask them to produce identification (Luna-Firebaugh 2002). Like residents of El Alberto who cross the border out of economic need, members of the O'odham nation are all too familiar with being the “other” against which nationality and citizenship are defined. While the border presents different challenges to each indigenous population, both have had their mobility restricted and controlled in ways that serve the interests of those in power.

Initially, the *indio* actors forbid tourists to cross through their territory, stating that the heightened traffic has damaged the wildlife. Raúl explains that the tourists “have to go carefully, protecting the animals, because sometimes they pass and find animals, and kill them. [...] Here in the hills we have raccoons, we have armadillos, coyotes, rabbits, badgers, and many more”. By claiming that “here in the hills we have” a variety of animals, Raúl refers to the local fauna within El Alberto. Yet when I asked him who was killing the animals, he replied, “immigrants at the border”. Past and present time, border space and local space converge in the *indios*' warnings. This ambiguity invites tourists to reflect, simultaneously, on the local and international repercussions of their actions. The characters' words suggest that widespread migration is unsustainable, threatening not only the border ecosystem, but also migrants' relationship to the living systems within their places of origin.

Within the show that I observed, the *indios* overcame their initial hesitation and eventually retreated into their hut to retrieve a gourd full of *aguamiel*, the sweet agave nectar that is used to produce *pulque*. The character that Cirino plays instructed the tourists to share the liquid with the weakest among them, for it would give them strength. Next, he fetched a



map. Stitched in brown yarn on the underside of a sheepskin, the map depicted the town of El Alberto. The town's Catholic church, San Alberto, rose prominently on the right-hand side. A river cut through the map's center, crossed by two bridges. Four roads marked a rectangle across the space. A human figure stood near the upper left-hand edge, and a curved line indicated a path extending in front of and behind him. The only other landmark was a collection of crosses marking the cemetery. The actor showed the tourists the route they must travel, and sent them on their way.

It is no mistake that the *Caminata* uses the *indios* characters to help raise awareness about the dangers of migration and call for new solutions. Representing both present-day "Indians" at border and *indios* from El Alberto's past, the characters convey a strong sense of local knowledge that runs counter to the dominant spatial schemes of nation-states. As Henri Lefebvre argues, space is not merely a blank substrate upon which life unfolds. Rather, it is a social product that both shapes and constrains human behavior (Lefebvre 1991: 26).

In the case of the U.S.-Mexico border, enforcement policies serve to forge the border zone into a particular type of space that shapes and constrains social relations. Barriers and surveillance towers mark a line in the desert, separating legal from illegal, citizens from "aliens". The *Caminata Nocturna* counters such separation by recreating the border space and then using creativity, humor, and suspense to stir new possibilities into view. Tourists are allowed to cross through this reinvented border, but they must do so with a new awareness. As they thrash through mud, lose their belongings, and are caught off guard by unexpected characters, they are challenged to examine and question the many "borders" they ca-

rry within them. Rather than accuse the tourists of violating a national boundary, the *indios* offer tourists a new map. It is a coarse map, drawn on the skin of sheep that was raised and killed in El Alberto. Far from the abstract perspective of border enforcement officials, this map represents the territory that Raúl and Cirino know well, for they have traversed it on foot many times.

Speaking to the tourists from Mexico City, the *indios* demand recognition and respect for Mexico's rural areas. To their own neighbors in El Alberto, they warn of the deleterious effects of migration upon the web of relationships that the local environment is home to. As the border *indios*, they admonish Mexican migrants for overwhelming the natural resources within the border zone, yet they also admonish them for failing to respect and invest in their places of origin. The solution, in all cases, is a return to a connection with the land that precedes national boundaries. Space, in the world of the fictive *indios*, is not a merely inert matter through which one can draw a boundary. Rather, it is active and dynamic, a territory forged through the interlocking paths of footsteps, and held together by a matrix of relationships invisible to those who do not know the place well.

We return now to the closing scene of the *Caminata Nocturna*: tourists are led into the base of a canyon. At this point in the enactment, they are blindfolded. As they are led into a circle, hands clasping hands, the guides invite them to notice the four elements around them: the earth beneath their feet, the sound of the water in the river, the air against their cheeks, and the smell of fire from the kerosene torches that light up the canyon walls. As a note from a conch shell hits their ears, they remove their blindfolds to find themselves standing beneath a Mexican flag.

The references to the four elements represent yet another invocation of indigenous identity. By including the Mexican flag and leading tourists in a chorus of the country's national anthem, however, those who stage the Caminata weave an addition element into the story. They combine symbols of indigenous identity with patriotic references to Mexico in order to stress that the realities facing indigenous people, far from peripheral, are of central importance to the wellbeing of the nation as a whole. As Mexican citizens, the most of the tourists who participate in the Caminata are of mixed indigenous and European ancestry. Some speak indigenous languages themselves or have a parent, grandparent, or great-grandparent who does. The border simulation invites these tourists to embrace the heritage they share with those who identify as indigenous today, and to join them in seeking alternatives to the widespread migration that is threatening their lives and eroding their collective wellbeing. Through the Caminata, residents of El Alberto express the universal human right to migrate in search of work, but they also demand the equally valuable right to stay home.

### Conclusion

Poised between economic forces that propel them to cross borders and political realities that render such passage increasingly deadly, migrants and their loved ones are reframing the migration journey in imaginative ways that help to expand their range of options, both at home and abroad. In the case of the members of Águilas Centro Familiar Cristiano, undocumented persons who are often viewed as peripheral

by those in power are drawing upon their Protestant identity to claim a sense of belonging within the United States. In the case of El Alberto, the members of a rural indigenous community long neglected within Mexican society are drawing upon their ethnic heritage and connection to the land in order to render the social and economic challenges they face visible and relevant to the public as a whole. In both cases, creative engagement with the physical space of the U.S.-Mexico border plays a central role. Poignantly aware of the ever-present possibility of deportation, members of Águilas have reframed the dangerous border zone—including the sterile environment of its detention facilities—as a spiritual desert or wilderness that challenges them to encounter God. Deeply familiar with the life-threatening risk of the undocumented journey, residents of El Alberto have recreated the space of the U.S.-Mexico border within their hometown and transformed its imagery into a catalyst for collective reflection and social change.

On a basic level, United States border enforcement policy operates out of the notion that greater enforcement will deter the flow of undocumented persons across the U.S.-Mexico border. As these two cases demonstrate, however, people do not make their migration decisions as isolated individuals. Rather, they draw upon the insights, assumptions, and values of the families and communities in which they are embedded. In turn, people's individual experiences at the border have long-ranging effects upon those they come into contact with. As the case of David suggests, religious reframing can be a powerful device, capable of recasting the most arduous border experience into a spiritual test which, ironically, strengthens one's sense of belonging in the United States. And as the case of the *Caminata Nocturna* suggests, U.S. border enforcement

measures can lead migrants and their communities to channel resources and experiences they have gained in the United States toward developing migration alternatives, as they call upon their fellow citizens to help them fight for the right to stay home.

## References

- Eckholm, Erik.** 2010. In drug war, tribe feels invaded by both sides. *The New York Times*. January 25, A1.
- Escobar, Marta D.** 2010. "Neoliberal Captivity: Criminalization of Latina Migrants and the Construction of Irrecuperability". Ph.D. dissertation, University of California, San Diego.
- Hondagneu-Sotelo, Pierette, Genell Gaudinez, Hector Lara, and Billie O. Ortiz.** 2004. "There's a Spirit that Transcends the Border: Faith, Ritual, and Postnational Protest at the U.S.-Mexico Border". *Sociological Perspectives* 47, no. 2, 133-59.
- Lakoff, George.** 2002. *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press.
- Lefebvre, Henri.** 1991. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Luna-Firebaugh, Eileen M.** 2002. "The Border Crossed Us: Border Crossing Issues of the Indigenous Peoples of the Americas". *Wicazo Sa Review* Spring: 159-181.
- Massey, Douglas S., Jacob S. Rugh, and Karen A. Pren.** 2010. "The Geography of Undocumented Mexican Migration". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 26, no. 1: 129-52.
- Miller, Perry.** 1956. *Errand into the Wilderness*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Pierrette Hondagneu-Sotelo, Genell Gaudinez, Hector Lara, and Billie O. Ortiz,** "There's a Spirit that Transcends the Border: Faith, Ritual, and Postnational

- Protest at the U.S.-Mexico Border”, *Sociological Perspectives* 47, no. 2 (2004): 133-59.
- Ramírez, Raymundo.** 1972. *Bodas de Oro: Movimiento de la Iglesia Independiente Pentecostés*. Pachuca, Hidalgo: Libro Histórico.
- Sarat, Leah.** 2013. *Fire in the Canyon: Religion, Migration, and the Mexican Dream*. New York: New York University Press.
- Silva, Cristina.** 2013. Answers demanded after suicides of 2 Guatemalans at Eloy lockup. *Arizona Daily Star*. May 9.
- Williams, Philip J., Timothy J. Steigenga, and Manuel A. Vásquez.** 2009. *A Place to Be: Brazilian, Guatemalan, and Mexican Immigrants in Florida’s New Destinations*. New Brunswick: Rutgers University Press.

## La(s) identidad(es) del migrante bracero

ANA B. URIBE  
UNIVERSIDAD DE COLIMA, LOS ÁNGELES

### Introducción

El objetivo del texto es presentar una perspectiva introductoria al tema de los braceros y/o ex braceros con algunos resultados de investigación del tema que hemos venido recuperando desde el año 2008 en la Universidad de Colima. La reflexión la presentamos desde la mirada de las identidades; referir a ellas implica retomar un debate intelectual interdisciplinario que envuelve la compleja madeja de la relación del individuo con su sentido de pertenencia y su mirada hacia la colectividad que lo involucra.

Los migrantes braceros emergen a raíz de un acuerdo bilateral (1942 a 1964) firmado entre México y Estados Unidos, conocido como Programa Bracero, que permitió la firma de contratos entre empleadores norteamericanos y trabajadores mexicanos para que estos trabajaran de manera temporal en Estados Unidos en los campos agrícolas y ferroviarios, mientras los norteamericanos participaban en la Segunda Guerra Mundial (Durand 2007). Se habla de la firma de más de 4.5 millones de contratos laborales de 45 días, que podían ser renovados por los trabajadores por más de una ocasión; esto es el reflejo del número de braceros que se movilizaron por motivos laborales.



El estudio académico en torno de los migrantes braceros durante su paso por los contratos de trabajo en el vecino país poco a poco ha retomado interés desde tópicos laborales, económicos, sociales y en menor medida culturales (Anderson 1961; Durand 2007; Durand 2002; Durand and Arias 2000; González 2011; Storey 2002; Scruggs 1988; Schaffhauser, 2012). Es destacado el impulso que ha dado el portal *Bracero History Archive*, respaldado por instituciones educativas y de arte ([braceroarchive.org](http://braceroarchive.org)), para concentrar información útil sobre historia oral, fuentes bibliográficas y registro de testimonios de los migrantes de gran valor para los interesados en el tema. De igual manera mencionamos el trabajo que ha venido realizando el Coloquio Internacional del Programa Bracero para promover la difusión de investigaciones específicas del tema; este año va en su tercera edición.

Con el interés de dar a conocer la historia de los braceros en la escuelas, a través del senador demócrata de Los Ángeles, Kevin de León, se ha promovido la iniciativa de Ley en California SB993, aprobada en el senado para que se autorice y se incluya dentro de las ciencias sociales de las escuelas públicas la enseñanza del Programa Bracero. Esta iniciativa espera pasar el proceso de convertirse en ley, pero al menos ya está aprobado un primer paso (Martínez Ortega 2012).

Actualmente el tema ha cobrado atención en la opinión pública a través de los medios informativos por los movimientos sociales de ex braceros surgidos en ambos lados de la frontera, que demandan un fondo de ahorro por trabajo acumulado.

El contenido de este texto se estructura en tres partes. En una primera se introduce brevemente el asunto que integra las identidades y la migración. En una segunda parte planteamos el lugar desde dónde estamos pensando la construcción identi-

taria bracera aludiendo a los antecedentes de los proyectos de investigación que respaldan el texto. En una tercera parte analizamos ya en particular algunas categorías específicas de las identidades de los braceros, como estatus laboral, de género, juventud resiliente, cuerpo, identidad colectiva. Un comentario final a manera de conclusión.

## I. Identidades y migración

El tema de las identidades sociales emerge con un debate académico en torno de la comprensión del individuo y la colectividad del yo-nosotros, en el contexto de la división social del trabajo y la aparición del Estado como órgano regulador de relaciones sociales institucionalizadas (Valenzuela 2000 y 1998). De igual manera, la emergencia de los movimientos sociales contemporáneos y la búsqueda de interpretación de las identidades colectivas que abrazan estos movimientos ha fortalecido el interés en este debate (Giménez 2000).

Ya está discutido que las identidades no son esencialistas, pues no existen como atributos intrínsecos en el sujeto, se evidencian en términos relacionales. Las identidades han sufrido transformaciones con el tiempo, sobre todo con la aparición de los medios de transporte, comunicación y redes tecnológicas contemporáneas (Appadurai 19968, García Canclini 1999, Lull 2000, Thompson 1998).

La migración internacional ha reconfigurado el sentido de adscripción del yo-nosotros, de quienes se van de su lugar de origen a otros escenarios vivenciales. Por lo tanto, el territorio desde y hacia donde se mueven adquiere un lugar capital, deja de ser solo un espacio territorial de destino para convertirse

en un espacio cultural identitario que reordena y re-significa la vida de los migrantes. Dice Giménez (1996) que no se puede hablar de territorio y cultura como conceptos separados; el territorio constituye un espacio de inscripción de la cultura y reconfiguración de las identidades sociales.

Para el caso de la migración mexicana a Estados Unidos, gran parte de la investigación académica, al menos hasta los años noventa, ha concentrado su producción en la perspectiva cuantitativa desde el impacto económico de las remesas en las regiones de origen de los migrantes, así como los aspectos de crecimiento demográfico. La investigación cualitativa en el estudio de la migración internacional, de acuerdo con Ariza y Velasco (2012), ha tenido mayor impacto en los años noventa influenciados por el análisis antropológico y la perspectiva transnacional. En esta mirada de lo cualitativo, las identidades sociales de los migrantes y las fronteras han sido y son materia de debate profundo apoyado (Vila 2007, Valenzuela 1998).

Con la discusión académica en torno del transnacionalismo, hay una reflexión más dialógica en la comprensión de las identidades sociales, pues el migrante ya no es un sujeto que viaja y no regresa más a su lugar de origen; el acto de movilidad no es lineal de ida y vuelta, sino circular. El sujeto transmigrante y las familias transmigrantes conviven, generan vínculos, redes sociales y laborales, se mueven cultural y hasta estratégicamente entre dos mundos, el que dejaron y al que eligieron vivir, construyendo con ello *identidades transnacionales* (Glick Schiller *et ál.* 1992; Smith y Guarnizo 1998; Portes, Guarnizo y Landolt 2003).

En los años cuarenta, cuando inicia el programa de trabajadores temporales, Programa Bracero, la migración mexicana a Estados Unidos, por motivos laborales era más estacionaria;

no había muchas posibilidades de retornar con frecuencia a las comunidades de origen, no había redes comunicacionales que posibilitaran esos vínculos. Los braceros, en su época, fueron migrantes que no vivieron y compartieron del todo una perspectiva transnacional intensa de bienes y economías, tal como se percibe ahora en este nuevo siglo con una dinámica circular constante en ambas regiones.

Aun así, hubo algunos referentes simbólicos que posibilitaban que los migrantes pudieran estar en contacto con sus lugares de origen mientras trabajaban en el vecino país; por ejemplo, las cartas, la música en español, la comida. Por otro lado, si los contratos laborales terminaban poco más de un mes, los migrantes debían regresar a México una vez concluidos; si algunos braceros se volvían a recontratar (por una o varias ocasiones), como fue el caso de miles, esa estrategia podía acomodar y reconfigurar un poco una forma de vida transnacional.

## II. Las miradas identitarias de los braceros

La base de este texto se encuentra en dos proyectos de investigación interdisciplinaria producidos desde la Universidad de Colima. Por un lado, el primer proyecto, “El impacto de la migración en familias de Colima: el Programa Bracero” (Uribe y Covarrubias 2010) y posteriormente el proyecto “Los herederos generacionales de la migración. El impacto del Programa Bracero desde la experiencia de los hijos migrantes nacidos en Colima” (Uribe, Covarrubias y Uribe Alvarado 2012).

Estos dos proyectos involucran la historia y la perspectiva del Programa Bracero con informantes del occidente de Méxi-

co, principalmente residentes del estado de Colima. En ambos contamos con una encuesta de más de cien informantes y cerca de 50 entrevistas cualitativas entre braceros y familiares de braceros en Colima y Los Ángeles y autoridades gubernamentales. Aunque el tema de las identidades no fue exactamente el objetivo central de estas investigaciones, inevitablemente aparecieron referencias en las respuestas cualitativas y cuantitativas de los migrantes que podemos analizar.

Sabemos que las identidades no son esencialistas; son socialmente construidas a partir de la propia vivencia de las personas y su relación con el mundo. Para efectos de este texto, la identidad del migrante la hemos construido con base en dos perspectivas.

### **1. La mirada del migrante presente**

Se trata del propio sentido de autopercepción de los propios braceros sobre su propio quehacer laboral en el contexto binacional, de cómo se miran a sí mismos en su experiencia migrante a varios años de concluido el programa binacional.

Son los migrantes de primera generación que desde sus propios criterios valorativos definen la identidad con base en sus vivencias del pasado. Hemos recuperado testimonios de braceros en su etapa de adultez en la vida, en su mayoría mayores de sesenta años; por lo tanto, esta identidad es construida desde la perspectiva de su experiencia laboral de una época de juventud vivida en sus años productivos en la etapa de cierre del Programa Bracero.

En el caso de algunos braceros que continuaron trabajando en Estados Unidos en labores del campo, la percepción del sentido de su práctica laboral en el contexto cultural de des-

tino es diferente de quienes quedaron en su lugar de origen, ya sea realizando trabajos en el campo o en otras actividades diferentes a las agrarias.

## 2. La mirada del migrante ausente

Esta perspectiva se ha construido desde los criterios valorativos y perceptivos de los familiares de braceros, particularmente sus hijos y parejas viudas (esposas o compañeras de vida) y en algunos casos hermanos, sobrinos o nietos, todos ligados a los braceros no solo en términos consanguíneos, sino también en términos de solidaridad y dignificación moral colectiva con su memoria social.

Esta identidad se ha construido por ellos mismos de forma imaginaria, en algunos casos sin haber convivido mucho con el bracero, como es el caso de hijos o nietos, pues este murió cuando eran niños o adolescentes. Es decir, una construcción social ligada a la añoranza, a la memoria social de lo recordado en el hogar o transmitido por terceras personas.

Puede tener sentido la idea de identidades imaginadas que Anderson llama comunidades imaginadas (Anderson 1997), pues el individuo se siente parte de un grupo sin siquiera haberse conocido, pero hay un sentido de pertenencia imaginado. En esta línea calificamos de *México imaginado* (Uribe 2009) a la adscripción imaginada e identitaria dada por la relación de la audiencia con la televisión y los géneros televisivos en contextos de migración y transnacionalismo.

Esas identidades imaginadas se construyen por un lado como una forma de fortalecimiento de una red de solidaridad grupal por la demanda del ahorro (como mencionamos más adelante en categorías) y como una identidad idealizada del bracero

ausente que nos muestra a una figura paterna (padre o abuelo) que es casi un ejemplo a seguir por las generaciones venideras, calificativos positivos como “buen padre”, “buen hombre”, “se esforzó”, “trabajó por nosotros”. Al recurrir a estas valoraciones, cuando se hacen esos pronunciamientos en algunos casos, se pueden ignorar otros elementos que vivieron las familias con la ausencia del migrante, como las crisis de autoridad y retos económicos y emocionales que enfrentaron las mujeres para sacar adelante el hogar y cuidar de los hijos, por ejemplo.

### III. Categorías identitarias del bracero

Dice Giménez (2000: 47 y 48) que adentrarse en el problema de la identidad implica integrar la idea misma de *distinguibilidad*; es decir, qué es lo que tenemos de particulares que nos hace distinguirnos o ser diferentes de los otros. Aquí los criterios cualitativos marcan la especificidad del sentido de la diferencia, por un lado; por otro el reconocimiento social cumple una función sustantiva. No es suficiente que las personas se autocalifiquen y definan por ellas mismas; también es importante que los demás lo reconozcan y legitimen.

En esta perspectiva de lo que nos distingue por lo que suponemos e imaginamos ser y por lo que nos reconocen los otros, hay rasgos distintivos y atributos que pueden definir una identidad particular. Para el caso que nos ocupa, vamos a mencionar algunos rasgos alusivos a la distinguibilidad del migrante bracero.

#### a) El estatus laboral

Una evidencia identitaria clara para los migrantes braceros es el contrato laboral. El convenio del Programa Bracero sobre la contratación de trabajadores mexicanos para ser empleados en

labores agrícolas en Estados Unidos (1942-1964) fue firmado el 23 de julio de 1942, aunque meses más tarde tuvo algunas modificaciones, como aparece en la versión en inglés: *The Official Bracero Agreement, For the Temporary Migration of Mexican Agricultural Workers to the United States*. Con ese documento quedaron determinados los lineamientos entre ambos países para la regulación laboral.

Ser bracero migrante bajo contrato es y fue un rasgo distinguible de otros trabajadores migrantes en la historia de la migración de ambos países. Si bien entre empleador y empleado se firmaron contratos por más de un mes, sujetos a renovación, el programa duró 22 años; no ha existido en la historia binacional un acuerdo de esta naturaleza con larga duración.

De acuerdo con nuestro trabajo de investigación en términos del impacto laboral (Uribe 2015) observamos que la mayoría de los braceros no conocieron a detalle el contrato, ni tampoco se atrevieron a preguntar; se aventuraron a trabajar sin tener información del todo clara. La desinformación es uno de los principios básicos de los derechos y obligaciones de los trabajadores al desconocer el contrato laboral firmado.

El bracero es un calificativo designado institucionalmente por un acuerdo bilateral y asumido cotidianamente por los propios migrantes a partir del trabajo ejercido por los brazos. El bracero es el que usa los brazos como instrumento de trabajo, en el campo o el ferrocarril. El bracero es, pues, una acepción claramente distinguible que marca identidad social en términos institucionales y cotidianos.

En la voz de los migrantes, ser bracero es una oportunidad que puede ayudar, si no a salir de la pobreza, sí a menguarla; ser bracero implica continuar en el trabajo del campo que han aprendido desde que nacieron.



Cuando entrevistamos o conversamos con estos migrantes de manera individual, ellos se autonombres braceros; no quieren negar un estatus particular, aun cuando la actividad laboral sea inexistente y aluda al pasado. Aunque pudieran nombrarse a sí mismos como ex braceros, pues ya no son lo que fueron.

Sin embargo, cuando los entrevistamos o conversamos con ellos en relación al movimiento social (que alude al grupo y no al individuo) que respalda la demanda por el fondo del ahorro, el asunto de nomenclatura tiene un ajuste, y en varios momentos los inmigrantes laborales sí pueden referirse, consciente o inconscientemente, a un movimiento social de ex braceros. De igual manera, así suelen calificarlos los medios de comunicación en los reportes de prensa y académicos. Destacamos, pues, que a nivel de identidad grupal la distinguibilidad alude a un carácter colectivo de trabajadores retirados que excluye una acción laboral de otro tiempo (somos ex braceros), y a nivel individual considera una acción laboral que a pesar de ya no existir, aún tiene sentido y peso simbólico (soy bracero).

## **b) El carácter masculino**

La migración en el contexto del Programa Bracero es históricamente masculina. El perfil laboral del programa evidencia un asunto de hombres, y así funciona, con un patrón migratorio específico son los hombres quienes emigran en este caso; aunque en el proceso de decisión participa la familia y las parejas, son ellos los protagonistas de la acción.

Para el caso de la migración mexicana a Estados Unidos, este perfil se ha modificado actualmente; los patrones de movilidad han cambiado desde los años setenta y principios de los ochenta con la presencia femenina en los flujos migrantes.

Pero en el periodo bracero, las mujeres están prácticamente invisibles no solo en los procesos de movilidad, sino en las narrativas históricas y académicas contadas sobre el papel de soporte que jugaron para enfrentar los problemas de autoridad familiar y de economía con la ausencia del bracero.

Se trata de un asunto de hombres y también generacional que marca una etapa específica de juventud donde se distingue la migración temporal (migrantes iban y regresaban) con un perfil específico, de hombres del campo, económicamente pobres y deseosos de buscar aventuras nuevas para sacar adelante a las familias (quienes tuvieran familia) y para conocer un mundo diferente (los solteros). Un reforzamiento a esa perspectiva mencionada en estudios académicos de que la migración puede ser un pasaje de la adolescencia a la adultez.

### **c) Orgullo por el oficio y juventud resiliente**

Los braceros han manifestado un orgullo y gusto por el trabajo realizado a pesar de ser intenso, desgastante, en algunos casos riesgoso a la salud y no reconocido lo suficiente. Su experiencia de movilidad laboral representó para ellos un sentimiento de satisfacción por su quehacer que les lleva a evaluar una experiencia migratoria exitosa.

Ser bracero o haberlo sido reconstruye la identidad de un orgullo por el oficio y satisfacción por la experiencia de lo hecho, aun cuando el saldo no haya sido tan prometedor en términos económicos.

En la perspectiva de los estudios académicos del Programa Bracero, hay puntos de vista diversos sobre su alcance e impacto bilateral. Por un lado hay saldos positivos y progreso; y por el otro, altos costos y nulos beneficios (Durand, 2007a).

Para los contratistas y los empleadores que obtuvieron ganancias en un programa de larga duración el saldo es obvio, no para cientos o miles de trabajadores y sus familias que vivieron en condiciones adversas.

En nuestra experiencia de investigación, el impacto económico del Programa Bracero, no solo en la vida del propio migrante sino en las familias que lo involucran, ha sido desalentador y sin progreso; hemos visto los rostros desolados y realidades desiguales de familias empobrecidas en sus lugares de origen. Quizás hay por ahí experiencias excepcionales de mejora en la calidad de vida; por ejemplo, casos cuando los hijos de los braceros mejoraron su estatus y en consecuencia los padres y sus familias; o cuando el bracero quedó en el país de destino y mejoraron su situación de vida. Pero la evaluación en la mayoría de los casos fue sin duda de desaliento y falta de progreso.

Desde la vejez, nuestros informantes se autorreconocen y definen una identidad con una voluntad aguantadora que soporta todo tipo de reto para salir adelante. Más de algún bracero utilizó la frase de que aguantó todo porque *estaban nuevos*; es decir, aunque fuera duro el trabajo y vivieran fuera de la familia, los migrantes estaban en una época de juventud vigorosa, con energía para la vida y gozando de salud. Vemos ahora al migrante desde su adultez con enfermedades a costas y con una antesala del final de la vida, que percibe con distancia la época pasada de migración laboral arropada con una juventud que soportó todo tipo de reto. La identidad aquí es una reconstrucción de la experiencia de migración resiliente del pasado que queda en la añoranza y en la memoria.

#### d) El cuerpo vulnerado

El cuerpo es un elemento determinante en la construcción de la identidad. En el caso de los braceros, el cuerpo fue un elemento central para calificar, por ejemplo, si un migrante era candidato apto o no para trabajar en el vecino país. Un examen físico que relatara la salud del bracero era necesario para saber la pertinencia o no de la contratación. El examen físico consideraba análisis radiológico, vacuna contra la viruela, fiebre tifoidea, entre otros. Algunos migrantes nos contaron sus experiencias de haber sido obligados a tomar purgantes sin su consentimiento.

Se consideraban revisiones corporales por médicos fronterizos como rutina para verificar las enfermedades contagiosas. Había casos en que los desnudaban para revisar con detalle el cuerpo y aplicar insecticidas directas para matar virus externos. Un migrante nos contó que también les daban fumigante para los piojos.

Ser bracero entonces representaba una reconstrucción identitaria vinculada al cuerpo violentado que detonaba experiencias frustrantes, presas del pudor y la vergüenza al mostrar su cuerpo desnudo para la revisión. Una identidad etiquetada en un mero trámite rutinario que vulneró completamente la dignidad y los derechos humanos de los trabajadores.

Ser bracero se muestra en los callos de las manos, contaba un testimonio de migrante, al referir que un criterio de selección de los trabajadores por los empleadores tenía que ver también con la evidencia del trabajo duro en el propio cuerpo. Si el migrante mostraba manos suaves era señal de que no tenía experiencia en labores del campo; por lo tanto, no tenía posibilidades de ser contratado. Si el migrante tenía un

cuerpo débil y maduro en términos de calidad en masa muscular, tampoco podía ser buen candidato. Se requerían personas jóvenes y fuertes. Criterios, pues, definidos en función de una identidad utilitarista, donde el cuerpo de los migrantes es visto solo como un mero instrumento de trabajo.

### **e) La red social bracera**

Existen diversas organizaciones desde finales de los noventa que fueron creadas para apoyar la demanda del fondo del ahorro y solidarizarse con la causa bracera; ha realizado movilizaciones a través de marchas y manifestaciones fuera de oficinas gubernamentales. Por ejemplo, la Alianza Braceroproa en ambos lados de la frontera, la Unión Binacional de ex Braceros con sede en Los Ángeles y el Consejo Estatal de ex Braceros Colimenses; en estas dos últimas realizamos las entrevistas con sus miembros y ejercicio de etnografía en sus reuniones de trabajo de grupo.

En particular, la Unión Binacional de ex Braceros ha tenido una concentración en el corazón de la mexicanidad en la región angelina, la placita Olvera. Es un lugar de alto significado de mexicanidad por los comercios, la presencia de personas hablando español y el origen propio de la ciudad de Los Ángeles. En esta plaza pública se reúnen braceros para conversar sobre su vida, pero también ha sido el lugar donde se fortaleció el Movimiento Binacional de Braceros. Este lugar y la concentración de los migrantes han arropado una identidad grupal del bracero. Varios migrantes solían asistir dominicalmente a la plaza a disfrutar del día, a conversar con iguales e integrarse a los diálogos del Movimiento Binacional de Braceros. La causa bracera reforzaba entonces una especie

de cofradía identitaria que ha permitido a los migrantes integrar una red social. Muchas de las personas mayores carecen de redes sociales y amicales; por lo tanto, esta es una oportunidad para salir de casa y fortalecer el encuentro entre amigos. Incluso asisten braceros que ya tienen liberados sus pagos.

Esta referencia es ilustrada por Francis, un hijo de bracero y voluntario en este movimiento en Los Ángeles. Nos comenta cómo mira a los braceros en sus vínculos con la organización:

Siguen yendo, son parte y se sienten parte del grupo, y son del grupo. Si porque ahí es más que nada, es el punto de reunión de varios ex braceros, haya junta o no junta. Cuando no hay nada de pagos, o sea que no hay reunión, pero ellos aún siguen yendo ahí, se siguen reuniendo un grupo de braceros [...] a contar sus historias entre ellos cuando andaban de braceros, como decir: O cómo estás... estoy enfermo... has visto a fulano de tal, mengano a Pedro, Javier, don Pancho, entonces van cada domingo, no fallan, ahí van.... Ellos se pueden estar ahí el tiempo que ellos quieran, no hay límite, horario [...].

Ser bracero va más allá de una persona sola que emigró a trabajar en Estados Unidos hace varias décadas; ahora refiere un movimiento social de las familias braceras y colectividades que nos recuerda ese sentido de identidad que propone Tönnies (Miranda 1993) cuando alude a la identidad compartida por la vida en común en defensa de las amenazas externas, donde el *yo* y los otros se encuentran unidos a pesar de todo lo que los separa. Y también la identidad imaginada que hemos mencionado en páginas atrás.

## f) Entre la burocracia y la lucha por la dignidad

En febrero de 2004, alrededor de 2 mil 500 trabajadores ex braceros irrumpieron en el rancho propiedad del ex presidente Vicente Fox para demandar al gobierno mexicano el pago del 10% de su salario durante su participación en el Programa Bracero. Es ya conocida la demanda del fondo de ahorro campesino (Storey Vélez 2002), que se refiere al dinero de todos los trabajadores; este fue recuperado en Estados Unidos por el banco Wells Fargo y enviado a México al Banco Rural y Banco Nacional de México (Jones, 2007) para dárselo a los braceros, pero no pudo llegar del todo al destino. La presencia en el rancho de Vicente Fox fue un llamado de atención a la opinión pública para que el tema del pago a los trabajadores fuera reintegrado en una agenda nacional.

Después de varias gestiones y arreglos legislativos de México se constituyó un fideicomiso conocido como Fondo de Apoyo Social para ex Trabajadores Migratorios Mexicanos de la Secretaría de Gobernación (Fideicomiso 2106), para apoyar el pago del ahorro de los ex braceros con la cantidad autorizada de 38 mil pesos, cantidad que se ha venido pagando a plazos o en cantidades inferiores a la señalada luego de varios procesos burocráticos engorrosos en diversas regiones del país. Las autoridades federales tan solo han liquidado el 12.71% del adeudo total de los braceros (Schaffhauser, 2012). Es decir, falta todavía un resto de recursos por entregarse a quienes aún pueden reclamar.

Aquí la construcción identitaria de los braceros camina en dos sentidos. Por un lado, desde una institución oficial, el Estado mexicano, que a través de sus redes de trabajo en el país y desde la Secretaría de Gobernación crean un fideicomiso para atender un problema; el bracero entonces es distinguible so-

cialmente como una figura necesitada de un pago monetario, un sujeto social que no elige ser victimizado por una institución, pero lo es, por circunstancia, a través de un trámite administrativo que debe cubrir.

Luego se involucra en una burocracia institucionalizada, con largos procesos aletargados administrativamente en todos los estados del país, que lejos de resolver un problema lo vuelve más complicado en logística y poco sensible a la etapa de vida (la vejez) de los braceros. Basta con ver las filas para cumplir las solicitudes y la inaccesible logística en los estados (con todo y ayuda de las organizaciones solidarias de los braceros) y fuera del país (los consulados).

Esta es una identidad creada institucionalmente por el fondo de ahorro; contrasta con la identidad construida por los braceros que aún viven y las organizaciones sociales y familiares (hijos, nietos, viudas, hermanos) que visualizan una lucha por la dignidad. La identidad tiene un valor moral colectivo que supera la visión económica del adeudo. Varios de los braceros, y sobre todo sus familiares, con quienes hemos conversado en Los Ángeles y Colima durante las reuniones de asambleas, reafirman esta perspectiva. El caso de Cruz es singular; ella está integrada al Movimiento Binacional en Los Ángeles por tres motivos: el padre (fallecido), el esposo y el hijo (aún vivos).

Mire, pues veo que muchos están en pie de lucha; no vale la pena el dinero, lo que vale la pena es la dignidad; a mí no me importa el dinero, lo que nos importa que el gobierno de México no se va a burlar de nosotros. No se va a burlar. Por qué se queda con algo que no le pertenece. Con algo que sufrieron tanto mi padre, mi hermano, mi esposo, sufrieron tanto por eso [...].



Esta es una justificación que también tiene su base en todo el proceso burocratizado y el alto costo energético que abraza la demanda. En Colima, por ejemplo, el proceso administrativo de reunión de documentos para el pago implicaba que los braceros asistieran con frecuencia a reuniones en municipios alejados de sus domicilios particulares, una movilidad que implicaba tiempo y dinero, apoyo para transportarse en la mayoría de las veces.

### **V. Comentarios finales: identidad(es) invisible(s)**

En este breve ensayo destacamos el tema de las identidades, en singular y en plural, del migrante bracero. Primero recuperamos los vínculos entre las identidades y la migración, con referencia a la perspectiva del transnacionalismo. Desde nuestra experiencia de investigación consideramos la mirada identitaria del propio bracero y la de los familiares (hijos, viudas y hermanos, entre otros familiares) que lo arropan a través de organizaciones solidarias, aun cuando la presencia del migrante sea solo referencial y simbólica, porque el migrante ya falleció. Mencionamos algunas categorías como la identidad dada por estatus laboral, por el carácter masculino del programa, por la juventud resiliente, por el cuerpo vulnerado, por la constitución de una red de solidaridad y por la lucha ante una burocracia que pueda dignificar la identidad bracera.

Además de ser un tema necesario y de curiosidad intelectual para la academia en términos de producción de información, reflexión y datos empíricos, ¿a quién le interesa el asunto de los braceros? Quizás el tema no interesa a quienes debiera, incluyendo la academia y los dos países implicados. Esta es una agenda en espera de ser considerada para las polí-

ticas públicas de los gobiernos implicados, sobre todo a nivel federal. En el caso del gobierno mexicano, el pago del fondo del ahorro se sigue pasando como estafeta de gestión a los gobiernos en turno y parece que no acaba.

En términos de gestión mal lograda y engaño tras engaño por administraciones diversas de nuestro México, el asunto bracero alude al fondo de ahorro no pagado, pero también a las personas como migrantes. El énfasis sobre el que queremos llamar también la atención, sin negar la importancia del pago, es a la visibilidad que debieran tener todos los migrantes mexicanos en Estados Unidos, aquellos que fueron a dignificar el trabajo y a buscar una vida mejor. El tema de los braceros es singular ahora, porque estamos hablando de personas mayores, ancianos, entre los setenta y ochenta años (llegamos a entrevistar a algunas personas de noventa), enfermos en su mayoría, pobres, con poca educación, en el abandono familiar algunos, desempleados, sin fondo para el retiro, que no encuentran cobijo social y reconocimiento. También hay migrantes braceros más vulnerables que otros, tanto en México como en Estados Unidos; hay algunos que tienen condiciones decorosas y calidad de vida que disfrutar. Hay braceros que incluso viven más intensamente una forma de identidad transnacional al convivir en ambos países. Pero la gran mayoría no, los braceros son invisibles.

El alivio migratorio para los inmigrantes en Estados Unidos se da a través de acciones ejecutivas impulsadas por el presidente Barack Obama con los programas *Acción diferida para los llegados en la infancia* (DACA, por sus siglas en inglés) y *Acción diferida para los padres de ciudadanos y residentes permanentes legales* (DAPA, por sus siglas en inglés). El primero ha dado posibilidades de que muchos jóvenes acceden a beneficios como

residentes; y el segundo, aún bloqueado por un juez, que beneficiaría a su padres, no han incluido, ni de referencia, una evaluación sobre las experiencias bilaterales como los braceros. Si bien es cierto fue una experiencia binacional oficializada en otro tiempo y contexto migratorio, con las proporciones debidas, puede ser un pretexto para reevaluar las condiciones que tienen los trabajadores agrícolas actualmente y sobre todo las políticas migratorias que están intentando aplicarse ahora.

Si bien algunas compañías de empleadores asisten a los estados mexicanos a buscar empleados para el campo y buscar estrategias de vínculos directos con las oficinas de migrantes y los gobiernos, como ha sucedido en Colima por ejemplo, ello no ha sido una política en línea federal ni tampoco masiva como el caso de los braceros. El mensaje es negar acuerdos que impliquen posibilidades de estancias largas de migrantes en el vecino país. Los conservadores en Estados Unidos tienen temor de que otra oleada de migrantes aparezca e invada. Actualmente no hay posibilidades de migración con permisos de trabajo masivo y de largo alcance, y la que hubo, cada vez más es indiferente para muchos.

Los braceros, o la causa bracera, debe ser más visible de lo que es; existe un sentido de pertenencia y adscripción identitaria, sobre todo en el país de origen, que aún tiene cuentas pendientes no solo económicas por la deuda del ahorro, sino con los derechos humanos y las identidades colectivas. Ser bracero, como hemos dicho, no es un tema que implique solo al individuo migrante, sino también a una causa de miles, aún no resuelta.

Long Beach, CA. Marzo de 2015.

## Bibliografía

- Anderson, Benedict.** 1997. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, Henry Pope.** 1961. *The Bracero Program in California, with particular reference to health status, attitudes, and practices*. School of Public Health: University of California, Berkeley.
- Appadurai, Arjun.** 1996. *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*, London: University of Minnesota Press.
- Ariza, Marina y Velasco, Laura (coord.).** 2012. *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. México: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM y El Colegio de la Frontera Norte.
- Bracero Archive**, bajado de la red en: <http://braceroarchive.org/teaching>, consultado el 10 de marzo de 2014.
- Bracero, Coloquio. III Coloquio Internacional del Programa Bracero. En: <http://www.h-mexico.unam.mx/node/14847>, consultado el 12 de marzo de 2014.
- Durand, Jorge.** 2007. *Braceros. Las miradas mexicana y estadounidense. Antología (1945-1964)*. México: Senado de la República LX Legislatura, Universidad Autónoma de Zacatecas y Miguel Ángel Porrúa.
- Durand, Jorge.** 2007. ¿Un acuerdo bilateral o un convenio obrero patronal?, en Durand Jorge. *Braceros. Las miradas mexicana y estadounidense. Antología (1945-1964)*. México: Senado de la República LX Legislatura, Universidad Autónoma de Zacatecas y Miguel Ángel Porrúa.

- Durand, Jorge.** 2002. (Comp.). *Rostros y rastros. Entrevistas a trabajadores migrantes en Estados Unidos*. México: El Colegio de San Luis.
- Durand, Jorge y Arias, Patricia.** 2000. La era de los braceros, en *La experiencia migrante. Iconografía de la migración México-Estados Unidos*. México: Altexto.
- Fideicomiso 2106,** Fondo de Apoyo Social para Ex Trabajadores Migratorios Mexicanos de la Secretaría de Gobernación, México.
- García Canclini, Néstor.** 1999. *La globalización imaginada*, México: Paidós.
- Giménez, Gilberto.** 2000. Materiales para una teoría de las identidades sociales, en Valenzuela Arce, José Manuel (coordinador), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. México: El Colegio de la Frontera Norte, Conaculta, Tijuana, B.C.
- Giménez, Gilberto.** 1996. Territorio y Cultura, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, II (4) 9-30. México: Universidad de Colima.
- Glick Schiller, Nina; Basch Linda y Szanton-Blanc, Cristina (comp.).** 1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: Academy of Sciences.
- González Pérez, Cándido.** 2011. *El Programa Bracero. The Bracero Program*. México: Universidad de Guadalajara, Universidad de Guadalajara en Los Ángeles y Universidad Intercultural de Chiapas.
- Jones, Robert C.** 2007. Los braceros mexicanos en Estados Unidos durante el periodo bélico. El programa mexicano estadounidense de prestación de mano de obra, en, Durand, Jorge (coord.). *Braceros. Las miradas mexicana y*

- estadounidense. Antología (1945-1964)*. México: Senado de la República LX Legislatura, Universidad Autónoma de Zacatecas y Miguel Ángel Porrúa.
- Lull, James.** 2000. *Media, Communication, Culture. A Global Approach*. USA: Columbia University Press.
- Miranda, Orlando.** 1993. *A dialética da identidade em Ferdinand Tönnies*. Facultad de Sociologia da Universidade de Sao Paulo, Brasil, mimeo.
- Martínez Ortega, Araceli.** 2012. Buscan dar a conocer vidas de braceros. *Periódico La Opinión*, Los Ángeles, California, 11 de abril.
- Portes Alejandro, Luis Guarnizo y Patricia Landolt.** 2003. *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*. México: Flacso, Miguel Ángel Porrúa.
- Scruggs, Otey.** 1988. Braceros, “wetbacks”, and the farm labor problem. *Mexican Labor in the United States 1942-1954*. New York y London: Garland Publishing.
- Schaffhauser Mizzi, Philippe.** 2012. Consecuencias del norte: El movimiento de los ex braceros (1942- 1964) como hecho cultural. En Yerko Castro Neira. *La migración y sus efectos en la cultura*. México: Conaculta.
- Smith, Michael Peter y Guarnizo, Luis Eduardo (comp.).** 1998. *Transnationalism from Below*. New Brunswick, Transaction Publishers Comparative Urban & Community Research.
- Storey Vélez, Jaime.** 2002. Los Braceros y el Fondo de Ahorro Campesino, en, Téllez Anguiano, M. E., Hernández Madrid, M.J. (Eds.), *Migración internacional e identidades cambiantes*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- The Official Bracero Agreement, For the Temporary Migration of Mexican Agricultural Workers to the United*. 1942.

- Thompson, John B.** 1998. *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, México: Paidós Comunicación.
- Uribe, Ana B.** 2015. *Todo aguanté porque estaba nuevo. El impacto económico y laboral del Programa Bracero*, Capítulo de libro no publicado.
- Uribe, Ana B.** 2009. *Mi México imaginado. Telenovelas, televisión y migrantes*. México: Miguel Ángel Porrúa, El Colegio de la Frontera Norte, Universidad de Colima.
- Uribe, Ana B.** y Covarrubias, Karla Y. 2010. *El impacto de la migración en familias de Colima: el Programa Bracero. Reporte técnico final*. México: FOMIX-CONACYT.
- Uribe, Ana B.**, Covarrubias, Karla Y., Uribe Alvarado Isela Guadalupe. 2012. *Los herederos generacionales de la migración. El impacto del Programa Bracero desde las experiencias de los hijos de migrantes nacidos en Colima, Reporte técnico final*. México: Fondo Ramón Álvarez Buyla (FRABA), Universidad de Colima.
- Valenzuela Arce, José Manuel** (coord.). 2000. *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. México: El Colegio de la Frontera Norte, Conaculta, Tijuana, B.C.
- Valenzuela Arce, José Manuel.** 1998. *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, México: El Colegio de la Frontera Norte, Universidad Iberoamericana, Editorial Plaza y Valdés.
- Vila, Pablo.** 2007. *Identidades fronterizas. Narrativas de religión, género y clase en la frontera México-Estados Unidos*. México: El Colegio de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

## Movimientos sociales e identidades

MARGARITA DEL CARMEN ZÁRATE VIDAL

UAM-IZTAPALAPA.

*“A pesar de su nombre, el movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad no es aún un movimiento, sino un fenómeno de solidaridad colectiva en torno a Javier Sicilia.*

*No es una organización permanente, sino un estado de ánimo. Alrededor de dolor y la convocatoria del poeta se han nucleado las emociones y el hartazgo de miles de ciudadanos consternados con la inseguridad pública, la violencia y la militarización del país. El diálogo le proporcionó un nivel superior de presencia política”*

*(“Los claroscuros del diálogo de Chapultepec”, Luis Hernández Navarro, La Jornada, 28 de junio 2011, p. 23).*

*“Para cualquier grupo oprimido la primera tarea consiste en sobreponerse a la autoridad moral que sostiene las causas de su sufrimiento, y así crear una identidad política efectiva. El segundo aspecto del proceso es cultural en lugar de social: la creación de patrones de condena para explicar y juzgar los sufrimientos actuales. [...] los seres humanos pueden aprender no solo a aceptar, sino incluso a elegir el dolor y el sufrimiento. Si bien siempre queda un sustrato biológico de resistencia hacia las experiencias dolorosas —como creo que sucede—, de todos modos es posible siempre sobreponerse a esas tendencias instintivas a través de varias formas de condicionamiento. Como lo señalé antes, esta capacidad humana para ignorar y aceptar el sufrimiento es esencial para la supervivencia humana y, por lo tanto, cualquier movimiento político contra la opresión tiene que desarrollar un nuevo diagnóstico y un nuevo remedio para las formas de sufrimiento ya existentes. Además, tanto uno como el otro, el diagnóstico y el remedio, tienen que llegar al punto en el que el sufrimiento sea moralmente condenado. Estos nuevos patrones morales de condena constituyen la identidad esencial de cualquier movimiento de oposición”.*

*(La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión, Barrington Moore, 1989).*



Este capítulo revisará de manera general algunas discusiones centrales en torno a las relaciones entre las identidades y los movimientos sociales.

### El contexto global

Si siguiendo a Escobar (2005) la habilidad de la modernidad para proveer soluciones a los problemas modernos ha sido crecientemente comprometida. Afirma que en la base de esta incapacidad moderna subyace tanto la hipertecnificación de la racionalidad y la hiper-mercantilización de la vida social. El resultado es una globalidad opresiva en la cual múltiples formas de violencia toman creciente la función de regulación de la gente y las economías. Esta tentativa modernista de combatir los síntomas más no la causa de las crisis sociales, políticas y ecológicas resulta en múltiples “pequeñas guerras crueles” en las cuales el control de territorios, poblaciones y recursos está en juego. En este mismo sentido, Appadurai (2007), nos ofrece una reflexión central acerca de la violencia, al centrarse en comprender los nexos entre globalización y limpiezas étnicas y terror. Una pregunta esencial de su propuesta es por qué la década de los noventa, denominada por él “alta globalización”, tuvo que ser también el periodo de la violencia a gran escala en diferentes sociedades y regímenes políticos. Afirma, que hoy en día, solo los partidarios más fundamentalistas de la globalización económica ilimitada, admiten que el efecto dominó del libre comercio, el alto grado de integración del mercado internacional y el flujo de capitales es siempre positivo. Lo poco logrado en términos de estado de bienestar, propio del anterior modelo de desarrollo, se desmontó en áreas claves para la vida ciudadana como salud,

educación, cobertura de servicios públicos domiciliarios, políticas de empleo y de seguridad ciudadana (Archilla 2011:182) La resultante de ese desmonte estatal es la creciente brecha social y el aumento de la pobreza e indigencia a finales del siglo XX. De esta forma la apertura neoliberal en América Latina, como en otras partes del globo, reforzó tendencias de larga duración en términos de desigualdad y exclusión socioeconómica para amplios sectores de la población. La pervivencia de inequidades y exclusiones es el caldo de cultivo para la aparición de nuevas formas de violencia desde abajo, a veces es también alimentada por respuestas autoritarias desde arriba. El nuevo actor, el narcotráfico, infiltra no solo la economía sino toda la sociedad, pasando por las instituciones. “Igualmente se proyecta el control de territorios para sus rentables negocios, como ocurren en varios países andinos, centroamericanos y recientemente en provincias enteras como ocurre en torno a Ciudad Juárez en México. Incluso las guerrillas que subsisten en Colombia y Perú al cambio de siglo, también han mutado sus fines y medios de lucha debido al acceso a los cultivos ilícitos” (2011:183). La globalización y la instauración del neoliberalismo, y lo que Mbembe (2003) llama la necro política ha permitido igualar y profundizar condiciones de desigualdad y violencia que si son compartidas.

Escobar enfatiza la importancia de los conocimientos subalternos y afirma que los movimientos de hoy, particularmente los movimientos anti-globalización y de justicia global, promueven una nueva lógica de lo social basada en formas auto-organizadas y en gran parte estructuras no-jerárquicas. Todo esto reforzado por las dinámicas de auto-organización de las nuevas tecnologías de información y comunicación, resultando en lo que Escobar nombra “comunidades inteligentes subalternas”. Estas comunidades articulan prácticas de la dife-

rencia social, económica y ecológica que son útiles para pensar sobre mundos locales y regionales alternativos, e imaginar así el más allá del Tercer Mundo.

En este contexto diversos movimientos han surgido desde la categoría política de víctima para protestar, reclamar derechos y construir opciones ante la violencia y parar el dolor y sufrimiento.

Los derechos y la asistencia a las víctimas fueron construidos de manera integral en la jurisprudencia de los crímenes de guerra por Naciones Unidas en el año 2003 cuando Sudáfrica creó su Comisión de la Verdad y la Reconciliación. A este respecto, abunda García (2012), las víctimas son a su vez una construcción social que sobrepasa los límites nacionales. “No es gratuito el hecho de que a nivel internacional, sean los años noventa cuando vieron la luz las legislaciones estatales de 33 países que adoptaron enmiendas constitucionales orientadas a asegurar los derechos a la ‘justicia para las víctimas del crimen y del abuso del poder’, que habían sido consagrados en 1985 por las Naciones Unidas”.

Existe un gran número de formas de lucha similares a nivel latinoamericano, por ejemplo, la lucha de Rosario Ibarra (madre de un estudiante de medicina y guerrillero de la Liga Comunista 23 de Septiembre, en el norte de México) y EUREKA en México quienes organizaron una huelga de hambre en la catedral de la ciudad de México en 1978, demandando la presentación de sus hijos desaparecidos debido a la represión gubernamental durante esa década. Otro ejemplo ampliamente discutido y relevante es la búsqueda llevada a cabo por las Madres de la Plaza de Mayo, en Argentina. En México, también hemos presenciado los grupos organizados por las jóvenes asesinadas y desaparecidas principalmente en Cd. Juárez,

Chihuahua, y en muchas otras partes del territorio mexicano, la búsqueda de las madres centroamericanas de sus hijos, hijas y otros familiares, migrantes desaparecidos principalmente en México en su paso hacia el norte. Ravelo y Domínguez (2011) ejemplifican estos procesos con el caso de Cd. Juárez, Chihuahua, en donde se condensa una historia de muertes incomprensibles. Contienden, que debido a la acumulación de muertes, las heridas no se pueden cicatrizar. El proceso de duelo no es un duelo común, es incompleto, especial, semejante al caso de Brasil y otros, “pues no hay explicaciones para entender estas pérdidas, menos aún en el caso de desapariciones, ya que provocan un desconcierto en los dolientes, por no contar con información verídica, sino con datos que perciben contrarios a la realidad, además de sentirse desamparados y desprotegidos de las instituciones del Estado. Lejos de proporcionar seguridad a la población, muchos servidores públicos son delincuentes que participan en secuestros y desapariciones, produciendo entre la ciudadanía desconfianza y miedo, tal como lo reportó la consulta ciudadana que realizamos en Ciudad Juárez en febrero de 2002” (Ravelo y Domínguez, 2011:100).

Estos autores hablan de una falta de respeto a la muerte y del derecho al duelo que provoca sufrimiento y pánico como elementos multiplicadores del dolor para los deudos. El derecho a vivir el duelo es prácticamente inexistente, más aún en el caso de desapariciones de seres queridos, pues se produce una “franja de duelo inelaborable...justamente porque se niegan los cierres que las culturas tienen: enterrar a sus muertos” (Ruderman, s/f) cuando son desaparecidos la angustia es mayor, ya que ni siquiera se tiene la certeza de la muerte del ser querido (Ravelo y Domínguez, 2011).

La violencia instauro un *teatro del luto*, un espectáculo del dolor en la esfera pública, un melodrama que implanta la lógica del sentimiento como un modo de hacer política, un golpe a la emotividad. Se trata de actos públicos, declaraciones, rituales calendarizados con días para recordar, cuyo proyecto central es la *escenificación del sufrimiento* (Dominguez y Ravelo, 2011:125). Sin embargo, ellos nos alertan sobre la otra cara, la conservadora, del proceso de victimización, pues, parte fundamental del discurso del miedo lo constituye la victimización. Ser víctima reúne un capital codiciable en la gran industria de la imagen, los negocios de la politocracia y la academia.

### **Algunas notas sobre la definición de movimiento social e identidad(es)**

Los movimientos sociales desafían y/o redibujan las fronteras de lo político —el poder del Estado, los partidos políticos, etc. Pero su rol ha revelado la esencia política de lo social. Las luchas sociales pueden ser vistas como “guerras de interpretaciones”, dentro de las cuales el significado de sus demandas y reclamos históricos es construido a través de su práctica.

A decir de Jorge Alonso (2013) las teorías sobre los movimientos sociales también se mueven. Muchos fracasaron tratando de descubrir leyes rígidas para la explicación de los movimientos sociales; la acción humana es difícil de predecir. Los movimientos se hacen visibles al irrumpir en las calles cuando se sublevan contra muchas sujeciones. Aunque no logren lo que se proponen y hasta fracasen, su actuación va dejando semillas que en algún momento fructificarán. Los movimientos sociales van construyendo espacios alternativos y generando

nuevos valores. Dada la complejidad y los continuos cambios de los movimientos, la teorización al respecto se encuentra en continua revisión. Para entender los movimientos sociales no hay una sola aproximación sino muchas y muy diversas, apoyadas también en una gran gama de opciones teóricas. No hay teoría que sea la única válida y que se erija sobre las demás. Plantea también que para estudiar los movimientos sociales hay una regla básica: “hay que aprender de lo que hace la gente; sin maniqueísmos”.

Por otro lado la capacidad aglutinadora de los movimientos sociales anticapitalistas tiene que ver con las convergencias, convergencias de movimientos anticapitalistas con otros que tengan esa misma orientación, tanto local como mundialmente. Los partidos como lo muestran muchas encuestas, han caído en un gran descrédito, porque piensan en sus propios intereses y se encuentran de espaldas a la gente; además, son formas que responden a la organización industrial. los zapatis-tas tienen razón en esforzarse por encontrar nuevas formas de hacer política. Las convergencias son una apuesta y no están exentas de incertidumbre, en este sentido las resistencias son importantísimas pero no bastan. (Alonso 2012:81)

### **El movimiento por las “víctimas”, el dolor, el consuelo, la justicia y la reparación**

*“Pero esta vez me toca a mí el golpe... hay una fuerza moral detrás de nosotros. Nadie puede negar nuestra legitimidad. Nadie puede cuestionar la veracidad de lo que grita este movimiento. Nadie puede reclamar que gritemos nuestro dolor y nuestros agravios. Nadie puede desmentir este fondo que desnuda al poder en todos los sentidos. Nuestra base es muy plural: están los empresarios, pero también los de Atenco, los familiares de las víctimas, pero también los estudiantes, los in-*

*telectuales, los trabajadores despedidos... Lo importante es no perder de vista que la base del movimiento es el dolor de las víctimas, porque si lo hacemos vamos a entrar a una lógica, a una narrativa que ya conocemos, a una disputa ideológica.*

*Y eso no es lo que queremos.”*

(J. Sicilia (Petrich, 2011:10 en Zárate, 2012:129).

América Latina ha sido semillero de importantes y potentes movimientos sociales, los movimientos indígenas que han cambiado gobiernos en América del Sur, como en Bolivia y Ecuador. Otros como el movimiento de los piqueteros en Argentina, los sin tierra en Brasil, los movimientos que han surgido en contra de los grandes proyectos hidroeléctricos y mineros, entre otros. Hay agravios, identidades y nuevas formas que van más allá de lo que acostumbrábamos reflexionar (Alonso, 2013). Entre otros el movimiento por la paz con justicia y dignidad surgido en 2011, a raíz de la terrible ola de violencia en la que se ha visto envuelto México desde hace más de un decenio, y que ha involucrado al narcotráfico y a autoridades policiales y políticas.

Una de las banderas centrales de estas acciones de protesta es la búsqueda de justicia, justicia digna, es decir nombrar a las víctimas, hacerles existir de nuevo como personas y recuperar su dignidad, hacerles justicia, reparar el daño. Quizá las manifestaciones de protesta sean la búsqueda de un nuevo sujeto, de la esperanza, en contra de la impunidad, de las diversas violencias, por los derechos mínimos a la paz y a la seguridad, para dejar de ser víctimas, y volver a ser humanos, esencialmente. La discusión sobre derechos es también producto de los instrumentos internacionales de gobernanza, esta se ha constituido en una ventana de oportunidades significativa para los movimientos sociales. Queda la pregunta abierta si las expresiones de protesta y los movimientos sociales que las

integran están caracterizadas más como acciones de resistencia y/o de resiliencia, que de emancipación. Por ejemplo, en la definición de autodefensas para el caso michoacano, resistencia y al mismo tiempo ofensiva en contra de uno de los grupos de la delincuencia organizada. De nueva cuenta, la centralidad de la politización del ámbito de la maternidad y la paternidad se evidencia. La circulación de emociones de diverso orden está en juego: el enojo, la indignación, el sufrimiento, la compasión, pero también la esperanza y la solidaridad.

Otra dimensión de las acciones llevadas a cabo por quienes integran o son apoyo activo de este tipo de movilización es la del arte, los diversos performances y la confluencia del ciberactivismo con los lugares por excelencia de la protesta social: las plazas, los memoriales, las calles. Más aún, los que protestan introducen en la agenda cuestiones con las que se identifica otra gente, hacen preguntas centrales que no hacen los políticos y demuestran la utilidad de la acción colectiva, que otros pueden copiar o innovar. De aquí también la importancia de considerar a los movimientos sociales como fuerzas sociales basadas en valores (y no meramente en organización o redes).

En esta línea de pensamiento, los movimientos sociales articulan estructuras de sentimiento, como Raymond Williams llamó a aquellas disposiciones y sensibilidades fuertemente enraizadas que organizan y define una forma de vida. Habría entonces que reflexionar sobre el deseo o los deseos en estas estructuras de sentimiento, y el papel de la regulación de la moral en ello. En contraste con el cinismo y la resignación, el ultraje moral o el enojo dirigido al oponente moviliza. Por eso, reapropiarse del enojo es crucial para la movilización (Zárate, 2014: 143-4).



El movimiento por la paz con justicia y dignidad, propuso un pacto de paz con justicia y dignidad resumido en 6 puntos: el primero tenía que ver con la verdad y la justicia, es decir en éste se exigía que se detuviera a los verdaderos autores intelectuales y materiales de los crímenes; que hubiera procesos transparentes de investigación, procuración y administración de justicia. El segundo implicaba poner fin a la estrategia de la guerra y asumir un enfoque de seguridad ciudadana. El tercero destacaba la necesidad del combate a la corrupción y a la impunidad. El cuarto tenía que ver con combatir la raíz económica y las ganancias del crimen. El quinto contemplaba, mediante un plan de emergencia nacional, el apoyo a la infancia y a la juventud, además del ofrecimiento de oportunidades reales de recuperación del tejido social. Finalmente, el sexto consideraba una democracia participativa y la democratización de los medios de comunicación. Se promovió una caravana ciudadana que culminó en Ciudad Juárez, donde firmaron un pacto por un México con paz, con justicia y dignidad. Se aclaraba que en diálogo con las autoridades la sangre de los muertos no se negociaría, y que se exigía la desmilitarización inmediata, así como la justicia para los asesinados y desaparecidos.

Integrantes de la Otra campaña zapatista respondieron con acciones en todo el país. En la región central enfatizaron que no debían permitir que los jóvenes continuaran siendo arrastrados a la muerte, que se conformara un estado de excepción, que el gobierno siguiera ensangrentando los hogares de miles de mexicanos, que se siguiera destruyendo el tejido social de los pueblos, de las comunidades, barrios, escuelas y familias. Este nuevo movimiento ciudadano es una amplia y plural convergencia, tiene inspiradores, no líderes. Apunta al núcleo estructural de la inseguridad: la corrupción y la impu-

nidad El dialogo con los de arriba nada resolvería, pues eran parte del problema y no de la solución (Alonso, 2013).

Desde una perspectiva de género Marisa Belausteguigoitia (2012) nos invita a leer este movimiento como un movimiento excepcional y estratégico, que tiene que ver con la subversión de los arreglos y ordenamientos de género, y con una gramática y una política que espera legitimarse al ser hablada a partir de emociones como el consuelo, y de la percepción del dolor de los demás. Ella afirma que en este movimiento las plazas son tomadas por el padre subvertido. El padre ausente, violento y agresivo regresa transformado en un padre que consuela, conversa y busca la justicia y la verdad. Este movimiento lo transforma en el lugar de la presencia y el amor, un lugar femenino. Nos enfrentamos a un regreso del padre, cuando la madre ha allanado el camino (las madres de la Plaza de Mayo, de Juárez, de Salvárcar, entre otras incontables) y otro factor, dice ella, acaso el más importante, hacer suyos los muertos de los demás.

Entre sus conclusiones, es que después de esta ocupación y desborde de las plazas-espacio de confluencia, abierto y articulador por excelencia, podríamos suponer que, cuando escribamos sobre la identidad social hoy, ya nos será posible hablar de ella tomando como espacio simbólico un laberinto y como emoción moderna la soledad, sino que tal vez tendremos que tomar la plaza como representante simbólico y como emoción el consuelo y la justicia, el alivio de la pena a partir del contacto y la convivencia, no de la soledad. El movimiento por la paz y el consuelo con seguridad construye un patriarcado distinto se pregunta nuestra autora: ¿bondadoso?, ¿ciudadano? ¿Qué nombre podemos otorgarle a un patriarcado, a un conjunto de hombres que buscan la justicia, la restauración de la paz y la de-

mocracia? ¿Qué lugar tienen las mujeres en él? ¿Cómo evitarán la dominación que parte del poder patriarcal tanto en la definición de estrategias como en la jerarquización de prioridades? ¿Cómo se incorporan las demandas, y qué prácticas y discursos reconocen y buscan la participación y contribución histórica a la paz, la justicia y el consuelo desde las mujeres? ¿Han reconocido la función histórica de las madres, de las mujeres, en este andar a las plazas? ¿Qué han hecho y de qué forma para dar lugar a la voz, las demandas y el liderazgo de las mujeres (división del género creada por la impunidad en el ejercicio de una virilidad excesiva, en su ecuación con la violencia). Qué críticas a la impunidad de género y qué cambios ofrece como patriarcado este movimiento? (Belausteguioitia, 2012, p44-45).

## Identidades

Identidad es un asunto especialmente importante en el estudio de la cultura con muchas ramificaciones para el estudio de la etnicidad, las clases, el género, la raza, la sexualidad y las subculturas. Paradójicamente es en sí mismo un signo que el concepto está en crisis, desde que las identidades se vuelven un asunto relevante, ya que lo que se asumía como fijo, coherente y estable es desplazado por la experiencia de duda e incertidumbre. Un ejemplo ilustrativo de ello es lo sugerido por Appadurai, quien nos recuerda que la violencia a gran escala no es simplemente el producto de identidades antagónicas, sino que la violencia misma es una de las maneras a través de las que se produce la ilusión de unas identidades fijas y plenas, para contrarrestar las incertidumbres acerca de la identidad que la circulación global invariablemente produce.

La violencia, sobre todo la violencia extrema y espectacular, es una manera de producir ese tipo de certeza mediante la movilización de lo que llama el compromiso pleno, sobre todo, cuando las fuerzas de la incertidumbre social se alían con otros temores: el crecimiento de la desigualdad, la pérdida de la soberanía nacional o las amenazas a la seguridad y a los medios de vida en la zona en que uno habita (Appadurai, 2007: 21).

Por otro lado el reconocimiento de que la identidad no es meramente construida, pero depende de algunos otros, abre el espacio teórico para grupos marginales u oprimidos para desafiar y re-negociar las identidades que han sido forzadas sobre ellos en el proceso de dominación. Identidades étnicas, identidades gay y lesbiana e identidades femeninas son en consecuencia traídas en el proceso del cambio político.

Diría Tarrow (2004) que escuchamos el término político de identidad al hablar de movimientos sociales, para expresar que la acción colectiva se lleva adelante en nombre de identidades colectivas. Dice, pero estas identidades, ¿se heredan como ropas usadas y se aplican a las protestas o se cosen específicamente con el objetivo de facilitar la lucha?

Pocos individuos poseen identidades únicas, unificadas; la mayoría de la gente hace juegos de manos para combinar identidades categóricas y políticas, integradas y compartimentadas. La pregunta central entonces es ¿Cómo tejen los movimientos la unidad y el dinamismo que necesitan para construir movimientos de masas completamente integrados a partir de ese material desigual?

Miller (2004) sugiere que hay un cambio fundamental que aleja las formas de organización política basadas en un lugar hacia una movilización transnacional de redes, el surgimiento

de la sociedad civil global. Su punto de partida es la conexión profunda entre lo local y lo global que existen en relación dialéctica una con otra. Entonces el asunto estratégico es no si las actividades de movilización deberían tener un foco global o local y más un asunto de donde es mejor entrar en relaciones “glocales”. Ayotzinapa en Guerrero sería un caso ejemplar de este tipo de relaciones a través de las campañas transnacionales que se han llevado a cabo. Los movimientos sociales están aprendiendo a identificar, negociar con, y construir alianzas entre gente ubicada en diversos lugares que sin embargo están vinculados con procesos socio-espaciales complejos operando en una escala global. De aquí los movimientos sociales encaran un mismo problema fundamental: cómo movilizar amplio apoyo y participación.

La tarea más grande que cualquier movimiento encara es la movilización de apoyo y participación. La mayoría de la gente que comparte afinidades con los movimientos sociales nunca participa en ellos. Gran parte de la respuesta tiene que ver con la identidad colectiva. La mayoría de los movimientos sociales apelan a colectividades específicas (aun y cuando si sus objetivos son mejorar la más amplia condición humana), generalmente a través de organizaciones sociales claves representando esas colectividades. En general, los movimientos demuestran que mientras las identidades nunca son fijas, es crucial el convocar a las identidades ya existentes. Miller hace una pregunta muy pertinente, ¿cómo los movimientos se movilizan más allá de lugares sociales específicos? El punto clave parece ser el mensaje.

Siguiendo a Harvey, “Williams parece sugerir que muchas si no todas las formas de compromiso político tienen su base en algún tipo de particularismo militante. Pero, extender la

solidaridad y el compromiso más allá del ámbito local puede probar ser problemático. El movimiento de las solidaridades tangibles, entendidas como patrones de vida social organizada en comunidades afectivas y conocidas, a un conjunto de concepciones más abstracto que tendría convocatoria universal involucra un movimiento de un nivel de abstracción-ligado al lugar-, a otro nivel de abstracción capaz de llegar a través del espacio. Y en ese movimiento, algo se pierde. El ir a través del espacio, involucra la pérdida de solidaridad basada en el lugar y la introducción de una política diferenciada.

### **La importancia de los significados y las narrativas, más allá de las fronteras**

El significado raramente es claro fuera de contexto, entender los significados de las imágenes y los mensajes propagados a través de estos flujos requiere traducción en una multitud de nuevos contextos. Pero aún, si el significado puede ser traducido confiablemente, las acciones que fluyen de ellos son dependientes de convenciones específicas de lugares específicos. Dadas estas complejidades, es difícil ver cómo los movimientos sociales pueden organizarse más allá de los contextos de lugares específicos. Sin embargo los movimientos sociales transnacionales, que rebasan fronteras nacionales y simbólicas, lo deben hacer.

Miller abunda sobre los dilemas políticos que representan las identidades colectivas fragmentadas, múltiples y diversas y que son bien conocidos, en este sentido Harvey resume el problema. “Los movimientos de un movimiento oposicional o de protesta pueden confundirse y algunas veces coincidir con

aquellos de otros, haciendo muy fácil para los intereses de la clase capitalista dividir y vencer su oposición. Una respuesta ha sido buscar una identidad global amplia que pueda servir para unir las colectividades culturales y de lugar específicas”. Por ejemplo el mismo Harvey así como otros han planteado que la clase es la narrativa maestra común que puede unir los diversos intereses de las colectividades oprimidas. Sin embargo aunque cada individuo ocupe una posición de clase, no necesariamente sigue que las colectividades oprimidas verán su opresión en términos de clase, por lo contrario añade Miller (2004: 232-3), muchas colectividades —étnicas, de género, regionales, sexuales— ven su opresión primariamente en términos de una falta de reconocimiento y de una negación total de los derechos de ciudadanía. Esto ha ocurrido también desde el ámbito de lo cultural; naturaleza humana, agencia y propósito son universales, y esta universalidad subyace en las muchas variaciones en las formas sociales. Pero como diría Hall lo que llamamos lo global está siempre compuesto de variedades de particularidades articuladas. Lo global es la auto-presentación de lo particular dominante.

David Smith evita nociones de valores culturales universales, en cambio enfatiza el reconocimiento de la semejanza humana. Por esto él significa que todos los seres humanos tienen necesidades fisiológicas, psicológicas y sociales comunes, las cuales toman forma en contextos sociales específicos. Este autor afirma que debe tener algo que ver con entender lo que el sufrimiento en efecto significa, surgiendo de una combinación de experiencia personal y la capacidad imaginativa para generalizar de la experiencia de los otros (Smith, 2000: 1158-59). En vez de basar nuestra preocupación por los otros en una identidad cultural/colectiva común, estaría basada en nuestra

humanidad común. Esta es solidaridad en el más verdadero sentido de la palabra, basada no en la identidad de la cual somos parte, pero en el deseo de aliviar el sufrimiento de los otros con quienes no compartimos una identidad colectiva, más que otra que ser humanos. Pero también la base experiencial de empatía... es seguramente local. Sentir responsabilidad moral por y sucesivamente tomar acción en solidaridad con otros distantes, requiere comprensión de las maneras en las cuales sus vidas están entrelazadas con las nuestras, en la economía mundial globalizante, tal comprensión es frecuentemente difícil de lograr. Estos autores llaman la atención a la resonancia declinante de los mensajes de los movimientos, cuando se vuelven más alejados de las identidades y preocupaciones cotidianas de colectividades en lugares específicos. Este es el desafío central que los movimientos sociales, y particularmente los transnacionales. Estos movimientos deben encontrar formas para enmarcar y re-enmarcar mensajes amplios para que resuenen con una diversa y fluida organización de colectividades en un amplio rango de circunstancias de lugar específicas y en otras circunstancias no tan lugar específicas.

Los teóricos de los movimientos sociales se han preocupado por el proceso de la creación de significado, y en los noventa, “la construcción social del significado se ha vuelto parte central de la teoría sobre los movimientos sociales (Klandermans 1997: 204). Los movimientos ayudan a crear y recrear significados a través de enmarcamiento o “los esfuerzos estratégicos de grupos de gente para elaborar una comprensión compartida del mundo y de sí mismos que legitimen y motiven acción colectiva. Según Tarrow, los marcos no son ideas, pero formas de conjuntar o empaquetar y presentar ideas. El enmarcamiento ocurre no solo través de lo que los movimien-



tos dicen, pero también a través de lo que hacen, a través de sus elecciones de tácticas y las conexiones entre sus acciones y su retórica. Como ilustramos líneas arriba los movimientos de “víctimas” llaman la atención hacia el sufrimiento y al dolor infligidos por la violencia exacerbada en estos últimos 15 años, y a la exigencia de justicia y reparación del daño, pero también apelan a la esperanza y el consuelo.

## Referencias

- Alonso, Jorge.** 2013. *Repensar los Movimientos Sociales* México, D.F: CIESAS.
- Belausteguigoitia, Marisa.** 2012. “Emplazamientos: construcción de estrategias políticas desde el padre subvertido y sus narrativas de consuelo” pp.29-46 en *Debate Feminista*, año 23 Vol 46, octubre.
- Escobar, Arturo.** 2005. *Más allá del Tercer Mundo Globalización y Diferencia* Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia Universidad del Cauca.
- Eyerman, Ron.** 2005. “How social movements move”, pp. 41-56 en King, Helena y Debra. Eds. *Emotions and Social Movements*. Abingdon, Oxon, New York, NY: Routledge.
- García, Clara Inés.** 2012. “El movimiento de víctimas en Colombia: ¿por qué una temporalidad tan tardía?”, en Cécile Lachenal y Kristina Pirker coordinadoras, *movimientos sociales, derechos y nuevas ciudadanía en América Latina*, Barcelona/México, Fundar/Gedisa.
- Harvey, David.** 1996. *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford, Blackwell.
- Klandermans, Bert. 1997. *The Social Psychology of Protest*, Oxford, Blackwell.
- Miller, Byron.** 2004. “Spaces of Mobilization: Transnational Social Movements” en Clive Barnett & Murray Low *Spaces of Democracy Geographical Perspectives on Citizenship, Participation and Representation*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications.

- Mbembe, Achille.** 2003. "Necropolitics", pp. 11-40 en *Public Culture*, vol. 14, núm. 1.
- Smith, David.** 2000. "Social Justica Revisitad", *Environment and Planning, A* 32: 1149-62.
- Tarrow, Sidney.** 2004. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial.
- Zárate, Margarita.** 2014. "Por una justicia digna". La protesta social en contra de las violencias en América Latina, en Zárate Vidal, Margarita del C. y Hita, María Gabriela. *Actores sociales, violencias y luchas de emancipación*. México, DF: UAM-I/Juan Pablos Editor.

## La Virgen de Guadalupe y la identidad en una parroquia en el área de Chicago

FERNANDO VIZCAÍNO GUERRA  
IIS-UNAM

### Introducción

Si pudiéramos observar a un tiempo las variadas formas y manifestaciones del guadalupanismo hoy, quizá podríamos imaginar un puente, un camino o un movimiento continuo desde la Ciudad de México hasta la ciudad de Chicago, en donde las representaciones guadalupanas aparecen en decenas de iglesias católicas y en murales de los barrios hispanos o incluso en las playeras de jóvenes de ascendencia mexicana. No importa si estos jóvenes no hablan español o están involucrados en pandillas; la pintura de la Virgen de Guadalupe constituye un elemento de la identidad tanto o más importante que la lengua o el lugar de nacimiento.

Si además explicamos esas imágenes siguiendo los libros de la historiografía contemporánea donde aparece la Virgen de Guadalupe como madre y fundadora de la nacionalidad, más allá de las fronteras, no sería difícil concluir que Guadalupe constituye no solo un referente popular sino el objeto de reflexión de una historiografía que se contrapone al nacionalismo oficial mexicano y a la historiografía predominante en

una suerte de arena en donde se disputa por explicar qué es lo mexicano, por la historia y fuentes de la nacionalidad.<sup>1</sup>

La Virgen de Guadalupe en la parroquia católica de San Nicolás,<sup>2</sup> en la ciudad de Evanston, Illinois, en el norte de la zona metropolitana de Chicago, condensa la identidad mexicana, una forma extrema de la mexicanidad, en la que la acción intelectual y el arte se fusionan con la religión y el sentimiento. Pero la Virgen de Evanston: pintura y devoción, especialmente ilustra el proceso de integración de los mexicanos a las instituciones en los Estados Unidos, en este caso una iglesia católica de mayoría blanca de lengua inglesa; asimismo, ilustra la transformación de la institución para acomodar a los mexicanos y la importancia que en ello tiene la identidad y las imágenes.

Evanston, es una de las ciudades más ricas de Estados Unidos, con un ingreso per cápita de alrededor de 45 mil dólares anuales, de mayoría anglosajona, establecida por cristianos metodistas hace 150 años a la orilla del Lago Michigan.

---

<sup>1</sup> Para entender a los historiadores guadalupanos y la importancia que han adquirido, pienso por ejemplo en la exposición “Madre de la Patria: la imagen Guadalupana en la Historia Mexicana”, abierta al público en septiembre de 2010 en la Ciudad de México; una exposición de alrededor de 100 imágenes que tuvo su primera etapa en una exposición itinerante por Monterrey, Veracruz, Querétaro y finalmente la Ciudad de México, en el Museo de la Basílica de Guadalupe. Junto a la exposición, apareció un libro catálogo con el mismo título, con textos de presentación de los organizadores y principales patronos y cinco ensayos históricos de especialistas en la Colonia y siglos XIX y XX. La exposición en su conjunto mostraba la importancia de la Virgen de Guadalupe como fenómeno cultural e identitario y a su vez como continuidad entre el Virreinato y el México Independiente hasta nuestros días. No hay ruptura, ni orfandad -si acaso la Independencia y negación de lo español hubiese provocado ese sentimiento de carencia y soledad-, sino continuidad en la madre de la patria, la Virgen de Guadalupe, que desplaza al padre Miguel Hidalgo y Costilla, centro de la historiografía predominante y del nacionalismo oficial.

<sup>2</sup> Salvo cuando se indique otra fuente, la reconstrucción de datos de la iglesia de San Nicolás, de la comunidad latina dentro de esta y la misma Virgen de Guadalupe dentro del templo fueron recogidos por el autor entre 2011 y 2013 a través de múltiples entrevistas y su participación en actividades de la misma iglesia.

La imagen de la Virgen de Guadalupe, obra del año 2000 del pintor mexicano Octavio Ocampo, de Celaya, Guanajuato, fue colocada ese año en el corazón de la iglesia de San Nicolás, que entre las parroquias católicas de la ciudad de Evanston es la más numerosa. A partir de algunos momentos de la historia reciente de esa Parroquia y de la descripción de elementos centrales de la pintura de la Virgen de Guadalupe, estas páginas reflexionan sobre la identidad mexicana y el proceso de integración e intercambio entre hispanos y anglosajones; se asume como argumento central que las imágenes, en particular cuando se fijan en los espacios comunes, tienen para la identidad y transformación de las instituciones una función crucial.

### **¿Cómo explicar la identidad mexicana en los Estados Unidos?**

Entiendo aquí la identidad como los elementos materiales o simbólicos comunes a un grupo de personas: el recuerdo, hechos y figuras del pasado, héroes y antihéroes; el territorio y el viaje: origen, camino y destino, que real o imaginariamente repiten miles; la lengua y sus alteridades, la religión, el arte y la literatura, las luchas sociales, las derrotas y el sufrimiento; la raza y el sentimiento de desconfianza hacia los otros que no son parte del grupo; el vestido, la comida, la vivienda o el vecindario. Cualquiera que sea el nombre: nación, pueblo, comunidad latina, familia hispana, mexicanos o México-americanos, chicanos o pachucos, el grupo en sí mismo y el sentimiento de pertenencia a éste son también elementos importantes de la identidad. ¿Cómo explicar la relación de estos o

algunos de estos elementos con la identidad de los mexicanos en Estados Unidos? Octavio Paz sostuvo que basta con que cualquiera cruce la frontera con los Estados Unidos para que adquiera conciencia de sí (Paz, p. 12); y la fuente del recelo de Vasconcelos —no desligado de su teoría de la *raza cósmica* (1925)— sin duda se liga también con su experiencia en la frontera, cuando día a día cruzaba el Río desde Piedras Negras para asistir a la escuela primaria en Eagle Pass. Una amplia bibliografía puede además agruparse en el “transnacionalismo”,<sup>3</sup> en donde la identidad del inmigrante se favorece por la relación de éste con el contexto de llegada y con el lugar de origen.

Pablo Vila (2007) por ejemplo ha estudiado la identidad por su relación con el catolicismo y el movimiento pentecostés a los dos lados de la frontera, en Ciudad Juárez y El Paso; y, más allá de la frontera geográfica, Luisa Feline la adquisición de la cultura latina en una iglesia luterana en Madison, cuyo aspecto que más llama la atención es la incorporación de la Virgen de Guadalupe en una de las paredes de la Iglesia como una forma de atraer a nuevos feligreses (Feline 2009, 153-190).

Las perspectivas para explicar la identidad y los procesos transfronterizos son muy variadas y la bibliografía podría incluir una lista tan amplia que no podríamos abordarla aquí. Sin embargo, toda esa diversidad de experiencia y puntos de vista, parece ordenarse por la relación entre la experiencia peyorativa de la discriminación y la identidad del mexicano. Sin excluir otros factores, esa relación parece en última instancia explicar la identidad e incluso su exacerbación. En síntesis el

---

<sup>3</sup> Véase sobre transnacionalismo, por ejemplo: Levitt, Peggy, y Nadya Jaworsky (2007, 129-156); Levitt, Peggy, and Nina Glick Schiller (2004, 1002-39). Una revisión crítica, se puede leer en Fitzgerald, David (2004, 228); y Waldinger, Roger y David Fitzgerald (2004, 1177-95).

argumento es: el racismo del que es objeto el mexicano —o la experiencia peyorativa por la discriminación— contribuye a la afirmación de su identidad o de los elementos de esta.<sup>4</sup>

¿Qué más podemos aprender de esa pintura y la historia de la Parroquia sobre la identidad mexicana en los Estados Unidos?

### De la iglesia de San Nicolás y Evanston

La parroquia de San Nicolás fue fundada en el año de 1888 en el número 806 de la avenida Ridge, en la ciudad de Evanston, parte de la zona metropolitana de Chicago.<sup>5</sup> Por el transporte como por la actividad económica, la ciudad de Evanston se halla directamente conectada con la ciudad de Chicago. Empero, las escuelas, la vida urbana y las iglesias determinan de tal manera a la Ciudad que le dan un carácter específico (véase ilustración 1).

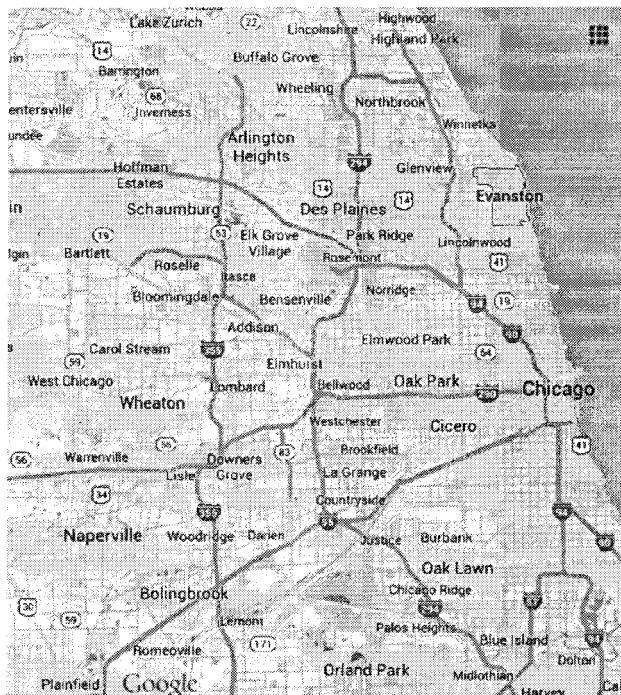
Evanston, de 75 mil habitantes, tiene una población hispana de 9 por ciento, en su mayoría mexicana proveniente de los pueblos de los municipios de Celaya y Salvatierra, Guanajuato, quienes llegaron a partir de finales de 1950 y especialmente en los años setenta y ochenta. Ese porcentaje representa casi 8 mil personas, nacidas en México o hijos de mexicanos nacidos en los Estados Unidos; cristianos, mayoritariamente católicos. La población afroamericana, que ha decrecido en las tres últimas décadas, representa, según los últimos datos del censo del 2010, el 18 por ciento, mientras que la población blanca (no hispana) el 66.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Octavio Paz sostuvo ese argumento en sus reflexión sobre los mexicanos en Estados Unidos en *El Laberinto de la Soledad* (1950) y todavía hoy se asume esa relación entre discriminación e identidad, por ejemplo en el estudio de Gabriela Arredondo (2008).

<sup>5</sup> Información general y mapa de la Iglesia de San Nicolás en Evanston se puede ver en <http://www.nickchurch.org/>

<sup>6</sup> City of Evanston. "History & Demographics". <http://www.cityofevanston.org/evanston-life/history-demographics/>.





**Ilustración 1. Chicago, Zona Metropolitana. Evanston, 20 kilómetros al norte del Centro.**

Políticamente, Evanston como casi toda el área metropolitana de Chicago, se ha inclinado en las últimas décadas por los candidatos demócratas. La representación en el Congreso del Distrito electoral que incluye la ciudad de Evanston, ha sido ocupada por un o una representante de ese partido desde mediados del siglo XX.<sup>7</sup> En las últimas dos décadas el gobierno de la Ciudad ha sido presidido en tres ocasiones por una mujer. Otro rasgo de la ciudad podría reflejarse bien en la política, aprobada por el Cabildo, de recomendar a la po-

<sup>7</sup> En la última elección federal de noviembre de 2012, Obama obtuvo 70% de los votos y la congresista, también demócrata Chakowsky el 67%. “Official Vote. November 6, 2012. General Election.” edited by State Board of Elections, 199. Illinois: State of Illinois, 2012.

licía de la ciudad no solicitar documentos de migración ni llevar a cabo investigaciones relacionadas con ello, así como una declaración, en abril de 2008, en favor de una amplia reforma migratoria.<sup>8</sup>

Dentro de la Ciudad se encuentra la Universidad de Northwestern, que compite con la de Chicago entre las de mejor ranking en los Estados Unidos. Evanston ha establecido una relación fundamental con la Universidad a la que, a su vez, protege de varias maneras, por ejemplo con beneficios fiscales. Aunque antes de la fundación de esa universidad, en el primer lustro de 1850, ya existían algunos puestos de comercio y villas al norte de Chicago, fue esa institución universitaria la que llevó a cabo el plan urbano de la Ciudad. De manera que la expansión, necesidades y aspiraciones de la Universidad dio origen a la Ciudad, su sino a la urbanización y planeación, así como al establecimiento de las instituciones de gobierno esenciales, como los distritos escolares, el sistema fiscal o la policía y los criterios de política pública. Muy importante fue la base religiosa de los fundadores de la misma universidad, con lo cual la ciudad definió una relación muy intensa con las iglesias metodista y presbiteriana. Como ejemplo, sirve recordar que la ciudad, a iniciativa del órgano de gobierno de la Universidad, prohibió el consumo de alcohol en 1854 y no levantó esta restricción sino hasta la década de 1970.<sup>9</sup>

En ese contexto de la segunda mitad del XIX, el catolicismo y las comunidades de nuevos inmigrantes no hablantes del inglés se convertían en “extranjeros”, ciudadanos que consti-

<sup>8</sup> City of Evanston, (2012, 5). Evanston, 2008.

<sup>9</sup> Sobre la historia de la ciudad y de la Universidad de Northwestern, me he beneficiado de varios libros y documentos. Entre otros: Ebner (1988); Evanston Small Parks and Playgrounds Association (1917); Northwestern University, <http://www.encyclopedia.chicagohistory.org>;

tuían una minoría cultural frente a la mayoría protestante y de lengua inglesa. Ese tiempo es especialmente importante por la llegada de inmigrantes de Luxemburgo, católicos que se encontraban en la necesidad de expresarse frente al protestantismo. Luxemburgueses católicos y hablantes del alemán. Con el doble propósito de un refugio católico y lingüístico, pero también jurídico y educativo, los inmigrantes fundan, con autorización del arzobispado de Chicago, Saint Nicholas Church, en la avenida Ridge esquina con la calle Washington, en ese momento un espacio distante de la Universidad y del centro civil y comercial de Evanston. La avenida Ridge además era el camino de paso de Chicago hacia el norte y se hallaba en la zona de los “extranjeros”. Dos décadas antes de Saint Nicholas se había fundado en Evanston otra iglesia católica de inmigrantes alemanes: Saint Mary, empero ésta había prohibido el alemán y cualquier lengua que no fuera el inglés, como estrategia para parecerse a la mayoría social protestante. De manera que Saint Nicholas representaba una solución religiosa, pero también lingüística y educativa (como parte de la nueva iglesia se creó una escuela primaria).

La experiencia de católicos no hablantes de inglés no es exclusiva de esta parroquia. Unas décadas después se funda muy cerca de St. Nichols, la iglesia de La Ascensión, cuyo propósito específico es dar un lugar a los católicos de origen polaco, quienes comenzaron a llegar a la ciudad en la segunda mitad del siglo XIX. De manera que Saint Nicholas y la Ascensión nacieron como iglesias étnico-nacionales.

Como explicaba antes, hacia finales de 1960 comienza a intensificarse la llegada de hispanos a la ciudad de Evanston, proceso que es parte de la expansión de la población mexicana

---

Kiwanis Club of Evanston., and Edward B. Davidson (1924); Reeling and Daughters of the American Revolution (1928); Sheppard and Hurd (1906); y *History of Northwestern University and Evanston* (1906).

en Chicago que ya desde los años de 1950 era evidente. El momento y la particularidad hispana agregaba otros componentes: la raza y la iconografía, por una parte, y la conjunción con el movimiento en todo los Estados Unidos por los derechos humanos y en contra del racismo.

Hay que anotar que Saint Nicholas era por sus imágenes y expresiones plásticas más austera en comparación con la Ascensión. Ésta constituía un referente más cercano a la tradición católica española o latina. De hecho, en la Iglesia de la Ascensión la veneración de la virgen de los polacos era un factor constituyente. En cierta forma, en Evanston la Virgen de Czestochowa era a los polacos lo que la Virgen de Guadalupe a los mexicanos: una manera de afirmar la identidad, de agrupación y de protección frente al catolicismo iconoclasta y en general frente a la cultura protestante predominante. Una manera, además, de establecer una especificidad y conservar un vínculo con la comunidad de origen más allá de las fronteras.

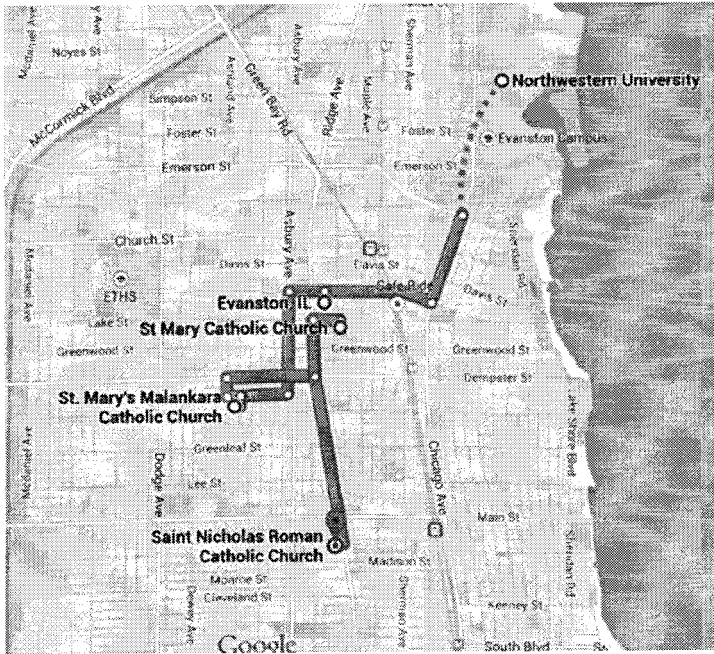
### **Mexicanos en Saint Nicholas Church**

Las familias hispanas se integran poco a poco a la Iglesia de La Ascensión y en un momento dado el párroco de la misma decide hacerles una invitación especial y ofrece una misa en Español. Poco a poco se abren nuevos espacios y ministerios importantes: una escuela de religión en español, una misa también en español dominical y un espacio donde se instala la Virgen de Guadalupe, además de la celebración de fiestas y tradiciones mexicanas, como son las posadas, kermeses, quince años y la fiesta del 12 de diciembre en honor a la Virgen de Guadalupe. El proceso inicia a principios de 1980 y constituye

para las familias hispanas un reconocimiento muy importante. Si antes los hispanos católicos de Evanston viajaban a otras iglesias, principalmente en Chicago, la oportunidad que encuentran en la Ascensión contribuye al agrupamiento de muchas familias, en su mayoría mexicanas originarios de los alrededores de Celaya; contribuye también a su reconocimiento en términos culturales y lingüísticos, lo cual iba a tener consecuencias importantes en la relación de esas familias con las otras instituciones de la ciudad, particularmente las escuelas, la policía, los servicios de salud, los servicios de gobierno y el registro de actividades comerciales.

Hacia 1990, con la crisis financiera agravada de la Arquidiócesis de Chicago, esta decidió cerrar varias parroquias en el área de su jurisdicción, alrededor de 55, para resolver el déficit financiero. Una de ellas fue precisamente la Ascensión (poco después cedida a la Iglesia Ortodoxa Malankara). El cierre de la Ascensión derivó en un problema social, caracterizado por manifestaciones y la resistencia jurídica de las familias tanto de polacos como de hispanos. Especialmente los primeros se opusieron al grado que llevaron el asunto a tribunales en el Vaticano, que tres años después les dio la razón en contra del Arzobispo de Chicago, aunque ya fue imposible restituir el daño con lo que la parroquia se perdió y con ello el centro cultural y lingüístico polaco. En sí mismo ello es una historia fundamental para entender la construcción social y cambio cultural en la ciudad y en general en Chicago. Basta ahora solo señalar que mientras los polacos se resistieron en extremo, los mexicanos se integraron a la iglesia de San Nicolás.

Aunque la iglesia de Santa María se hallaba más cerca de la Ascensión y de la zona habitacional donde predominan los hispanos de Evanston (véase ilustración 2) es relativamente ex-



Elaboración del autor, con información de Google.

### **Ilustración 2. Centro de Evanston, Northwestern University e Iglesias de La Ascensión (hoy St. Mary's Malankara Church), Saint Mary y Saint Nicholas.**

plicable la recepción o integración a San Nicolás. Su tradición, esa herencia luxemburguesa de recepción y protección de inmigrantes no hablantes del inglés y su resistencia frente al protestantismo de la ciudad, iba a jugar un papel determinante. Los miembros de la iglesia, además, eran y siguen siendo más bien liberales. En sus páginas, boletines y otros documentos desde al menos los años de 1986, revelan una clara inclinación en favor de asuntos como el empoderamiento de las mujeres, el diacnado femenino, la oposición a las armas de fuego, el reconocimiento y apertura a los grupos lésbico gay y a los inmigrantes.

El entonces párroco de la iglesia Robert Oldershaw fue muy activo en recibir a las familias hispanas y darles un lugar especial. En una ceremonia realizada en junio de 1990, una procesión entra al templo mayor de la iglesia de San Nicolás con la Virgen de Guadalupe al frente y en alto, en señal de la especificidad cultural del catolicismo mexicano y del reconocimiento de la identidad de los nuevos parroquianos. Está comenzando el proceso de integración, afirmación de la identidad y transformación institucional. Alrededor de 75 familias mexicanas son recibidas por la iglesia, predominantemente blanca, heredera de la cultura de Luxemburgo pero ya entonces hablante de Inglés. La imagen de la Virgen ha entrado por primera vez a la parroquia. A partir de entonces comienza un proceso doble: por un lado el esfuerzo permanente de las familias mexicanas para ganar espacios dentro de la institución parroquial y, por otra, la transformación de la misma institución para atender a los nuevos integrantes. Este cambio es quizá el más importante en toda la historia de la parroquia desde su fundación en el siglo XIX.

En el proceso de acomodo e integración a la parroquia, los hispanos encontraron en la Virgen una forma de reconocimiento y aceptación. Entonces iniciaron proyectos dentro de la Parroquia que, al igual que en la Iglesia de la Ascensión, representaban el activismo católico de los mexicanos y una forma cultural de vivir la fe de manera muy específica. La escuela de religión o catecismo en español, continuación de la que ya existía en la Ascensión, abrió sus puertas inmediatamente y desde entonces ha crecido de forma continua, pasando de 80 alumnos en cada ciclo hasta aproximadamente 400 en la época actual. Las fiestas y formas específicas de celebrar el año litúrgico también adquirieron una importancia tal que en cierta forma han

predominado sobre la cultura original de la Parroquia. El 12 de diciembre se celebra la fiesta de Guadalupe; las posadas continúan a ésta, los nacimientos y la fiesta de Reyes no son menos apreciados. La Semana Santa ha adquirido una distinción particular: la ceremonia de ramos, la crucifixión, y la procesión, como ocurre en varias ciudades en España y América Latina, tienen un lugar especial no solo en la Iglesia sino cada vez más en la ciudad. “Salir y recorrer las calles es una forma de decirle a la gente no solo que somos hispanos sino personas de fe”, me ha dicho María Soledad en una entrevista (noviembre 18, 2012), resumiendo así la importancia de la cultura religiosa en la vida cotidiana, en las calles, las escuelas y en general en los ámbitos de la vida donde se estudia, se vive y se trabaja. La forma específica de la fe en San Nicolás ha sido para los luxemburgueses y polacos, primero, y para los hispanos, después, una manera de encontrar un reconocimiento de su dignidad, un respeto, un lugar en las instituciones.

### **La Virgen de Guadalupe en Evanston**

La imagen de la Virgen de Guadalupe no solo es la imagen que encabeza la llegada de los parroquianos aquel verano de 1990, es la representación central, en realidad la única además de los vitrales europeos renacentistas de las ventanas del templo. Fuera de los vitrales y la pintura de la Virgen de Guadalupe, la sobriedad caracteriza la Iglesia, lo cual se expresa en la ausencia por ejemplo del cristo crucificado que caracteriza a las iglesias católicas en México y en general en el mundo hispano. No hay aquí tampoco la gran cruz, sin duda ejemplo de la iconoclastia protestante.



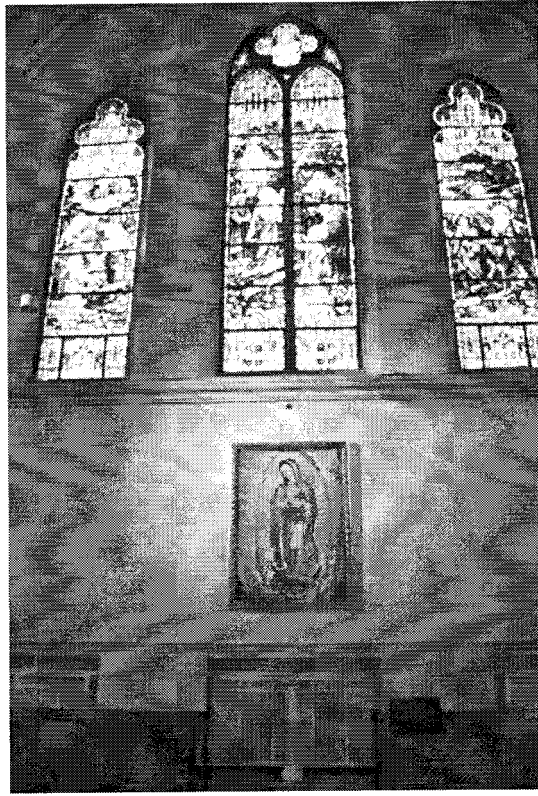
La imagen de Guadalupe se haya en el corazón de la iglesia y de hecho es la imagen preponderante, incluso sobre los vitrales que estando a una mayor altura pasan a un segundo plano. En una remodelación que se llevó a cabo en 1999 y el año 2000, el altar se retiró de la cabeza del templo y pasó a un lugar circular, que en el plano del templo, si lo imaginamos como una figura humana de brazos abiertos, constituye el corazón. En este espacio se colocó el altar y desde luego representa en el espacio interior el centro de todas las celebraciones religiosas y el lugar desde donde el sacerdote oficia y da su sermón (véase ilustración 3).

Frente a la ausencia predominante de imágenes y el espacio dejado tras el retiro de la cruz que antes de la remodelación predominaba en el templo, resalta la imagen de la Virgen de Guadalupe, colocada en una de las paredes del corazón de la iglesia. Visto como una representación geográfica, los hispanos en San Nicolás no solo tienen un lugar central, un reconocimiento a una forma específica de vivir la fe, sino que además ocupan el espacio privilegiado de acuerdo al lugar de la imagen de Guadalupe dentro del templo.

Paralelamente, se ha formado un espacio específico para ofrecer celebraciones de la misa en Español cada domingo; los pastores de la iglesia son bilingües y algunos de ellos hispanos o nacidos en México.

### **La imagen de Guadalupe**

La imagen fue pintada en el año 2000, en el proceso de renovación de la iglesia y por encargo explícito, por el pintor mexicano Octavio Ocampo. El mismo Ocampo en cierta forma es resultado de un proceso transfronterizo. Además



Fotografía del autor.

**Ilustración 3. Virgen de Guadalupe, Evanston. Autor: Octavio Ocampo, 2000.**

de haber estudiado en la ciudad de México, tomó cursos en California y sus primeras exposiciones se llevaron a cabo en Los Ángeles y San Francisco. Ocampo ha sido considerado un heredero del surrealismo, al menos en esa vertiente en la que una forma general contiene otras o en la que la suma de éstas revela una imagen preponderante. Ocampo y sus críticos han reconocido un herencia del pintor italiano del siglo XVII Giuseppe Arcimboldo, el mismo que alguna vez André Bretón

consideró el primer surrealista. Así, la pintura de Ocampo es una representación que algunos consideran surrealista o de influencia surrealista de la Virgen. A la distancia la pintura es muy semejante a la original que se encuentra en la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México. Pero la influencia y punto de vista de Ocampo, hacen de este cuadro un ejemplar original y de los más importantes del estilo metamórfico, del cual Ocampo es uno de los exponentes más importantes en todo el mundo.

No fue una casualidad la contratación de Ocampo. Algunos de sus familiares son los feligreses de la misma Parroquia de San Nicolás o al menos originarios de la misma región de Celaya y Salvatierra, en Guanajuato. Un primo directo de Ocampo fue el diácono de la Parroquia y en general se puede decir que casi todos los mexicanos de San Nicolás en ese año de 2000 tenían el mismo origen cultural y geográfico. Es decir, eran guadalupanos originarios de la misma zona de México. Celaya y Salvatierra constituyen dos ciudades en derredor de las cuales se encuentran varios pueblos de donde migraron la mayor parte de los parroquianos de Evanston. Ojo Seco, El Sáuz, Cortázar en derredor de Celaya; Santo Tomás, de Salvatierra. De hecho, Celaya, Cortázar y Salvatierra constituyen una región en sí misma con una distancia entre una y otra ciudad no mayor a 35 kilómetros. De manera que en cierta forma el pintor y la pintura son también un elemento de ese proceso. Arte y síntesis. En sí mismo expresa el hecho migratorio de una comunidad, independientemente de su valor artístico. Pintada en el taller de Ocampo en Celaya, el artista llevó el lienzo desde esa ciudad hasta Evanston, en donde escogió un marco dorado, de metal con grosor de aproximadamente 15 centímetros, que desde entonces protege la obra. Junto con el

movimiento de personas, la migración siempre conlleva elementos materiales, textos, recuerdos, imágenes, que expresan amén del proceso transfronterizo la conexión entre las dos sociedades y el viaje mismo.

La pintura como explicaba arriba, vista en su conjunto, corresponde casi textualmente a la pintura original. El tamaño, de aproximadamente uno 1.70 metros. Las manos de la Virgen, juntas en señal de oración. Los ojos, la mirada y la inclinación del rostro hacia el costado derecho. El manto y el azul turquesa de éste. Las estrellas sobre el manto. Los rayos dorados que forman el aura. El elemento angelical a los pies de la Virgen y ésta sobre la luna, en cuarto menguante. No es menos importante, en conjunto, la idea de la virgen morena, mestiza, de vientre ligeramente abultado, gestante, referente del cristianismo mexicanizaste.

A su vez la pintura de Ocampo es diferente y refleja su propia concepción, su técnica de artista y un matiz específico de quienes le pidieron la obra. Hay que recordar que Ocampo pintó la obra sobre pedido. El costo en la que él la valuó en ese año 2000 fue de 60 mil dólares. Ese hecho, condensa buena parte de las explicaciones que determinaron la especificidad de la obra de Ocampo. Su cliente era la comunidad hispana, o mexicana, de la parroquia de San Nicolás. De esta manera, la Virgen de Guadalupe de Ocampo contiene algunos elementos de su propia concepción de la vida y el arte y, a su vez, elementos de una comunidad que había comenzado a llegar a la ciudad de Evanston, y cuyo proceso migratorio, entendido como llegada e interacción con el lugar de origen, y como proceso de reorganización e integración y tensión con las instituciones que los recibían, todavía era un hecho vivo, continuo.

Sin entrar a una amplia definición, puede asumir el término “metafórico” como la pintura de una o varias formas que a su vez esconden otras. O viceversa, formas que unidas a otras constituyen en conjunto otra imagen. La metafórica encontró en algunos cuadros de Salvador Dalí y otros surrealistas una de sus expresiones más conocidas. Octavio Ocampo, la sigue en casi todas sus obras. En su pintura de la Virgen de Guadalupe, los ojos de ésta a su vez representan cada uno a un “sombrerudo” (para referir a un hombre que trabaja en el campo y lleva sombrero grande), figura común en cualquier fiesta de mexicanos en Chicago y asociada a algunas regiones de Guanajuato, Michoacán o Jalisco y el norte mexicano. Podría ser un arquetipo del hombre de campo, del revolucionario o simplemente de mexicanos en Evanston y el Área de Chicago: un hombre de sombrero y rudo y que a su vez se preserva o se esconde bajo el sombrero. En cualquier caso, otra vez una forma de destacar la especificidad cultural, si no indígena sí mestiza frente a la mayoría blanca norteamericana. El ojo izquierdo de la Virgen, a su vez, en combinación con la mejilla izquierda, constituye la figura de un hombre, no Juan Diego, sino cualquier campesino que sostiene su propia tilma (véase ilustración 4).

Ocampo incluyó ángeles que a su vez forman el resplandor y los rayos de la Virgen; ángeles y alas que dan forma a destellos de luz. El vestido son flores, que en el relato de la experiencia de Juan Diego iban a ser la prueba de la aparición de la Virgen y que el indio llevaba al Obispo Juan de Zumárraga.

Me detengo en uno de los elementos o conjunto de elementos clave de la pintura: las manos y ojos indígenas. La pintura es en realidad un ayate –conforme al relato original– en el que se ha estampado la imagen de la virgen. El ayate a su vez



Fotografía del autor.

**Ilustración 4. Virgen de Guadalupe, Evanston. Autor: Octavio Ocampo, 2000. Detalle.**

está sostenido por Juan Diego, cuyos ojos se entrevén arriba, al centro, detrás de la pintura y cuyas manos sostienen la tela por sus extremos superiores a la izquierda y derecha (véase ilustración 4). El rostro y las manos del hombre (un indígena o un mestizo: un hispano en los Estados Unidos) que sostiene la tela estampada parece subrayar la visión mexicanizante o indigenizante de la universalidad cristiana. Este hecho, es particularmente interesante en Ocampo quien de esa manera lo subraya y a su vez sintetiza el arte popular que repite la imagen del indio presentando su ayate al obispo.

La pintura es, de otra forma una metapintura, la pintura dentro de otra pintura, el retrato de un hombre que sostiene a la Virgen. Ya dentro del ayate, la Virgen a su vez se entrega al mundo, representado en miles de personas de distintas nacionalidades y razas que se aprecian en el manto y luminosidad en derredor de la Virgen. Podría ello representarse como un círculo o juego de espejos: los pueblos del mundo reciben a la Virgen, que a su vez se ha revelado al pueblo pobre representado en el mexicano. De otra manera: el indio

deslumbrado por la Virgen, sin saberlo la lleva en su ayate y la entrega al mundo. Pero casi en paralelo al primer conjunto formado por las manos y ojos de Juan Diego, la imagen tiene otro conjunto de elementos que refieren la unión, el camino o puente entre la Basílica de la Virgen de Guadalupe (aquí madre de la patria) y la comunidad de Evanston, representada en la iglesia de San Nicolás.

Las líneas del pliegue del ayate parecen también unir a los dos templos (véase imagen 4). Del lado izquierdo se alcanzan a apreciar la construcción moderna y la iglesia original de la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México; detrás el cerro del Tepeyac. A la derecha, aparece la fachada principal de la Iglesia de Saint Nicholas, con su puerta de madera y torre gótica. Junto, la casa o residencia del pastor. La iglesia de San Nicolás claramente es una arquitectura con un estilo gótico europeo, alemán. Pero esos contrastes a su vez, esa tensión entre las dos iglesias, resumen el encuentro, en tensión y diálogo, entre las dos culturas.

## Conclusiones

Los argumentos predominantes sugieren que la identidad, como he explicado antes, se favorece por su relación con el racismo y con los procesos transfronterizos. ¿Cómo ocurre ello, esa conexión entre identidad y respuesta al racismo; o entre identidad y conexión del lugar de origen y el lugar de llegada? La iglesia de San Nicolás y particularmente la imagen de la Virgen de Guadalupe en uno de sus muros centrales, nos dan algunas explicaciones, no absolutas ni excluyentes de otras experiencias e interpretaciones. Para efectos de la identidad, hay que advertir que lo esencial no es en sí la Virgen de

Guadalupe ni la experiencia religiosa, sino las formas contenidas en la imagen y por otra parte su institucionalización. La pintura adquiere verdadera significación para reafirmar y recrear la identidad cuando pasa a formar parte de la institución.

Pensemos el proceso migratorio y la formación de la identidad no sólo como una conexión entre dos extremos, casi siempre opuestos: el lugar de origen y el lugar de destino, sino como un viaje, un proceso que se va construyendo conforme el movimiento de personas. Si las pensamos como una cadena, cruzan la frontera durante varias décadas y paulatinamente se asientan en una región, un área más o menos delimitada dentro de una ciudad. El viaje, el lugar de origen y el destino, contribuyen al sentido de pertenencia e identidad. Pero en mi consideración el hecho de mayor significación va a comenzar después, en el momento en que alguno o algunos de los elementos comunes al grupo se institucionalizan. Las instituciones o institucionalización, de lo que antes era movimiento, es el factor decisivo para la afirmación y recreación de la identidad.

Si consideramos las imágenes por ejemplo como factores decisivos para la identidad, éstas adquieren su mayor relevancia no durante el viaje, ni en el momento en que una familia o un individuo se asienta en un lugar, sino cuando un grupo más o menos amplio se integra a una institución mediante la producción de hechos que ya no dependen del movimiento de personas sino de la institución; las imágenes adquieren especial relevancia si quedan fijas en un espacio común entre los miembros de la institución. La imagen de Guadalupe en los muros centrales de la iglesia constituye, en síntesis, la institucionalización de elementos de identidad antes en movimiento, en el proceso irregular y siempre accidentado de un viaje. La



imagen ya fija, a su vez expresa la adaptación o transformación de la institución. Al quedar en un muro, además, la imagen sirve también como fuente de identidad para otras generaciones, aun cuando éstas no hubiesen hecho el viaje que antes llevaron a cabo sus padres.

El principio, más allá de la Virgen, puede incluso expresarse en términos más generales. El hecho crucial —entre los factores de la identidad de ese proceso transfronterizo— alcanza su momento determinante con la formación de instituciones. Una escuela, una iglesia, un centro de salud, etcétera. La ecuación, podría ser ésta: la identidad de un grupo de inmigrantes es proporcional al tamaño de sus instituciones, a la permanencia de éstas en el tiempo y su influencia entre los mismos miembros del grupo y entre los que no pertenecen a éste.

El proceso institucional, es decir la formación de reglas y referentes fijos, es especialmente importante porque además produce consecuencias permanentes en los mismos miembros de la comunidad, en la institución e incluso en aquellos que no pertenecen a ésta. Fijar un texto o una idea, institucionalizar, implica además difundir. La identidad tiene en esos hechos institucionales un factor significativo porque a diferencia de los actos individuales o no institucionales, éstos se difunden por la acción de la institución. Al formar parte de ésta, la identidad o sus elementos se potencian. Eso, por ejemplo, se advierte en las procesiones de Semana Santa: salir a la calle y delimitar el círculo de acción y afirmación de la identidad más allá de los muros de la iglesia, implica un hecho cualitativo diferente e importante. Representa un reconocimiento de la ciudad, y en cierta forma la aceptación de una manera diferente de ser. Pero aún sin salir a las calles, basta con que la imagen adquiera

un valor y un reconocimiento como obra de arte, para que la misma provoque una influencia más allá de la institución que la acoge. La imagen de Guadalupe en Evanston, tiene ese carácter: independientemente de su trascendencia religiosa, un valor artístico que agrega algo y afirma la identidad.

Finalmente: la experiencia de la migración, la integración y cambio institucional y ulteriormente a la incorporación de lo anglosajón a la cultura mexicana. La pintura de San Nicolás revela quizá por primera vez lo sajón en una imagen de la Virgen de Guadalupe dentro de una Iglesia. La imagen de la Virgen de Guadalupe en San Nicolás expresa la experiencia migratoria de un conjunto de pueblos de una región de México; pero la imagen misma, cuyo valor artístico tiene una función muy importante en su aceptación dentro de la iglesia, expresa no solo el movimiento de personas, sino de imágenes, representaciones, movimientos culturales. La misma iglesia de San Nicolás a la par de la Basílica de Guadalupe expresa ese hecho inesperado pero ya evidente: lo sajón ha pasado a formar parte ya de la esencia de la Virgen, aquí pintada por Ocampo. Queda ligado a la mexicanidad.

## Referencias

- Arredondo, Gabriela F.** 2008. *Mexican Chicago: Race, Identity, and Nation, 1916-39*. Statue of Liberty-Ellis Island Centennial Series. Urbana: University of Illinois Press.
- Coday, Dennys.** 2010. "Denver Catholics Fight to Restore Guadalupe Mural." *National Catholic Reporter* (2010): 1-5. Published electronically Oct 14. <http://ncronline.org/news/faith-parish/denver-catholics-fightrestore-guadalupe-mural>.
- Cohen, Elisa.** 2010. "Would Jesus Hide His Mother?" Ask Our Lady of Guadalupe Parishioners." *North Denver Tribune*, Dec 2.
- Delvaul, Marjorie.** 1980. "Evanston." In *Local Community Fact Book for Chicago, 1970-1980*, 234-36. Chicago: Chicago Community Inventory, University of Chicago.
- Ebner, Michael H.** 1988. *Creating Chicago's North Shore : A Suburban History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Evanston, City of. Evanston, 2012.
- . 2008. "A Resolution. Calling for Comprehensive Immigration Reform and for Reaffirmation of the City's Commitment to Humane and Just Treatment of Immigrants and Their Families ", 5. Evanston.
- . 2015. "History & Demographics." City of Evanston, <http://www.cityofevanston.org/evanston-life/history-demographics/>. web 20 de febrero
- Evanston Small Parks and Playgrounds Association. 1917. *Plan of Evanston*. Evanston, Ill., Bowman publishing company.

- Feline Freier, Luisa.** 2009. "How Our Lady of Guadalupe Became Lutheran: Latin American Migration and Religious Change." *Migraciones Internacionales* Vol.5(2): 153-90.
- Fitzgerald, David.** 2004. "Beyond Transnationalism: Mexican Hometown Politics at an American labor union ". *Ethnic and Racial Studies* 27, no. 2: 228.
- García, Mario T.** 2008. *Católicos: Resistance and Affirmation in Chicano Catholic History*. 1st ed. Austin: University of Texas Press.
- Grossman, James R.,** Ann Durkin Keating, Janice L. Reiff. 2013. Newberry Library., Chicago Historical Society., and Northwestern University (Evanston Ill.). "Electronic Encyclopedia of Chicago." Chicago Historical Society: Newberry Library <http://www.encyclopedia.chicago-history.org>. web 27 de marzo
- Kiwanis Club of Evanston and Edward B. Davidson.** 1924. *History of Evanston*. Chicago,: Manz Engraving Co.
- League of Women Voters of Evanston.** 1949. *This Is Evanston*. Evanston, Illinois, League of Women Voters of Evanston.
- Levitt, Peggy.** 2003 "You Know, Abraham Was Really the First Immigrant": Religion and Transnational Migration." *International Migration Review* 37, no. 3 (10/01): 847-73.
- Levitt, Peggy, and B. Nadya Jaworsky.** 2007. "Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends." *Annual Review of Sociology* 33 (01/01): 129-56.
- Levitt, Peggy, and Nina Glick Schiller.** 2004. "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society." *International Migration Review* 38.3.
- Lindstron, Bonnie, Ann Traore, and Marcia Unter-**

- meyer.** 1990. "Evanston." In *Local Community Fact Book: Chicago Metropolitan Area, 1990*, 254-56. Chicago, Ill: Chicago Community Inventory, University of Chicago.
- Northwestern University (Evanston Ill.) and Bay Area Economics (Firm).** 2006. *Northwestern University's Economic Impact on Evanston, Illinois*. Evanston, Ill: Northwestern University.
- "Official Vote. November 6, 2012. General Election."** edited by State Board of Eleccions, 199. Illinois: State of Illinois. Rectorry, St. Nicholas Church.
- Paz, Octavio.** 1950. *El Laberinto De La Soledad*. Ediciones Cuadernos Americanos, 16. México: Cuadernos Americanos.
- . 1993. *Itinerario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reeling, Viola Crouch, and Daughters of the American Revolution. Fort Dearborn Chapter (Evanston Ill).** 1928. *Evanston, Its Land and Its People*. Evanston, Ill.,: Pub. by Fort Dearborn Chapter, Daughters of the American Revolution.
- Schiller, Nina Glick, and Ayse Simsek-Caglar.** 2011. *Locating Migration Rescaling Cities and Migrants*. Ithaca, NY: Cornell University Press. ebrary <http://proxy.cc.uic.edu/login?url=http://site.ebrary.com/lib/uic/Doc?id=10457642>
- Sheppard, Robert Dickinson, and Harvey B. Hurd.** 1906. *History of Northwestern University and Evanston*. Chicago,: Munsell Publishing Company.
- . *History of Northwestern University and Evanston*. 1906. Chicago: Munsell Publishing Company.
- Vasconcelos, José.** 1937. *Ulises Criollo, La Vida Del Autor Escrita Por Él Mismo*. 8 ed. México: Ediciones Botas.

\_\_\_\_\_. 1925. *La raza cósmica*, París, Agencia Mundial de Librerías.

**Vila, Pablo.** 2007. *Identidades fronterizas: narrativas de religión, género y clase en la frontera México-Estados Unidos*. Ciudad Juárez, Chihuahua: Colegio de Chihuahua-Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

**Waldinger, Roger and David Fitzgerald.** 2004. "Transnationalism in Question." *American Journal of Sociology* 109, no. 5 (03/01): 1177-95.



## Sobre las y los autores

### **Andrés Antonio Fábregas Puig**

Nació en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México. Egresó de la Escuela Nacional de Antropología e Historia con el título de etnólogo, la especialidad en etnohistoria y el grado académico de maestro en ciencias antropológicas. Ha sido profesor en universidades y centros académicos del país y del extranjero. Fue pionero en el estudio de las sociedades rancheras de México y de la frontera mexicana-centroamericana. Ha publicado diversos libros, ensayos y artículos. Ha contribuido a fundar centros académicos, entre otros el Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa y el CIESAS del Sureste. Sus más recientes publicaciones son *Configuraciones regionales mexicanas. Una visión antropológica* (2010-2011, dos volúmenes) y *Lo sagrado del rebaño. El fútbol como integrador de identidades* (2a. ed., 2010). Actualmente es investigador titular del CIESAS asignado al CIESAS-Occidente en el estado de Jalisco. Radica en el poblado de Ajijic, municipio de Chapala, Jalisco.

### **Leah Sarat**

Profesora asistente de religión en la Universidad Estatal de Arizona. Recibió su doctorado en religiones en las Américas en la Universidad de Florida en 2010 y su maestría en religión y cultura en la Wilfrid Laurier University (Canadá) en 2006. Su trabajo se trata de la relación entre religión, cultura y migración



en México y los Estados Unidos con un enfoque en la dinámica del viaje indocumentado hacia los Estados Unidos. La doctora Sarat es la autora de *Fire in the Canyon: Religion, Migration, and the Mexican Dream* (NYU Press, 2013), que examina el papel del turismo y pentecostalismo en El Alberto, una comunidad hñähñu conocido a nivel mundial por su *Caminata Nocturna*, una simulación turística de la experiencia de cruzar la frontera México-EEUU. La tesis en que está basado el libro ganó el Premio Noemí Quezada a la mejor tesis de doctorado sobre pueblos otópames en 2011. Actualmente la Dra. Sarat investiga el papel de la religión en la detención de inmigrantes en los Estados Unidos con el apoyo de una beca de investigación del Louisville Institute por el proyecto “La fe detrás de las rejas: enfrentando la detención de inmigrantes en Arizona”.

### **Ana B. Uribe**

Profesora-investigadora de la Universidad de Colima. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1. Sus áreas de investigación: migración, comunicación y cultura. Ha publicado cinco libros y más de cincuenta artículos académicos sobre estas áreas. Destaca el libro *Mi México imaginado, telenovelas, televisión y migrantes* producto del Premio por la Academia Mexicana de la Ciencias a la tesis doctoral. Es directora de la Oficina de Representación de la Universidad en Los Ángeles; apoya programas y proyectos en beneficio de la educación de los migrantes en Estados Unidos. Fue consejera del Instituto de los Mexicanos en el Exterior.

### **Pablo Vila**

Investiga sobre la construcción social de las identidades en la frontera Estados Unidos- México y Latinoamérica. En su trabajo considera temas identitarios nacionales, regionales, raciales, étnicos, religiosos, género y de clase social. Ha publicado cinco libros sobre este tema. En su trabajo sobre los procesos de identificación en América Latina ha investigado la forma en que diferentes actores sociales usan la música popular para entender quiénes son y su acción correspondiente. Sobre este tema ha publicado seis libros.

### **Fernando Vizcaíno**

Es autor de los libros *Biografía política de Octavio Paz* (1993), *El nacionalismo mexicano en los tiempos de la globalización y el multiculturalismo* (2004) y *Nación y nacionalismo en las Cortes de Cádiz* (2010). Ha sido miembro del Centro Mexicano de Escritores y desde 1997 profesor e investigador de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Recientemente ha publicado un estudio sobre la experiencia de José Vasconcelos en los Estados Unidos y cómo ello contribuye a repensar el nacionalismo en México.

### **Margarita del Carmen Zárate Vidal**

Profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Es doctora en antropología por la University College London de la Universidad de Londres, Inglaterra. Sus líneas de investigación incluyen movimientos sociales y resistencias, género, transnacionalismo y movimientos sociales. Entre sus últimas

publicaciones se encuentran “Tracing Resistance: Community and Ethnicity in a Peasant Organization”, en el volumen *New Approaches to Resistance in Brasil and Mexico*, editado por John Gledhill y Patience A. Schell por la Duke University Press (2012); *Resistencias en movimiento, de dignidad, deseo y emociones. Una mirada antropológica* (México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos Editor, 2012) y en coordinación con María Gabriela Hita, *Actores sociales, violencias y luchas de emancipación. Lecturas desde una antropología crítica* (México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos Editor, 2014).



**La frontera de las identidades**  
**Explorando los cruces y límites de las identidades**

Se terminó de imprimir en marzo de 2016, en los talleres de Imprenta Lazer ubicada en Pedro Rosales de León #6599, Colonia Villahermosa, C.P. 32510. Ciudad Juárez, Chihuahua, México.

Tiraje 100 ejemplares

