



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLOGICAS

Tesis:

REDES SOCIALES E IDENTIDAD DE LOS INDÍGENAS
JORNALEROS MIGRANTES EN CUAUHTÉMOC, COLIMA.

Para optar al grado de
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA
P R E S E N T A

PAOLA ELENA GARIBI HARPER Y HERNÁNDEZ

TUTOR DE TESIS
DR. HERNÁN SALAS QUINTANAL

CIUDAD DE MÉXICO, 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

A modo de introducción.....	1
Capítulo I	
De redes sociales, identidad y migración: tejiendo los cimientos teóricos para explorar la realidad jornalera.....	9
1.1 Marco teórico-conceptual.....	9
1.2 Metodología: el camino trazado.....	33
Capítulo II	
Tras las huellas indígenas. Escenario social de los jornaleros agrícolas	40
2.1 De campesino a proletario: el camino de los jornaleros migrantes agrícolas.....	42
2.2 Migración: tras los pasos indígenas desde sus orígenes hasta su destino.....	46
◦ Migración golondrina y circular. El ir y venir de los pies indígenas.....	50
2.3 La tierra natal: siguiendo las raíces hasta Guerrero.....	62
◦ Amuzgos, gente que nace en la “Llanura de Flores”.....	63
◦ Nahuas, desde las tierras de espinas, santos y mártires.....	69
Capítulo III	
Los jornaleros en Cuauhtémoc. Un esbozo del día a día de los cortadores de caña y sus familias.....	75
3.1 Cuauhtémoc, rumbo a la tierra de la caña.....	75
3.2 De olores, texturas y sabores: el mundo del albergue cañero.....	81
3.3 Condiciones de vida: una perspectiva desde el ingenio, una mirada desde los trabajadores.....	89
3.4 De cuestiones laborales: un panorama del trabajo en la caña.....	103
Capítulo IV	
Redes sociales e identidad en los jornaleros indígenas.....	119
4.1 Redes sociales, identidad étnica y parentesco. Vínculos que se crean desde la tierra y la sangre.....	123
4.2 Redes sociales y género: una perspectiva desde el mundo de los indígenas jornaleros.....	142
4.3 Cabos y cortadores: el mundo laboral entretejido por las redes.....	170
Conclusiones.....	185
Bibliografía.....	194

A modo de introducción

En todas las sociedades existen personas que parecen no ser vistas por las miradas de los otros. Las ciudades, los pueblos, tienen sus seres invisibles, aquellos que vagan por las calles como si fuesen sombras humanas, que vienen y van mientras que pocos se detienen a cuestionarse sobre su existencia. En Cuauhtémoc, Colima, una tierra ubicada a escasos minutos de la capital del estado, también podemos encontrar a estos sujetos, que poco se ven pero que están ahí, sobreviviendo a pesar de que pareciera que se les desea mantener ocultos. Algunos de estos individuos son los migrantes jornaleros, aquellos para los que la luz del día significa trabajo arduo en cañaverales, y la obscuridad de la noche un albergue en ínfimas condiciones que les sirve como techo protector.

Pero, ¿quiénes son ellos? ¿cuál es su rostro? ¿de dónde provienen? Ellos son amuzgos originarios de Xochistlahuaca y nahuas de San Francisco Ozomatlán y San Juan Totolzingtla, municipios que pertenecen al estado de Guerrero. Ellos viajan por diferentes regiones del país en busca de trabajo, mientras que las mujeres los acompañan en la lucha porque su núcleo familiar no se desintegre. En Cuauhtémoc niños, adultos y ancianos se entregan a la labor de la zafra, y después de la jornada regresan al albergue cañero a recuperar energía, cubiertos por el tizne, envueltos bajo la capa de una negrura que no consigue esconder los estragos del agotamiento impreso en sus caras.

Nuestra mirada se dirige a estos jornaleros, a penetrar en su universo con la finalidad de comprender como se conforma su identidad en sus procesos migratorios, en ese relacionarse con personas tanto de su misma comunidad como pertenecientes a otras etnias, con códigos culturales similares o distintos.

Su manera de crear relaciones, de interactuar, de solidificar lazos o vivir conflictos con el otro tiene repercusiones en su identidad. Mi objetivo es resolver de qué manera las redes sociales, es decir, estas redes de relaciones, favorecen las expresiones de identidad de estos indígenas migrantes, partiendo de la hipótesis de que dichas redes representan mecanismos de afirmación de un nosotros, en un contexto de inestabilidad debido al constante proceso migratorio en el que se encuentran insertos. Y, para lograrlo me adentré en el albergue cañero “El Cóbano” ubicado en el municipio de Cuauhtémoc, durante los meses de enero y febrero del 2009, ahí me acerqué a este grupo, entrevisté a un total de 17 hombres indígenas y 17 mujeres que son integrantes de sus familias. La muestra se compone equitativamente, o sea, que cada tercera parte aproximadamente corresponde a gente que proviene de cada uno de los tres municipios antes señalados. En su mayoría los nahuas hablan español además de su lengua étnica, lo que facilitó la interacción con ellos. Los amuzgos, en cambio, hablan sólo su lengua indígena, el amuzgo, por lo que me apoyé en una traductora, una mujer indígena nahua que sabía también esta lengua debido a que su esposo pertenece a esta etnia. En general se trata de un estudio cualitativo etnográfico apoyado en las técnicas de recolección de información de entrevista semi-estructurada, historias de vida, observación y diario de campo, los detalles de la estrategia metodológica se presentan en el siguiente capítulo.

Pero, ¿por qué la necesidad de estudiar a este grupo social en específico? Los indígenas jornaleros migrantes de la actualidad son los descendientes de los indígenas y campesinos que en el pasado, al verse desposeídos de sus tierras, se vieron orillados a trabajar territorios de otros, a trasladarse de su comunidad natal a lejanos destinos en busca de los medios para sobrevivir. Ayer como hoy los

campos se ven invadidos por el trabajo arduo de manos indígenas cuyo salario que perciben nada tiene que ver con el esfuerzo físico que invierten en la producción de alimentos. La escena actual nos muestra a las agroempresas con una demanda laboral que, en muchas ocasiones, no se llega a cubrir con la oferta local. La mano de obra se atrae desde distintas regiones del país con la única premisa de que se pueda pagar lo más barata posible. Sin contratos laborales, en albergues caracterizados por el hacinamiento y pésimas condiciones sanitarias, con jornadas de trabajo que se llegan a extender más allá de las ocho horas, con niños ayudando a sus padres, desde los seis a ocho años de edad aproximadamente, a recolectar la caña de azúcar cortada bajo la intensidad de los rayos del sol, pues la temperatura llega hasta los 30°C; es este el entorno al que llegan a trabajar los amuzgos y nahuas empujados por el desempleo y la pobreza de sus pueblos de origen.

Ante tal panorama una pregunta inevitable sacude nuestras conciencias: ¿por qué dichos atropellos a los derechos de los indígenas permanecen en la realidad de nuestro país después de tantas generaciones, incluso después de siglos? Para entender la injusticia e inequidad con la que se encuentra plagada la situación de los jornaleros agrícolas, es conveniente respaldarse en la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Con base en la resolución aprobada por la Asamblea General el 10 de diciembre del 2007, es indiscutible afirmar, tal como lo postula el *Artículo 26*, que “los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado o adquirido”. Los indígenas jornaleros agrícolas trabajan tierras ajenas, y gran parte de ellos migran porque no poseen un terreno en sus comunidades natales. Esas tierras que han

trabajado, ocupado y utilizado por siglos no les pertenecen jurídicamente. Se ignora el derecho histórico que tienen sobre ellas, obligando a estos jornaleros migrantes a emplearse en campos cuyos propietarios los contratan temporalmente, con la finalidad de hacer uso de su fuerza de trabajo.

Este documento dictado por las Naciones Unidas especifica además en el *Artículo 17* que “las personas indígenas tienen derecho a no ser sometidas a condiciones discriminatorias de trabajo y, entre otras cosas, de empleo o salario”. Los jornaleros agrícolas que llegan a Cuauhtémoc, Colima, no suelen tener un contrato firmado donde se acuerden las condiciones laborales. La contratación de estos indígenas consiste en un acuerdo de palabra donde se determina la paga salarial y por cuánto tiempo serán empleados. El pago consiste en una retribución de 10 pesos por cada 350 kilogramos de caña de azúcar cortada y la duración del empleo abarca el período de la zafra, es decir, aproximadamente de los meses de diciembre a mayo. Esto implica que los indígenas continúan siendo afectados por una forma de empleo caracterizado por la discriminación, pues el trabajo es mal retribuido, no está respaldado por un contrato y es tan sólo temporal.

Para otorgarle mayor solidez a lo anterior recordemos que los albergues cañeros que les sirven de refugio se caracterizan por deficiencias en los servicios de agua y electricidad, y por condiciones sanitarias pésimas. A esto se le añade que los hijos de los migrantes no tienen la posibilidad de un nivel educativo óptimo, tanto por la transitoriedad de su estancia como por la ineficacia de los programas creados por la SEP (Secretaría de Educación Pública) como el PRONIM (Programa para Niños Migrantes) que no logra satisfacer las necesidades que surgen en la particular situación de los jornaleros agrícolas. Este escenario me conduce a señalar que según el *Artículo 21* del mismo documento

“los pueblos indígenas tienen derecho, sin discriminación, al mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales, entre otras esferas, en la educación, el empleo, la capacitación y el readiestramiento profesionales, la vivienda, el saneamiento, la salud y la seguridad social”.

La declaración citada rescata además la importancia del derecho de estos individuos a no ser objetos de ningún tipo de discriminación, en particular la fundada en su origen o identidad indígenas, y a determinar su propia identidad o pertenencia conforme a sus costumbres y tradiciones (Art. 2 y 33). Considero de especial relevancia lo estipulado en estos artículos para la población que aquí se atiende. Los jornaleros agrícolas están sujetos a una dinámica migratoria, la movilidad y el contacto con diferentes culturas tienen implicaciones en la identidad y pertenencia de estas personas, que deben de ser atendidas y protegidas, y que en esta investigación serán estudiadas a profundidad.

Pero ¿cómo está nuestro país con respecto al cumplimiento de estos derechos? Para responder a esta interrogante basta con consultar el *Diagnóstico sobre la situación de los Derechos Humanos en México* que se realizó en el 2003, por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en México. En el Capítulo 6, destinado al “Derecho de los Pueblos Indígenas”, se plantea que:

Cada vez más campesinos pobres carecen de acceso a la tierra, teniendo que buscarse la vida como jornaleros agrícolas, trabajadores migratorios en el país y en el extranjero, o emigrantes a los centros urbanos. Ello se debe también a la falta –desde hace muchas décadas– de una política efectiva de apoyo a la economía campesina.

(OACNUDH, 2003:154)

El diagnóstico muestra que “la mayor parte de la población indígena se encuentra en los municipios y estados más pobres de la República, mismos que acusan los menores índices de desarrollo humano y social” (OACNUDH 2003:153). Dichos estados son Oaxaca, Chiapas y Guerrero, esta última es justo la entidad de donde provienen los amuzgos y nahuas que son los sujetos de esta investigación. Este binomio indígena-pobreza, según se especifica en este documento, es el resultado de un proceso histórico complejo en el que fueron vulnerados, durante siglos, los derechos humanos fundamentales de los pueblos indígenas, y es en los estados más golpeados precisamente donde se expresan diversas manifestaciones de su identidad étnica y cultural. Este escenario los orilla a migrar ofreciendo su mano de obra, sin embargo, la situación no cambia demasiado. Según el diagnóstico, “en algunas regiones de agricultura comercial los jornaleros sobreviven en condiciones lamentables” (OACNUDH 2003:155).

Mostrar el panorama respecto a la situación de los derechos de los indígenas jornaleros, permite comprender que no se puede abordar a este sector como simples sujetos de estudio, sin entender todas las implicaciones que posee esta temática. Para adentrarse en la problemática de la población jornalera es primordial revelar su trascendencia, exponiendo los atropellos de los que son presas estas personas. Ésta es la razón de que en la introducción a este estudio se revisen documentos que no dejan lugar a duda sobre la urgencia de dirigir nuestra atención a este grupo.

Ante la precaria situación de vida estos individuos hacen uso de sus recursos sociales como una forma de apoyo. En la interacción cotidiana crean redes sociales que muestran su forma de relacionarse y organizarse. Estas

personas construyen y reconstruyen su identidad de acuerdo a la posición que ocupan dentro de su red de relaciones, desde esa posición se perciben a ellos mismos en contraste con los “otros”, desde ese lugar se conciben como iguales o diferentes, como dominados o dominantes. Este planteamiento definió mi interés por explicar de qué manera las redes sociales favorecen las expresiones de identidad de los indígenas jornaleros migrantes.

Redes sociales e identidad en los indígenas jornaleros que trabajan en la caña es la temática en la que se centra este estudio. La estructura de esta tesis pretende retratar y analizar la situación de los jornaleros agrícolas. El primer capítulo está destinado al entretrejo teórico y metodológico que me permitió captar este fenómeno social para responder a la pregunta de investigación, explicitando las herramientas conceptuales a través de las cuales se observó a la realidad jornalera y el camino que se construyó para poder realizar esta tesis. El segundo apartado le ofrece al lector la posibilidad de comprender quién es el jornalero agrícola entendiendo cómo pasó de ser campesino a proletario; además, de conocer cuál es su proceso migratorio trazando la ruta a través de la cual los jornaleros viajan en busca de trabajo y adentrándonos, a la vez, al contexto de sus comunidades de origen. En el tercer segmento muestro el lugar de destino introduciéndonos al municipio de Cuauhtémoc, para después penetrar en el mundo del albergue cañero “El Cóbano” con la intención de presentar el panorama al que llegan a vivir los indígenas, y así entender las condiciones de vida y laborales a las que se ven expuestos. Por último, el cuarto capítulo está dedicado a revelar las redes sociales que existen dentro del albergue, mostrando cómo estas se construyen de acuerdo a aspectos identitarios y cómo la misma identidad influye también en la creación

de las redes de relaciones. Este apartado se compone de tres segmentos sobre diferentes tipos de formación de redes: 1) las redes por identidad étnica y parentesco, 2) las redes sociales por género, en las que se aborda además las redes por edad y, para finalizar, 3) las redes que se crean de acuerdo a la ubicación dentro de la estructura laboral.

Capítulo I

De redes sociales, identidad y migración:

tejiendo los cimientos teóricos para explorar la realidad jornalera

Este primer capítulo consta de dos apartados, en el primero presento cuáles son las bases teóricas sobre las que construí este estudio y en el segundo expongo las estrategias metodológicas empleadas para realizar esta investigación. El conocimiento sobre los autores que sirvieron de fundamento y el camino que se siguió para elaborar esta tesis, permite a los lectores entender desde qué posturas y perspectivas se aborda aquí a la realidad de los indígenas jornaleros migrantes. Desde dónde se concibió y comprendió el mundo de las redes sociales y la identidad son las preguntas que se responden en este apartado. ¿Quién es la población jornalera agrícola? ¿A qué se refiere el concepto de redes sociales? ¿Cómo se asocia con la identidad y con los indígenas jornaleros? Estas son algunas de las interrogantes que serán resueltas en las siguientes líneas.

1.1. Marco teórico-conceptual

Desentrañar las interacciones y los vínculos que crean los jornaleros migrantes durante el período de la zafra en Cuauhtémoc, Colima, será la meta central de este estudio. El albergue cañero “El Cóbano” es el contexto específico donde me concentraré para, a través de las voces de estos sujetos, obtener

información que me permita explicar de qué manera las redes sociales favorecen a las expresiones de identidad de los indígenas migrantes que provienen de Guerrero.

Para despegar en esta labor de delimitación conceptual, que nos permite enmarcar bajo qué óptica miraremos a los fenómenos identitarios que emergen en la realidad jornalera, es prioritario exponer el por qué se eligió abordar un problema de identidad desde la perspectiva de redes. La razón central se origina en la particularidad de este enfoque, que reside en que no suele ver al actor como un individuo aislado, en una visión atomizada, sino que se concentra en comprender de qué manera los sujetos se encuentran “colocados concretamente en el interior de redes de relaciones y, por tanto, interactuando con otros individuos, dentro de flujos recíprocos de comunicación y de intercambios” (Ramella, 1995:16). Aunque existen otros conceptos teóricos dentro de las ciencias sociales que consideran las interacciones y las relaciones para poder entender y explicar el comportamiento de las personas, sólo la perspectiva de la red social se concentra en hacer tangibles, a través del análisis, los vínculos que existen entre los actores, concretándose en percibir como dichos lazos interconectan a los sujetos creando la denominada red.

La herramienta teórica de la red social evidencia el cómo se relacionan los individuos entre sí, permite entender cómo se construye esa estructura de relaciones sociales en la que se encuentra inserto un individuo, lo que posibilita ubicar la posición que ocupa dentro de un grupo social. El enfoque de las redes sociales facilita visualizar cómo un actor se relaciona con los otros, cómo sus vínculos se extienden o dónde se encuentran sus límites, implica captar

con quién se relaciona el sujeto y con quién no lo hace, permitiendo detectar dónde existen alianzas y dónde se rompe una cadena de relaciones. Para autores como Barnes la totalidad de la vida social debería ser vista “como un conjunto de algunos puntos (nodos) que se vinculasen por líneas para formar redes totales de relaciones. La esfera informal de relaciones interpersonales se verían como una parte, una red parcial de una total” (Barnes, 1954:43). El valor de este concepto reside en el hecho de que, al hacer visible el tejido de relaciones, nos ofrece la oportunidad de comprender con mayor profundidad y complejidad cómo la identidad de los actores se ve afectada por la relación que tiene con los otros.

No podemos ignorar que los grupos sociales se conforman, finalmente, por lazos que generan solidaridad y alianzas (Cerutti en Ramella 1995:14). Sin embargo, el hablar tan sólo de grupo social no nos ofrece la posibilidad de entender en sus múltiples vertientes las interacciones que se suscitan dentro de él. Por otro lado, si me refiriera únicamente a las interacciones sociales no lograría percibir la amplia estructura de relaciones existente. La red social es una realidad empírica, las relaciones sociales conforman una estructura que es real. El bagaje teórico que se ha creado en torno al concepto de red social contempla aspectos como la reciprocidad, la solidaridad y las alianzas, la confianza interpersonal pero también la desconfianza, la cooperación y, su contrario, el aislamiento en una red, el oportunismo individual y el conflicto, todos elementos indispensables para la comprensión de un grupo tan vulnerable como lo es el de los jornaleros agrícolas. Si mi estudio se hiciera a partir de la perspectiva de grupo social no podría profundizar en el cómo se construyen y componen las relaciones sociales, además de apoyarme en las

redes sociales me permite mostrarle al lector mediante diagramas la posición exacta que ocupan los sujetos con respecto a la estructura de relaciones sociales, y analizar a partir de ahí cuál es su situación dentro del espacio social¹. Referirme a la red social me permite entender y evidenciar como las relaciones de los individuos se yuxtaponen perteneciendo a la vez a diferentes tipos de redes sociales entrelazadas entre sí.

Para plantear qué es en específico lo que se entenderá por red social en esta investigación, es preciso que retome algunas valiosas aportaciones de diversos autores. Desde la postura de Mitchell, la red social es una “serie o conjunto específico de relaciones entre un número definido de personas que nos pueden servir para interpretar el comportamiento social de (algunas) de esas personas, tomando en cuenta las características de estas relaciones como un todo” (Rosenblueth 1984: 21). Bajo este esquema el individuo se encuentra inserto en un sistema de interacciones constantes con otros sujetos. Sin embargo, en esta investigación no se trata sólo de que podamos interpretar su comportamiento a través de esta red de relaciones, sino que, además, podamos obtener pistas acerca de cómo se conforma la identidad de estos individuos desde la posición que ocupan dentro de esta red.

Hablar de red social no es abordar un planteamiento conceptual reciente, referirnos a la red implica apoyarse en enriquecedores antecedentes que existen dentro de la antropología y la sociología², que logran vislumbrar las

¹ Por espacios social. Pierre Bourdieu en su libro *La Distinción*, se refiere al sistema de posiciones sociales que se definen las unas en relación con las otras (autoridad/súbdito, jefe/subordinado, patrón/empleador, etc).

² Este enfoque de la red social no es nuevo en la antropología, esta clase de análisis comenzó a desarrollarse desde Teóricos como Alfred Radcliffe-Brown, quien, influido por el sociólogo francés

relaciones que existen entre los elementos de una estructura. El vocablo “red” emergió de forma metafórica al unísono que se hablaba sobre la estructura social. John Scott en su libro de *Social network analisis* realiza un interesante recuento sobre las diferentes posturas teóricas sobre las redes sociales. Dentro de los análisis de redes que menciona se encuentra el efectuado en 1956 por Cartwright y Harary, en el cual se representan a las personas por puntos, interconectados por líneas que simulan las relaciones. Estas gráficas que representan la red denominadas también como sociogramas tienen su base en algunas ideas matemáticas. Aunque en este estudio no nos acercamos a los métodos cuantitativos utilizados por los estudios de redes sociales, considero que es conveniente rescatar una de las aportaciones que me parecen más atinadas de estos autores. En las líneas que representan las interacciones en sus gráficas, utilizan los signos positivo (+) y negativo (-) para señalar qué tipo de interacción es la que se está dando. A la vez se utilizan flechas que indican la dirección que existe dentro de las relaciones, explicando qué sujeto dirige interacciones positivas o negativas hacia otros sujetos. Esta clase de gráficas permite analizar la estructura de un grupo tomando en cuenta el tipo de relaciones que se dan dentro de él (Scott 1991:13).

Si bien en esta investigación se optó por abordar la temática de las redes sociales desde lo cualitativo, esto no significa que no podamos detectar qué tipo de relaciones se dan entre las personas, si negativas o positivas. Con esto me refiero a que, por ejemplo, mientras en una interacción puede haber

Emile Durkheim, inspiró a un grupo de antropólogos sociales para que el período de 1930 a los años 70, construyeran el concepto de estructura social con el que se comienza a utilizar la metáfora de la red en la vida social. Antropólogos y sociólogos de la Universidad de Harvard profundizaron en la interdependencia que existen entre los elementos de una estructura en un sistema social. Por su parte, el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Manchester se concentró en el análisis de la red social, pero acentuando los aspectos del cambio y el conflicto. *Veáse Scott 1991 y Molina 2001.*

una actitud de apoyo hacia otra persona, también nos podemos encontrar con situaciones en las que la interacción este cargada de conflicto. La gran contribución de Cartwright y Harary es no pasar por alto esta distinción entre las interacciones de las personas. La red social no puede ser vista nada más como lazos de solidaridad, eso sería una visión empobrecida por parte de este enfoque teórico-metodológico, sería pretender que las relaciones entre las personas siempre son positivas y de apoyo, cuando vivimos en un mundo que oscila entre lo blanco y lo negro, pasando por sus diferentes tonalidades de grises. En este estudio la red social será vista en todas sus vertientes, en todos esos tipos de relaciones e interacciones que surgen en la vida cotidiana de las personas. Aquí se tomarán en cuenta desde esas redes de apoyo que generan solidaridad entre los individuos, hasta esas relaciones negativas, como podrían ser aquellas cargadas de estigma, las cuales, por supuesto, también tienen un efecto en la identidad.

En síntesis, en esta investigación se entenderá por red social el conjunto de relaciones entre un número definido de personas dentro del cual se dan contradicciones y conflictos, y flujos recíprocos de comunicación e intercambios. Dichas estructuras de relaciones son dinámicas y flexibles, cambian constantemente dependiendo de las interacciones de los actores, y poseen una gran elasticidad pues se extienden de acuerdo a la interacción, los lazos y los vínculos que se dan entre los sujetos. Es importante resaltar que las redes no siempre implican horizontalidad, las relaciones entre las personas son tanto horizontales como verticales, es decir, que dentro de las relaciones

existen también distintos niveles de jerarquía³ que se derivan de las relaciones de poder. Además no podemos ignorar que dentro de las mismas redes se encuentran implícitos los intereses de los individuos. Estos son los elementos de la red social que consideraré para explicar de qué manera las redes influyen en las expresiones de identidad de los jornaleros agrícolas, comprendiendo el comportamiento de los individuos desde la posición que ocupan dentro de la red.

Pero, ¿quiénes son esos jornaleros que conforman estas redes a las que me refiero? Antes de proseguir con esta construcción teórica, debemos de entender quiénes son esos sujetos protagonistas de este fenómeno social, y para esto haré alusión a lo que denomina la Secretaria de Desarrollo Social (SEDESOL 2006) como *población jornalera agrícola*, la cual se entiende “como el núcleo familiar rural en pobreza extrema cuyo jefe de familia es asalariado en actividades agrícolas o cuando el monto básico del ingreso familiar proviene de esta fuente”. No obstante, existe un proceso que es crucial para entender quién es el jornalero: el paso de campesino a proletario, es decir, a trabajador asalariado. El núcleo de la problemática de estos individuos se encuentra en el hecho de que venden su fuerza de trabajo para la labor en el campo. El jornalero agrícola es un individuo que transita de su condición de campesino pobre a asalariado agrícola, proceso que es ineludible en los sistemas capitalistas (Atilano 2000:24).

La situación de estos “nuevos jornaleros agrícolas”, como los nombra Hernán Salas Quintanal, se centra en el hecho de que se ven insertos en una

³ Véase el capítulo “The Network and Urban Social Organization” de A.L. Epstein en *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns* editado por J. Clyde Mitchel. Manchester University Press, 1996.

realidad en la que el sector agrícola en la actualidad demanda un mayor contingente de mano de obra. Esta clase de trabajador, que ya no posee un pedazo de tierra propio o que, si lo posee, no le aporta lo necesario para subsistir, se ve orillado a la búsqueda de trabajos temporales, a causa de la intensificación del capitalismo en el agro. Salas especifica que este tipo de trabajadores:

“[...] representan una nueva forma de inserción laboral, marcada por la modernización empresarial agraria, que se trata de trabajadores plenamente asalariados pero temporales [...]. Esta situación pone de manifiesto cambios profundos que han tenido un efecto en la organización social, en las aspiraciones, en la identidad social y en la posibilidad de acción colectiva”.

(Salas 1997: 276)

Hernán Salas (2002:90) explica que los procesos de descampenización surgen al momento que los sistemas productivos campesinos y alimentarios históricos, se destradicionalizan y desarticulan, diversificándose de esta manera las actividades laborales y las formas contractuales⁴. Esto conlleva a mercados temporales y flexibles del trabajo rural, y a complejos procesos de migración entre zonas rurales y urbanas, nacionales e internacionales, resignificando identidades, demandas, aspiraciones y la constitución de sujetos sociales. Es así como han emergido nuevas problemáticas y actores en el campo, entre

⁴ Según Guadalupe Rodríguez (2007:111) los retos que enfrenta el campo mexicano atienden a su particular complejidad, heterogeneidad y creciente inequidad entre los individuos, grupos sociales, micro-regiones y regiones; a la dinámica de sus procesos de inclusión y exclusión; a la selectiva y desigual asignación de los recursos productivos del Estado [...], a la agudización del flujo migratorio de la fuerza laboral dentro y fuera del país.

ellos, los jornaleros agrícolas insertos en un mercado de trabajo que es inestable y deslocalizado con rutas de migración cada vez más complejas. Salas (2002:94) agrega que estos nuevos actores se ven ante el desafío de conformar su identidad en un “contexto de heterogeneidad, modernidad y glocalización, en el que la identidad no implica necesariamente homogeneidad, sino llegar a vincular fugazmente los intereses de acción social”.

Amuzgos y nahuas son los actores centrales en este estudio, estas personas se encuentran dentro de este contexto de heterogeneidad al que se refiere Salas, pues viajan como jornaleros a lo largo del país en busca de empresas que requieren de individuos para mantener la producción de la caña de azúcar o para laborar en diversos tipos de cultivos. Se puede aseverar que estamos hablando de un fenómeno migratorio que se apoya en las redes sociales. En otras palabras, estos jornaleros se mantienen dentro de redes de migración que “deben de ser concebidas como facilitadoras en vez de encapsulantes; ser permeables, expansivas y con fluidez, en vez de ser correlativas con la metáfora de un estructura rígida y limitada” (Brettell 2000:106).

Dentro de este ir y venir de los jornaleros agrícolas, se ha creado una clasificación que hace referencia a dos tipos de migración recurrentes en este grupo. Por un lado, está la que corresponde a los migrantes “pendulares”, “quienes salen periódicamente de sus lugares de origen durante lapsos de 4 a 6 meses y que, al término de la temporada agrícola o de la vigencia de sus contratos, regresan” (SEDESOL 2006). Estos jornaleros suelen tener alguna propiedad en su localidad natal, por lo que esta clase de migración “les permite seguir conservando su tierra y subsistir” (CDI 2006: 4). El otro tipo es la

denominada migración “golondrina”, que se refiere a aquellos indígenas “sin tierra, que han abandonado sus lugares de origen y optado por contratarse de manera permanente en los campos agrícolas” (CDI 2006: 4). Ellos suelen recorrer “diversas zonas de trabajo durante todo el año, enlazando empleos en diferentes tipos de cultivo” (SEDESOL 2006).

Es evidente que la propiedad de la tierra es el factor mediante el cual se rige esta tipificación. El ser migrante pendular o golondrino, depende de si los indígenas poseen o no tierras en su localidad. Aquí se comparte esta percepción, sin embargo, no en su totalidad, pues se considera que pueden incidir otros factores en el tipo de migración que reproduzcan los jornaleros, como, por ejemplo, existe la posibilidad de que en su comunidad de origen haya una tradición migratoria, es decir, el tipo de migración pendular o golondrina puede depender de las prácticas migratorias acostumbradas a través de las distintas generaciones. Otro factor puede derivarse de aspectos socioeconómicos que influyan en las decisiones de los jornaleros. Los motivos que los llevan a migrar de diferentes formas, es una interrogante abierta que se resolverá con la sustanciosa información que nos proporcionen los mismos actores sociales durante las entrevistas. Lo medular consiste en considerar que la migración “golondrina” es un tipo de “migración temporal de ciclos agrícolas” (López y Rusten 2007:281), es decir, los sujetos se rigen de acuerdo a los ciclos de cultivo que se dan en los distintos puntos del país, a donde se trasladan para quedarse sólo durante la temporada que hay trabajo en el lugar, para enseguida moverse a otro punto en donde encuentren empleo. Mientras que, por otro lado, están quienes se mueven dentro de una migración pendular,

en la que vienen y van de los lugares de destino en los que laboran a sus comunidades de origen.

La información obtenida en esta investigación me permite profundizar en la conceptualización de lo que es un jornalero agrícola pendular y un golondrino. Es en el segundo capítulo donde me daré a la labor de crear una caracterización más detallada y amplia sobre estas dos categorías, la cual se fundamentará en los testimonios recolectados de los propios indígenas jornaleros durante el trabajo de campo.

Como se ha enfatizado desde las primeras líneas, estos jornaleros migrantes crean redes sociales que constituyen una forma de aprovechar los recursos sociales⁵. Para Larissa Lomnitz (2006: 12), esto representa “una respuesta evolutiva, plenamente vital y vigente, a las condiciones extremas de la vida marginada”. Es en este mundo de relaciones entre los individuos donde “la identidad se actualiza y se representa en la misma interacción” (Hecht 1993:48).

No obstante, la identidad no sólo está asociada a esta red de relaciones, sino que “también se asocia con la quiebra del estado del bienestar y el crecimiento posterior de una sensación de inseguridad con la “degradación de carácter” que la inseguridad y flexibilidad en el puesto de trabajo han producido en la sociedad” (Bauman 2005:17). Los jornaleros agrícolas conforman parte de un sector de los individuos que encarnan este fenómeno al que Zigmunt Bauman llama *modernidad líquida*. Las condiciones laborales de estos

⁵ Según Gerardo Torres (2004:157) la teoría de las redes que ha surgido desde la antropología urbana, ha señalado el gran interés que tienen estos nuevos fenómenos para el diseño de políticas que escapan del autoritarismo del Estado de bienestar y al individualismo de las políticas puntuales del neoliberalismo.

indígenas se ven teñidas por la incertidumbre pues en realidad estos sujetos no firman contratos que los protejan, sino que trabajan con base en tratos que sólo se dan de palabra. Esto implica que los procesos identitarios se dan dentro de un panorama caracterizado por la incertidumbre y la flexibilidad, que llegan a repercutir en la identidad de los jornaleros.

Michel Maffesoli, por su parte, observa, en sus estudios sobre identidad, los efectos que la posmodernidad ha tenido sobre las relaciones de los individuos. Este autor afirma que:

“la posmodernidad está conformada por un conjunto de elementos totalmente dispares que establecen entre ellos interacciones constantes hechas de agresividad o de amabilidad, de amor o de odio, pero no constituyen menos una solidaridad específica que hay que tomar en cuenta.”

(Maffesoli 2007:14)

Maffesoli vislumbra esas interacciones negativas y positivas que menciono con anterioridad, afirmando que representan otra clase de solidaridad. En sí, la propuesta de este teórico francés es de vital importancia para entender el fenómeno identitario de los migrantes jornaleros. La “lógica de la identificación” a la que se refiere este autor, nos permite concebir a las “personas” con sus “máscaras variables”, tributarias del o de los tótem emblemáticos con los cuales se identifican” (Maffesoli 2007:16). En otras palabras, el proceso o la lógica de la identificación “parte del *primum relationis*, de estos hechos de experiencia que [...] constatan que al “yo” lo hace el otro en todas las modulaciones de alteridad” (Maffesoli 2007:232). Es justo en este punto donde

las relaciones retoman con solidez su relevancia, pues no olvidemos que “los seres individuales no adquieren existencia más que a través de la relación que los une” (Augé 1996:24).

“Somos varios”, enuncia Maffesoli aseverando que la persona se construye en y a través de la comunicación, “esto es lo que permite hablar de la apertura de la persona, de la apertura a los demás, apertura a las diversas características del yo” (Maffesoli 2007:235). El yo se produce a través de situaciones y experiencias:

“el yo no es más que una ilusión, o más bien es una búsqueda, un poco iniciática, nunca se da de manera definitiva pero se relata progresivamente sin que haya propiamente unidad en sus diversas expresiones.”

(Maffesoli 2007:230)

Cabe subrayar que existe una función fundamental en el “proceso de identificación”, pues “es una serie de sinceridades sucesivas que tienen como único objetivo, a largo plazo la permanencia del cuerpo social considerado como un todo” (Maffesoli 2007:251). En otros términos, este proceso conlleva a un “querer-vivir juntos” orgánico, que lejos de la separación, mantiene implícito un tipo de solidaridad que provee de seguridad. Para Maffesoli todo esto tiene una fuerte carga estética o empática, pues “los individuos no se yuxtaponen uno a otro, sino más bien confirman una pulsión de conjunto, un vitalismo tribal” (Maffesoli 2007:236).

En sí, lo que conviene resaltar es que diversas identificaciones pueden manifestarse dentro de un solo individuo. Es esa “multiplicidad de máscaras”⁶ la que compone la complejidad de la persona, en cuyo interior se desarrollan identificaciones polimorfas, que incorpora el entorno en el yo, y lo integra afectivamente (Maffesoli, 2007:262). Maffesoli aclara que la persona está compuesta por una serie de estratos vividos y:

“Es esta estratificación la que engendra todos los territorios delimitados por las diferentes tribus contemporáneas. Es un esquema a la vez simple y complejo, cada uno de estos elementos: persona, tribu, territorio arrastra al otro, y todos retroactúan unos sobre los otros”.

(Maffesoli, 2007:254)

Esta aseveración nos posibilita comprender el fenómeno aquí estudiado, pues los indígenas migrantes de esta investigación poseen la particularidad de una movilidad de territorio constante, que llega a tener influencia en su proceso de identificaciones. El territorio es un elemento crucial para entender la realidad de los indígenas jornaleros migrantes, pues como asevera Gilberto Giménez:

Se trata de un concepto extraordinariamente importante, no sólo para entender las identidades sociales territorializadas, como las de los grupos étnicos, por ejemplo, sino también para encuadrar adecuadamente los fenómenos del arraigo, del apego y del

⁶ Con “multiplicidad de máscaras” Maffesoli se refiere a la pertenencia múltiple, la persona está constituida por diversas facetas que son producto de sus múltiples identificaciones. Inserta en una teatralidad cotidiana la persona puede vivir la totalidad de sus máscaras (2007:239)

sentimiento de pertenencia socioterritorial, así como los de la movilidad, los de las migraciones internacionales y hasta lo de las globalización.

(Giménez, 2001:6)

El territorio será aquí entendido como el *espacio apropiado* por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas (Raffestin, 1980:129). Según Giménez el proceso de apropiación es consubstancial al territorio y se encuentra marcado por conflictos. El proceso de apropiación “permite explicar de qué manera el territorio es producido, regulado y protegido en interés de los grupos de poder” (Giménez, 2001:6). Es aquí donde emergen las relaciones de poder que permanecen en constantes tensiones y conflictos por la apropiación del espacio el cual es un recurso escaso.

Dentro del fenómeno aquí estudiado nos encontramos con un escenario que posee la particularidad de que el territorio es apropiado sólo temporalmente por los actores. Los jornaleros agrícolas permanecen por una temporada de 4 a 6 meses trabajando en tierras ajenas, viviendo dentro de los albergues cañeros que son regulados y protegidos por los empresarios de la industria cañera del estado. Estos indígenas se encuentran en un contexto en el que son vulnerables ante los grupos de poder, en gran medida por el factor de que su estancia temporal les dificulta la posibilidad de organización. El territorio es un elemento fundamental para entender la situación de los migrantes jornaleros, incluyendo aspectos que repercuten en su identidad como el hecho de compartir un espacio con aquellos que son los “otros”,

aquellos que no pertenecen ni a su núcleo familiar, ni a su grupo de amistades, ni a su grupo étnico.

Como menciono con anterioridad, aquí estudiaremos el proceso de identificaciones que se da entre estos migrantes indígenas que se encuentran dentro de esta particular y flexible estructura de relaciones. No obstante, el hecho de hablar de la “lógica de identificaciones” a la que se refiere Maffesoli, no implica que no se empleará el concepto de identidad. Aquí se considera que no se puede hablar de identidad sin referirse a las identificaciones, ni se puede entender la “lógica de las identificaciones” sin comprender qué es la identidad. Incluso, creo que al abordar la “lógica de las identificaciones” es ineludible referirnos a conceptos relacionados con la identidad como el de *pertenencia social*, la cual es caracterizada por Gilberto Giménez (2000) como “la inclusión de la personalidad individual en una colectividad hacia la cual se experimenta un sentimiento de lealtad. Esta inclusión se realiza generalmente mediante la asunción de algún rol”. Resulta pertinente señalar que este mismo autor explica las *identidades sociales* desde una perspectiva de redes de relaciones pues las considera “como redes de pertenencia social, como un sistema de atributos distintivos y la narrativa de una biografía incanjeable” (Giménez 2004: 31).

En esta investigación consideraré la biografía incanjeable y los atributos distintivos que conforman la identidad de los individuos, pero dicha identidad no será vista de manera plana, sino que se dimensionará considerando también la “lógica de las identificaciones”, lo que permitirá entender la “multiplicidad de máscaras” que conforman a las personas, tomando en cuenta ese territorio, ese contexto que son los albergues cañeros que habitan los jornaleros temporalmente. La “lógica de las identificaciones” ofrece una mayor flexibilidad

propia para un estudio de esta índole, sin embargo, no podemos olvidar que es a través de los símbolos⁷ que se dan estas identificaciones.

Resulta prioritario recordar que los actores protagonistas de esta problemática son indígenas, por consiguiente, debemos tener presente que poseen características particulares en cuanto a su identidad étnica, pues comparten “un sentimiento de pertenencia, lo que implica compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales” (Giménez 2004:60). De acuerdo con Signorelli (1985: 49) al reconocerse en una identidad étnica existe también “un juicio de valor, la afirmación de lo más o de lo menos, de la inferioridad o de la superioridad entre él mismo y el *partner* con respecto al cual se reconoce como portador de una identidad distintiva”.

Al respecto de la aseveración de Signorelli, puedo decir que los albergues y cañaverales a los que llegan los jornaleros indígenas son contextos donde podemos situar de manera clara el cómo la identidad de estos sujetos “emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica una relación de desigualdad y por ende, luchas y contradicciones” (Giménez 2004:50). Es aquí donde la teoría de Bourdieu (2000a:28) entra en el terreno para recordarnos que existe una *somatización de las relaciones de dominación*, que se encarna en los hábitos que forman parte de nuestra identidad y que corresponde a un principio de división dominante a través de los cuales percibimos el mundo.

⁷ Según Clifford Geertz, representante de la antropología simbólica el símbolo es “cualquier cosa (objeto, acto, hecho, cualidad, palabra, gesto...) que sirva como vehículo de una concepción” (Geertz 1996:21).

A Valenzuela tampoco se le escapa el peso que poseen las relaciones de dominación entre los actores sociales, sobre todo cuando nos referimos a grupos indígenas:

El Estado nacional y las identidades culturales, como comunidades imaginadas, [...] son campos de concertación, discusión y conflicto, [...] construcciones culturales que le dan sentido a las identidades profundas o a las nacionalidades étnicas.

(Valenzuela 2004:30)

Para entender este planteamiento es ineludible que comprendamos con precisión el estrecho vínculo que tiene la identidad con la cultura y la ideología. Aclarar la relación entre estos conceptos nos permitirá tener una concepción más amplia de la identidad, la cual nos servirá de apoyo para detectar la conexión que tiene el fenómeno de la identidad con las prácticas cotidianas de los sujetos. Para este propósito es conveniente auxiliarse en el texto de Carlos Aguado y Ana Portal, llamado *Ideología, identidad y cultura, tres elementos básicos para la comprensión de la reproducción cultural*, pues consigue desmenuzar aquellos elementos que conforman lo identitario a un nivel que nos permite comprender dónde se encuentra su base sustancial.

Aguado y Portal (1992:41) nos especifican que “la concepción que se tenga sobre ideología va a determinar los alcances y límites del concepto de identidad que se use en la investigación antropológica”. Estos autores proponen que la reproducción de la identidad se da mediante la apropiación del mundo material y simbólico por parte de los individuos. En sus propias palabras

“cada grupo social, en cada momento histórico, crea y reproduce un orden significativo que da cuenta de su identidad” (1992:42). Tal perspectiva se basa en el concepto de cultura construido por Néstor García Canclini que la entiende como:

[...] la producción de fenómenos que constituyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar al sistema social, es decir, todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración de sentido.

(García 1982:32)

Es un enfoque en el cual la cultura es vista como la producción, reproducción y transformación de estructuras de sentido, es decir, de significado, y son, precisamente estas estructuras las que nos permitirán entender tanto a la ideología como a la identidad. Cabe destacar que desde la perspectiva de Aguado y Portal (1992:42), la cultura se determina también por las relaciones de poder cuando se trata de verla desde su acepción nacional, pues no se puede dejar de lado que los procesos de reproducción simbólica están sujetos a distinciones y oposiciones entre los grupos y las clases sociales. El nexo que estos científicos sociales encuentran entre cultura e identidad radica en el hecho de que si la identidad social es una “construcción material de sentido social”, es decir, una construcción simbólica, entonces la cultura viene siendo el cuerpo de la identidad. La médula de su postura se encuentra en el hecho de que la identidad “es una evidencia: una cosa que “es lo que es” (Aguado y Portal 1992:44). En otras palabras la evidencia es aquello que no se cuestiona,

aquello que se basa en presupuestos. Poseemos una idea acerca de nosotros y de los otros que conforma una parte de nuestro sentido común, que no la cuestionamos. Es crucial agregar que, al igual que la percepción que se tiene aquí de la cultura, la identidad no se ve de manera estática e inmodificable, sino que es cambiante por el simple hecho de que está inmersa en un proceso social.

En la opinión de estos autores, al realizar un análisis antropológico de la identidad es necesario precisar cuáles son los mecanismos sociales que permiten la permanencia de un grupo; los procesos colectivos que recrean la distinción (de clase, de etnia, de grupo, etc.) o, en otras palabras, lo que André Green llama la existencia del estado separado (la diferencia frente al otro) y las prácticas culturales que permiten la identificación, es decir, la relación de semejanza entre dos elementos. En sí, se trata de tener plena conciencia de que, como enuncia Marc Augé (1996:24), “el individuo no existe más que por su posición en un sistema de relaciones”. Aquí nos concentraremos en observar desde dónde, desde qué lugar o posición construyen los sujetos su identidad y de qué manera “los otros también definen al otro” (Augé 1996:12) en un juego constante de relaciones entre alteridades.

Es fundamental para la comprensión de cualquier fenómeno antropológico entender la relación que existe entre cada uno de los elementos que lo componen, en este caso en específico se trata de entender cómo es que la ideología se relaciona con la cultura y, más específicamente, con la identidad. Aguado y Portal aseveran que la ideología es una dimensión de la cultura y que, a su vez, es la encargada de preservar la identidad. Por un lado, la ideología puede ser comprendida como “una forma política de señalar la

parcialidad impositiva de la clase hegemónica” (Aguado y Portal 1996:61). Ésta es una visión que implica “distorsión” y “deformación” en el sentido de que se encuentra sujeta a los intereses e ideas de la clase dominante. Vista la ideología desde esta óptica no se puede deslindar de su vínculo que tiene con el poder y la lucha de clases. Citando textualmente a Aguado y Portal (1996:62), quienes se sustentan en la teoría gramsciana, podemos decir que “la ideología de una clase social se constituye en hegemónica en la medida que es capaz de reproducir, renovar y dar sentido a la producción simbólica y material de la sociedad en su conjunto”.

No obstante, el motivo que me orilló a inclinarme por retomar para esta investigación el planteamiento teórico de Aguado y Portal, es la conceptualización científica que hacen de la ideología, que logra ver la otra cara de este concepto limpiándolo de la carga negativa relacionada con el poder, sin que por ello nieguen que existe esa parte política y macrosocial relacionada con la hegemonía. En la concepción positiva de este término, la ideología es vista como “un nivel de ordenamiento presente en toda práctica social [...] (que) se alimenta de la experiencia inmediata [...] (y que) posibilita la acción” (Aguado y Portal 1996:63). Su tesis central propone que “la ideología se fundamenta en *evidencias socialmente significativas*”, que son la unidad mínima de la reproducción ideológica. Ellos aseveran que sin evidencias no hay acción, debido a que:

Las evidencias constituyen un presupuesto básico, empírico y funcional, no necesariamente falso, que establece las mediaciones sociales entre los individuos,

entre estos y los grupos sociales y entre los grupos sociales entre sí, en un contexto determinado.

(Aguado y Portal 1996:63)

En otros términos, las evidencias son presupuestos, es aquello que no se cuestiona. El sentido común se alimenta de ellas y son coherentes dependiendo de cada identidad social y de cada cultura. “Las evidencias son funcionales, útiles para la acción, en la medida en que permiten una representación del propio grupo y su contexto” (Aguado y Portal 1996:65). Como se enuncio en líneas anteriores, la identidad es también una evidencia de lo que se es y no se es, que se da dentro de ese proceso de identificación y diferenciación. Estos presupuestos poseen un sentido cultural que es necesario para la construcción de la identidad, pues permiten estructurar el mundo social. La utilidad de esta postura teórica para este estudio reside en que considero que es primordial el detectar cuáles son las evidencias, esos presupuestos que son parte del sentido común de los sujetos, que tienen acerca de ellos mismos, de los otros y de la manera en que está ordenado el mundo que los rodea. Se trata de entender la manera en que perciben y entienden la realidad con esas evidencias ideológicas que no suelen cuestionarse. Como los mismos autores lo plantean, el propósito es que a través de detectar cuáles son las evidencias culturalmente determinadas de los individuos, podamos responder a la interrogante de “cómo se construye cotidianamente la diferencia cultural entre los grupos, y cómo se conforman los procesos de hegemonía en esa cotidianidad” (Aguado y Portal 1996:67).

De acuerdo este planteamiento sólo me interesa agregar el papel que se le otorga a la cuestión del tiempo y el espacio dentro de la reproducción cultural. Aguado y Portal aseveran que:

La reproducción cultural de los grupos subalternos y su subordinación a la clase hegemónica se hace posible en función del uso, la organización y el control que se ejerce sobre el tiempo y el espacio social. Es decir, a la manera concreta y cotidiana en que un grupo social organiza y consume su tiempo y espacio, frente a la capacidad de los grupos hegemónicos de incorporar, imponer y controlar dichos tiempos y espacios.

(Aguado y Portal 1996:67)

Mi interés por mencionar en el marco teórico el aspecto del espacio y tiempo social asociado a las relaciones de dominación, se deriva de que en esta temática en particular resulta de gran importancia, debido al contexto donde se desarrolla que son los cañaverales y los albergues, en los cuales la desigualdad entre los grupos es evidente y palpable. Asumo que es trascendental poner especial atención en la manera en que estos jornaleros organizan y consumen el espacio y el tiempo, para así comprender cómo esto puede repercutir en su identidad.

En concreto puedo enunciar que en este estudio la identidad será vista como una red de pertenencia social, en la que los sujetos poseen atributos distintivos y comparten símbolos y representaciones que les permiten tener múltiples identificaciones con los otros. Sin embargo, estos atributos, símbolos y representaciones están compuestos, al final de cuentas, por evidencias

ideológicas, presupuestos acerca de quienes somos nosotros, de quienes son los otros y del mundo que nos rodea. A través del análisis de estos componentes del sentido común de las personas, podremos explicar cómo se compone su identidad y cómo se construye, produce y reproduce en las prácticas cotidianas creando diversas identificaciones en un mismo sujeto. Además, esta perspectiva teórica de las evidencias culturales de los grupos, nos otorga la posibilidad de poder crear una conexión entre la identidad y la ideología a través de la observación de la vida cotidiana de los actores.

Es primordial subrayar que aquí a los jornaleros se les reconoce el ser capaces de modificar sus condiciones de existencia dentro de los campos sociales en los que se mueven, pues esos recursos sociales que representan las redes son, de manera concreta, capital social que constituye una herramienta de apoyo desde su posición de dominados. Entendido desde la óptica de Bourdieu (2000b: 148), el capital social es “la totalidad de los recursos potenciales o actuales asociados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento o reconocimiento mutuo”. En el enfoque de redes sociales que se aplica en este estudio, resulta conveniente destacar de que el capital social representa un “conjunto de ventajas que un individuo o un grupo tiene para lograr sus intereses, debido a la posición que ocupa en la estructura social” (Bourdieu 1986: 247).

Me parece prioritario hacer énfasis en que nos estamos refiriendo a un conjunto de sujetos, cuya existencia se enmarca en una dinámica migratoria permeada por las redes y que esta movilidad constante, que ni siquiera les permite tener un techo fijo, tiene repercusiones en su sentido de pertenencia. El

concepto de capital social servirá como herramienta teórica para entender mejor no sólo la construcción de las redes de relaciones, sino también para insertar elementos valiosos que nos podrán ayudar a comprender a mayor profundidad la cuestión identitaria, como lo es el uso de sus recursos dentro de sus relaciones.

El propósito central de haber creado este tejido de conceptos reside en que dentro de las redes sociales situemos a los individuos en la posición que ocupan dentro del espacio social, pues evidentemente esto influye en su identidad. Desde dónde se interactúa, desde dónde se crean lazos, desde esa posición es en donde construimos lo que somos, lo que nos une e identifica con unos y nos diferencia de otros. Conseguir comprender cómo se entretajan la identidad, las redes sociales, el territorio y el capital social dentro del escenario que habitan los indígenas migrantes jornaleros me llevará a vislumbrar algunas explicaciones para el entendimiento de una realidad tan compleja. La manera en que estas redes de relaciones tienen en la identidad de los jornaleros migrantes, es la envolvente interrogante que se deriva de este entrelazado teórico que sirve como base para la construcción de una problemática digna de una exploración exhaustiva.

1.2. La metodología: el camino trazado

La metodología que se aplica en este tipo de estudios, según McKether (2008:184), se basa en la idea de que “el análisis de redes sociales es un enfoque metodológico que examina las relaciones (referidas como vínculos y lazos) que un actor individual o actores tienen con otros individuos, grupos u

organizaciones (referidos como alters) en un entorno.” No se trata de desencajar al individuo de su contexto y de su posición dentro de la estructura de relaciones, sino, por el contrario, de comprender la complejidad que lo rodea y de entender de qué manera esto ejerce cierta influencia en su identidad. Como Katherine Faust (2002:2) lo señala, este método se concentra en “establecer qué tipo de lazos existen dentro de las entidades sociales en cuestión”, es decir, que los actores pueden ser vistos como entidades sociales en cualquier nivel de agregación (personas u otros organismos individuales, o colectividades, como unidades familiares, organizaciones o países). “Las relaciones pueden comprender cualquier acción, actividad, transacción, obligación, sentimiento u otro tipo de conexiones entre pares, o entre subgrupos de actores” (Faust 2002:6).

Según esta académica de la Universidad de California, la gran aportación del enfoque de redes reside precisamente en ese análisis que efectúa acerca de las relaciones entre los individuos:

La imagen de una red social comienza con la evocación de actores sociales (personas u otras entidades) que están vinculados unos con otros de diversas maneras. Las personas se relacionan con amigos, familiares, vecinos, colegas y otros individuos; hablan, socializan y pasan el tiempo juntos. La gente proporciona información, afecto, asistencia, recursos o consejos y, a cambio, demanda respeto, retribución o lealtad.

(Faust 2002: 2)

Lo anterior se sintetiza en la necesidad metodológica de los estudios de redes sociales de examinar las relaciones de los individuos, para determinar qué tipo de lazos existen entre ellos. No obstante, precisaré cuál fue la metodología

empleada para alcanzar el objetivo específico de esta investigación. La finalidad de este estudio es conocer cómo los indígenas de Cuauhtémoc, Colima, interactúan para construir redes y, con ello, explicar de qué manera favorecen a sus expresiones de identidad, durante su estancia temporal en el periodo de la zafra. El camino trazado para conseguir este fin consistió en un primer acercamiento exploratorio a las condiciones de vida de los jornaleros dentro del albergue cañero, lo cual me permitió conocer el contexto para posteriormente introducirme en las temáticas de las redes sociales, la identidad y la migración.

La estrategia metodológica aplicada fue de corte cualitativo, teniendo siempre presente la etnografía para registrar las interacciones, prácticas y comportamientos. Las técnicas empleadas fueron la entrevista a profundidad semiestructurada⁸, que la entendí como una forma de tener acceso a las interacciones de los jornaleros profundizando en los significados que conforman su identidad; la historia de vida⁹ que me permitió adentrarme en la experiencia migratoria no sólo del individuo sino también familiar, conociendo su percepción acerca de esta dinámica de migración basada en la búsqueda de trabajo; y la observación etnográfica, la cual concibo como la manera de tener un contacto directo con la realidad social estudiada, es la mirada del investigador que capta y construye el entorno social desde su posición en una interacción continua con los sujetos que lo componen.

⁸ La entrevista semiestructurada es un instrumento flexible que permite descubrir y analizar el mundo social y obviado en la vida cotidiana (Veáse Galindo 1998). La utilidad de esta técnica de investigación es que se puede adaptar al contexto y permite profundizar a partir de las respuestas del entrevistado.

⁹ La “historia de vida” se refiere a la relación oral un individuo de su vida o parte de ella a petición de otra persona (Veáse Velasco, 2005:246).

El trabajo de campo, como mencioné con anterioridad, abarcó los meses de enero y febrero del 2009, periodo durante el cual se aplicaron 30 entrevistas (15 a hombres jornaleros y 15 a mujeres que viajan con ellos), dicha muestra está conformado sólo por indígenas partiendo del criterio de que provienen comunidades rurales donde se hablan lenguas indígenas (amuzgo y nahua), y del hecho que ellos mismos se definen como pertenecientes a estos grupos étnicos. Además se entrevistaron a otros informantes clave no pertenecientes a la población jornalera con la intención de obtener diferentes dimensiones de la información que integra el estudio: un maestro de la SEP (Secretaría de Educación Pública) que da clases a nivel primaria dentro del albergue, dos maestras de la CONAFE (Consejo Nacional de Fomento Educativo) que imparten a nivel preescolar, una vecina de El Cóbano que habita ahí desde hace 38 años, una mujer Testigo de Jehová que acude a evangelizar a los jornaleros, la trabajadora social contratada por el ingenio y el encargado del albergue y su esposa. Las historias de vida fueron obtenidas de 2 hombres con amplia experiencia migratoria y 2 mujeres que han sido parte de este contexto durante gran parte de su vida; una joven de 27 años que creció dentro de “El Cóbano” y la esposa del encargado del albergue que habita ahí aproximadamente desde hace 20 años. El procedimiento fue el denominado “muestro teórico” (Corbin y Strauss 2007: 147), es decir, que hubo una primera etapa de recolección de información que generó preguntas que me guiaron a buscar a los informantes adecuados para obtener las respuestas. El rango de edad de los entrevistados es amplio, de los 15 a los 65 años, periodo de edad en la que los jornaleros tienen su etapa productiva, es preciso aclarar que, dadas las características del trabajo de corte de caña es difícil encontrar a

menores de 15 años que laboren como trabajadores independientes. A lo largo del proceso de investigación se llevó un registro de lo observado mediante un diario de campo, que facilitó la captación de aquellos elementos que sólo son recolectados a través de la experiencia del investigador.

En la exploración de las condiciones de vida se tomaron en cuenta aspectos como: la paga salarial, duración de la jornada de trabajo, alimentación, condiciones sanitarias, servicios, hacinamiento y cuestiones relacionadas con la salud como las enfermedades detectadas dentro de este espacio y el consumo de sustancias etílicas y de drogas. Los ejes temáticos que dirigieron la investigación y sobre los cuales se basaron las entrevistas fueron tres: interacciones y vínculos (redes sociales) que los jornaleros establecen dentro y fuera del albergue, migración desde su comunidad de origen hasta sus múltiples destinos e identidad de los jornaleros (étnica, de género y como trabajadores agrícolas).

La interpretación de la información consistió en la construcción de categorías de análisis *a posteriori* (Glaser y Strauss, 1967:32), las cuales emergieron con base en la información que obtuve en el trabajo de campo. Las tres categorías de análisis que cimentaron mi investigación son: redes sociales basadas en la pertenencia étnica y el parentesco, redes sociales creadas por la identidad de género y redes sociales establecidas dentro del mundo laboral. Para determinar sobre qué aspectos de las redes sociales construiría mi estudio me basé en el modelo conceptual de Lisa Berkman y Thomas Glass (2000:143) creado para entender cómo las redes sociales impactan en la salud. La estructura de redes sociales la ubican como una variable intermedia entre los procesos macrosociales y los procesos psicosociales. En ese sentido, los

procesos macrosociales (por ejemplo: los factores socioeconómicos, la cultura, la política y la dinámica del cambio social) condicionan el desarrollo de estructuras de redes sociales como su contexto generador. Luego, la estructura de redes sociales genera condiciones para el desarrollo de mecanismos psicosociales (por ejemplo: formas de apoyo social, influencias sociales, formas de interacción íntima, acceso a recursos y bienes materiales, y otros) (Caballero, En prensa: 171).

Sin embargo, debido a que mi temática no pertenece al ámbito de la salud opté por estructurar un esquema basado en el construido por estos autores, pero adecuado para mi estudio que además se centra sólo en lo cualitativo. Este cuadro (1) nos permite entender cómo las condiciones socioestructurales influyen sobre las redes sociales, y cómo éstas a su vez tienen relación con los mecanismo psicosociales y la conducta de los individuos.

Cuadro 1

Condiciones Socio-estructurales (Macro)	Redes Sociales (Mezzo)	Mecanismos Psicosociales (Micro)	Vías
Cultura: <ul style="list-style-type: none"> ● Normas y valores ● Cohesión social ● Racismo ● Sexismo ● Cooperación/ Competencia. 	Estructura de la red social: <ul style="list-style-type: none"> ● Tamaño ● Homogeneidad ● Proximidad 	Apoyo social: <ul style="list-style-type: none"> ● Financiero e instrumental ● Informativa ● Valoración ● Emocional 	Vías conductuales: <ul style="list-style-type: none"> ● Tabaquismo ● Consumo de alcohol ● Ejercicio
Factores socio-económicos: <ul style="list-style-type: none"> ● Relaciones de producción ● Inequidad ● Discriminación ● Conflicto ● Estructura del mercado laboral ● Pobreza 	Características de los lazos de las redes: <ul style="list-style-type: none"> ● Frecuencia de la participación organizacional ● Reciprocidad de los lazos ● Multiplicidad ● Duración ● Intimidad 	Acceso a recursos y bienes materiales: <ul style="list-style-type: none"> ● Empleos/ oportunidades económicas ● Acceso a seguridad social ● Vivienda ● Capital humano ● Referencias/ contactos institucionales 	
Políticas: <ul style="list-style-type: none"> ● Leyes ● Políticas Públicas ● Emancipación política diferencial/ participación ● Cultura política 			
Cambio social: <ul style="list-style-type: none"> ● Urbanización ● “Depresión” económica 			

El proceso de análisis constó en una categorización de la información, es decir, las entrevistas fueron codificadas de acuerdo a las categorías y subcategorías de análisis, las cuales se basaron en el cuadro anterior. Para esta tarea hice uso del *software* Atlas.ti, diseñado para investigaciones cualitativas con la finalidad de poder extraer los fragmentos de información ordenados de acuerdo a dichas categorías. Tal procedimiento facilitó la labor de interpretación de los datos cualitativos y estructurar este trabajo de investigación.

Capítulo II

Tras las huellas indígenas. Escenario de los jornaleros agrícolas en una lucha de vida

A lo largo del país fluyen torrentes de fuerza de trabajo, jornaleros que crean flujos migratorios movidos por la urgencia de encontrar un empleo que ofrezca una mejor remuneración que la obtenida en el lugar de origen. La oferta y la demanda juegan aquí un papel crucial. La dirección que tomen estos flujos dependerá de dónde se ubiquen los sitios de cultivos que necesitan absorber grandes cantidades de trabajo, y de dónde se pueda adquirir mano de obra barata, que le permita a los empresarios extraer las mayores ganancias posibles.

La miseria llega a representar una oportunidad de conseguir fuerza de trabajo por una paga salarial baja. Ahí donde el hambre y la pobreza acechan, se encuentra para algunos la posibilidad de beneficiarse, obteniendo provecho de personas que han permanecido a lo largo de su vida en una situación precaria. Es así, como los jornaleros salen de sus empobrecidos poblados de nacimiento para ir tras un salario que si bien es malo, no es peor que en su localidad. Los indígenas amuzgos y nahuas de Guerrero que llegan a cortar caña al estado de Colima representan una parte de esta población, pero para entender su situación particular es necesario que nos adentremos al escenario actual de la Agroindustria de la Caña de Azúcar.

En el margen del Plan de Desarrollo Nacional del año 2007 al 2012, surgió la Proclamación Nacional de la Agroindustria de la Caña de Azúcar que

abarca el mismo periodo. El principal objetivo planteado dentro de esta proclamación es consolidar una agroindustria integrada y competitiva que enfrente con éxito la competencia en el mercado norteamericano de edulcorantes y bioenergéticos, con productos de calidad provenientes de procesos rentables y sustentables. Dentro de sus líneas estratégicas se incluye el incremento de la producción en la caña de azúcar y un aumento en la inversión y el empleo brindando certeza a la actividad productiva, lo cual se lograría promoviendo los acuerdos, la investigación y transferencia de tecnología, el acceso al financiamiento y el impulso a la diversificación productiva (SAGARPA 2007). Aunque este documento no lo especifique de manera explícita esto requiere de un volumen mayor de mano de obra que se concentró en este sector. Si bien las acciones de este plan para el aumento en la producción consideran la modernización del campo cañero mediante el apoyo para inversión en maquinaria y equipo de cosecha, no se puede relegar que para conseguir dicho objetivo existe también la necesidad de personas que trabajen en los cañaverales.

La finalidad perseguida en este plan se basa en un incremento anual de 2.3% cada año en la producción de caña de azúcar, es decir, un aumento de producción anual de 1 116 000 toneladas, con el propósito de conseguir una marca histórica de 54.2 millones de toneladas para el 2012 (SAGARPA 2007). Según esta misma proclamación el estado de Colima representa la sexta entidad con mayor producción dentro del país a pesar de que cuenta con tan sólo un ingenio: el ingenio de Quesería. Alcanzar tales cifras de producción requiere de una fuerte demanda laboral que no se puede cubrir con la oferta

local, es aquí de donde surge la necesidad de atraer fuerza de trabajo, de *enganchar*¹⁰ mano de obra indígena para que trabaje en los cultivos de caña.

Los jornaleros que llegan para laborar en los sembradíos de caña de Cuauhtémoc, Colima, son trabajadores atraídos desde el sur del país, que históricamente han venido sufriendo escenarios de fuertes carencias y explotación, como sucede con los grupos indígenas en general. Estos indígenas se albergan en los cuatro albergues construidos por los dueños del ingenio de Quesería: El Trapiche, Simón Bolívar, Zedillo y, en donde se enfoca este estudio, El Cóbano.

En este segmento entenderemos desde los motivos que llevan a estos individuos a migrar, hasta las rutas que pitan las huellas de estos indígenas a lo largo del Pacífico. A la vez conoceremos aquellos lugares de los que provienen con la finalidad de conseguir una mayor empatía con sus circunstancias de vida. Sin embargo, me parece oportuno arrancar dando un breve bosquejo de cómo se dio el paso de campesinos a jornaleros agrícolas en la población indígena.

2.1. De campesino a proletario: el camino andado de los jornaleros migrantes agrícolas

En las jornadas de sol a sol se pueden contemplar aquellas figuras humanas que tienen un poder sobre la tierra, con sus manos y su fuerza consiguen que se dé aquel acto mágico en el que los alimentos, la fuente de la vida, brotan

¹⁰ *Enganche* es el término que se utiliza dentro del contexto laboral cañero para denominar la inserción de personas para trabajar como cortadores de la caña azúcar, es decir, a las formas y condiciones de reclutamiento de jornaleros agrícolas.

para ser aprovechados por cada uno de los sujetos que habitan en este planeta. Estas figuras son los jornaleros agrícolas, individuos que suelen dar más de lo que reciben, personas en contacto con la tierra, que no se han escapado a las miradas de los investigadores sociales, sino que, por lo contrario, han enganchado sus habilidades inquisidoras que buscan desentrañar el origen de sus problemas. En México, Rodolfo Stavenhagen, con su sensibilidad ante la posición que ocupan los jornaleros en la estructura de clases, busca dar una explicación acerca del por qué se encuentran dentro de la escala social colocados en un papel de dominados. El sociólogo-antropólogo expone que esto se entiende:

Por la propiedad de la tierra, la posesión o no de una parcela y los niveles de marginalidad que padece el campesinado; lo que determina su condición de clase y, por ende, la posición que este grupo guarda en el conjunto de las relaciones sociales de producción capitalista.

(Stavenhagen 1974:138)

En sí, el elemento clave de la condición en la que viven los jornaleros es la propiedad de la tierra, es este factor lo que determina que el campesino pueda obtener o no, los beneficios de su propio trabajo. Luisa Paré (1991: 15) ofrece una reflexión en la que nos plantea que “los campesinos desposeídos de tierra transitan a una condición de proletarios en la medida de que dependen cada vez más de su salario”. Es justo a esto a lo que podemos llamar *proletarización*, retomando las palabras de Atilano Flores (2000:25) podemos decir que es el “proceso de separación de los medios de producción con los

que los campesinos consiguen la subsistencia, sustituyendo éstos a través de la venta de su fuerza de trabajo, mediante la cual se extrae el plusvalor". El campesino pasa a ser un proletario que depende de una paga salarial, sufriendo una ruptura con sus medios de producción, un distanciamiento con esa tierra con la que sólo él tiene contacto, a la que le conoce sus secretos, a la que toca con sus manos y la que absorbe el sudor que emana de su trabajo. Se rompe así "todo vínculo afectivo, cultural o económico con su parcela" (Atilano 2000:25), es, en síntesis, el nombrado fenómeno de la *descampenización*.

Es así como el campesinado enfrenta no sólo los procesos de proletarización y descampenización, sino también se ve sumergido en "las leyes de mercado que les son ajenas pero que no obstante desacumulan y arrancan su precario excedente" (Zárate 1993: 169). Se sabe inserto en una dinámica de explotación aunque no comprende su funcionamiento por completo. La pobreza, en este caso, es el producto de la desconexión existente en el incremento de la productividad y el incremento salarial. Y si a esto añadimos que ante su difícil situación se ve orillado a migrar en busca de obtener mejores medios de subsistencia, entonces, nos encontramos ante una atmósfera impregnada por un cúmulo de desventajas, pues como nos aclara Hubert Grammont:

En su situación de miseria y de falta de empleo alternativo los migrantes no miden su remuneración en función de su calificación o de la productividad de su trabajo (que desconocen), sino en función del "precio salarial de oportunidad" que es el diferencial entre el eventual salario que pudiesen encontrar en su región (normalmente igual a

cero porque simplemente no hay trabajo) y el salario que reciben en las empresas hortícolas que se ubican a cientos, a veces miles, de kilómetros de sus hogares.

(Grammont 2007:43)

Ese “precio salarial de oportunidad” del que nos habla el autor, no es más que la materialización de la urgencia de estos jornaleros por cubrir sus necesidades básicas, tomando este salario sin indagar demasiado acerca de que sea una paga justa pues, al final de cuentas, eso es lo único que tienen a la mano para lograr sobrellevar el día con día. Como Roger Bartra (1975: 19) lo señaló, el campesino se convirtió en un ser completamente dependiente del trabajo asalariado. No es más que ese proceso de proletarización y descampenización que menciono en líneas anteriores, y que Luisa Paré (1991:21) asocia con el fenómeno migratorio, pues para ella la migración es un indicador de estos dos procesos que convierten al campesino en un jornalero que forma parte del proletariado.

Hoy mientras la figura del campesino que labra sus propias tierras parece ir desapareciendo gradualmente, la imagen del jornalero parece expandirse y reforzarse, pues si al inicio de la década de los setenta existían poco más de 600 mil jornaleros, en la actualidad los censos nos hablan de una cantidad de 2.2 a 3.6 millones de estas personas (Grammont 2007:39), sin olvidar lo difícil que es hacer un conteo que logre registrar este fenómeno en su magnitud, debido a la continua movilidad en la que se mantienen muchos de estos jornaleros agrícolas, que ahora viajan incluso hasta con su familias.

Si bien el jornalero se traslada hacia otros horizontes en busca de trabajo, no debemos dejar de lado que la migración es un fenómeno estructural que afecta a diversos sectores sociales aún no siendo indígenas, sin embargo, aunque los migrantes comparten entre sí “condiciones desfavorables (desestructuración familiar, bajos ingresos, hacinamiento, promiscuidad, enfermedades como el VIH, falta de seguridad social, extorsión policíaca, transculturación, etc.) entre los indígenas algunas de ellas mantienen un peso mayor debido a la discriminación sociocultural a la que se ven sujetos” (Rubio 2000:18). Además como Lourdes Arizpe (1979: 191) lo asevera, no debemos dejar de lado que la migración es también un fenómeno histórico, “puesto que las circunstancias históricas en que se producen le imprimen modalidades particulares”. La situación de desventaja que viven los indígenas es una constante a lo largo de la historia, lo que arroja como producto su actual condición de jornaleros migrantes.

2.2. Migración: tras los pasos indígenas desde su origen hasta su destino

La migración es un fenómeno que se convierte cada vez más en una estrategia de sobrevivencia. Los migrantes, en general, comparten entre sí múltiples condiciones desfavorables que los orillan a moverse de sus comunidades de origen, para darse a la búsqueda de mejores oportunidades, sobre todo económicas, en otras tierras de destino sin importar que tan lejanas se encuentren. Las poblaciones migrantes suelen compartir una serie de factores que les dificultan su estancia en el lugar al que llegan a residir, como lo es la dura adaptación a otra cultura, la falta de seguridad social o la

desestructuración familiar. No obstante, los indígenas cargan sobre sus espaldas con un elemento más que acentúa las diversas problemáticas con las que se topan: la discriminación. El ser indígena en una localidad mestiza representa ser objeto de situaciones que los colocan en la exclusión social, entendida ésta como “la imposibilidad o dificultad que tiene una persona o un grupo social para acceder y participar en la esfera económica, cultural y política de la sociedad” (Enríquez, 2007:82). Basta con pensar que en los cañaverales de Cuauhtémoc, no hay manos de colimenses cortando caña, en esos cultivos sólo es posible ver a amuzgos, nahuas y uno que otro mixteco bajo los rayos solares que cubren los campos. Un trabajo tan duro es destinado para un sector empobrecido que esté dispuesto a someterse a pesadas jornadas por una ínfima paga salarial de 10 pesos por tonga, es decir, por 350 kg de caña de azúcar cortada.

Si bien me he concentrado en referirme al fenómeno de migración interna en términos de “estados expulsores” como las entidades de altos índices de marginación como Guerrero, y de “regiones de atracción” como las zonas agroindustriales que emplean a grandes concentraciones de jornaleros agrícolas, creo importante aclarar que no considero que la dinámica migratoria se determiné y defina tan sólo por esta relación entre pobreza y migración. No debemos olvidar que:

Los productores saben con toda precisión cuántas personas requieren para la cosecha, cuántas pueden conseguir en la oferta local de mano de obra, y cuántas es necesario enganchar y trasladar desde las zonas tradicionales de acopio de fuerza de trabajo.

(Salinas 2004:3)

Esto implica otorgarle otra direccionalidad a estos estudios, entendiendo el papel activo de los empresarios de la agroindustria dentro del movimiento migratorio, sin quedarnos en el unidireccional enfoque de la pobreza, “porque ¿cuánta miseria es necesaria para tomar la decisión de migrar?” (Salinas 2004:3). Además de que este punto de vista de las zonas de atracción podría legitimar los procesos de migración, bajo el supuesto de que estas regiones ofrecen mejores condiciones de vida.

A la vez es necesario reconocer que los migrantes son actores racionales que persiguen objetivos haciendo uso de los recursos que tienen a su disposición. Desde esta premisa parten los estudios de migración abordados desde la perspectiva de redes. Aquí se considerará que los recursos relacionales son fundamentales en la migración, es decir, que “las relaciones personales sirven para conseguir información, elegir destino, insertarse en el mercado de trabajo de la sociedad receptora, etc” (Ramella 1995:9).

Los recursos relacionales les abren a los indígenas otra puerta alternativa, migrar con la esperanza de otra forma posible de vida. Trasladarse parece ser la única opción viable de sobrevivencia, cuando las fuentes de empleo se extinguen en tu comunidad. Miguel Ángel Rubio vislumbró el incremento que se está suscitando en esta dinámica migratoria:

“Los indígenas de México han optado, cada vez con mayor frecuencia y firmeza, por emprender largos o cortos desplazamientos que les permitan permanecer o subsistir por lo menos “al filo de la vida”. La distribución étnica del país se ha visto transformada, en consecuencia, de manera radical.”

(Rubio 2000:17)

El movimiento de los individuos trae consigo consecuencias en distintos ámbitos. Dejar atrás la tierra donde se nació implica modificaciones en la existencia de los indígenas, desde la adaptación al nuevo lugar donde se habita en cuestiones relativamente más sencillas como la climática, hasta los cambios que implica en la forma de vida y en la identidad el hecho de residir lejos de los suyos. Juan Luis Sariego se detiene a reflexionar acerca de los efectos que conlleva la migración en este sector de la población mexicana:

“La versatilidad con la que operan las estrategias de movilidad geográfica, de adaptación y recreación culturales apuntan hacia la conformación de un nuevo tipo de identidad indígena flexible y discontinua en el espacio e incluso transnacional, pero sumamente en términos de su autoidentificación étnica. En el México del siglo XXI, la migración parece pues haberse convertido en uno de los componentes estructurales de la definición de lo indígena”

(Sariego 2007:11)

Si bien el fenómeno migratorio no se puede deslindar del aspecto identitario, no es en este capítulo que profundizaremos sobre las consecuencias en la identidad, que arrastra el vivir temporalmente en sitios como los albergues cañeros. Ésta será una temática que se abordará con detenimiento en páginas posteriores. Lo que me interesa resaltar en este apartado es que, a pesar que no podemos ignorar la situación de discriminación y exclusión social en la que permanecen los indígenas jornaleros, debemos también tener conciencia de que la misma movilidad en la que se encuentran insertos les abre otra serie de

posibilidades que les permite ser participes de una amplia estructura socioeconómica. Rubio cavila sobre este punto que:

“Hoy el país no puede seguir concibiéndose a partir de una mirada que vea a los indígenas como sujetos aislados, marginales, distantes y ajenos al desarrollo nacional, sino como una gran red de espacios, grupos y relaciones sociales permanentemente interactuantes, en la que el indígena mantiene presencia y participación constantes en cualquier ámbito y lugar de su territorio, y en múltiples niveles de su estructura económica, social y cultural”.

(Rubio 2000:28)

Para poder comprender con mayor claridad esta problemática, es medular que primero nos planteemos en la realidad de estos indígenas migrantes a través de lo que nos cuentan, escuchando sus propias historias y conocimiento sobre este fenómeno. Debemos ser espectadores de las ventajas y desventajas que acarrea la migración indígena. Sólo así lograremos adentrarnos en sus experiencias y, en este caso, podremos entender además las distintas formas de movilidad a las que recurren los indígenas de Guerrero. Es por eso que aquí nos daremos a la tarea de seguir los pasos de estos indígenas, conociendo las razones de su constante ir y venir.

Migración golondrina y pendular: el ir y venir de los pies indígenas

En el primer capítulo se expuso, con base en las caracterizaciones planteadas por SEDESOL, la diferencia entre migración golondrina y migración pendular.

Como breve recordatorio diremos que *la migración golondrina* es aquella que hace referencia a los indígenas sin tierra que recorren diferentes zonas de trabajo durante todo el año dependiendo de los ciclos agrícolas. Mientras que en la *migración pendular* las personas salen periódicamente de su lugar de origen y al término de la temporada agrícola regresan (SEDESOL 2006). En este estudio este tipo de migración no se caracteriza tan sólo porque los migrantes sean propietarios de un pedazo de tierra en su localidad que los lleve a volver constantemente. De acuerdo a la información obtenida en esta investigación, creo conveniente reconceptualizar lo que es la migración pendular entendiéndola como aquella en la que los indígenas poseen algún vínculo con su comunidad natal que los hace regresar al término de la temporada agrícola, este lazo puede ser las relaciones personales del individuo como la familia, alguna actividad comercial que ejerza el migrante en su pueblo de origen o el poseer algunas propiedades materiales como la tierra, una casa, etc. En contraste a los migrantes golondrinos quienes no poseen un vínculo que los haga volver periódicamente.

El estilo migratorio de los indígenas jornaleros que llegan a Cuauhtémoc varía dependiendo de diversos factores. Arrancaré refiriéndome a los migrantes pendulares, esos personajes que llegan a Colima durante el período de la zafra pero que al final de la temporada regresan a sus pueblos de origen. Xochistlahuaca, San Francisco y San Juan Totolzintla son las principales localidades de las que provienen los jornaleros que llegan a los albergues. Algunos de estos migrantes son propietarios de unos metros de terreno donde pueden sembrar. Una vez que están de vuelta en sus comunidades natales se dedican a cultivar sus propios terrenos para un uso exclusivo del consumo

familiar. Es por ello que deciden regresar al término del corte de la caña a sus poblados de origen.

Esto no implica que todo migrante pendular sea dueño de algunos metros de campo en los que puede sembrar. Hay quienes vuelven a sus localidades para dedicarse a otros tipos de oficio, el más sobresaliente de ellos es el de artesano. En San Francisco algunos hombres se dedican a hacer máscaras artesanales en madera tallada. Incluso, hay quienes se trasladan a comerciar con ellas al estado de Oaxaca, pues es ahí donde encuentran un mercado más amplio para su producto. Justino, un señor de 48 años de edad, platica que con él suele acudir un estadounidense que le compra varias máscaras y que le llega a hacer pedidos en los que le solicita que esculpa su propio rostro. Justino explica que ese tipo de trabajos pueden llegar a realizarse aunque no quede exactamente la misma forma de la cara, pero se puede semejar un tanto gracias a que la madera con la que trabajan es bastante blanda. Su padre fue quien le enseñó el oficio y gracias a eso puede cubrir sus gastos cuando termina la zafra en Colima, sin necesidad de tener que migrar a otros estados en busca de empleo en los cultivos.

La albañilería es otra opción de subsistencia para los migrantes pendulares. Quienes saben trabajar en la construcción tienen la posibilidad de encontrar por este medio, una fuente de ingresos que les permita permanecer en sus pueblos durante los períodos de seis meses en los que no hay corte de caña. Sin embargo, es importante que nos detengamos a considerar que los indígenas, tampoco encuentran en este tipo de oficio condiciones laborales que les sean favorables. Fulgencio, un hombre de 36 años de San Juan Totolzingtla, llegó a trabajar en la edificación del puente Mezcala que está sobre el Río

Balsas. Este indígena nahua narra con detalle la fuerte experiencia que vivió y los riesgos a los que se vio expuesto. Recuerda con nitidez como casi se ahoga pasando unos palos en el río para cercar el terreno, “mi brazo se atoró entre unas piedras y otro trabajador me vio y me ayudó, si no me hubiera ahogado”. Enuncia atestiguando enseguida que fue mucha la gente que murió al construir ese puente.

En medio de la conversación, Claudia, una mujer indígena del mismo poblado de Fulgencio que ya radica en Colima, ofrece una explicación, producto de las creencias populares, acerca de qué fue lo que originó esas muertes: “el diablo pidió muchas almas para que se terminara el puente, y como el diablo había pedido las almas entonces la gente se aventaba”. Fulgencio corrige enseguida afirmando que “eso es lo que dice la gente, pero la verdad eran accidentes que pasaban porque el arnés se reventaba y la gente caía a 300 metros”. Él prefirió sólo llegar hasta el nivel de la carretera porque más arriba era aún más peligroso. Sin embargo, no toda la gente optó por retirarse a pesar de lo poco seguro que era trabajar a mayor altitud. El entrevistado nos otorga su propia deducción acerca del por qué la gente continuaba construyendo hasta lo más alto:

Es la emoción de la gente la que los hace ir a trabajar en los puentes porque pagan bien, a la construcción de ese puente llegaron muchas personas de varios estados, muchos indígenas, había más de 5.000 personas trabajando. Ahí mismo instalaron casas de lámina para vivir, baños portátiles, ahí comían y ahí dormían.

Fulgencio cortador de caña de San Juan Totolzintla, 36 años de edad. 21 de Enero de

2009

Este relato nos ofrece un panorama sobre los riesgos laborales por los que suelen pasar los indígenas aún ejerciendo otros oficios que no sean el de jornalero agrícola, pero, además, nos amplía la perspectiva acerca de los complejos conflictos que arrastra el fenómeno de la migración indígena dentro del país.

Los migrantes golondrinos se ven orillados a no poder regresar a sus pueblos como lo hacen los migrantes pendulares, pues, según los testimonios de cada uno de los entrevistados, el escenario laboral en sus localidades es completamente desalentador. En general, parece haber un sentimiento compartido por parte de los jornaleros agrícolas en el cual la migración representa la única alternativa, en muchos casos no es una opción que se escoja por el simple gusto un tanto aventurero de probar suerte en otros lados. En realidad, es la única vía que se puede tomar al encontrarse insertos en un entorno teñido por la pobreza extrema. Francisco, un joven de 31 años, nos ofrece su ilustrativa experiencia como migrante en una entrevista que muestra una cruda realidad de hombres, que se ven obligados a interrumpir su infancia por la necesidad de trasladarse en busca de trabajo:

E- ¿Y cómo fue que te saliste la primera vez de tu pueblo?

- Pues sabe, estaba yo muy chamaco, tenía nueve años, me fui solo, me fui a la terminal y me fui para Iguala, ya después conocí a amigos y mujeres. Después me fui para Uruapan, anduve en Tasco, en el DF, ahí trabajé en las bodegas en la central de abastos.

E- ¿Y tú familia también era de andar en varios Estados?

- Pues en ese tiempo nada más era yo, pero mi abuelo también así fue, quien sabe si es por eso. Es que todos tratamos de buscarles por otro lado, es por la pobreza ¿me entiendes? Ahorita gracias a Dios ya tenemos casita de material, antes teníamos casita de lámina. Es todo lo que les pude hacer a mis papás, la casa de material. Pero eso es lo que te empuja a hacer cosas que uno no quiere hacer.

E- ¿Tú no querías salirte?

- Pues a lo mejor no, quién se va a querer salir a esa edad, tiene uno miedo ¿me entiendes? Ya estando afuera tiene uno miedo, piensas “¿A dónde voy a ir? ¿Dónde voy a dormir? ¿Qué voy a hacer? ¿Qué voy a comer? No sé hacer nada. Y ya no te queda otra que vender chicles, andar cargando las maletas, las bolsas en el mercado. No había de otra ¿me entiendes? O en las tortillerías, hay muchos trabajos, muchas cosas que sé hacer. Unos ya se me olvidaron, otros todavía me acuerdo, yo sé hacer desayunos, se hacer muchas comidas, sé hacer muchas cosas, lo que falta es el dinero.

Sus palabras muestran como el moverse a otros sitios en busca de trabajo, no es una faena fácil, sobre todo cuando se trata de niños que se ven obligados por la necesidad a salirse de sus casas a edad temprana. “¿Quién va a querer salirse a esa edad?” Abre la pregunta Francisco quien vivió en carne propia las dificultades de afrontar solo el buscar diversos medios para poder sobrevivir. El tipo de sensaciones, de las que habla este joven, que se viven en la experiencia migratoria suelen ser compartidas entre los migrantes, “salir del pueblo, extrañar a la familia, llegar a un lugar lejano, sentir miedo, no entender

qué sucede alrededor, son experiencias y emociones que hacen poseer un sentimiento común sobre lo que significa migrar” (Velasco, 2005: 254). En el testimonio de Francisco es posible detectar a la vez que esta situación se viene arrastrando desde varias generaciones atrás. Su abuelo también viajaba de un lugar a otro para vender su fuerza de trabajo. Es bastante común encontrarse con jornaleros agrícolas que manifiesten que, sobre todo, sus padres se trasladaban de campo en campo para laborar en tierras que les son ajenas. La migración es un fenómeno que en gran medida es generacional. Una mujer de San Francisco de 68 años, que llegó al albergue acompañando a su hija porque su esposo murió, narra con tristeza el cómo en los ochenta su marido se tuvo que ir a trabajar a los campos de Estados Unidos, debido a que ella enfermó de gravedad y necesitaba conseguir dinero para que la atendiesen. “Antes no había teléfonos y no le podía hablar, la gente me decía que le escribiera porque me estaba muriendo”, dice la señora con un semblante que muestra la desesperación que vivió al no poderse comunicar con facilidad con su pareja, aún cuando atravesaba por una situación tan difícil teniendo además que atender a sus hijas gemelas. Aunque su esposo le mandaba una cantidad monetaria periódicamente, que además era insuficiente para mantenerse a ella y a sus hijas, tuvieron que pasar 18 años para el señor que regresara a Guerrero,

Mientras que algunos jornaleros agrícolas optan por moverse únicamente dentro del territorio nacional, otros parecen no preocuparse demasiado por las fronteras. Es relevante que primero tracemos las rutas a seguir de la migración interna, para de ahí dar un salto más allá hacia el

panorama de la *migración transnacional*, la cuál es una forma de migración internacional, pero que cumple con la característica de que:

“la migración ya no es un evento transitorio y excepcional en la vida, sino que se convierte por sí misma en una forma de existir, de vivir y sobrevivir. El espacio social de la vida cotidiana [...] no se limita a un lugar uni-local, sino que las vidas de estos transmigrantes se ubican y entretajan en diferentes espacios geográficos o lugares; se hallan en un espacio pluri-local o transnacional”.

(Pries 2000:1)

Comenzando por la migración dentro del país es trascendental resaltar que en lo que respecta a Guerrero “anualmente emigran alrededor de 40 mil jornaleros agrícolas a laborar en los campos del noreste mexicano [...]. Las regiones de donde más migran los jornaleros agrícolas son: Centro, Montaña y Costa Chica” (Moreno, 2008:10). A la región de la Montaña pertenecen los nahuas y a la de Costa Chica los amuzgos que llegan a Colima. Es notoria una tendencia migratoria a través de una ruta que se dibuja dentro de los Estados que se encuentran ubicados a lo largo del Pacífico. Entre ellos se encuentra Guerrero, en este caso, como punto de partida para después migrar a entidades como Michoacán, Colima, Nayarit, Sinaloa, Sonora y Baja California Norte (Mapa 1). En el tipo de cultivos en el que se emplean con más frecuencia es en la uva, en el tomate, el limón, la misma caña, entre otros. Es relevante resaltar que un gran número de personas reportan haber ido con anterioridad a “El Grullo”, Jalisco, y Tecoman que queda dentro del mismo Estado de Colima, ambos lugares son cercanos a Cuauhtémoc.

Estos indígenas migrantes suelen conocerse entre sí desde su comunidad de origen, pero también hay quienes comenzaron a entablar relaciones personales porque se han encontrado en otros albergues de diferentes localidades. Las redes en el ámbito migratorio se crean en contextos muchas veces transitorios, la gente crea vínculos al verse bajo una situación en la que tienen que convivir durante meses con otros individuos que no conocían, pero que las circunstancias de vida los obligan a generar lazos en los cuales se pueden apoyar ante la adversidad. Incluso, esta misma ruta migratoria por el Pacífico es producto de la información que fluye a través de las redes sociales acerca de los lugares más convenientes para trabajar.

Mapa 1

Ruta del Pacífico de los jornaleros agrícolas



La ruta migratoria que se dibuja a lo largo del Pacífico se teje debido a que los jornaleros se comunican cuáles son las regiones en las que hay posibilidades de trabajar y dónde existe una mejor paga salarial. Arnulfo un joven de 24 años, amuzgo proveniente de Xochistlahuaca, menciona en entrevista, al igual que muchos otros jornaleros, cómo ha laborado en diversos puntos de la república gracias a que en cada poblado al que ha llegado los migrantes le informan de otros lugares donde puede trabajar en la pizca bajo mejores condiciones laborales, fue así como pasó por la ciudad de Tecoman y otros estados como Sonora, Sinaloa e incluso hasta Baja California.

No obstante, en múltiples ocasiones no basta con desplazarse dentro de México en un intento por mejorar las condiciones de vida. Los jornaleros saben que hay una supuesta promesa de un futuro mejor que está más allá de la frontera del norte. Algunos prefieren no exponerse al fuerte riesgo que representa el cruzar de manera ilegal para Estados Unidos, otros optan por hacer el intento pese a las posibles consecuencias que puede acarrear ese acto. Francisco, el joven nahua mencionado con anterioridad, nos ofrece también en este tópico esclarecedores datos al respecto. Cuenta que llegó a trabajar a Estados Unidos gracias a la información que le dieron sus amigos que conoció en Sonora, Chihuahua y otros estados. Sin embargo, fue desde Guerrero que él viajó hasta el país del norte por medio del tío de su esposa que es *coyote*, es decir, que se dedica a cruzar gente al otro lado. Empezó el viaje a los 17 años, en aquel entonces, hace 14 años le cobraron 3.000 dólares desde su pueblo, San Francisco, hasta llevarlo más allá de la frontera. Fue por

Agua Prieta que tuvo que caminar toda una noche. “No batallé tanto, me fue bien”, asegura el joven para después describir cómo uno de sus amigos duró 7 días para poder cruzar la frontera “sin agua, sin comer, dice el vale que ya no podía y además del frío porque fue en diciembre”. Como Francisco ya conocía al *coyote* que lo cruzó, les pasó la información sobre este hombre no sólo al amigo que se menciona en las líneas anteriores, sino a varias personas conocidas que deseaban migrar al extranjero, creándose de esta manera una red en la que fluye información útil para los migrantes.

Es evidente que resulta ineludible hablar de redes cuando nos referimos a la migración, en sí estas redes que le sirven de apoyo a las personas no son más que producto del *capital social* del que son poseedores, de ese conjunto de ventajas que se tienen para lograr ciertos intereses, y que se debe a la posición que se ocupa dentro de la estructura social (Bourdieu 1986). Es así como un hombre de 31 años como Francisco pudo haber vivido en Utah, Nueva York, Chicago, Nueva Jersey, por mencionar tan sólo algunos lugares de Estados Unidos en los que ha residido, sin enumerar los sitios de México en los que también ha estado. Aún siendo joven su amplia experiencia migratoria le abre cada vez más redes, más posibilidades de ir y venir en busca de oportunidades laborales. La movilidad le permite continuar incrementando su capital social, lo que le posibilita tener un mejor conocimiento del campo social, entendido como el “espacio social estructurado de posiciones e interacciones objetivas [...] centradas en la producción, distribución y apropiación de un capital” (Bourdieu, 1997:33). Esto se traduce en que puede colocarse en una posición más favorable de la estructura de la red migratoria, en comparación con quienes no están colocados en posiciones donde fluye tanta información.

Sin embargo, la situación no es menos dura las redes sociales te permiten migrar hasta Estados Unidos. Leo quien también es de San Francisco y tiene 33 años de edad, asevera que su regreso a México se debió a las arduas y desgastantes faenas en las que laboraba en el campo en el país vecino. La clandestinidad es incluso un factor que provoca que tanto su estancia como su trabajo sea aún más difícil de sobrellevar.

“Me levantaba a la 1:00 de la mañana porque los 12 autobuses de pasajeros que iban por nosotros llegaban temprano, porque tenían que pasar por el retén antes de las 6:00. Ganaba 300 dólares a la semana, pero dormía dos horas diarias porque empezaba a las 9:00 a. m. y terminaba a las 11:00 p. m. Me puse bien flaco en esa época, se me veía en la cara.”

De Tijuana a San Diego se trazo su ruta migratoria, con un toque de humor sarcástico Leo habla sobre su fortuna de haber cruzado sin ser detenido: “No se me cumplió mi sueño de conocer a la migra” dice entre risas, al ver que yo también río, enfatiza nuevamente “de veras es mi sueño”, mientras continúa riendo. Este hombre posee una idea interesante acerca del comportamiento social del mexicano. No sólo trabajó de jornalero agrícola en el norte, sino que laboró también en la industria textil en California para unos empresarios coreanos quitando los hilos de las camisas que fabricaban. La perspectiva que tiene sobre los nacidos en Corea, difiere bastante de la concepción que tiene acerca de sus paisanos: “Ellos son más listos que nosotros, aprenden a hablar los idiomas, hablaba en español y me entendían, ellos se ayudan entre ellos. En cambio los mexicanos nomás nos chingamos entre nosotros. Por eso nos

va como nos va”. Tal percepción nos habla de que, a pesar que Leo también tuvo lazos que le permitieron llegar más allá del país, posee la idea de que estos vínculos no siempre crean beneficios, sino que, por el contrario, incluso llegan a ser perjudiciales. La red de relaciones de los sujetos siempre tiene diversos matices, distintos tipos de interacciones, de solidaridad o cargada de conflictos, la cuestión es que de una u otra manera siempre están presentes y representan una forma de apoyo en el contexto migratorio.

Migración interna o externa, pendular o golondrina, al final sólo es el escenario de personas que se trasladan de un lugar a otro dibujando rutas a cada paso, interactuando en el movimiento, construyendo vínculos en cada lugar en el que llegan a residir por temporadas. Algunos tienen la oportunidad de volver periódicamente a sus pueblos de origen, otros se trasladan de un lugar a otro, sin techo fijo, sin la estabilidad necesaria para alimentar sus relaciones personales, imposibilitando así cualquier forma de organización que les permita llevar a cabo algún tipo de acción en grupo para mejorar su calidad de vida. Este es el panorama del ir y venir de los indígenas migrantes que llegan a Cuauhtémoc durante la zafra. Es una escena compuesta por sujetos que en ese vaivén sufren cambios, modificaciones en su percepción del mundo, en su propia identidad inserta en una movilidad constante.

2.3. La tierra natal: siguiendo las raíces hasta Guerrero

El trasladarse a la tierra donde estos hombres y mujeres nacieron, donde se encuentran las raíces de los jornaleros que vienen y van por diferentes y

distantes sitios, significa tocar el piso que le da solidez a la fuerte y difícil realidad que viven, implica desgarrarse un poco junto con ellos, pues aunque su situación nos parezca hiriente jamás podremos entender lo que es sentir en carne propia las inclemencias por las que estas personas han tenido que pasar. Sólo pisando su suelo, sólo colocándonos en los pueblos que les dieron vida podremos hacer un intento por conseguir cierto entendimiento acerca de sus condiciones de existencia.

En este fragmento daremos un paseo a través de las palabras por los poblados de origen de los amuzgos y nahuas que llegan hasta Colima. Nos adentraremos en múltiples aspectos de su cotidianidad que nos facultarán para comprender el fenómeno migratorio de los indígenas jornaleros. Xochistlahuaca, San Juan Totolzintla y San Francisco Ozomatlán serán las localidades de Guerrero protagonistas que nos permitirán compenetrar con los actores principales de esta investigación.

Amuzgos, gente que nace en la “Llanura de Flores”

“Los amuzgos son más bellos porque están más cerca el mar”

Mujer Nahua de 27 años, de San Juan Totolzintla

Los amuzgos son un grupo étnico que se localiza en las regiones fronterizas de Guerrero y Oaxaca. En lo que respecta al estado de Guerrero, la región amuzga se sitúa entre la Montaña que se ubica al norte y la Costa Chica que se encuentra en el sur. Esta zona está compuesta por cuatro municipios del

área del sureste del estado: Ometepec, Tlacoachistlahuaca, Xochistlahuaca y Cuajinicuilapa (CIESAS, 2000).

El nombre de Xochistlahuaca proviene del náhuatl y significa “Llanura de Flores”, es de ahí son originarios los amuzgos migrantes que trabajan en Colima. El huipil es algo representativo dentro del sexo femenino de este grupo étnico. Es típico reconocer a las amuzgas de Guerrero por la manera de amarrar su cabello, en forma de trenza alrededor de la cabeza, y por la falda que usan debajo del huipil (CIESAS 2000). La voz que emana de una canción popular es la más fehaciente muestra de la importancia que tiene esta prenda en este municipio:

Huipil de Xochistlahuaca

Canción de Ignacio Guillén Domínguez

Huipil de Xochistlahuaca
Yo a ti te quiero cantar
Con palabras muy humildes
Yo te voy a descifrar
Tienes costumbres remotas
Que jamás olvidarás
Tienes tu río de puente
Donde te vas a bañar

Huipil de Xochistlahuaca
Que lindo y hermoso estás
Que usan tus lindas mujeres
Que es orgullo tropical

Verdes palmeras tú tienes
Y lindos cañaverales
Tienes inditas bonitas
Que parecen tulipanes

Hermoso paisajes tú tienes
Como el cerro de Las Flores
Donde los enamorados
Se dicen cosas de amores

Huipil de Xochistlahuaca
Que humilde yo canté
Te llevó dentro de mi alma
Y jamás te olvidaré



Mujer amuzga vestida con huipil encima y fondo azul abajo, en el albergue "El Cóbano"

Son las manos de las mujeres las que mantienen una de sus tradiciones más arraigadas, el tejido de huipil. Las féminas se visten con estos huipiles elaborados en telar de cintura, en los que fabrican también servilletas y manteles. La elaboración de estos textiles en su manera de empleo familiar en Xochistlahuaca, sin embargo, es posible ver a estas mujeres trabajando en los tejidos incluso cuando migran. En Cuauhtémoc, Colima, en el albergue cañero

“El Cóbano” es posible ver a las amuzgas con tejiendo con sus telares, e incluso es notorio en este grupo étnico que, a pesar de verse inmersos en un contexto de migración, continúan portando las vestimentas tradicionales que ellos mismos elaboran.



Servilleta tejida por indígenas amuzgos

Aunque las costumbres características de los pueblos de origen nos ofrecen un valioso acervo informativo acerca de los aspectos culturales de los grupos indígenas, son los datos duros los que nos permiten conocer en su totalidad sus condiciones de vida que es lo que nos permitirá comprender a los indígenas jornaleros provenientes de esta zona. De acuerdo a algunos indicadores de marginalidad la extrema pobreza es un rasgo característico de esta región amuzga. En el rubro de servicios nos encontramos con que, según información del INEGI, hasta el año 2000 se habían cuantificado 4598 viviendas particulares, de las cuales 658 (14.31 %) cuentan con drenaje y agua entubada, y 688 (14.96 %) cuentan con drenaje y con electricidad, mientras

que 1635 viviendas (35.55 %) no tienen drenaje y sí electricidad. En general, más de la mitad de las viviendas no cuentan con los servicios básicos. El drenaje y la electricidad parecen convertirse en un lujo para la población indígena del sur que permanece siendo ignorada.

Respecto al porcentaje de analfabetismo que se ha detectado en el estado de Guerrero, los datos arrojados en el Censo de Población y Vivienda del 2005, nos dicen que un 19.9 % de la población total mayor de 15 años no sabe leer ni escribir (INEGI 2005). En el año 2000 sólo Chihuahua estaba por encima de Guerrero en lo que respecta al analfabetismo (INEGI 2000). Esto nos muestra el nivel de rezago educativo en el que se ha mantenido esta entidad con fuerte presencia étnica.

Pero ¿cuál es la situación de la región de donde son los amuzgos que llegan a cortar caña a Cuauhtémoc? Xochistlahuaca es un municipio compuesto por 110 localidades, las cuales poseen una población total de 25180 habitantes. En lo que respecta a los servicios básicos de este lugar en particular nos encontramos con que de 5170 viviendas particulares, 3470 de estas casas, es decir, el 67.94 % no cuentan con drenaje, mientras que 2239 de sus hogares no disponen de energía eléctrica, o sea, el 43.3 % no pueden tener acceso a la electricidad y todo lo que ello implica (INEGI 2005). Los porcentajes son bastante elevados, muestran una realidad lacerante e indignante de un grupo indígena que se ve condenado a vivir en la exclusión social. Respecto al analfabetismo se sabe que 9718 de estas personas no saben leer ni escribir, lo que se traduce en que un 38.59% de los habitantes son analfabetas, mientras que 19790 individuos son los que continúan

hablando la lengua indígena, es decir, el 78.59% de la población mantiene en gran usanza al amuzgo (INEGI 2005).

Lo anterior nos permite valorar que para comprender el contexto en el que viven los pobladores de Xochistlahuaca es necesario que nos adentremos en el aspecto idiomático. La lengua amuzgo pertenece a la familia otomangue, subfamilia mixteca. La palabra “amuzgo” es de origen náhuatl y está compuesta por dos vocablos, *amox (tli)*, que quiere decir libros, y *co*, que es un locativo, por lo que *amoxco* significa “lugar de libros” (Aguirre 2007).

El amuzgo encuentra su fuerza en el uso cotidiano, este idioma “presenta una gran vitalidad, puesto que se habla en casi todos los contextos sociales, incluyendo aquellos espacios con frecuencia exclusivos del idioma español, como las iglesias, la administración pública y la escuela” (CIESAS 2000). No podemos negar que en México aquellos que no hablan español, se encuentran frente a frente ante una desventaja significativa. El hablante de una lengua indígena sólo puede aspirar a aquellos tipos de trabajos en los que no importe que no hablen el idioma oficial de la nación, sólo puede buscar empleos dentro de las comunidades indígenas que también se comuniquen, en este caso, en amuzgo o migrar para trabajar en los campos con un cabo, es decir, un jefe de cuadrilla que sea de su misma localidad. Es quizás por esta razón que los municipios en los que se ubican los amuzgos “presentan un índice de migración en ascenso. En mayor escala migran los hombres a centros turísticos del mismo estado y, como jornaleros, a distintos estados de la república” (Aguirre 2007).

Al final, el campo continua representando una importante posibilidad para poder ganar lo indispensable para cubrir las necesidades básicas, sólo

que ahora estas personas se ven empujadas a ampliar la búsqueda de trabajo en los cultivos a lo largo de todo el país. En sus poblados la agricultura sigue siendo una actividad frecuente, sin embargo, ese maíz, calabazas y frijol que siembran son destinados sólo para el autoconsumo, la fertilidad de sus pedazos de tierra sólo les puede dar algo de alimento para sus bocas, sin poder llegar a pensar en comercializar de manera más lucrativa. Tal es la razón que lleva tanto a los amuzgos como a muchos indígenas del sur a migrar como jornaleros agrícolas.

Es posible observar la importancia que goza la agricultura dentro de este sector, si nos detenemos a mencionar que desde la infancia los varones acompañan a sus padres al campo para observar las técnicas propias de esta labor. Ya alrededor de los 12 años de edad, el adolescente posee el conocimiento necesario para poder emplear su fuerza de trabajo en los cultivos (Aguirre 2007: 41). Es oportuno detenernos para hacer énfasis en esta práctica social, pues en el caso de Colima, como en muchos otros, es común observar que los hijos de los jornaleros vayan a los campos acompañando a sus padres y que, incluso, comiencen a trabajar aún siendo menores de edad. En lo que respecta a las niñas en su comunidad de origen permanecen en el hogar con sus madres mientras cuidan de sus hermanos, lo cual no marca una gran diferencia en la situación de las familias que migran en conjunto, pues en los albergues de los jornaleros permanecen ahí las mujeres con sus hijas mientras los hombres parten a trabajar.

Otro aspecto que influye en la migración tiene que ver con la paga salarial en el municipio de Xochistlahuaca, uno de los más marginados del Estado. En este lugar el 32.75 % de los habitantes (2 843) reciben menos de

un salario mínimo (Aguirre 2007:35). Esto, sin lugar a duda, representa una de las causas que expulsan a estos individuos a migrar debido a sus condiciones de extrema pobreza. A pesar del fuerte fenómeno migratorio hacia Estados Unidos que se ha suscitado en el país, existe aún un sector social que oferta su trabajo dentro de México, pues son los indígenas más pobres los que se les dificulta aún más migrar a otra nación sobre todo cuando ni siquiera hablan español.

Este panorama nos permite apreciar cómo los amuzgos son esos individuos que aún hablan la lengua indígena, esas mujeres que continúan la tradición no sólo de tejer el huipil, sino también de portarlo con su característica belleza, esos hombres que todavía sostienen en su mano ese machete que utilizan en los cañaverales, esos niños que le dan longevidad a la existencia de su grupo étnico. Ellos son los amuzgos, los que nacen en comunidades con condiciones de pobreza extrema, los que viven junto al mar en la “Llanura de Flores”. Es justo de ahí de donde provienen, sólo entendiendo su contexto de origen podremos acercarnos a comprender las razones que los llevan a migrar a tierras lejanas, a buscar diferentes estrategias de sobrevivencia aún teniendo que apartarse de los suyos y de sus raíces.

Nahuas, desde la tierra de las espinas, santos y mártires

San Juan Totolzintla y San Francisco Ozomatlán son los nombres de beatos que llevan las tierras en donde nacieron gran parte de los jornaleros que llegan a Cuauhtémoc. Estos nahuas de Guerrero salen de estas comunidades para

tomar la ruta del pacífico hasta el destino de Colima. San Juan Toltolzingtla es una localidad que cuenta con una población de 1984 habitantes, que se ubica dentro del municipio de Mártir de Cuilapan (CEDEMUN: 2001a). Ésta localidad adoptó este nombre de Mártir de Cuilapan en el año de 1926 en honor a Vicente Guerrero, personaje histórico de la Independencia que fue traicionado y fusilado en el pueblo de Cuilapan que pertenece al Estado de Oaxaca.

En el escudo de este municipio se pueden apreciar diversos elementos culturales significativos. Del centro de un maguey, que representa la producción del mezcal, nace una planta de maíz; en la parte de abajo se aprecian una yunta que simboliza la actividad agrícola y una máscara de tigre, la cual es una pieza clave dentro de sus costumbres, pues incluso aún conservan danzas que realizan con estas máscaras. El escudo se encuentra rodeado por una cinta de palma característica de su labor artesanal (CEDEMUN 2001a).

Escudo del Municipio de Mártir de Cuilapan



Es difícil obtener datos acerca de San Juan Toltolzingtla en específico, pues la información que otorga el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) se circunscribe a los municipios, sin detallar sobre las pequeñas poblaciones

que los componen. Por tal motivo aquí expondré algunos números que nos pueden servir como indicadores para apreciar el nivel de marginación en el que se encuentra Mártir de Cuilapan en su totalidad. Este municipio está compuesto por 18 localidades, las cuales tienen una población de 15272 habitantes. Es importante resaltar que 4535 (29.69 %) de estas personas no saben leer ni escribir, si consideramos a la población de 6 años en adelante, mientras que 6463 (42.31%) individuos hablan lengua indígena. En lo que respecta a la cuestión de los servicios podemos decir que el 54.59% de sus viviendas no cuentan con drenaje y el 51.27% no cuenta con electricidad (INEGI 2005). Estos datos nos permiten esclarecer nuestra percepción acerca de cómo continúan siendo relegados los indígenas del país.

En lo que respecta al pueblo de San Francisco Ozomatlán es en 1932 cuando deja de formar parte del municipio de Mártir de Cuilapan, y se agrega al de Huitzucó que proviene del vocablo náhuatl *Huitzilizo*, que puede ser interpretado como “cosa que contiene espinas”, debido a que sus tierras se encontraban llenas de huizaches. Las principales actividades económicas de Huitzucó son la agricultura, el comercio y el turismo, considerando que gran parte de ellos llegan a moverse a puntos cercanos más turísticos para mejorar su economía (CEDEMUN 2001 b).

San Francisco Ozomatlán es una de las localidades más importantes del municipio de Huitzucó. Este pueblo está conformado por una población de 2.371 habitantes en el año 2000, según el gobierno del estado. Los nahuas de este poblado hablan en su mayoría tanto náhuatl como español, siendo sus principales artesanías las máscaras de madera que encuentran su mejor mercado en los extranjeros que llegan a Guerrero y Oaxaca (CEDEMUN 2001

b). Su celebración religiosa más importante es la Santa Cruz que se festeja del 1 al 3 mayo. Esta ceremonia se caracteriza porque los indígenas de la comunidad llevan ofrendas a las cruces que se encuentran en el cerro del Tepehuizco.

La Danza de los Moros es un baile tradicional bastante usual en el que danzan alrededor de 12 hombres personificando una lucha entre moros y cristianos. Mientras que mueven sus cuerpos rítmicamente, en sus manos sostienen sus machetes que usan en representación de espadas. Otra de sus fiestas católicas más relevantes es el 14 de septiembre en la que celebran al Señor de la Misericordia.

Aquí también es necesario recurrir a los datos generales del municipio de Huitzuco para plasmar el escenario en el que se encuentran los originarios de San Francisco Ozomatlán, debido a la ausencia de información específica de este pueblo en la base de datos del INEGI. Huitzuco está conformado por 49 localidades que tienen una población de 35055 personas, de las cuales 4547 (12.97%) no saben ni leer ni escribir y 1814 (5.17%) hablan lengua indígena. En cuanto a sus viviendas nos encontramos con que el 25.8% no disponen de drenaje y el 24.05% no tiene electricidad (2005). Si comparamos esta información con la de Mártir de Cuilapan nos encontramos con que en Huitzuco hay menor analfabetismo, mucho menos población que habla una lengua indígena, y se encuentran considerablemente mejor en la cuestión de servicios básicos. Con estos podemos deducir que los jornaleros agrícolas que migran de San Juan Totolintla provienen de un contexto de mayor marginación que los que llegan de San Francisco Ozomatlán.

Resulta importante destacar que San Francisco Ozomatlán se encuentra en el área noreste del estado, justo a las orillas del río Mezcala. Lo relevante de este dato es que basta con cruzar el río para poder llegar a San Juan Totolzintla. Es sólo esta corriente de agua lo que separa a ambos pueblos.

Es trascendental que amplíemos nuestro panorama mencionando algunos rasgos generales de los nahuas de Guerrero. Este grupo indígena se localiza en las regiones del Norte-Centro y Montaña que pertenece a la Sierra Madre del Sur. El vocablo *náhuatl* tiene su raíz nahua (*nawa*), que significa “sonido claro” o “cosa que suena bien”. Para ilustrarnos sobre esta agrupación nos apoyaremos en la antropóloga Esperanza Ignacio Felipe, quien se ha especializado en los nahuas abordando también el tópico de la migración. La académica nos explica que los nahuas que habitan en el territorio antes mencionado poseen una extensa diversidad identitaria, que “se manifiesta en la particularidad cultural de sus pueblos, en las variantes dialectales y en las estrategias de vida que desarrollan, ya sea como campesinos, jornaleros agrícolas o migrantes” (Ignacio 2007:7). Cabe resaltar que la autora atribuye a la migración regional, nacional y a Estados Unidos la acentuación de la estratificación económica en esta zona. Los nahuas de esta entidad suelen tomar una ruta que se extiende a lo largo del Pacífico y que, por supuesto, incluye a Colima.

Esperanza Ignacio (2007: 15) nos aporta interesantes indicadores de marginación de este grupo que, en unas cuantas palabras, nos puede trasladar a una realidad teñida por una pobreza que ensombrece el entorno en el que habitan. Me enfocaré en resumir los aspectos más significativos ofrecidos por esta académica en su investigación. Empezando con los problemas de salud

más sobresalientes nos encontramos con que la mortalidad materna posee una tasa de 10.43, la más alta del país, además de que en las mujeres nahuas por cada 100 hijos nacidos vivos, 21 fallecen. Los ambientes en los que viven se caracterizan por tener instalaciones sanitarias deficientes, mientras que en las localidades más pobres las viviendas se construyen con carrizo, palma, asbesto y cartón.

El fenómeno migratorio en la región de la Montaña de Guerrero no es algo novedoso, sino que se trata de un suceso que está compuesto por una mezcla de diferentes factores, como el constante crecimiento demográfico y la inserción de un modelo industrializador desde la década de los cuarenta, que suscitó un desarrollo desigual dentro de la república. “La migración indígena de la Montaña guerrerense se gestó, entonces, en razón de una fuerte depresión económica y social en el sector rural, aunada a una intensa demanda de mano de obra en las ciudades” (Rubio, 2000:38).

Éste es el entorno que envuelve a los nahuas de Guerrero, este es el escenario en que nacieron, crecieron y conformaron parte de su identidad los indígenas nahuas que trabajan en los cañaverales de Colima. Aquí nos detenemos en la exploración de sus tierras de origen para transportarnos hasta la tierra de destino de estos jornaleros trashumantes. Ahora toca penetrar en el contexto en el que se ven insertos no como originarios sino como migrantes, intentando de esta forma poder comprender de una manera integral el fenómeno de las redes sociales que se crean entre estos sujetos aunado a los múltiples aspectos identitarios que intervienen en ésta problemática.

Capítulo III

Los jornaleros agrícolas en Cuauhtémoc. Un esbozo del día a día de los cortadores de caña y sus familias

El tercer capítulo tiene como finalidad contextualizar al lector acerca de cómo es el destino a donde llegan a residir durante el período de la zafra los nahuas y amuzgos de Guerrero. El primer acercamiento será al municipio de Cuauhtémoc, Colima, para poseer una percepción general de las características del lugar donde se ubica el albergue cañero “El Cóbano” objeto de esta investigación. Después me introduciré al albergue mismo describiendo el espacio al que llegan a residir temporalmente los indígenas jornaleros, en el intento de retratar la cotidianeidad de estos sujetos. En los dos últimos apartados se ofrece un panorama acerca de las condiciones de vida y las condiciones laborales de los cortadores de caña, esperando ofrecer una visión integral de su mundo. He aquí el universo cotidiano del migrante jornalero, he aquí sus vidas que transcurren en el albergue y en los cañaverales.

3.1. Cuauhtémoc, rumbo a la tierra de la caña

¿Cómo es que llegan los amuzgos y nahuas a Cuauhtémoc? ¿Dónde se ubica con exactitud este municipio? ¿Cómo es este lugar al que llegan a residir temporalmente los jornaleros? Esclarecer estas interrogantes disipará la nubosidad acerca de los cambios a los que se ven sometidos los migrantes por el traslado de sus pueblos de origen, permitirá entender cómo es que se da

ésta migración conociendo a la vez las características principales de la localidad de destino: la tierra de la caña.

Desde Xochistlahuaca, San Juan Totolzingtla y San Francisco Ozomatlán salen camiones con los jornaleros agrícolas y sus familias emprendiendo el largo viaje hasta Colima. En estas poblaciones, hombres que también son originarios de estos pueblos hacen el papel de *enganchadores*, es decir, les proponen a sus conocidos, amigos y *familiares*, viajar hasta Cuauhtémoc para trabajar en los cultivos de la caña de azúcar. Los tratos laborales son de palabra y para hacer más atractiva la propuesta les ofrecen a estas personas una cantidad de 1000 pesos, tan sólo por decidirse a ir a trabajar con ellos. El interés de estos sujetos por atraer gente para que corten caña en el occidente del país, radica en que estos indígenas trabajarán para ellos, el enganchador es también el cabo y mientras más cortadores estén trabajando bajo su mando, mayor será la cantidad de caña cortada y, por lo tanto, mayores serán sus ingresos.

Es así como los camiones enviados hasta Guerrero por el Ingenio de Quesería de Colima, salen desde el sur repletos de indígenas que no tienen una mejor oportunidad laboral. A lo largo de más de diez horas los amuzgos y nahuas recorren parte del Pacífico hasta llegar a su destino: Cuauhtémoc. Este municipio se ubica al noroeste del estado de Colima, entidad que tienen un total de 567 996 habitantes, de los cuales 25 576 residen en Cuauhtémoc (INEGI, 2005). Desde su escudo se puede apreciar la importancia que tiene la caña para esta región. A cada costado del emblema erigen cuatro cañas de azúcar, elevándose en su parte más alta la imagen pictográfica prehispánica del Volcán de Fuego (Fig.2). “Los chacuacos y techos, así como los engranes

representan la industria desarrollada en el municipio como es el ingenio azucarero” (INAFED¹¹, 2005).

Figura 2

Escudo de Cuauhtémoc



Cuauhtémoc tiene una superficie de 373.2 kilómetros cuadrados, el 50% del suelo se destina a la actividad agrícola, un 30% al uso forestal y el resto para el desarrollo agropecuario, vivienda, espacios y servicios públicos. En esta población predomina la tenencia de la tierra de tipo ejidal (INAFED, 2005). En lo que respecta a la caña de azúcar existe una superficie plantada de 10 429 hectáreas y una superficie en producción de 9 688. Estas estadísticas obtenidas del Censo Agrícola, Ganadero y Forestal realizado en el 2007 por el INEGI estiman también que el volumen cosechado de caña es de 737 909 toneladas. Estas cifras muestran la importancia que la agricultura y, en

¹¹ Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal.

específico, del cultivo de la caña de azúcar tiene dentro de esta zona de occidente.

El ingenio azucarero se ubica, como mencioné con anterioridad, en Quesería, localidad que se encuentra a 6 kilómetros hacia el norte de la cabecera municipal de Cuauhtémoc. Su población es de 8 200 habitantes (INAFED, 2005) cuya economía depende en gran medida de la producción de la caña. “Durante cientos de años Quesería sólo fue una estancia de ganado mayor que evolucionó hacia hacienda azucarera” (Navarro, 2004: 106). Fue hasta el año de 1964 que se elevó a categoría de pueblo.

El nombre de Quesería se debe a que en sus inicios se trataba de la estancia de “La Lechería”, que contaba con una importante producción de carne, leche y sus derivados, posteriormente la denominan como “Hacienda de la Quesería de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos” y en la actualidad se le conoce tan sólo como Quesería (Urzúa, 2002:34).

En mayo este pueblo está de fiesta por la celebración del Cristo de la Caña. Es en 1999 cuando se celebra por primera vez la Feria de la Caña y de la Azúcar los días 13 y 14 del mismo mes. Durante las fiestas, “en los carros alegóricos viajan ocho bellas y sonrientes pequeñitas, son las candidatas a reina de la feria o *Miss Terroncito de Azúcar*” (Navarro, 2004: 55). Es fácil entender la importancia de este fruto en este poblado, Quesería vive de la caña, respira caña, cada rincón de este lugar tiene un olor dulzón azucarado que emana de las chimeneas del ingenio.



Ingenio de Quesería.



Kiosco de la Plaza Principal de Quesería, con el Ingenio al fondo.

Ante la inquietud por instaurar un museo en Quesería, el 23 de agosto del 2003 se inauguró el Museo de la Caña y del Azúcar, con la finalidad, según narra el cronista Arturo Navarro (2004:262), de poder mostrar a los visitantes:

- a) Los aspectos inherentes al Ejido de Quesería y los orígenes, dispersión y cultivo de la caña de azúcar, materia prima que desde hace más de trescientos años ha permitido la subsistencia del ingenio.
- b) El proceso industrial en la elaboración del azúcar, equipos y herramientas empleados en el Ingenio y en la creación del sindicato obrero.
- c) Los orígenes y evolución del poblado, principales festividades y evolución educativa, entre otros aspectos de relevancia cívica.

Cuauhtémoc es el municipio de la caña y desea evidenciarlo con sus turistas, es en su pueblo de Quesería donde se eleva ese ingenio que procesa diariamente toneladas de este fruto para la producción de azúcar. En distintos puntos de su territorio se encuentran cuatro albergues construidos por los dueños del ingenio para hospedar a los jornaleros agrícolas que trabajarán sus tierras. El más grande de éstos se ubica en el pequeño poblado de “El Cóbano” y lleva el mismo nombre. Entraremos a cada rincón de este albergue cañero, observando y conociendo cada elemento de su mundo.

3.2. De olores, texturas y sabores: el mundo del albergue cañero “El Cóbano”

Hacinamiento es la primera palabra que llega a la mente al pensar en el mundo del albergue. Una aglomeración tal de personas que deriva en un sinfín de conflictos. Cuando cada individuo no posee un espacio propio adecuado para vivir, los efectos del amontonamiento pronto emergen en el escenario. En albergue cañero “El Cóbano”, situado en Cuauhtémoc, Colima y caso en que se enfoca este estudio, los jornaleros y sus familias se ven constreñidos a cohabitar en un lugar que no es el propicio para alojar a un número tan grande de sujetos.

En este periodo de zafra, es decir, de corte de caña, que inició en diciembre del 2008, indígenas tanto amuzgos como nahuas arribaron a este albergue, sin embargo, a diferencia de los años anteriores, en esta ocasión la cantidad de personas se incrementó de manera considerable. Según lo manifestado por el encargado del albergue, desde hace más de una década que “El Cóbano no albergaba a una cantidad tan grande de jornaleros:

Desde 1991 no estaba tan lleno el albergue, este año hay como 800 personas o más.

En 1991 llegó salubridad y lo cerraron. Los de salubridad sellaron los cuartos porque hubo un brote de cólera.

Encargado de “El Cóbano”

No es difícil imaginar cómo es que en 1991 se llegó a un estado de emergencia tal que fue necesario evacuar este sitio a causa del cólera. Hoy dar un paseo

por el albergue implica adentrarse en un ambiente donde los sentidos permiten comprender las condiciones de vida de los jornaleros y sus familiares. Al entrar los olores esparcidos llegan hasta penetrar por el olfato. Algunos de ellos emanan de innumerables charcos de agua sucia, que si bien está en gran parte contaminada por la grasa proveniente de los utensilios de cocina, también su suciedad se debe a las aguas negras que proceden de los baños. Aunque las habitaciones sí se encuentran pavimentadas, todo el resto de “El Cóbano” está cubierto por la tierra a falta del algún tipo de piso, que podría ser conveniente para evitar la acumulación de agua turbia que genera la presencia de moscos, y con ello la posibilidad de que se propaguen infecciones y enfermedades.

La pestilencia radica en gran medida del estado en el que se encuentran los sanitarios. Entrar a ellos implica respirar la fetidez que se puede esperar de aproximadamente cuatro retretes que se encuentran uno seguido del otro y en los que ha habido carencia de agua hasta por tres o cuatro días. La escasez de agua es un factor fundamental para comprender las condiciones sanitarias en la que se encuentra el lugar. A causa de la inmundicia que impregna a los retretes, hay quienes prefieren desahogar sus necesidades fisiológicas ya sea en alguna parte del campo cercana al albergue, o en algún lugar del mismo. Un jornalero platica sobre como debe estar al pendiente de que no se defeque afuera de su habitación que es una de las que queda en las orillas: “Hay que ser marranos pero no trompudos, vienen y se hacen aquí afuera, les dije de cosas. Yo pienso que sí somos cochinos pero no tanto”. Externa el entrevistado con unas palabras en las que es posible detectar un elemento de su mismo imaginario en el que se autopercibe como parte de un grupo que asocia con el

ser “sucios”, al decir que él piensa que sí son cochinos, pero que a la vez se interesa en resaltar que no lo son en extremo.

Por la mañana las mujeres realizan sus labores domésticas mientras que sus parejas están trabajando en el campo. Cuando hay agua en los lavaderos se pueden percibir ese olor a jabón de barra con el que quitan tallón tras tallón el tizne impregnado en la ropa de los cortadores de caña. El agua corre y se acumula en toda esa zona mientras sus hijos juegan en los alrededores sin separarse demasiado de sus madres. Otras comienzan a preparar los alimentos en espacios improvisados afuera de los cuartos donde duermen, cocinan con el fuego de la leña que prenden con la ayuda de una botella de plástico encendida. El humo se propaga por cada rincón, la garganta se irrita, los ojos se enrojecen, el escenario se vuelve grisáceo. A la vez, de forma simultánea empieza nacer el aroma de la comida que se prepara, hecha en gran medida a base del maíz que muelen en el molino.



Mujer amuzga afuera de su habitación prendiendo leña con una botella de plástico para preparar alimentos.



Izquierda- Preparación de alimentos.

Derecha- Molino compartido por todos los habitantes del albergue.

Al llegar los cortadores la comida está servida, tortillas de maíz sazonadas con un salsa de chile rojo y quesadillas recién hechas en el comal son alimentos que suelen verse a fuera de cada una de las habitaciones, que es donde se preparan los comestibles. Aquellos a quienes les alcanza un poco más el dinero porque no tienen tantos hijos podrán encontrarse alguna vez un caldo de pollo sin demasiada verdura, pero en definitiva no es lo más común. Otros por sus creencias religiosas que les impide comer ciertas carnes, después del día de paga quizás vean servida en su plato una mojarra. Pero la realidad es que estos platillos no son los más frecuentes, sus posibilidades económicas les impiden disfrutar de una variedad gastronómica o, por lo menos, de una dieta balanceada que les permita obtener los nutrientes necesarios, tanto para el desarrollo de los niños como para la recuperación de la energía que los adultos invierten en sus labores. A ello es importante sumar el fenómeno de la aculturación alimentaria que se evidencia en su alto consumo de frituras y refrescos gaseosos como la *Coca Cola*, que no podemos ignorar que debido a su alto contenido de azúcar puede servir de apoyo para ejercer sus labores cotidianas.

El cuadro se completa entre las risas de los niños que corren por cada rincón. Entre las habitaciones que se separan por cartones y láminas, están ahí los pequeños conviviendo entre ellos. Los infantes no juegan todo el tiempo en lo que podría considerarse como un espacio seguro. Al final de “El Cóbano” hay un precipicio que no tiene protección, un barandal cubre tan sólo una parte del barranco, mientras que la otra queda sin seguridad que ayude a impedir que los chicos puedan caer y sufrir un accidente que acarree graves consecuencias.



Precipicio donde juegan los niños



Separaciones entre las habitaciones

Los animales también forman parte del paisaje, a excepción de un gallo, una gallina y polluelos que vagan en el área donde se localizan los amuzgos, son los perros quienes más merodean por todo el sitio. Incluso personas que los hospedan como compañeros en el interior de sus habitaciones, no obstante, estos canes suelen encajar sin demasiado esfuerzo en esa atmósfera un tanto sombría. Doña Laura, en medio de una conversación voltea su mirada hacia abajo y se queja porque su perra está enferma y huele mal: “Esta perra avienta malos olores, le voy a decir a mi esposo que la aviente a la basura, yo ya no la quiero aquí”. La perra está encerrada debajo de una

especie de lavadero que está tapado con tablas, mientras que gime sufriente y agonizante.



Mascota enferma dentro de una vivienda del albergue

En “El Cóbano” existe una distribución de la gente, que es responsabilidad del encargado del lugar, en la que se preocupan por separar a los indígenas que vienen con sus familias de los que llegan solos. Esto es para evitar situaciones de acoso hacia las mujeres casadas o, incluso, hacia sus mismas hijas. Este año, a causa del gran número de personas que metieron para alojar en el albergue, han acomodado familias en algunas habitaciones que antes eran destinadas para los solteros. Tales cuartos están diseñados con literas de concreto, ahora ubican a varias familias dentro de ese mismo espacio, mientras que lo único que les puede servir como división es una cobija que ellos mismos colocan en busca de algo de privacidad.

En las galeras donde se encuentran los solteros en una sola habitación es posible observar una litera tras otra. Los hombres llegan a descansar ahí exhaustos después de una pesada jornada de trabajo. Se recuestan con la intención de recuperar fuerzas, sin un poco de intimidad, un poco de espacio destinado tan sólo para su persona. Los albergues cañeros no están pensados en función del beneficio del trabajador, sino bajo la concepción de captar el

mayor número posible de mano de obra para los cultivos, sin pensar en las condiciones que se ofrecen y que influyen de manera directa en la calidad de vida de los indígenas que migran desde las lejanas tierras del sur.

¿Dónde se encuentra con exactitud el albergue de “El Cóbano”? No se ubica ni en la cabecera del municipio de Cuauhtémoc, ni en la ciudad de Colima (Mapa 2). Está en un intermedio entre ambos puntos, justo ahí donde no es del todo visible para muchas miradas que quizás podrían preguntarse qué es aquel lugar que se ve en tan ínfimas condiciones. Los indígenas jornaleros permanecen ocultos para la mayoría de los habitantes de un estado tan turístico como lo es Colima. Incluso, ellos mismos no suelen salir demasiado del albergue, son pocos quienes acuden de forma ocasional a la ciudad.

Mapa 2

Ubicación del albergue “El Cóbano”



Fuente: Google Maps

El mundo de los albergues cañeros está teñido por la deficiencia de los servicios básicos como lo son la electricidad y el agua, ya que también con continuidad hay cortes por las malas instalaciones de luz en las galeras. Si a eso le añadimos el hacinamiento y las condiciones sanitarias en las que cohabitan los indígenas que llegan a trabajar en los cultivos de caña, obtenemos una atmósfera no propia para los trabajadores que vienen desde lejanas tierras a emplear su fuerza de trabajo en el campo. Es crucial tener en cuenta el ambiente en el que viven para así poder comprender los conflictos que se generan tanto en sus relaciones personales y laborales, como en el

universo de sus vidas cotidianas. Una vez descrito este ámbito de su realidad podemos empezar a profundizar en otras esferas de la problemática de los jornaleros agrícolas.

3.3. Condiciones de vida: una perspectiva del ingenio, una mirada desde los trabajadores

Las condiciones de existencia que se viven dentro del albergue cañero, no son captadas de igual manera por todos los actores involucrados en la problemática. Aquel que vive la experiencia en carne propia de pasar sus días en un espacio que no está adecuado para ser habitado por un gran número de personas, tanto por sus condiciones sanitarias como por la constante deficiencia de los servicios básicos como lo son el agua y la electricidad, poseerá una visión diferente a quien sólo se preocupa por mandar construir un lugar para que sea habitado por los trabajadores que laboran en sus cultivos.

La óptica bajo la cual percibimos la realidad se encuentra matizada por la posición que nosotros ocupamos dentro del espacio social. Para comprender más a fondo esta idea es oportuno apoyarnos en la teoría de Pierre Bourdieu, quien entiende por *espacio social* como:

Una representación abstracta, producida al precio de un trabajo específico de construcción y que proporciona [...] un punto de vista sobre el conjunto de puntos a partir de los cuales los agentes ordinarios dirigen sus miradas hacia el mundo social.

(Bourdieu 2000b: 169)

Desde el espacio social dirigimos nuestra mirada hacia el mundo, desde ahí se construye el punto de vista con el que captamos la realidad. Lo anterior es imposible de deslindar del concepto de *habitus*, que Bourdieu (2002:171) denomina como el sistema de esquemas generadores de prácticas, pero también de percepción y apreciación. En otras palabras, el *habitus* son los esquemas a través de los cuales percibimos el mundo.

Tales herramientas conceptuales de este sociólogo francés, nos permitirán entender con mayor profundidad las distintas miradas que surgen sobre la situación que se vive dentro del albergue. Mientras en el apartado anterior me delimito a describir el entorno de este espacio social, aquí me enfoco en las condiciones de vida bajo las que habitan las personas en este lugar pero vistas bajo las perspectivas de diferentes actores. “Unas condiciones de existencia diferentes producen unos *habitus* diferentes”, diría Bourdieu brindando luz sobre el fenómeno en tan sólo una frase sintética. Me interesa relatar un momento específico, que surgió dentro de “El Cóbano” para mostrar las diferentes ópticas que se pueden suscitar acerca de los mismos hechos. Me refiero a una reunión que se efectuó en el albergue para atender algunos asuntos relevantes. Para poder entender lo sucedido en esa ocasión, es esencial primero realizar un bosquejo sobre cómo el ingenio se organiza para cubrir rubros como el de la salud y proporcionar un techo a los migrantes que llegan a Colima.

El ingenio de Quesería, como menciono en el capítulo anterior, ha construido cuatro albergues para alojar a los indígenas que vienen desde el sur en busca de trabajo en la zafra. Los nombres de estos sitios son: El Trapiche,

Simón Bolívar, Zedillo y El Cóbano. A partir de la implementación del “Programa de Atención a Jornaleros Agrícolas” creado por la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), el ingenio contrató desde hace tres años a una trabajadora social para que atendiera las necesidades dentro de los cuatro albergues. Este programa cubre seis ámbitos de acción: vivienda y saneamiento ambiental; salud y seguridad social; alimentación y abasto; educación, cultura y recreación; empleo, capacitación y productividad y, por último, procuración de justicia (SEDESOL 2004). Cabe resaltar que según el testimonio de la misma trabajadora social, ella sola se encarga de atender a todos los albergues, lo que implica procurar atención respecto a estos seis ámbitos de acción a 1.400 jornaleros y a la vez, por supuesto, a sus familias.

En busca de aclarar algunos puntos con los habitantes de “El Cóbano”, la trabajadora social convocó a una reunión en una tarde de viernes en el patio más amplio del lugar. Los principales objetivos a tratar fueron: asegurar por medio del IMSS (Instituto Mexicano del Seguro Social) a quienes aún no habían proporcionado los documentos necesarios para su afiliación y buscar la forma de organizarse para mejorar las condiciones de limpieza específicamente en los baños del albergue. A tal junta asistieron alrededor de 20 mujeres que se acercaron en el transcurso de una hora, mientras que los hombres observaban a lo lejos sin mostrar demasiado interés.

Respecto a lograr mejores condiciones sanitarias, el discurso de la trabajadora social comenzó destacando la importancia de la limpieza para la salud de sus hijos en el área. Las infecciones estomacales representan una problemática constante, es común que los niños se vean afectados por diarreas que, por lo general, no son atendidas de manera oportuna. Esto se debe en

gran medida a que muchos de los infantes no se encuentran asegurados debido a la falta de actas de nacimientos, ya sea porque en su viaje a Colima no cargan con dicha documentación o porque simplemente no se registran al nacer en su población de origen. La trabajadora social explica el origen de este conflicto: “el acta de nacimiento cuesta entre 350 a 380 pesos, por eso muchos no registran a sus hijos, porque si se tiene ocho el gasto es alto”.

Para comprender la gravedad del asunto resulta conveniente exponer el caso de una indígena nahua de San Francisco, que incluso con su hijo asegurado prefiere no buscar atención médica. En entrevista esta mujer menciona un tanto despreocupada que su niño de dos años lleva cinco días con diarrea, expone que no ha acudido a consulta en el IMSS porque al pequeño no le gusta tomar medicamentos. Aún cuando se le hace referencia a que es necesario que, por lo menos, lo hidrate con suero ella sonríe moviendo la cabeza en señal negativa. Una muchacha de su misma región le sugiere que le dé a beber infusión de la hierba estafiate, argumentando que es bastante efectiva para que deje de evacuar. Le regala unas cuantas ramas, pero una semana después la madre del infante platica que tampoco le dio de tomar el té. Para entonces, el pequeño lleva ya más de diez días con diarrea, sus ojos se ven hundidos y su boca reseca. Al verlo la trabajadora social le comenta a la señora: “los niños se pueden ir muy rápido, tienes que atenderlo, si no se te puede ir.” Ante estas palabras, la mamá del enfermo contesta con una leve sonrisa en su rostro: “Pues que se vaya, que le hace”. No obstante, al pronunciar tal frase toma a su hijo entre sus brazos. El niño continuo enfermo durante cinco días más, pero posteriormente se fue recuperando poco a poco hasta estar sano con tan sólo tomar abundantes líquidos.

No es extraño que los indígenas de “El Cóbano” prefieran no acudir a consulta médica, sus creencias y costumbres muchas veces no embonan con este tipo de práctica para la salud. Sin embargo, también hay muchos que desean poder contar con esta clase de servicio de seguridad social y que debido a diversos factores se encuentran desprotegidos en este ámbito. Una de las principales causas por las que no están asegurados en el IMSS, como mencioné con anterioridad, es la ausencia de acta de nacimiento, pero junto con esto también implica un problema la falta de acta de matrimonio. Muchos de los jornaleros viven en unión libre con sus mujeres, algunos vienen con sus parejas desde su comunidad de origen, otros las conocen en el mismo albergue y deciden vivir juntos durante el periodo de la zafra. Son pocos los casos en los que la relación se alarga hasta llegar a la unión matrimonial.

En ocasiones, algunos hombres que vienen a trabajar solos al estado y consiguen una pareja dentro del albergue, sin aclarar que en su tierra natal los esperan sus esposas. Según información otorgada por la trabajadora social, el IMSS atendía con anterioridad a las mujeres que vivían en unión libre, pero dada la frecuencia de estos casos en que los jornaleros tienen matrimonios en sus comunidades de origen, ahora ya no las aseguran si no están casadas. La única solución viable ante esta situación es que las madres presenten el acta de nacimiento de su hijo y, por ese medio, poder acceder al seguro ellas también, pero si consideramos que tampoco poseen estas actas nos encontramos con que no existe una vía a través de la cual se puedan afiliar a la institución.

Para aquellos que no están asegurados en el IMSS, su única alternativa es acudir al centro de salud más cercano, que es el de Cuauhtémoc. La trabajadora social del ingenio menciona al respecto:

Yo lo que les indico es que se vayan a los centro de salud, pero también acá nosotros estamos gestionando ante la subdelegación para que nos permita asegurarlos, porque el año pasado gestionamos por medio de SEDESOL en la subdelegación y nos apoyaron para que a ellos los recibieran aunque sea con la fe de bautismo porque muchos son creyentes, no todos. Entonces, con la fe de bautismo accedían muchos al IMSS, sin acta de nacimiento porque te digo que les sale cara (350 a 380 pesos), entonces yo por medio de la fe de bautismo aseguré a muchos niños, y eso ya les sirvió para este año.

Trabajadora social. 10 de Febrero del 2009

Pero, en realidad ¿estando asegurados se resuelve los problemas de salud de los jornaleros y sus familias? La respuesta la podemos obtener de los testimonios acerca de los conflictos por los que atraviesan aún estando afiliados. María es hija de uno de los cabos¹² y esposa de un chofer que conduce una de las camionetas que trasladan a los cortadores desde el albergue hasta los cultivos. Su marido tiene como labor extra el ser “fierrero”, según el propio término empleado por la entrevistada, que se refiere a que carga en los campos los fierros con los que se miden las tongas. La tonga es el nombre que se le da a 350 gramos de caña cortada, el corte de caña se paga por tonga, diez pesos por cada una de ellas, dependiendo de cuántas de ellas

¹² El cabo es el jefe directo de los cortadores de caña, a su cargo suele tener un aproximado de entre veinte y cuarenta cortadores. Más adelante profundizaré más en el rol que le corresponde a esta figura y su posición jerárquica dentro de todo el sistema laboral.

se hagan, será la paga semanal. Esta mujer amuzga originaria de Xochistlahuaca, suele vivir durante todo el año en el albergue, pues en el término de la zafra su pareja continúa trabajando en la siembra de caña, y rociando fertilizantes y pesticidas.

María narra cómo se enfermó su niño cuando tenía tan sólo diez meses, ella se tuvo que enfrentar ante el problema de que no se lo querían recibir porque no estaba asegurado. Lo registró y lo internaron en el seguro durante una semana. No obstante, los inconvenientes para la mejora de la salud de su hijo no terminaron ahí, pues aún era necesario conseguir los medicamentos para que sanara. La entrevistada narra el suceso: “le dieron inyecciones y todo eso me salió en 550 aquella vez. En el seguro dicen que no tienen medicina y la tiene que comprar uno. Ahora no tengo para comprarle la medicina otra vez”. El infante después de un año continúa enfermo, María describe los malestares del pequeño, externando a la vez su evidente preocupación:

Ahora tiene dos años y cuando respira se le pega la panza a los huesos y saca espuma por la boca porque no puede respirar por la nariz. Hace tres años se enfermó un niño de lo mismo que mi hijo, lo internaron dos días y los doctores dijeron que ya estaba sano, se lo llevaron después a su pueblo y se murió.

María, nahua de 36 años. 21 de Febrero de 2009

La percepción que tiene esta joven señora de 22 años de edad sobre el servicio médico proporcionado en el IMSS, es de absoluta desconfianza, esto es tangible cuando afirma: “Aunque uno tenga seguro allá no le hacen caso a

uno, por eso uno prefiere ir al centro de salud, allá sí hacen caso, cobran a 30 pesos la consulta”.

El vivir de manera permanente en “El Cóbano” le permite a María tener una visión más global sobre las enfermedades que suelen detectarse. Ella realiza una comparación acerca del estado del albergue durante el período de la zafra anterior y este año, y crea una relación entre las condiciones sanitarias y los problemas de salud que emergen dentro del lugar:

El albergue sigue igual o peor que la otra zafra, hemos dicho que arreglen aquí donde se estanca el agua, el patrón nomás dice que va arreglar pero no vienen. El año pasado vinieron a fumigar 3 veces en la zafra, esta vez no han venido ni una vez. A una señora de a lado de aquí de donde vivo se la llevaron al doctor porque tosía sangre, el doctor le dijo que tenía dengue y se regresó para Ematepec enferma.

María, nahua de 36 años. 21 de Febrero de 2009

En efecto, el dengue es otro de los padecimientos producto del descuido en que los patrones tienen esos espacios donde viven sus trabajadores, debido a las aguas estancadas. Sin embargo, durante la reunión en “El Cóbano” convocada por la trabajadora social del ingenio, que mencione con anterioridad, fue posible captar tanto los esquemas de percepción de los indígenas que habitan el lugar, como la de los patrones.

La propuesta de la trabajadora social para mantener limpio el albergue se centró en nombrar a un gestor que sea elegido por los mismos habitantes,

quien debe encargarse de la organización para conseguir mayor higiene en los baños. Esta persona recibirá un apoyo mensual de 500 pesos, y el único requisito para ser nombrado consiste en que sepa leer y escribir. El sistema para la limpieza de los sanitarios radica en que las mujeres se encarguen de limpiar los baños por turnos. Durante cada día de la semana se comisiona a tres señoras para que asean los escusados.

El discurso de la trabajadora social se encuentra teñido por una serie de observaciones acerca de lo poco aseados y descuidados que son con la higiene, como si la responsabilidad del estado en que permanece el albergue cayera única y totalmente en los indígenas que residen bajo su techo. No obstante, un par de voces inconformes se hicieron oír durante la reunión:

- Para que limpiemos tienen que echarnos más agua, cada tercer o cuarto día cae agua y sólo media hora.
- Nomás hay que decirle al velador que eche más agua y ya está.

Mujeres indígenas en reunión en el albergue. 16 de Febrero de 2009

Ante tal reacción la trabajadora social recurrió al discurso de los patrones, para así intentar justificar el deficiente suministro de un servicio tan necesario y básico como lo es el agua:

Mis patrones dicen que agua hay muy poca en el mundo, y por si no sabían nosotros somos ochenta por ciento de agua, tenemos que cuidarla. Agua hay muy poca en el

mundo, tienen que ahorrarla. Los niños corren el riesgo de que jueguen en los lavaderos se golpeen, se peguen y se ahoguen. Vean a esa niña.

Trabajadora social en reunión en el albergue. 16 de Febrero de 2009

Responde señalando a una pequeña que juega en los lavaderos, pretendiendo argumentar que es preferible que no haya agua en tales depósitos para que así los niños no vayan a caer en ellos y ahogarse. La refutación de la trabajadora social mantiene implícita la idea de la culpa. Ante la demanda de agua lo que obtienen las mujeres indígenas es una respuesta en que se pretende que se sientan culpables por la escasez mundial de agua. Como si fueran ellos los que tuvieran que sacrificarse con cortes de agua hasta por tres o cuatro días, para que no falte este líquido vital en el planeta, pues, por supuesto, los patrones no estarían dispuestos a hacer tal sacrificio en beneficio de la humanidad.

Ante las deficientes instalaciones de electricidad que provocan cortos frecuentes de la luz que hay en las galeras, la justificación por parte de la trabajadora social tampoco es del todo convincente:

La luz no está ni para los refrigeradores, ni para los stereos, ni la TV. Por eso se les va la luz, por eso se les hacen los cortos y se les va la luz. La luz es sólo para alumbrar las habitaciones.

Trabajadora social en reunión en el albergue. 16 de Febrero de 2009

Al parecer la perspectiva de los patrones es que si los jornaleros y sus parientes padecen las consecuencias de las fallas constantes en los servicios

básicos, y el albergue se encuentra en unas ínfimas condiciones sanitarias, se debe a la conducta inadecuada por parte de ellos. Ese es el esquema de percepción bajo el cual captan o les conviene captar la realidad de la vida de los indígenas migrantes. Nada tiene que ver que se les deje sin agua con varios días, nada tiene que ver que el espacio no esté habilitado para alojar a mil personas según la cifra que proporcionó la misma trabajadora social. El hacinamiento que se vive este año en el albergue no es un conflicto que pueda ignorarse sin que esto acarree una consecuencia. De acuerdo al testimonio del encargado del albergue, quien tiene casi tres décadas trabajando en “El Cóbano”, este lugar no había estado tan lleno desde 1991, año en que hubo un brote de cólera que provocó que salubridad sellaran los cuartos clausurando las galeras.

Tres días después de que la trabajadora había intentado organizar por grupos y días de la semana a las mujeres para que limpiaran los baños, todo continúa igual, nadie ha respetado el acuerdo al que se había llegado en la reunión. Doña Laura, esposa del encargado del albergue, tras quejarse de la suciedad que impregna al albergue, realiza un comentario al respecto:

Esa trabajadora social es una mensa y todas son unas lambisconas, ella se deja lambisconear, pero nadie va a hacer nada, estas viejas son recochinas y la trabajadora no sirve como trabajadora social, todo está bien puerco, debería venir a limpiar. Yo le digo a mi esposo que voy a juntar dinero y me voy a comprar una de esas cámaras que graban todo, y voy a grabar los baños para que pasen por la televisión como están de cochinos, voy a grabar todo para que todos vean y les de vergüenza. Voy a grabar cuando se pelean las señoras y todas las cosas que dicen.

La única razón por la que en apariencia algunas personas de “El Cóbano” escuchan a la trabajadora del ingenio, es porque a través de ella pueden obtener su cartilla del seguro, incluso hay quienes sólo se acerca de manera exclusiva para solicitar su afiliación al IMSS, pero prefieren ignorarla en sus intentos por organizar a las personas para conseguir una mejor higiene en el espacio que habitan. Esto se deriva en gran medida de que no suele llevar un seguimiento de las actividades que realiza y sus visitas al albergue no son del todo continuas. Incluso, con lo que respecta con el registro social la esposa de uno de los cabos que proviene de Iguala, me comenta preocupada que lleva muchos meses con un fuerte dolor de cabeza. Explica que siente como si le taladrarán la cabeza y que, además, le salió una bola grande en su pierna izquierda. La señora no ha podido acudir a consulta porque la trabajadora social tiene varias semanas que le promete llevarle la cartilla, sin embargo, han pasado varias semanas y la espera aún continúa.

Retomando el aspecto de las condiciones sanitarias asociándolo a la salud podemos plantearnos la pregunta de por qué los habitantes de “El Cóbano” no quieren comprometerse a limpiar los baños. Una de las caras del problema la tenemos que plantear bajo una visión de género. Los hombres no están de acuerdo en cooperar con actividades que tengan que ver con la limpieza. Dicho de manera más concreta, ni siquiera se plantean el contribuir en alguna labor que sea considerada doméstica. Las mujeres, por su parte, no quieren meterse a lavar los baños que son utilizados sólo por ellos. En lo que respecta con los baños del sexo femenino, la esposa de otro de los cabos

explica que cuando trata de motivar a las señoras para mantener aseados los sanitarios, la respuesta que obtiene siempre es negativa. El argumento que plantean es que cada vez que lavan los escusados, se enferman al día siguiente. La esposa del cabo apoya también este razonamiento: “yo la verdad las entiendo, es que sí es verdad, yo también cuando he lavado los baños al día siguiente ya no me levanto, me siento mal”. Bajo esta óptica podemos entender el sustento que hay detrás de la postura de las indígenas, que se resisten a colaborar en mantener mejores condiciones de higiene en un lugar donde viven alrededor de mil personas.

En una conversación con la trabajadora social en su oficina dentro del ingenio, me mostró el reporte que se entregó el año pasado SEDESOL como un requisito a cubrir dentro del Programa de Atención a Jornaleros Agrícolas, pude observar los siguientes datos reportados en el apartado acerca de las condiciones ambientales de los albergues:

▪ Suciedad en los cuartos Mucha	<u>Poca</u>	Regular
▪ Dispersión de la basura <u>Mucha</u>	Poca	Regular
▪ Desagüe de agua en la calle Frecuente	<u>Escaso</u>	No hay
▪ Plagas en las viviendas Muchas	<u>Pocas</u>	No hay
▪ Defecación al aire libre Mucha	<u>Poca</u>	No hay
▪ Animales domésticos sueltos Muchos	<u>Pocos</u>	No hay

Desde mi perspectiva en los puntos que se refieren al desagüe de agua y la defecación al aire libre, considero que los resultados que se le ofrecen a SEDESOL, no son del todo reales. Esto se debe por un lado a las constantes fugas de agua que hay en los baños y que originan charcos de agua turbia, y por el otro, a la escasez de agua en el caso de la defecación, pues en esos días que ellos no tienen acceso a este líquido, no son pocos los que prefieren evacuar al aire libre. En cuanto a los animales domésticos sueltos es bastante común encontrarse perros sin nada de aseo que merodean y juegan entre los niños.

Es evidente que los esquemas de percepción de los patrones, contrastan de manera radical con los esquemas de percepción de los jornaleros y sus familias. El mundo del albergue es captado bajo dos puntos de vista completamente distintos, y esto se debe a que ambos actores ocupan diferentes posiciones dentro del espacio social. Para los patrones el hecho de que las condiciones de vida de los indígenas que van a trabajar a Cuauhtémoc no sean las propicias para una buena salud física y emocional, se debe a las conductas poco higiénicas de ellos mismos. Esto se deriva de percibir al indígena como una persona "sucia". En términos de Carlos Aguado y Ana Portal (1996:63), se trata de una evidencia ideológica, es decir, de un presupuesto, una idea preconcebida que establece las mediaciones entre los grupos sociales en un contexto determinado. El relacionar al indígena con lo "sucio", para Pierre Bourdieu (2000a:13) tiene que ver con el sistema de división de clases sociales que nos hace percibir el mundo a través de un esquema de oposiciones, en este caso, bajo la oposición de limpio/sucio.

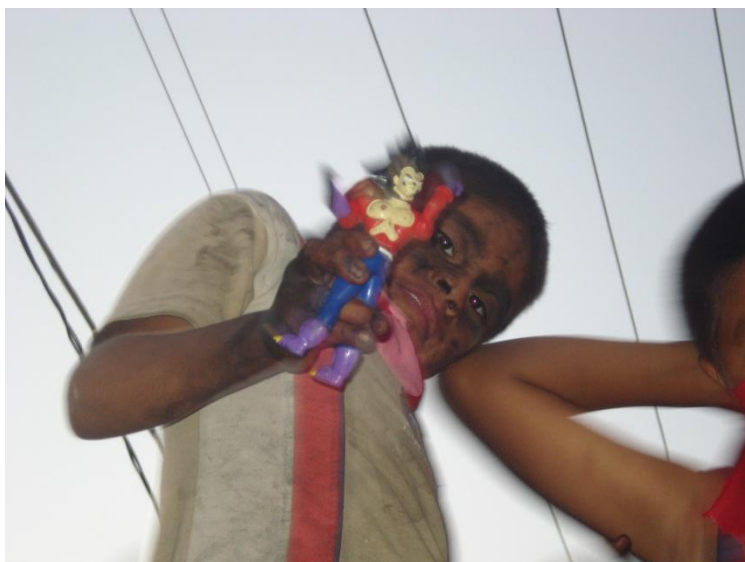
La importancia de este hecho radica, en palabras de Aguado y Portal (1996:67) en que esto influye en “cómo se construye cotidianamente la diferencia cultural entre los grupos, y cómo se conforman los procesos de hegemonía en esa cotidianeidad”. El conflicto se agrava cuando son también los indígenas quienes aplican a ellos a mismos preconcepciones negativas, es decir, “cuando los dominados aplican [...] esquemas que son producto de la dominación, sus actos de conocimiento, son de reconocimiento, de sumisión”. (Bourdieu, 2000a: 27). Esto lo podemos detectar en expresiones de los entrevistados como: “hay que ser marranos pero no trompudos [...], yo pienso que sí somos cochinos pero no tanto” y “estas viejas son recochinas”. El indígena termina reconociéndose bajo esos esquemas de oposición en un proceso que Bourdieu denomina como *somatización de las relaciones de dominación*.

Es justo aquí donde se encuentra uno de los elementos que afectan a la vida de los cortadores de caña: la apreciación de la realidad bajo esquemas de percepción basados en oposiciones. Sin embargo, sería un error simplificar un fenómeno tan complejo viéndolo tan sólo bajo este esquema y realizando una deducción basada en un fragmento de la problemática. A lo largo de este texto entrelazaré múltiples factores que intervienen en la temática de los jornaleros agrícolas y que, por supuesto, afectan las relaciones e interacciones que se propician entre ellos.

3.4. De cuestiones laborales: un panorama del trabajo entre la caña

Es alrededor de las siete de la mañana que los jornaleros toman sus machetes y suben a las camionetas para ser trasladados a los cultivos de la caña. Algunos llevan a sus hijos desde los 12 años de edad para que vayan aprendiendo el oficio, otros consideran conveniente llevar a sus pequeños de 8 años para que les ayuden a recolectar la caña que van cortando. Su hora de regreso depende de que tan rápido llenen las camionetas de caña, el horario de llegada varía de las 2:00 de la tarde a las 7:00 de la noche. El retorno de los cortadores al albergue después de su ardua jornada de trabajo es una escena que refleja con nitidez lo pesada que es su labor, y la poca preocupación que existe por ofrecerles condiciones dignas como trabajadores.

Las camionetas entran al albergue con los jornaleros parados hombro con hombro, cubiertos completamente por el tizne. Su rostro se oculta tras una negrura que sólo permite ver con claridad sus ojos. Machete en mano entran a “El Cóbano” con sus ropas desgastadas, cansados, agotados de trabajar de sol a sol. Al detenerse el vehículo bajan y se dirigen con rapidez a su habitación donde su esposa los espera con la comida lista. Ahora, lo único que quieren hacer es darse un baño en el río que está cerca del albergue y descansar para reponer las energías.



Niño jornalero recién llegado del corte de la caña.

Su esfuerzo se ve reflejado en un salario de un promedio desde 700 a 1.200 pesos semanales, el pago varía de acuerdo a cuánta caña haya cortado el jornalero y de cuántos trabajadores hay en el mismo campo. Los casados tendrán que alimentar a sus familias con ese sueldo, mientras que aquellos que viven solos gastarán hasta 300 pesos a la semana para que les cocine alguna señora del albergue, en algunos casos, esta tarea la toman las mismas esposas de los cabos. El cabo es una figura clave dentro de la forma de organización laboral. Esta persona no sólo dirige a un grupo de trabajadores, sino que también es el “enganchador”, es decir, quien se encarga de reunir hombres en sus comunidades de origen para que se vengán a trabajar a los cultivos. Suele ser alguien del mismo pueblo de los jornaleros, esto con el propósito de que estos individuos sientan mayor confianza al tomar la opción de laborar en otros estados. Como el cabo también es el enganchador esta persona tiene la característica de que posee una amplia red de relaciones que le permite atraer por sí solo a decenas de indígenas para que trabajen bajo su mando.

El cabo es el intermediario entre el patrón y los cortadores, es él quien recibe dinero por parte del patrón para ofrecerles a los jornaleros alrededor de 1.500 pesos como incentivo para que se trasladen a lejanas tierras a vender su fuerza de trabajo. Una vez estando en los albergues se les dan préstamos a quienes los solicitan que se les irán descontando de su paga semanal. Si el

trabajador parte antes de haber terminado el período de la zafra, es decir, antes de que termine la temporada de corte de caña que abarca un aproximado de cinco a seis meses, sin haber regresado el préstamo, será el cabo quien tendrá la obligación de saldar la deuda que su cortador adquirió, para que de esta manera los patrones no lleguen a perder esa cantidad monetaria.

Pero ¿quiénes son esos patrones? ¿quién está en realidad detrás de esa figura que parece un tanto difusa dentro del imaginario de los cortadores? El patrón es aquel con quien los jornaleros no llegan a tener contacto directo, es esa persona que no tiene rostro, pero que siempre está presente en el imaginario de los trabajadores, en cada instante que ellos toman conciencia de la injusta situación que se entraña en el desgaste físico que viven en el día con día, a cambio de una paga salarial que no es proporcional al esfuerzo que invierten en los campos. El imaginario social diría Cornelius Castoriadis es:

La compleja urdimbre de significaciones imaginarias que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen. Tanto los objetos como los sujetos pueden ser aprehendidos e incluso existir, sólo en referencia a dicho magma de significaciones imaginarias sociales.

(Castoriadis 1988:68)

Así podemos decir que la figura del patrón está compuesta por significaciones imaginarias que habitan en el imaginario social de los jornaleros. Dentro de esas significaciones está el sentimiento de explotación, la percepción de una relación injusta entre ellos y los patrones que ni siquiera llegan a conocerlos

físicamente, pero que saben que se quedan con los beneficios de sus esfuerzos.

Zygmunt Bauman (2002:16) teoriza sobre este fenómeno explicando que en la etapa actual de la modernidad, en las *relaciones de poder pospanópticas* lo que importa es que la gente que maneja el poder pueda ponerse en cualquier momento fuera del alcance y volverse absolutamente inaccesibles. “La principal técnica de poder es ahora la huída” dicta Bauman con la agudeza que le permite desentrañar las complejidades de la *modernidad líquida*.

Para otorgarle una base sólida a lo anterior y comprender que esta relación de poder y de explotación no sólo existe en el imaginario del que nos habla Castoriadis y en el plano teórico de Bauman, sino que es evidente en la práctica, es elemental que entendamos la forma de pago que se maneja dentro del trabajo de la zafra. La unidad, como menciono con anterioridad, a través de la cual se le paga al cortador se le llama “tonga”, la cual no olvidemos que corresponde a un montón de que pesa alrededor de los 350 kg, cada una de ellas es pagada a 10 pesos. Este método de remuneración salarial oculta dos aspectos fundamentales dentro de la producción que es crucial que nos detengamos a reflexionar. Se trata de un sistema laboral que exige el mayor rendimiento posible, pues para alcanzar la cuota salarial indispensable para poder cubrir sus gastos básicos, el trabajador se ve forzado a cortar una considerable cantidad de caña. Sólo conseguiremos captar la magnitud del desgaste físico que se requiere si resaltamos que los jornaleros que suelen ser considerados como “flojos” por los cabos, son aquellos que llegan a cortar de 10 a 15 tongas al día. Los hombres que se entregan de manera más ardua a esta faena y que andan ganando un promedio de 1.200 pesos a 1.500 a la

semana son los que cortan hasta 25 o 30 tongas diarias. Sin lugar a duda, estamos hablando de un sistema de pago que consigue exprimir la fuerza de trabajo de los cortadores al máximo y a sus familias, pues debemos tomar en cuenta que los niños se van a trabajar con sus padres al campo sin recibir un pago de manera directa y que el plusvalor de su trabajo se queda en manos de los empresarios, además que las mujeres no descansan en la tarea de preparar los alimentos para que sus esposos puedan recuperar su energía.



Cortador de Caña de San Francisco, Gro.

El otro aspecto que no se puede dejar pasar por alto radica en que este método de remuneración permite proteger a los patrones, cuando se suscita el

problema de que la caña no es bastante buena. Para explicar esto emplearé los términos que utilizan los jornaleros para referirse a este conflicto. Existen ocasiones en las cuales la caña está “rala”, es decir, no es sólida sino que, por el contrario, es un tanto porosa. El inconveniente aquí reside en el hecho de que esta caña pesa menos, por lo tanto, es necesario cortar más y más, para cubrir la medida de la tonga. En otras palabras, se corta más, pero se recibe menos paga. Ante ésta situación los que salen perdiendo son los jornaleros, ya que se pueden invertir las mismas horas de corte, pero recibiendo menos por la jornada. Sin embargo, los reclamos nunca llegan a oídos de los patrones pues hay varios puestos dentro del sistema jerárquico que crean una lejanía considerable entre éstos y los jornaleros.

Para trazar el panorama completo de la manera en la que se organiza y se divide el trabajo en la zafra, es cardinal mencionar cuáles son los personajes involucrados y qué actividades le son asignadas a cada uno de ellos. Del *cortador de caña*, enseguida se encuentra el *cabo*, quien suele tener a su cargo cuadrillas que varían entre los 20 a 50 hombres aproximadamente. Este individuo se encarga de vigilar el desempeño de los jornaleros agrícolas y es a él a quien se le deposita en una cuenta bancaria el pago por las toneladas de caña, para que reparta el salario entre los trabajadores. Quien le sigue jerárquicamente es el *jefe de grupo*, este sujeto lleva el control de la cantidad de toneladas de caña que cortará cada uno de los cabos que están bajo su mando. En sí, son los representantes de los *parceleros* que es el nombre que se les asigna a los dueños de las parcelas, quienes sí llegan a tener contacto directo con los ingenieros que laboran en el ingenio. Los *ingenieros* también suelen jugar un papel importante dentro de esta dinámica, ellos se encargan de

pasar los llamados “complementos”. En el caso de que el peso de las toneladas que se le pagan al cabo, no coincide con el número de tongas que hicieron los trabajadores, entonces, el problema que emerge es que al cabo no le alcanza el dinero para pagarle a los cortadores. Es justo aquí donde intervienen los ingenieros otorgando los denominados “complementos”, es decir, les prestan a los cabos la cantidad monetaria que se necesita para poder completar los pagos semanales.



Hoz con la que cortan la caña los jornaleros

Otros actores que se encuentran insertos en la escena son: el “*fierrero*” y el *pasatiempos*. El “*fierrero*” es aquella persona que suele cargar los fierros en los que los cortadores pesan las tongas, a la vez que supervisa que éstas se hagan correctamente. Este mismo individuo hace también de chofer al conducir

las grandes camionetas en las que se transportan a los cortadores. Por su parte, la actividad a desempeñar del *pasatiempos* es verificar que el cortador no deje alta la caña a la hora de hacer el corte, ni que tampoco olvide dejar una cabeza de 5 centímetros. Un detalle más que es importante dentro del control de corte es que el objetivo de los cabos es llenar los camiones, pues estos se pesan en una gran báscula restando el peso del camión para así deducir cuantas toneladas de caña fueron las que se depositaron en el vehículo. Esto se hace de manera independiente del peso de las tongas, pues el uso de esta medida tiene sólo la utilidad de poder tener un parámetro para pagarle a los jornaleros. A esto se debe que, en ocasiones, no coincide el número de toneladas que se les pagan a los cabos, con el número de tongas que ellos deben de saldar a los trabajadores. Cuando esto se suscita lo único que le queda por hacer al cabo, es esperar que la próxima semana la caña sea buena, es decir, que pese más para con ello equilibrar la pérdida y pagar el préstamo que solicitó a los ingenieros para cubrir el salario de los jornaleros.

Arriba de esta estructura de relaciones piramidal se encuentran los dueños del ingenio, quienes son representados por los ingenieros que se encargan de negociar con los parceleros y con los jefes de grupo,



Camión de caña de azúcar rumbo al ingenio de Quesería



Campesino y camión con caña de azúcar en la carretera de Cuauhtémoc

Detrás de todo este procedimiento que se pone en marcha gracias a cada uno de las personas que participan en esta división del trabajo de la zafra, se encuentra ese personaje a quien los indígenas llaman el “patrón”. Este sujeto es desde ese ser difuso que no es posible ver porque se encuentra arriba de este gran engranaje, hasta el mismo *parcelero* que algunas veces se le llama también patrón. El punto medular de este problema es que los trabajadores no saben con claridad a quien podrían dirigir sus reclamos, no poseen una idea certera de sobre quién cae concretamente la responsabilidad de la situación de vida por la que atraviesan. Pero aún en el caso de que quisieran desahogar sus exigencias con los parceleros o los cabos, quienes también pueden salir perdiendo con este sistema de pago, saben con anticipación cuál sería la respuesta que obtendrían de su parte. Un cortador de San Juan Totolzintla que se queja por la explotación del que se sabe víctima, cierra en una frase la razón por la cual ninguno de los jornaleros alza la voz: “Aquí si llegamos a reclamar la cuadrilla, si hacemos huelga, el patrón nos dice que hay mucha gente esperando trabajar y nos deja sin trabajo.”

Sin embargo, no son los cortadores los únicos que prefieren no arriesgarse a sufrir las inclemencias que se generan con el desempleo. Los mismos cabos optan por no exponer sus inconformidades y mucho menos las de sus cortadores, manteniendo así la supuesta seguridad de que continuarán con su trabajo. En una entrevista un cabo de San Francisco menciona que no suele dialogar mucho con los otros cabos, debido a que en la conversación llegan a surgir quejas acerca de la situación laboral. Él elige mantenerse a distancia incluso de las pláticas que nacen en la cotidianeidad, aún cuando no tengan la finalidad de tomar acciones enfocadas a solucionar la problemática.

El mundo del corte de la caña es una realidad donde las esperanzas se encuentran desquebrajadas. La resignación se esparce invadiendo cada uno de los aspectos que conforman su vida cotidiana. Estas personas saben que las condiciones laborales no son las óptimas, que trabajan de sol a sol en una pesada actividad en la que los trabajadores llegan a sufrir con frecuencia accidentes, que se propician porque llegan a lastimar su propio cuerpo con los machetes. Sin embargo, la necesidad de estos indígenas y la demanda de trabajadores en el campo, empuja a un número cada vez mayor de jornaleros agrícolas a “alquilarse”, como ellos mismo lo designan, para laborar en los cultivos cañeros. En el municipio de Cuauhtémoc, cada vez hay más manos destinadas a la zafra, cada vez son más los indígenas que son traídos desde el sur para sostener la producción, lo que está asociado al objetivo planteado en la Proclamación Nacional de la Agroindustria de la Caña de Azúcar de incrementar dicha producción de la caña de azúcar, cuestión que abordé al inicio del segundo capítulo.

No obstante, no podemos quedarnos con esta percepción superficial sin rasgar en las entrañas de este fenómeno. Resulta crucial deducir a qué se debe que año con año se incrementa el número de los cortadores que se emplean en el campo. Esta interrogante la podemos resolver recurriendo a las voces de quienes son los principales actores de este problema, los mismos trabajadores. Un jornalero, que lleva varias temporadas acudiendo a Colima, explica en una entrevista que ahora están ganando los cortadores 700 pesos cuando antes su paga semanal estaba arriba de los 1.500. Según su testimonio esto se debe a que al “patrón” no le importa cuanta gente llega a los cultivos, ellos sólo contratan a los cabos para que la traigan mano de obra y a estos les

conviene que vengan más a personas a trabajar en sus cuadrillas porque les pagan por toneladas. El conflicto es que entre más hombres haya en los campos, menor será la cantidad de tongas que podrá cortar cada uno. Un cabo nos proporciona las piezas restantes para que terminemos de armar este rompecabezas, al revelar la razón por la cual también los *parceleros* prefieren que haya más indígenas cortando en los cultivos:

E- ¿Por qué cree que para ellos sea mejor que venga más gente?

G- Pues pa que se acabe más pronto la caña, porque, mire, en los secos ya ve que no cae agua o en las cuaremas, pues la caña se está vaciando o se seca más bien. Y ahorita todavía están llenitas las cañas. Entonces, entre más pronto se corte pues a ellos les conviene porque sacan más toneladas. Les pagan a 450 la tonelada los patrones a los parceleros, por eso les digo que les conviene a ellos.

Cabo Teófilo, amuzgo de 42 años. Enero 27 del 2009

Es significativo detenernos a hacer énfasis en que todos los cortadores que llegan a trabajar para sacar la producción del ingenio de Quesería, 1.400 indígenas que se instalan en distintos albergues, según la información proporcionada por la trabajadora social, se encuentran laborando sin ningún contrato de por medio que los proteja. Sin caer en posturas radicales debemos tomar en cuenta las diferentes dimensiones de este problema, para esto es preciso mostrar las dos caras que se encuentran implícitas. Por un lado, encontramos la postura del patrón, a quien la ausencia de contrato le puede beneficiar en el sentido de que no existe un compromiso tangible que lo obligue

a cumplir con lo que se le promete en un inicio al trabajador. Por el otro, está la visión del cortador que en algunas ocasiones teme firmar los contratos debido a que no entiende bien cuáles son los puntos que se exponen en el documento y hasta que punto llegan sus obligaciones como empleado. Un jornalero que lleva diez años cortando caña en Colima sin contrato manifiesta su opinión al respecto: “algunos patrones si quieren que firmes, pero a mí no me gusta porque luego uno no sabe lo que está firmando, no te explican bien. Prefiero no firmar porque luego no te puedes mover con otro patrón si quieres”. Ambos, tanto patrón como cortador, prefieren en algunas ocasiones deslindarse del compromiso que representa el contrato laboral, pues el hecho de que este no exista representa un margen de flexibilidad tanto para quien no quiere dar los beneficios laborales que se exigen por ley, como para quien desea poder tener la libertad de moverse a trabajar con alguien más cuando le parezca conveniente. Bauman observa estas conductas de la actualidad y deduce:

Aferrarse al suelo no es tan importante si ese suelo puede ser alcanzado y abandonado a voluntad, en poco tiempo o en casi ningún tiempo. Por otro lado, aferrarse demasiado, cargándose de compromisos mutuamente inquebrantables, puede resultar positivamente perjudicial, mientras las nuevas oportunidades aparecen en cualquier otra parte.

(Bauman, 2002:19)

Lo expresado con anterioridad no implica que ignoremos el hecho evidente de que estos actores, el patrón y el trabajador, no se encuentran en igualdad de condiciones. “Para que el poder fluya, el mundo debe de estar libre de trabas,

barreras, fronteras fortificadas y controles, cualquier trama densa de nexos sociales con base territorial, implica un obstáculo que debe ser eliminado”, señala Zygmunt Bauman (2002:20) exponiendo que el derrumbe, la fragilidad y la precariedad de los vínculos y redes humanos permiten que esos poderes puedan actuar.

Por otro lado, sería perjudicial relegar que uno de los intereses fundamentales en este estudio, es poseer plena conciencia de que la posición social que ocupan los agentes dentro de la estructura de relaciones tiene una influencia directa en sus condiciones, en este caso, laborales y, por consiguiente, en la áspera situación de vida de los jornaleros. Alicia Gutiérrez (2004: 54) realiza un sustancial planteamiento al respecto:

“[...] quienes viven en una situación de pobreza no están “al margen” de la sociedad, sino que, ocupando la posición más desfavorable en el espacio social, se encuentran inmersos en estructuras que, las más de las veces, tienden a reforzar los mecanismos de dominación”

El sector que nos atañe en esta investigación ha sido mantenido en la exclusión social durante siglos, pues aunque son parte integral de la estructura económica ya que sin ellos no se puede sostener, son excluidos de la mayoría de los beneficios que se obtienen de este proceso productivo. Es un grupo de personas que generación tras generación han ocupado una posición desfavorable dentro de las relaciones de dominación, que les ha impedido mejorar su calidad de vida. Sara Lara también voltea su mirada hacia aquellos individuos que se han

convertido en el blanco de las industrias agrícolas debido a la discriminación o la inestabilidad que viven algunos sujetos por encontrarse insertos en la migración:

“En el periodo actual, se mantiene un mercado de trabajo basado en el uso intensivo de fuerza de trabajo no calificada, compuesta por migrantes, indígenas, mujeres, niños y otros grupos en situación de minorización, contratados básicamente para las cosechas y para otras tareas puntuales que se realizan en la producción masiva”.

(Lara 1998: 145)

Los jornaleros agrícolas que llegan a Colima son indígenas que viajan de un lugar a otro en su lucha por encontrar la forma de ganarse la vida. Ahora están en Cuauhtémoc, en unos meses no se sabe donde, pero lo que sí es certero es que en el aquí y en el ahora, en la zafra en la que decidieron trabajar esta temporada, sudan días tras día para conseguir los medios necesarios para la existencia, mientras que el sistema laboral exprime su fuerza de trabajo sin que ellos puedan depositar esperanza alguna en el futuro, que es el destino mismo que les depara a sus hijos.

Ya conocimos su entorno, su mundo, sus desesperanzas y su lucha de la vida diaria. Ahora ha llegado el momento de entender quiénes son, cómo se perciben a “ellos” y a los “otros”, cómo interactúan y crean lazos en una constante reconstrucción de su identidad. Es tiempo de descubrir las redes sociales y las expresiones identitarias de los indígenas jornaleros agrícolas.

Capítulo IV

Redes Sociales e Identidad en los indígenas jornaleros

La red social es, como mencionó con anterioridad, una “serie o conjunto específico de relaciones entre un número definido de personas que nos pueden servir para interpretar el comportamiento social de (algunas) de esas personas, tomando en cuenta las características de estas relaciones como un todo” (Mitchel, en Rosenblueth 1984: 21). Como he insistido, los individuos se encuentran “colocados concretamente en el interior de redes de relaciones y, por tanto, interactuando con otros individuos, dentro de flujos recíprocos de comunicación y de intercambios” (Ramella, 1995:16). Este tipo de análisis de redes examina “las relaciones (referidas como vínculos y lazos) que un actor individual o actores tienen con otros individuos, grupos u organizaciones (referidos como alters) en un entorno” (McKether 2008:184).

La red social es este conjunto de relaciones con flujos recíprocos de comunicación e intercambios dentro de los cuales se dan también contradicciones y conflictos. Para comprender mejor lo antes dicho debemos contemplar que dentro de las relaciones sociales se pueden suscitar fenómenos como el *estigma*, entendido éste como “un atributo profundamente desacreditador”, que estigmatiza a un tipo de poseedor para confirmar la normalidad del otro (Goffman 1963:12) La relevancia de este concepto en el presente estudio se deriva de que el estigma devalúa las relaciones tanto personales como sociales. Dentro de las redes sociales de los indígenas jornaleros es posible detectar conductas estigmatizantes hacia algunos subgrupos que se crean entre ellos. La estigmatización tiene a la vez incidencia en la manera en que se

construye la identidad de los individuos a quienes se les imputa el atributo desacreditador.

Aggleton y Parker (2003:17) consideran que a pesar de la gran aportación de Goffman acerca del *estigma*, su visión ha limitado la manera en que se ha abordado la estigmatización y la discriminación en diversos estudios. La crítica gira en torno al hecho de que el estigma ha sido visto como si fuera más una actitud estática que como un proceso social en constante cambio. Para Aggleton y Parker es de vital importancia reconocer que el estigma y la estigmatización toman forma en contextos específicos de cultura y poder. El estigma siempre tiene una historia que influye cuando aparece y toma forma. Entendiendo esta historia y las consecuencias que tiene sobre los individuos y las comunidades podemos desarrollar medidas para combatir sus efectos. Además, para Aggleton y Parker (2003:18) esto es esencial para entender cómo el estigma es usado por los individuos, las comunidades y el Estado para producir y reproducir la desigualdad social. La postura de estos autores postula que entendiendo el estigma y la discriminación en estos términos posibilita a la vez comprender la exclusión social.

Pero ¿cómo es que el estigma se introduce en las percepciones de los individuos? Para entender esto es necesario que tomemos en cuenta los procesos de comunicación. La teórica estadounidense Rachel Smith (2007:243), señala que la comunicación de estigma son los mensajes difundidos a través de las comunidades, para enseñar a sus miembros a reconocer la desgracia (es decir, reconocer los estigmas) y reaccionar de acuerdo a ellos. Los estigmas evolucionan de los estereotipos como concepciones formuladas y simplificadas de un grupo y sus miembros. Al igual que con los estereotipos en general, los estigmas se resisten al cambio, incluso cuando la evidencia no los apoya [...]. El estigma comparte un terreno en común con los

prejuicios, entendidos como estereotipos negativos y como discriminación (Smith, 2007:464). La autora explica que los mensajes de estigma que se dan dentro de la comunicación tienen cuatro atributos:

“Ellos proporcionan las señales de contenido (a) para distinguir a las personas y (b) para clasificar a esta gente distinguida como una entidad social independiente. Por otra parte, estos mensajes de estigma incluyen señales de contenido (c) para vincular a este grupo distinguido a un peligro físico y social y, (d) dar a entender la responsabilidad o culpa por parte de los estigmatizados por su pertenencia al grupo estigmatizado y su riesgo vinculado”.

(Smith, 2007:463)

El distinguir a un grupo y sus miembros por medio del estigma tiene una utilidad. Los estigmas tienen como función la detección de amenazas para la continuidad y supervivencia de un grupo (Smith, 2007:465). Cuando la identidad de un grupo se cree amenazada el estigma puede representar una forma de protección. Es la puesta en escena de la diferenciación entre el “nosotros” y los “otros” que se da a través de mensajes que imputan atributos desacreditadores. El estigma puede ser impuesto de afuera hacia adentro, es decir, desde la sociedad hacia los individuos, sin embargo, se puede interiorizar a un grado tal que la persona se autoperciba con dicho estigma.

El impacto que puede tener el estigma en la identidad de los sujetos se debe a que “la identidades no son esencialistas sino relacionales”, como declara de manera acertada Valenzuela (2004:28) al explicar que la fuerza de las expresiones identitarias obedece al tipo de relación en la que se emiten, pues las identidades cobran sentido en los ámbitos de interacción. Pero no sólo el estigma tiene repercusiones en la identidad, sino que

existen otros elementos que también inciden en ella y que sería un error imperdonable pasar por alto. “Las identidades [...] se encuentran definidas por las relaciones de poder” agrega Valenzuela (2004:28), dejando claro que la posición que se ocupa dentro de las relaciones tiene que ver de manera directa con la identidad de las personas.

Aquí veremos cómo estos diversos aspectos de la identidad se manifiestan dentro de las redes de relaciones, y profundizaremos en cómo las diversas identificaciones que se manifiestan dentro de los individuos, se construyen y reconstruyen en la interacción. A través de las prácticas y comportamientos de los individuos en el entorno del albergue cañero “El Cóbano”, entenderemos de qué manera la estructura de redes sociales favorece en la configuración de la identidad de los indígenas jornaleros.

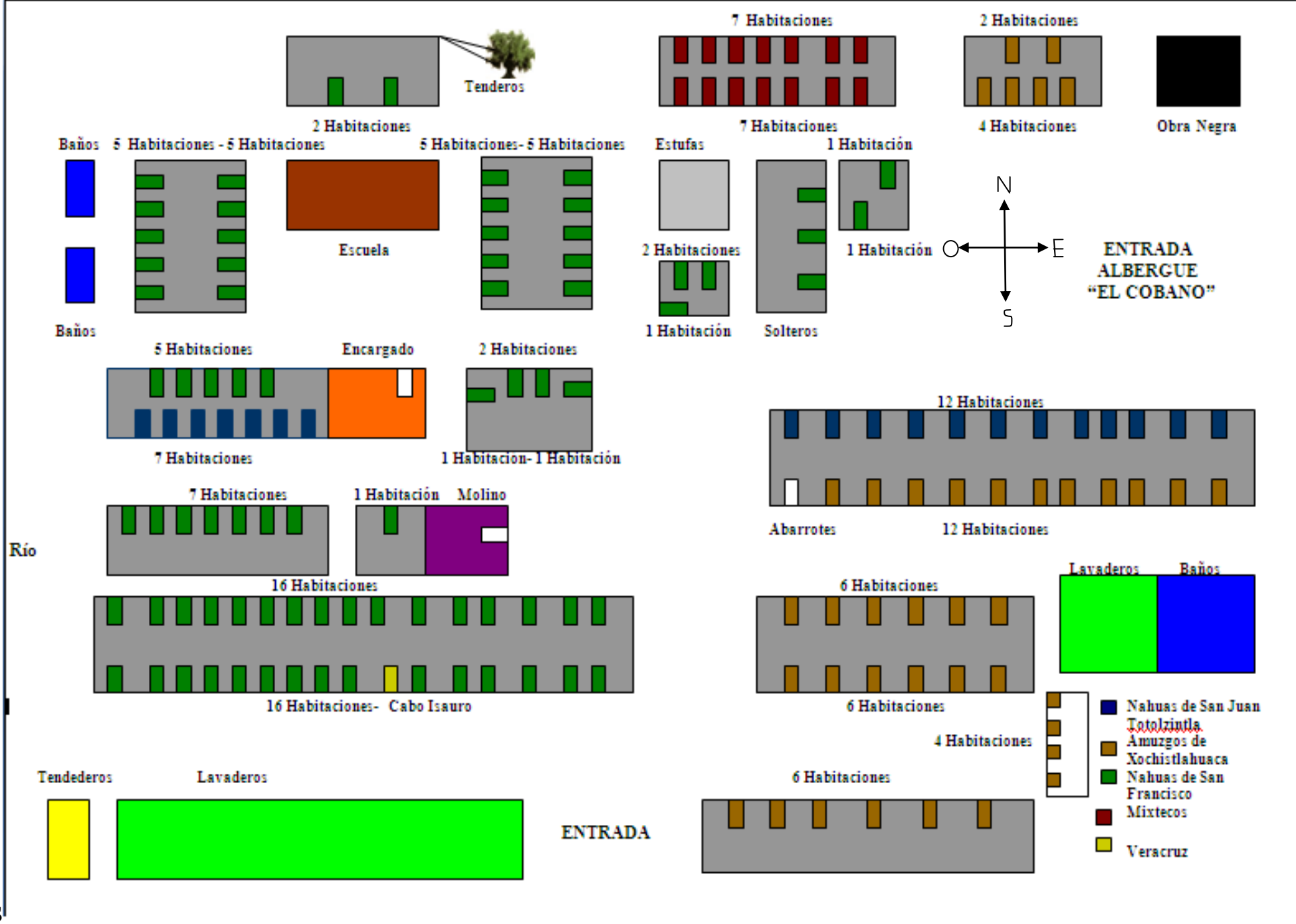
4.1 Redes sociales, identidad étnica y parentesco. Vínculos que se crean desde la tierra y la sangre

Las redes sociales generadas de acuerdo a la pertenencia étnica son bastante marcadas dentro del albergue “El Cóbano”. Esto se debe en gran medida a que al llegar a instalarse para habitarlo temporalmente, los cabos solicitan al encargado del albergue que coloque a sus trabajadores en habitaciones cercanas a la suya, con el fin práctico de tener mayor facilidad para movilizarlos a la hora de ir a trabajar. Esto propicia que la distribución espacial sea notoriamente dividida con respecto a los diferentes grupos indígenas, pues no debemos de olvidar que los cabos llevan a la zafra a personas de su misma comunidad de origen, es decir, que en su cuadrilla todos pertenecen a la misma etnia.

La mejor manera de comprender cómo el acomodo de los cortadores de caña influye en la creación de redes por grupo étnico, es visualizar a través de un croquis cómo están distribuidos los jornaleros agrícolas y sus familias (Ver Croquis de Albergue “El Cóbano”).



Albergue cañero “El Cóbano”



En el croquis anterior se representa con claridad la distribución de los grupos étnicos en el albergue, indicando cómo se encuentran ubicadas las habitaciones en las que viven los indígenas durante el periodo de la zafra. Como se observa, la evidente división no sólo se da por grupo étnico, sino también con respecto al pueblo al que pertenecen. En la parte noroeste y suroeste del albergue se encuentran los nahuas que provienen del pueblo de San Francisco Ozomatlán, mientras que en la parte este y oeste habitan los nahuas que son originarios de San Juan Totolzingtla. Los amuzgos que vienen de Xochistlahuaca ocupan la parte noreste y sureste del albergue y, por último, se encuentran en la parte norte una familia de mixtecos que llegaron con un cabo amuzgo.

Pero, ¿qué es lo significativo de mostrar el acomodo de los indígenas respecto a las redes sociales? Lo relevante es que en observación de campo, en el asistir de manera cotidiana para desentrañar las interacciones, fue sobresaliente el hecho de que los jornaleros y sus familias se relacionan tan sólo con aquellos que están en las habitaciones cercanas a las suyas. Esto se debe a dos motivos: por un lado, se tiene que tomar en cuenta que muchos de los que viajan al corte de caña a Cuauhtémoc son parientes, esto implica que prefieren sólo interactuar entre ellos en lugar de crear nuevos vínculos. Por otro lado, el hecho de que dentro del albergue estén colocados por grupos étnicos y pueblos dificulta que las personas interactúen con indígenas que no pertenezcan a su misma comunidad. Esto se debe a que como expone Mcpherson:

Tal vez la fuente más básica de la homofilia es el espacio: es más probable que nosotros tengamos contacto con alguien que esté más cercano a nuestra locación geográfica que alguien que este distante. Se necesita más energía para conectarse con quienes están lejos que con los que están fácilmente disponibles.

(Mcpherson 2001: 429)

Si bien la cercanía en el espacio con algunas personas, en este caso dentro del albergue, puede determinar en cierta medida que creen lazos y se relacionen entre ellos, debemos considerar que el hecho de que los jornaleros ya se conocen desde sus poblaciones natales influye bastante en el tipo de redes que generan. Estos indígenas se comunican tan sólo con los que ya conocen desde sus pueblos. A este fenómeno, en el estudio de redes sociales, se le denomina homofilia, se refiere al relacionarse con quienes poseen características similares a las propias, es decir, es “la tendencia observada de desear asociarse con lo similar, lo cual es una de las más notables regularidades empíricas de la vida social” (Kossinets 2009:405). Gueorgi Kossinets y Duncan J. Watts explican en su artículo “Origins of Homophily in an Evolving Social Network” que:

La elección de un individuo de sus relaciones se ve fuertemente limitada por aspectos de su vida como la locación geográfica, la elección de la ocupación, lugar de trabajo y así sucesivamente, que exponen a él o a ella a potenciales conocidos, mientras que efectivamente los excluye de muchos otros.

(Kossinets 2009:406)

En este caso las relaciones de los jornaleros se ven constreñidas, al menos durante la zafra, a sus interacciones en el albergue y en los cañaverales con las personas que trabajan. Esto propicia también que sus relaciones se restrinjan a que sólo sean entre ellos a pesar de que estén insertos en una dinámica migratoria. Por otro lado, el hecho de que las redes sociales en los jornaleros agrícolas en gran medida son creadas a partir

de los lazos de parentesco, se debe a que la mayor parte de los indígenas llegan a trabajar con familiares. Algunos fueron sus progenitores los que llegaron a trabajar por primera vez a Cuauhtémoc, Colima, llevándolos desde pequeños a que laboraran en los cañaverales. Otros fueron los hermanos, primos o tíos quienes les pasaron la información acerca de la oferta de empleo en este municipio. Los cortadores prefieren convivir con sus parientes y no abrirse demasiado a entablar otro tipo de vínculos con otras personas del lugar que no sean parte de su familia. Los jornaleros comentan que durante su tiempo libre sólo llegan a convivir con aquellos con quienes comparten lazos de sangre. Según Mcpherson (2001: 429), esto se explica porque “mientras que la geografía es el sustrato físico donde se construye la homofilia, las conexiones familiares son la red social que nos unen a quienes son simultáneamente más similares y diferentes a nosotros”.

El mantener fuertes vínculos de parentesco aún en una dinámica migratoria, también es una práctica común entre las mujeres, sobre todo cuando viajan embarazadas junto con sus maridos. El sexo femenino suele optar porque su madre, hermana o alguna prima las acompañen durante la temporada de zafra, como una manera de apoyo durante la gestación y después del parto. Las féminas que son parientes suelen auxiliarse en los quehaceres domésticos y en el cuidado de los hijos. Estos favores llegan a ser recíprocos, pues tarde o temprano puede aparecer alguna contingencia en la que sea necesario contar con la ayuda de los familiares.

El parentesco es una forma de red en lo que respecta a los indígenas migrantes, pues los hombres, ya sean solteros o casados, parecen tomar la decisión entre varios familiares acerca de cuál es la mejor alternativa para ir a trabajar en el campo, y así viajar todos juntos al lugar que consideran más conveniente. Debemos de considerar que estos individuos se encuentran insertos en un contexto que les es ajeno, contar con

la cercanía de algunos familiares que les puedan brindar ayuda en caso de que surgiese alguna contrariedad, es una prioridad que se fundamenta en un sentimiento de lealtad entre aquellos que son parientes.

Un testimonio de la importancia que tiene el apoyo familiar en la población jornalera nos lo ofrece la señora Valentina de 64 años de edad, que viene desde San Juan Totolzingtla sólo para acompañar. “Yo vengo para hacerle la comida a mi hijo, como es soltero lavo su ropa, hago su comida” platica la señora en entrevista mientras se queja de una hernia que le tendrán que operar en poco tiempo. Esta mujer recuerda que su hijo Patricio de 36 años murió ahí mismo en el albergue durante una temporada de zafra en la que fue a trabajar:

E- ¿De qué murió?

V- No sé, se enfermó, primero ya estaba bien y después recayó, ya estaba grande, tenía ya 25 años. Se compuso pero fue a trabajar y por eso le fue la recaída, le agarró calentura y por eso. No tengo miedo, donde quiera hay tierra.

Tal vez el hecho de haber perdido a su hijo de 25 años en el corte de caña, motiva a esta señora a que, a pesar de su enfermedad y su edad, acompañe a su hijo hasta tierras tan lejanas para cuidarlo mientras trabaja. Esto muestra la fuerza de los lazos de parentesco, que aún cuando las características de los miembros en cuanto a cuestiones como la personalidad puedan ser diversas, la solidez del vínculo no se disuelve. Mcpherson también realiza un puntualización al respecto:

Si bien los lazos familiares tienen una estructura ligeramente distinta que la de los vínculos sociales voluntarios, menos intensos que el co-empleo, la co-pertenencia y la amistad, no se debe

ocultar que la similitud fundamental: a) los lazos familiares tienen más homofilia en más características y, b) la fuerza, en los lazos de homofilia una característica puede inducir heterofilia de otras características. Los lazos familiares porque son lazos más fuertes y de lenta decadencia, permiten a menudo mucha mayor heterofilia en los valores, actitud y comportamiento de lo que sería común en los lazos voluntarios que son más fáciles de disolver.

(McPherson 2001: 431)

Un fenómeno bastante significativo en los jornaleros agrícolas, es que dentro del mismo albergue llegan a realizar alianzas matrimoniales con personas que conocen durante su estancia temporal. Estos lazos suelen crearse, en ocasiones, por acuerdo entre los padres o por libre decisión del hombre y la mujer que desean estar juntos. De cualquier manera, es primordial que se efectúe una ceremonia en la que de manera simbólica los parientes o padres de quienes se van a casar aprueben la unión de la pareja. Dentro de “El Cóbano” se hace una fiesta con música, comida y cervezas en la que todos los habitantes participan, y alguna persona cercana a la mujer o el hombre que se unirán ofrece un pequeño discurso en el que expresa el compromiso de estar juntos a partir de ese día.

Este acto representa una forma de aprobación comunitaria que otorga cierto margen de libertad a los indígenas para que puedan relacionarse en pareja, sin ser señalados por un comportamiento que sea considerado por el grupo social como “promiscuo”. No nos debemos confundir pensando que esta alianza se efectúa con un juez que avale un matrimonio civil, ni que se trata de una ceremonia religiosa. Es tan sólo una fiesta en la que los progenitores, o a falta de ellos algún otro familiar, aprueban que los dos jóvenes vivan juntos evitando así que el resto de la comunidad los juzgue por relacionarse entre sí. Doña Serafina, una señora que durante cuatro décadas ha sido

una observadora externa de las prácticas sociales que se llevan a cabo dentro de “El Cóbano”, describe cómo ella presencié la alianza entre dos adolescente que sus padres decidieron unir en matrimonio:

Aurelia una vez me invitó a una boda de su hijo, me dijo: “Para que veas que voy a casar a mi hijo con la fulanita”. Pero no tenía ni pechos, ni nada, bien chiquita como de unos 12 años y él también. Y yo digo, bueno, ¿y qué irán a hacer? ¿se agarraran la mano o se besaran? Qué sé yo. Y ya los vi sentados ahí, agachado el muchacho y ella también. Y se arreglaban las personas grandes, no los chiquillos. Y ya tenían ahí que rejas de refrescos, que bien mucha cerveza, que carne de puerco, chiles verdes, chiles de todos, porque la compran a la muchacha ¿verdad? Me llevó la mamá y me dijo, “tú ponte aquí enfrente, para que tú veas”, porque ella me decía que se casara mi hija con uno de sus hijos, así de broma, me decía, “vamos a casarlos para que seas mi consuegra, pero toda la noche vamos a bailar y vamos a tomar, tú con mi marido y yo con el tuyo”. No, le digo “sácate por allá, yo no. A mí no me gusta tomar, ni bailar, pues no, ahí no la hicimos” le digo (risas).

(Doña Serafina, vecina de “El Cóbano” desde hace 38 años. Entrevista el 7 de Febrero del 2009)

A través de este relato es posible percatarse de que aún se pueden dar los convenios entre los progenitores para que sus hijos contraigan alianza con alguien de otra familia. El ritual se concreta dando ciertos bienes a los padres de la muchacha, para que así se solidifique la unión. La ceremonia se lleva acabo con los dos jóvenes vestidos con ropas de uso cotidiano, pero inevitablemente tienen que ser de color blanco. Entre los papás se conversa hasta llegar a un acuerdo mutuo, y es de esta forma como se pacta la alianza. La anécdota que nos ofrece Doña Serafina, nos puede despertar a quienes somos ajenos a ese contexto la interrogante de por qué deciden casar tan jóvenes a sus hijos. Una de las explicaciones que nos ofrece la entrevistada consiste en que según las creencias

populares, si la chica regla, entonces la luna ya le robó su virginidad, es por esto que procuran hacer el arreglo matrimonial antes de que la primera menstruación suceda. Sin embargo, estas creencias no son del todo vigentes, en realidad, existen razones de mayor peso que inciden en la decisión de crear alianzas por medio del matrimonio. Doña Serafina nos cuenta cuál fue la respuesta que obtuvo al preguntarle a su amiga que es lo que ocurre después de la unión matrimonial:

“¿Y al otro día qué va pasar Aurelia?” le digo a ella y me contesta “Al otro día yo no me paro a moler, yo no me paro a hacer comida, yo no me paro a hacer nada. La nuera tiene que darme de comer, echar mis tortillas, echar todo, el lonche de mi esposo, el lonche de todos. Yo no, por eso la compro”. “No- le digo- Pura madre que te doy a mi hija, vas a querer que hasta coja con tu marido. No, eres bien convenenciera, y luego bailar, y luego echar (tomar). No, pues no, yo con unas cervezas duro cruda como tres semanas, y luego toda la noche bailar, ¿pues qué castigo es ese? (risas)”. Sí, me tocó como dos veces fui, pero ya después veías a las chiquillas con su pancita.

(Doña Serafina, vecina de “El Cóbano” desde hace 38 años. Entrevista el 7 de Febrero del 2009)

Sin embargo, este tipo de alianzas aún tienden a ser endogámicas entre las etnias, e incluso, entre los pueblos. La mayoría de los casos prefieren casarse con alguien de su mismo poblado, y si no es así, por lo menos, de su misma etnia. Es más común poder encontrar relaciones de pareja que se den entre indígenas de San Francisco y San Juan Totolzintla, pues comparten entre sí la lengua náhuatl o, más bien, suelen ya comunicarse en español. No obstante, a pesar de que si suelen crearse más relaciones amistosas y amorosas entre los originarios de estas localidades, tampoco podemos

hablar de que suelen construir amplias redes entre estos dos grupos debido a la tendencia homofílica por etnia que se explico con anterioridad.

En cambio, en lo que respecta a los amuzgos de Xochistlahuaca, las personas de las comunidades nahuas prefieren no tener ningún tipo de lazo con estos sujetos. Es sobre los indígenas amuzgos sobre quienes recae la mayor estigmatización. La percepción que tienen los nahuas acerca de la gente del municipio de Xochistlahuaca está cargada por una serie de atributos desacreditadores. Es precisamente a los provenientes de este pueblo a quienes se les imputa que son los más bebedores, los *broncudos*, los que consumen drogas. Incluso es posible escuchar estas aseveraciones en sujetos como Ernesto, un señor joven de 34 años de San Juan Totolzingtla quien es un personaje clave dentro de la red social, pues suele convivir y tener relaciones amistosas tanto con los amuzgos como con los nahuas. Ernesto a pesar de que interactúa con diferentes grupos dentro del albergue, asevera que los amuzgos poseen una personalidad con tendencias a la rebeldía: “aquí llegan muchos muchachos solteros que se juntan, se emborrachan, es muy común que los de otros pueblos como los de Xochis sean más rebeldes”. Es habitual que dentro de “El Cóbano” se relaten historias en las que los amuzgos son los protagonistas de violentas peleas con machetes en mano, en su imaginario ellos son los *peleoneos* porque son quienes se emborrachan, quienes fuman marihuana. Los rasgos que se les imputan a los miembros de este grupo étnico, no suelen ser positivos, por el contrario, tienden a ser estigmatizantes lo que propicia que se les mantenga dentro de cierta exclusión social.

Ernesto tiene la capacidad de ser un puente entre dos redes étnicas distintas, es decir, es una persona central dentro de la totalidad de la red porque “está estratégicamente situada en las líneas de comunicación que ligan a pares de otras personas” (Freeman, 2000:136). Un individuo con una posición así tiene potencial para

ser coordinador de procesos locales porque mantiene comunicación entre ambos grupos. Si bien Ernesto recibe los flujos de información que existen en las dos redes, lo que lo coloca en una posición privilegiada respecto a la información que posee, no está dispuesto a coordinar u organizar movimientos que permitan mejorar las vidas de los cortadores de caña, porque conoce también los riesgos que esto conlleva como, por ejemplo, perder el empleo. Además, el hecho de que su interacción con los amuzgos está cargada de estigma propicia que su relación con ellos en general no sea tan cercana. Él conoce a varios pero sólo es amigo de dos amuzgos, lo que, sin embargo, es significativo dentro de la red porque es raro que un náhuatl entable amistad con miembros de este grupo indígena.

Además existe otro aspecto donde el estigma es evidente, en el imaginario social de “El Cóbano” hay una asociación entre el amuzgo y una conducta que tiende a la búsqueda de diversas relaciones de pareja. Es común que tanto los nahuas como la familia de mixtecos que habita las galeras¹³ hagan énfasis en que son los amuzgos quienes suelen ser infieles o acostumbran coquetear con otras personas aún estando casados. Paty, una indígena mixteca de 39 años, describe el comportamiento de este grupo étnico de la siguiente manera:

Los amuzgos de Xochistlahuaca algunos son como más alegres y nosotros no somos así, ellos son más alegres y nosotros nos comportamos como debe de ser. Son más alegres porque aunque sea muchacha o señora, aunque tenga marido, anda con uno y con otro, por eso digo yo que somos diferentes. Como a nosotros mi mamá nos acostumbró así, más serias, respetar al marido. Los hombres yo creo que se comportan igual porque yo he visto que dejan sus mujeres allá y acá buscan otras.

¹³ Las galeras es el nombre que se les da a las habitaciones de los jornaleros con varias camas.

(Paty, mixteca 39 años de Llano Grande, Guerrero. Entrevista el 20 de Febrero de 2009)

Sin embargo, es interesante percibir que a pesar de ese pensamiento en el que visualiza a los amuzgos como individuos “promiscuos”, Paty realiza una clara excepción en lo que respecta a su esposo que es originario de Xochistlahuaca. “Todos tienden a la infidelidad menos su marido”, es este tipo de lógica la que opera de manera habitual dentro de los indígenas que llegan a Cuauhtémoc. Entre esta gente es por demás sabido que es común que se originen lazos afectivos o sexuales dentro de las diferentes personas que habitan las galeras, pero los suyos, sus familiares y ellos mismos, se encuentran exentos de esta clase de conducta. Es así como se construyen las ideas dentro de su imaginario social, y son estas mismas evidencias ideológicas que se tienen sobre la “otredad”, las que propician que no se lleguen a crear vínculos más sólidos entre todos los habitantes a causa de la serie de presupuestos que se tienen acerca de quienes no pertenecen a los “suyos”, es decir, al “nosotros”¹⁴.

El aspecto idiomático es uno de los factores principales en el proceso de exclusión social. La mayoría de los amuzgos no saben hablar español, lo cual es un indicador para los habitantes del albergue de que son “ignorantes”. El amuzgo todavía conserva con más pureza sus tradiciones indígenas, las mujeres visten con los típicos huipiles de su grupo étnico y algunos de los hombres aún cubren su cuerpo con indumentaria hecha con manta. Su lengua se mantiene viva en el uso cotidiano, son pocos los que saben español y quienes lo hablan no tienen un manejo amplío del idioma. Esto origina en gran medida que sean víctimas de la discriminación, pues es por demás sabido que aquellos indígenas que se han mantenido más puros en cuanto a

¹⁴ Como señala Bartolomé (1997:63) la identidad puede funcionar como un movilizador de recursos sociales, culturales, ideológicos y económicos.

mestizaje y costumbres, son más propensos a que se les coloque en una situación de marginación.

En cambio, entre los nahuas la dinámica en lo que respecta al idioma es diferente, existe una tendencia a evitar a hablar en náhuatl debido a que la mayoría de las personas que llegan de San Francisco Ozomatlán y San Juan Totolzintla son bilingües o, incluso, ya no hablan la lengua indígena. Aunque dentro del mundo laboral es más habitual el uso del náhuatl, los padres optan por dirigirse a sus hijos en español, pues para ellos es importante que sus descendientes gocen de herramientas que les abran otras oportunidades en la vida. “Que ellos solitos aprendan nahuátl, no me gusta enseñarles, yo sólo les hablo en español”, dice una madre nahua mostrando cierta falta de interés porque en su familia se preserve este rasgo distintivo de su etnia. Lo interesante dentro de este comportamiento es que entra en juego la interrogante de hasta qué punto la lengua continua funcionando como un elemento crucial dentro de la identidad étnica. Es primordial plantearse si en la construcción de un “nosotros” sigue ejerciendo un papel fundamental el compartir la lengua indígena, pues a pesar del proceso de aculturación en el que se ven insertos los jornaleros debido a su estilo de vida migratorio, se siguen manteniendo otras características que permiten que se continúen identificando en algunos aspectos, por lo menos, con quienes nacieron en su misma localidad.

La migración despierta mecanismos de adaptación a los nuevos contextos en el que se llega a radicar de manera estable o temporal. Esto se ve reflejado también en la manera en que se comunican los migrantes, en qué es lo que eligen hablar y en qué entornos en específico lo hacen. La preferencia idiomática expresa un trasfondo identitario en el que es posible entender cómo a partir de la otredad, se construye la propia identidad. Basta con que nos detengamos a escuchar su discurso para poder

detectar cuál es la fibra que mueve la elección de un idioma por otro en la cotidianeidad. Para comprender esto a mayor profundidad es necesario que les otorguemos la palabra:

“Nosotros *mixteamos* las lenguas, hablamos en náhuatl y español. Mi jefe siempre nos hablaba en español, pienso que es bueno hablar en español para que no dé miedo. Yo digo pues que algunos les da pena. Con mi hermano siempre hablo en español, pero me gusta hablar de los dos.”

(Leo de 32 años de San Francisco. Entrevista el 13 de Enero del 2009)

En el testimonio anterior, cada frase anida un cúmulo de valiosa información. Leo es un migrante que ha cruzado la frontera del norte en busca de trabajo como jornalero, ello se ve implícito en su manera de expresarse al referirse a la mezcla de lenguas con el término de *mixtear*. Mezclar el náhuatl, el español y algunos también el inglés evidencia las repercusiones identitarias que tiene la migración, aquí estamos hablando de una lógica de identificaciones donde el ser indígena implica el contacto con lo mestizo e incluso con lo estadounidense. La identidad no puede ser vista como algo homogéneo, sino cambiante, flexible y compuesta por diversas características de distintos rasgos culturales. “Yo soy indígena, pero también he adoptado varios atributos distintivos que me permiten adaptarme e identificarme con otros grupos”, esa sería la premisa del migrante que necesita, al menos en lo que a lenguas se refiere, apropiarse de elementos culturales que le posibiliten la comunicación.

Además Leo nos ofrece algunas pistas sobre cuáles pueden ser los motivos por los que algunos indígenas prefieren bajo ciertas circunstancias no hablar español. La “pena” y el “miedo” parecen ser, desde la perspectiva de Leo, las causas principales de este comportamiento. Resulta interesante plantearse si esta vergüenza tiene su raíz en el

temor al cómo se puede ser percibido por el “otro”, al no contar con el conocimiento suficiente para hablar el español de forma fluida. En la identidad siempre habrá esta dicotomía, en la que el “otro” es un actor que influye de manera directa en el cómo se percibe uno mismo.

Uno de los tantos casos en los que pude percibir este comportamiento, fue en una ocasión en que una niña de trece años tuvo que ser la intermediaria en una entrevista que le realicé a sus padres porque ellos, a pesar de que entendían y hablaban un poco de español les daba pena comunicarse conmigo. Hermelinda era el nombre de la pequeña hija de esta pareja de amuzgos me explico de este sentimiento de vergüenza que experimentan por no hablar correctamente el español, incluso ella que se comunicaba sin problemas prefería no interactuar con otras personas del albergue por el mismo motivo.

Los niños, por su parte, viven también las consecuencias de no encontrarse en su comunidad de origen y tener que residir en un contexto donde las actividades más importantes, como la educación, se realizan en el idioma español. Ante esta situación los profesores se ven orillados a buscar estrategias para comunicarse con los pequeños que sólo hablan lengua indígena, sin embargo, como es de esperarse la educación es en extremo deficiente cuando no se transmite el conocimiento en el idioma del infante. Las maestras de kinder que imparten clases por parte de la CONAFE (Consejo Nacional de Fomento Educativo), organismo que se deriva de la SEP (Secretaría de Educación Pública) transmiten su experiencia ante las dificultades que representa el trabajar con hijos de jornaleros agrícolas. Al verse en contacto con pequeños que traen un rezago educativo y con quienes no pueden entenderse de manera amplia en el mismo idioma, las maestras buscan una forma de apoyo en los hermanos mayores de estos chicos, con la finalidad de que ellos les ayuden a traducir algunos de los vocablos. Está de por más

decir que es imposible esperar que esta estrategia resuelva la problemática. Al final, este conflicto del idioma acarrea un sin fin de consecuencias en el futuro de estos de estos niños. La educación en este sector es particularmente compleja, las características de estos infantes aunados a la continua movilidad en la que se ven sumergidos, conlleva a fuertes obstáculos que impiden mantener un nivel de aprendizaje propio para sus respectivas edades. Lo importante a destacar en este punto es que las deficiencias educativas de esta población tendrán repercusiones en la posibilidad de conseguir empleos con mejor remuneración. La marginación seguirá presente en sus vidas, produciendo efectos en la manera en que estos indígenas se autoperciben, en la forma en la que ellos construyen su identidad.

Pero, ¿cómo es que influye la cuestión del lenguaje dentro de las redes sociales? La respuesta a esta interrogante podría ser simple. Entre los amuzgos y nahuas no se llegan a crear redes por el hecho de que no hablan la misma lengua, no obstante, no podemos quedarnos en una explicación tan plana y superficial. Aún cuando algunos amuzgos hablan español, los nahuas aseguran no entenderles, mutilando así cualquier posibilidad de comunicación entre ellos. Al final, parece ser que la mayor barrera para que se creen interacciones y vínculos entre las dos etnias no radica en el hecho de que no compartan el mismo idioma, sino que esta problemática tiene su origen en una cuestión más excluyente, en la que la discriminación orientada hacia los “otros”, los amuzgos, impide que se generen lazos entre los dos grupos étnicos.

Para evitar caer en posturas radicales, es oportuno resaltar que siempre hay excepciones aunque aquí sólo se tratan de casos aislados. Aún con la barrera del idioma llegan a surgir, incluso, hasta lazos matrimoniales entre nahuas y amuzgos. Este es el caso de Mónica quien nos expone la experiencia que tuvo con su marido durante su

relación de noviazgo, en la que ella no se percató de que no su pareja no le entendía cuando platicaba con él hasta después de medio año:

M- Yo, ya ves como soy, yo siempre hable y hable y él siempre calladito, ya teníamos como medio año de que nos veíamos, y un día que se me ocurre decirle “Oyes, ¿por qué yo siempre nomás estoy hable y hable y tú no, eh?” y dice “Es que yo no entiendo el español, yo no lo hablo” (risas), y según yo que era mi novio y quién sabe cómo eh (risas). Y conforme yo le iba platicando, él empezó a hablar, de hecho él siempre me dice: “sabes qué, tú me enseñaste a hablar el español” (risas).

E- O sea, que ya tú después le empezaste a enseñar poco a poquito, pero ¿cómo le hacían para entenderse?

M- Ay, pues quién sabe tú... ya es un espíritu (risas). Yo no me acuerdo pero conforme yo iba platicando él fue agarrando la onda, fue entendiendo el español.

(Mónica de 28 años de San Juan Totolzingtla. Entrevista el 23 de Febrero del 2009)

Sin embargo, es la misma Mónica, la que asevera que ella es un caso excepcional dentro del albergue, no se trata de un caso representativo. Esta mujer posee una personalidad mucho más extrovertida e independiente que la generalidad de las indígenas que llegan al albergue. bA esta joven, según sus propias palabras no le importó “el qué dirán”, pues no está bien visto dentro de los nahuas que se relacionen con los amuzgos. En síntesis, la generalidad es que no se creen lazos de parentesco entre las diferentes etnias, debido a la tendencia de relacionarse sólo con los similares, que se describe con anterioridad con referencia a las redes homofílicas. Esto conlleva a una clara división en la convivencia y las redes sociales que se construyen en los albergues cañeros.

En resumen, las redes sociales en los indígenas migrantes suelen tener mayor fuerza cuando existen vínculos de parentesco. El margen de permisividad que existe dentro de “El Cóbano” de contraer lazos matrimoniales, facilita que se generen redes que permite mayor solidaridad entre las familias. No obstante, estas redes sociales tienden a ser homofílicas, herméticas dentro de los grupos étnicos, e incluso, dentro de las localidades de las que son originarios. Esto dificulta que las redes se amplíen impidiendo de esta forma que surjan alianzas entre los jornaleros agrícolas que pertenecen a diferentes etnias, las cuales les permitirían aligerar la difícil situación de vida que representa el hecho de no tener un punto fijo de residencia.

4.2 Redes sociales y género: una perspectiva desde el mundo de los indígenas jornaleros

“Si me muero ¿qué? Donde quiera hay tierra”

Doña Adela, Mixteca de 68 años

La vida cotidiana dentro de “El Cóbano” se encuentra teñida por infinitas interacciones que se dan entre las personas que viven en el albergue. No obstante, salta a la vista una peculiaridad que de ninguna manera podría ser ignorada. Entre las interacciones, vínculos y lazos que crean los indígenas migrantes existe una fuerte tendencia por ser construidas de acuerdo a la pertenencia de género, es decir, la comunicación entre hombres y mujeres no es del todo común. El que una fémina simplemente converse con

alguien del sexo masculino que no sea su esposo o hijo, puede desencadenar una serie de prejuicios acerca de su comportamiento inadecuado dentro de este contexto.

Para alcanzar una mayor comprensión sobre este fenómeno resulta conveniente que nos acerquemos a través de lo que Carlos Aguado y Ana Portal (1996:95) llaman las “evidencias ideológicas”, esos preconceptos que no suelen ser cuestionados por los actores, por medio de los cuales entienden y perciben la realidad. Una evidencia ideológica recurrente de los jornaleros agrícolas cuando se encuentran insertos en el mundo de los albergues, es que cuando una mujer habla con alguien del sexo opuesto con quien no tiene ninguna clase de parentesco, se debe a que puede existir un tipo de relación más íntima entre ellos. De manera automática los habitantes de las galeras deducen que la mujer le está coqueteando al sujeto con el que habla y que incluso puede haber un vínculo sexual entre ellos. El precio a pagar por tener una vida social con el sexo opuesto puede llegar a ser bastante alto. Los habitantes del albergue pueden retirarle el habla a la mujer y los rumores que se suscitan pueden llegar a los oídos del marido o, en caso de que la mujer sea soltera, presionarla para que contraiga matrimonio con el sujeto que la han visto interactuar.

Mónica, quien nació en San Juan Totolzingtla pero que vivió desde los 5 años en el albergue, narra su vivencia con cierto tono de tristeza en medio de una remembranza que la lleva a añorar sus sueños que se vieron truncados. Esta chica de 28 años de edad que ahora es madre de tres hijos, recuerda cómo fue que se “juntó” con el padre de sus pequeños. Ella tenía 17 años cuando empezó a andar con un joven amuzgo de Xochistlahuaca, los rumores que se suscitaron entre la gente del albergue por el hecho de verlos conversar con frecuencia, fueron el principal motor que propició su unión matrimonial dándole este suceso un giro radical a su vida:

Yo empecé a salir aquí con él y la gente ya andaba diciendo que yo me metí con él, que yo ya estaba embarazada. En dos años cómo me iba a meter yo con él ¿verdad? Y ya mi papá empezó a creerse de los chismes y me empezó a decir: “Sabes qué, olvídate de la escuela y olvídate del trabajo, te me sales, mejor te dedicas aquí a la casa”. De hecho, siempre me decía “dile al muchacho que ya te lleve” y yo le decía “Pero ¿cómo? Si yo no me quiero casar”. Sí lo quería, pero para casarme así cien por ciento, no, porque dudaba, no estaba muy conforme porque a mí lo que me gustaba era estudiar, me encantaba estudiar. Digo yo, él ya no me daba dinero para las inscripciones, yo ponía todo por qué me decía que ya no trabaje, ni estudie si él ya no me estaba manteniendo, pero en ese tiempo yo no me sabía defender.

(Mónica de 28 años de San Juan Totolzintla. Entrevista 28 de Febrero de 2009)

El testimonio que comparte Mónica nos posibilita abrir un panorama impregnado aún por la falta de poder en la toma de decisiones sobre su propia vida, de la que todavía adolece el sexo femenino. La voz de la mujer en este escenario se nulifica decidiendo terceros cuál es el rumbo que tomará su vida. Mónica es una chica nahua excepcional entre su población, en suma sociable, alegre, que carga sobre su costado la pesada responsabilidad de mantener sola a sus tres hijos, pues su esposo terminó por migrar a Estados Unidos, pero, sobre todo, con un amplio interés por seguirse superando y continuar aprendiendo debido a su gusto por el conocimiento. Esta mujer posee la capacidad de observar su propia realidad, y crearse su propio juicio al respecto, da un paso atrás construyendo su propio criterio sobre las ideas que son compartidas por su propia comunidad. Ella es capaz de cuestionar la evidencia ideológica de su grupo acerca de que la mujer debe permanecer en casa cuidando a su esposo e hijos, sin tener ninguna posibilidad de hacer otro tipo de actividades más involucradas con el ámbito público. “No sé por qué pero yo siento que yo salí diferentes a ellas, a mí me gustaba mucho estudiar, a mí me encantaba ser alguien en la vida , ser alguien para tener con

que defenderme”, dice a la vez que se entristece pues sabe que ahora con tres hijos es aún más complicado realizar sus sueños. Este tipo de pensamiento en el sexo femenino es un caso aislado, la generalidad de las mujeres indígenas que llegan a este albergue no tienen las mismas aspiraciones que Mónica, por el contrario, no entran en conflicto con su rol de amas de casa.

En las relaciones de género los lazos de sangre pueden quedar en segundo plano, si lo importante es mantener las evidencias ideológicas, si lo relevante es que el *habitus* a través del cual se percibe el mundo no sufra modificaciones, que continúe siendo un *habitus* estructurado y no estructurante. La familia de la mujer puede otorgarle mayor apoyo al esposo cuando se decide que ella tiene que seguir cumpliendo y viviendo bajo los cánones sociales. La red puede inclinarse a favor de la figura masculina aunque el lazo consanguíneo y afectivo de los parientes se encuentre del lado de la fémina. El padre de la chica se puede unir con el esposo confiriéndole así mayor poder a su figura masculina, con la finalidad de que esta joven no rompa con los principios establecidos por la comunidad. Si el marido no está de acuerdo con la forma en la que quiere llevar su vida su esposa, entonces, no hay nada que se pueda hacer al respecto, la balanza se inclinará a su favor incluso gracias al apoyo de los padres de la mujer:

Mi esposo no me apoyó, él me dijo que ya no estudiara y yo lloraba, yo decía “quiero seguir estudiando”. Y como mis papás lo apoyaron a él, pues ya si él no quería pues no. Y como yo estaba sola, nadie me apoyaba. Ya me embaracé y ya nada más lo atendía a él y ya dije, pues ya ni modo, lo que hice, ya lo hice, lo que no pude es defender.

(Mónica de 28 años de San Juan Totolzintla. Entrevista 28 de Febrero de 2009)

Otro aspecto también relevante dentro de su historia reside en la forma en la que conoció a quien fue el padre de sus hijos. Mónica cuenta que en uno de los bailes que organizaron dentro del albergue una amiga amuzga se acercó a decirle: “Moni, dice mi tío que si bailas con él”. Ella accedió y fue a partir de ese momento que crearon un noviazgo. Las fiestas que se realizan dentro de las galeras facilitan las interacciones entre las personas de sexos opuestos, es ahí donde se da cierto margen de libertad para que puedan socializar entre ellos consiguiendo así alcanzar una mayor cercanía. En la actualidad no son muchos los bailes que se llevan a cabo dentro de “El Cóbano”, la gente que ha llegado durante los últimos años han variado en cuanto a los pueblos de procedencia, esto tiene una implicación en que ahora ya no buscan tanto como antes la manera de realizar reuniones. En el pasado la mayoría de los jornaleros llegaban de San Francisco, así que casi todos se conocían entre ellos y por eso había mayor socialización. Sin embargo, aún durante el mes de diciembre organizan posadas y celebran la navidad con comida, cerveza y música propiciando un poco de más convivencia en estos espacios.

Cabe resaltar, que si bien las fiestas representan un espacio que puede facilitar nuevas interacciones, no es común que aún en estas actividades los náhuatls convivan con los amuzgos, y mucho menos que este contacto entre las dos etnias sea de un hombre y una mujer. Es importante aclarar que tanto Mónica, como su amiga amuzga que le presentó a su pareja, son mujeres claves dentro de la red. La amiga es hija de una señora que tiene una *tienda de abarrotes*¹⁵ dentro del albergue, porque es esposa del cabo amuzgo llamado Epigmenio. El hecho de que atiendan este negocio hace que conozcan y se relacionen con la mayoría de los habitantes del albergue sin importar grupo étnico.

¹⁵ Así se le denomina a las tiendas de productos alimenticios.

Mónica, por su parte, posee un carisma y una despreocupación por “el qué dirán” que le permite tener una amplia red de relaciones dentro de “El Cóbano”.

Los casos anteriores son sobresalientes dentro de la red femenina, aquí nos encontramos a dos personas cuya posición de centralidad permite el flujo de información entre las dos etnias. En el proceso de comunicación de una red social “una persona que ocupa una posición que le permite un contacto directo con muchos otros podría empezar a verse a sí misma y a ser vista por los demás como un importante canal de información” (Freeman, 2000:134). En las redes sociales entre las mujeres, una fémina que posea esta centralidad puede posibilitar el contacto entre dos individuos de redes distintas, permitiendo así que la red se extienda, como se observa en el caso de Mónica que se une a un amuzgo y es una informante clave para entender el funcionamiento de las redes en “El Cóbano”.

A pesar de que sí existe una norma social en la que no está bien visto que interactúen dos personas de sexos opuestos, en la práctica cotidiana es posible detectar un escenario contrastante con las reglas del lugar. Aunque existan reglas que reprimen ciertas conductas, los individuos suelen encontrar la manera para abrirse un margen para socializar entre ambos sexos¹⁶. La relación puede empezar con encuentros escondidos, alejándose de las miradas que juzgarán su comportamiento y, posteriormente, aquello puede desembocar en una ceremonia de unión. Para entender cómo es que las interacciones entre sexos opuestos no son cotidianas en términos de amistad, pero que, sin embargo, si llegan a relacionarse como pareja, debemos comprender que dentro de las redes sociales existen contradicciones. Con esto quiero decir que si bien hay una tendencia a la homofilia por género, la cual se entiende como

¹⁶ Cristina Oemichen (2005:16) explica que con la migración ha cambiado el contexto de interacción en el que los hombres y las mujeres indígenas despliegan sus relaciones sociales y les dan significado.

la “composición por sexo del establecimiento de relaciones” (Mcpherson 2001: 424), esto no impide que se den mecanismos de seducción de manera más oculta, que permitan las uniones dentro del albergue, o que, por otro lado, se lleguen a dar acuerdos entre los padres como se describe con anterioridad Doña Serafina, la vecina de “El Cóbano”.

En la realidad algunos jornaleros consiguen pareja dentro del albergue. Los individuos se suelen unir dentro de este contexto a tal grado que terminan viviendo juntos en las habitaciones, y si bien, puede ser que la misma comunidad los una, no podemos pasar por alto el hecho de que muchos de estos hombres ya están casados en sus pueblos de origen y que al llegar algunos de ellos solos a Cuauhtémoc, consiguen otra pareja muchas veces ocultando la familia que tienen en la tierra de donde vienen. En el caso de quienes son casados, termina la temporada de zafra y la unión se disuelve porque él regresa a su casa con su familia. Quienes no tienen compromisos en algunas ocasiones continúan la relación de manera estable.

En cuanto a la mujer las normas no impiden que ellas busquen conseguir con quien compartir su vida. Angélica, una señora de San Francisco que tiene 6 hijos, decidió permanecer en el albergue cañero a pesar de que se separó de su esposo. Ahora ya se ha relacionado con otro cortador de caña, este acto no es bien visto por varias personas de “El Cóbano”, pero tampoco esto impide que tenga alguna que otra amistad dentro de las galeras. Ella lleva una buena relación con otra mujer que suele romper un tanto con el molde típico acerca de cómo debe de ser el comportamiento femenino. Las mujeres deben de ser recatadas, cuidar su lenguaje y no ser muy sociables. La otra señora, amiga de Angélica, posee la particularidad que juega con chistes con carga sexual, incluso, en ocasiones, insinuándoles entre bromas a otras mujeres si a ellas les

gustan las personas de su mismo género, creando así un ambiente con cierto tono lésbico, propiciado por las pláticas originadas por esta fémina de fuerte personalidad.

El romper con las normas tiene sus secuelas, estas mujeres se encuentran aisladas de la red femenina porque su comportamiento no es aprobado por el grupo. Son la contraparte de quienes tienen una posición de centralidad dentro de la red, son el extremo opuesto porque se encuentran en una posición en la que los demás miembros evitan interactuar ellas. “El ocupante de esa posición es probable que llegue a verse a sí mismo y ser visto por los demás como periférico. Su posición le aísla de una relación directa con la mayoría de los otros en la red y le separa de una participación activa en el proceso en comunicación en marcha” (Freeman, 2000:135).

Ante el aislamiento, es común que las pocas mujeres que suelen romper con los cánones sociales creen lazos entre ellas. No obstante, al parecer es necesario que exista un líder, una persona clave dentro de esa red femenina que facilite que realicen ciertas conductas sin preocuparse demasiado por “el que dirá” la demás gente. Aunque en “El Cóbano” nunca detecté a mujeres que fumarán tabaco, sí me encontré con el testimonio de señoras ya casadas que informaron que antes se juntaban cinco de ellas para beber cerveza. Lo interesante es que al preguntarles que por qué este año ya no lo solían hacer, la respuesta se encaminó a que ya no vino la señora que las animaba a que se juntaran entre ellas para beber, y ahora prefieren ya no hacerlo.

Sin embargo, lo más común es que las mujeres que llegan a convivir entre ellas prefieran hacer actividades en las que no pongan en entredicho su reputación. Algunas se suelen juntar para ponerse a tejer o coser servilletas y manteles, lo cual es una práctica común que traen desde sus pueblos natales. Otras, en el escaso tiempo libre que tienen, se reúnen a jugar lotería sentadas a fuera de las habitaciones en la búsqueda de un momento de diversión entre pláticas y risas.



Mujeres nahuas jugando lotería afuera de las habitaciones

No obstante, la mayoría de las señoras aseguraron en entrevistas que prefieren no socializar con nadie dentro de las galeras, esto debido a que el simple hecho de hablar con otras personas puede abrir las puertas a que se generen rumores que les pueden causar conflictos con sus esposos. Los maridos suelen preferir que las mujeres no convivan con nadie, incluyendo esto a otras féminas, para ellos lo mejor es que permanezcan en sus habitaciones sin que interactúen con el resto de los habitantes del albergue. Una señora de San Francisco que lleva cuatro años yendo a Colima declara al respecto:

Yo no me llevo con nadie porque no me gusta que me metan en argüendes. A mí no me gustan chingaderas porque luego me regañan, yo misma me evito problemas. Luego mi marido me hace advertencia de que no ande en argüendes. No me pega, pero me hace advertencia. Cinco minutos de platicar y ya, uno dice una palabra y ya le aumentan como cuatro. A mi marido no le gusta platicar con los demás, no le gusta que le hagan preguntas.

(Lupe de 45 años de San Francisco. Entrevista el 14 de Enero de 2009)

Aunque los hombres gozan de cierto poder para intervenir en que tanto interactúan sus esposas con el resto las personas que viven en “El Cóbano”, la realidad es que de cualquier manera las mujeres crean diversos tipos de vínculos entre ellas. El tipo de relaciones que se construyen entre del sexo femenino pueden ser tanto de apoyo, como estar conformadas por una serie de conflictos que se generan en gran medida por el hacinamiento en el que se vive dentro del albergue. En lo que se refiere a las redes de apoyo es posible encontrarse a mujeres que se ofrezcan ayuda entre ellas, sobre todo cuando da a luz alguna señora que no viaje con alguien de su familia que pueda atenderla. El tipo de apoyo que se suelen dar en estas situaciones suele ser más orientado a la cuestión de servicios. Ellas suelen ayudarse cuidándose a los hijos o realizando algunas tareas del hogar, como limpiar sus habitaciones o preparar los alimentos. Interesa resaltar que en esta investigación no se pretende plasmar un mundo de los jornaleros y sus familias, dibujado por tonos rosas que insinúen que dentro de su vida cotidiana sólo existen vínculos de solidaridad que les permiten hacer más ligera su existencia. Lo que deseo enfatizar es que aquí existen las dos caras de la moneda como en cualquier tipo de grupo social. Siguiendo el caso de las mujeres que llegan a parir, es justo señalar que también hay quienes optan por no ofrecerles ayuda, debido a que consideran que ya es suficiente con los quehaceres de los que hacen responsables dentro de su propia familia.

Al parecer es ante ciertas adversidades en las que se generan redes de apoyo entre las mujeres. Angélica, señora de 35 años que fue mencionada con anterioridad, madre de 6 hijos, habla del difícil evento por el que tuvo que pasar cuando su esposo la dejó: “Hay muchas que les pasa lo mismo por eso me dí valor y salí adelante porque pensé que no era la única. Yo la mera verdad si ayudé a una que le pasó lo mismo allá en mi pueblo, le cuidé a los hijos”. A pesar de que asegura que no recibió ninguna clase

de ayuda cuando vivió esta situación, ella afirma que a las mujeres que ve que atraviesan por un suceso semejante les brinda el apoyo que les puede otorgar ya sea auxiliándolas en los quehaceres domésticos o con un poco de dinero.

El mantener la limpieza dentro del albergue es otro rubro en el que podemos encontrar distintos tipos de interacciones entre el sexo femenino. Por lo general, son las esposas de los cabos quienes cuentan con el estatus propicio para poder organizar a las mujeres que vienen con los cortadores de las cuadrillas de sus maridos. La señora Adela, pareja del cabo Simón, asegura que ella acostumbra encargarse de decirles a las señoras que limpien entre todas los baños y los espacios que comparten en común en los albergues a los que suelen llegar a radicar de manera temporal. Ella ya había estado con el mismo grupo de personas antes en El Grullo, localidad que se ubica en el estado de Jalisco. Describe que en aquellos albergues de jornaleros les solía proporcionar a todas las mujeres jabón, cloro, aromatizantes y bolsas de plástico para asear las galeras. Sin embargo, señala que en “El Cóbano” se le ha dificultado lograr esta clase de organización, debido a la gran cantidad de gente que habita el lugar. Esta mujer explica que aunque intenten mantener limpio el lado donde ellos se encuentran, de cualquier manera entran y salen muchas personas continuamente que ensucian los espacios sin inmutarse.

El tópico de la falta de higiene dentro del albergue es bastante recurrente entre el sexo femenino. Las mujeres suelen quejarse de forma constante en sus pláticas sobre el pésimo estado en el que se encuentran los sanitarios y las áreas comunes en general. Para entender a mayor profundidad esta problemática, es prioritario que recordemos las condiciones en las que se encuentra “El Cóbano”, las cuales fueron descritas con amplitud en el capítulo anterior. Los cortes de agua suelen ser frecuentes lo que dificulta aún más el poder asear de manera adecuada las galeras. Esto conlleva a que existan

conflictos constantes entre las mujeres. Las peleas son comunes porque cuando se le asigna a un grupo la limpieza por una semana de los sanitarios, no suelen cumplir con la tarea por el estado inmundado de los baños después de los cortes del líquido vital, lo que propicia que el resto ya no quiera participar en las actividades de limpieza. Además, cuando hay agua todas las mujeres desean ocupar al mismo tiempo los lavaderos para asear la ropa de su familia.

Se puede aseverar que las malas condiciones en la que se encuentra este lugar durante cada período de zafra, representan un factor clave en la generación de interacciones negativas entre los habitantes del albergue. Las féminas suelen culparse entre sí por la suciedad en la que se ven obligadas a vivir, sin detenerse a pensar que la escasez de agua es la principal causante de las cotidianas peleas verbales que giran en torno a este tópico.

Sin lugar a duda, la limpieza del albergue es uno de los aspectos que generan mayores problemas dentro del sexo femenino, sin embargo, no es éste el único ámbito donde las asperezas salen a flote. Uno de los terrenos más delicados en el mundo femenino es el de las infidelidades de sus maridos con mujeres del mismo albergue. Entre las féminas siempre existe cierta cautela acerca de quien se les acerca a sus parejas. No es raro escuchar historias en donde la fidelidad se ve quebrantada por ciertos actos descubiertos a pesar de querer mantenerlos en la clandestinidad. Mónica, la joven nahua que menciono con anterioridad recuerda cómo cuando era niña su madre encontró cierto día a su papá en la cama de una mujer de Xochistlahuaca. Es oportuno mencionar que esta mujer y su hija son consideradas como las sexo servidoras dentro del albergue. Se trata de mujeres aisladas dentro de la red porque son trabajadoras del sexo comercial y quizás

se deba a su actividad, que se estigmatice a los demás miembros del sexo femenino de su etnia.

Mónica revive con nitidez su experiencia narrando como ella jamás perdonó a su progenitor por haber hecho sufrir de tal manera a su madre. La señora además era la encargada de mantener a la familia, pues a pesar de su esposo era cabo no solía suministrarle los recursos económicos necesarios para sostener a sus hijos. Mónica menciona sobre este hecho: “la verdad no sé donde dejaba el dinero porque no le alcanzaba, de hecho no sé si sea cierto porque mis hermanos entre ellos platican que mi papá siempre se lo gastaba con las viejas”. Ante tal escenario su madre vislumbró como alternativa el vender ella misma ropa, dulces, liguitas, pasadores y múltiples cosas más dentro del albergue. Sin temor a equivocación se puede enunciar que fue gracias a las redes que ella misma tenía dentro de las galeras lo que le permitió salir a delante. Gracias a que esta señora era bastante conocida y llevaba una buena relación con el resto de las personas que vivían ahí, fue que podía vender los productos y sacar adelante a su familia.

El anterior es sólo un caso entre varios que suelen escucharse dentro de “El Cóbano”, cuando una mujer es engañada por su marido con alguna otra del albergue, la cotidianidad puede tornarse pesada, algo densa por los continuos comentarios que le harán todas las otras señoras respecto al tema. Al parecer, quien tiene la mala fortuna de cruzar por una situación semejante, no sólo tiene que lidiar con la infidelidad que sufrió sino también con los rumores y murmullos que se construirán entorno al suceso, pues en medio del hacinamiento es difícil mantener la privacidad. Los problemas de la vida personal se vuelven públicos cuando pasan de boca en boca, convirtiéndose así en la comidilla de aquellos que pareciesen disfrutar del hablar de las vidas ajenas.

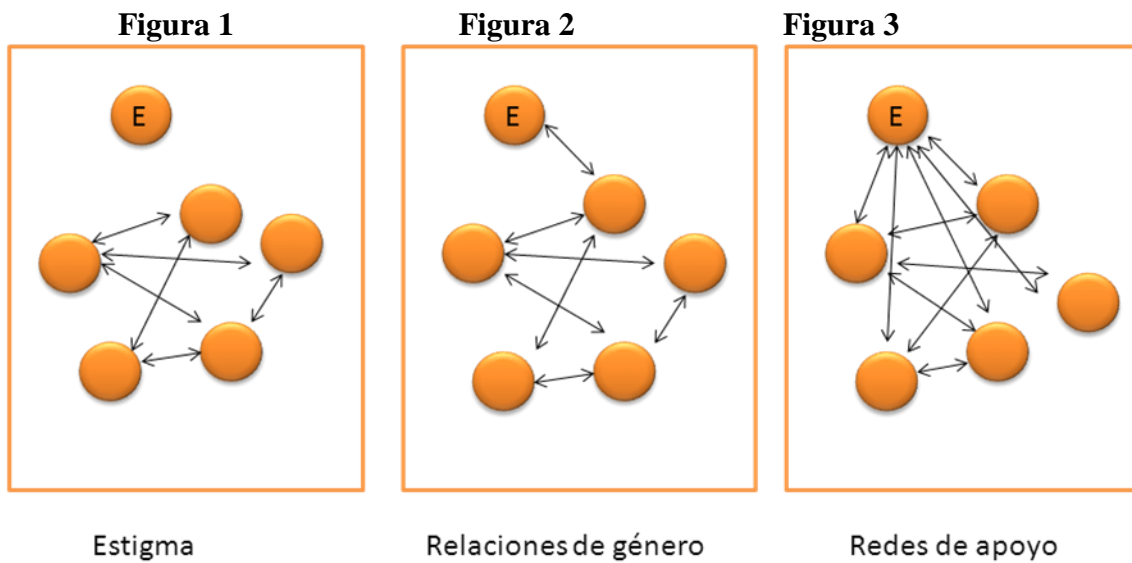
La vida de las mujeres dentro de los albergues cañeros no es fácil de sobrellevar, día tras días trabajan arduamente sin tener descanso. No importa que edad tengan si sean niñas, adultas o de edad avanzada, siempre se les ve atareadas en la preparación de los alimentos, en los lavaderos tallando con fuerza para conseguir librarse del tizne que impregna la ropa de sus maridos e hijos. Doña Adela, una señora de 68 años que vienen desde Llano Grande y que forma parte de la única familia mixteca del albergue, cuenta como ella fue hasta “El Cóbano” para atender a su hijo cortador y ayudar a su hija para que se haga cargo de su esposo. Ella se encuentra enferma, está buscando la manera de que pronto la operen ahí mismo en Colima de una hernia. Su visión no es del todo optimista pues al imaginarse el peor escenario externa su pensamiento al respecto: “Si me muero ¿qué? Donde quiera hay tierra”. Asevera a la vez que hace cierto gesto de indiferencia y desenfado.

Es quizás cuando se suscitan los problemas de salud en las mujeres cuando podemos observar una de las más notorias situaciones en las que se encuentran en desventaja. Cuando un hombre se enferma es el cabo quien se preocupa por llevarlo a que tenga atención médica lo antes posible, pues se trata de un trabajador, es decir, de fuerza de trabajo que permite obtener mayores ganancias en el campo. En cambio, cuando son las señoras o muchachas las que padecen alguna enfermedad, el cabo no suele apoyar para que sean atendidas, tan sólo ignora el suceso por la simple razón de que no se ve afectado de manera directa. Es así como las mujeres pueden encontrarse enfermas sin recibir ayuda, en algunas ocasiones ésta no se las proporciona ni por sus mismas parejas. El cabo puede representar una figura clave dentro de la red en lo que respecta al sexo masculino, pero cuando se trata de las féminas esta figura deja de representar una forma de apoyo. Ellos no suelen tener ningún tipo de lazo o interacción

con las mujeres, quedando estas más desprotegidas cuando atraviesan una dificultad sobre todo en lo que se refiere a la salud.

Existe una actividad recurrente tanto en el sexo masculino como el femenino, que representa una forma de organización comunitaria para ahorrar dinero para el término de la zafra. Las llamadas *tandas* son una especie de rifa en la que participan entre 15 a 30 personas, las cuales dan aproximadamente 500 pesos a la semana para que de esta manera se pueda acumular una cantidad considerable de dinero. El sistema consiste en que se hace una rifa en la que los individuos toman un número al azar, el cual representa en que semana les corresponderá que se les entregue la suma monetaria que se recolecta de lo que dan los participantes. Se trata de un método cuya finalidad es el evitar gastar el dinero, dándolo mejor en estas tandas que un ahorro. Es interesante observar que las tandas se hacen por separado en cuanto al género. Las tandas de las mujeres suelen ser organizadas por las esposas de los cabos, mientras que las de los hombres son realizadas por los cabos mismos. Estas tandas representan una forma de red interesante, producto de lazos de solidaridad que les permiten organizarse para prevenir las inclemencias que puedan devenir después de que termine la zafra y, por lo tanto, de que se acabe el empleo junto con el salario que reciben.

Antes de describir las redes sociales masculinas me interesa sintetizar cuáles son, en conclusión, los tres tipos de redes que encontré en el sexo femenino. Estas redes las representaré por medio de grafos, pues “cualquier red de comunicación puede representarse mediante un grafo. Cada posición en la red corresponde a un punto en el grafo, y cada vínculo de comunicación corresponde a una arista o línea que conecta a un par de puntos”. (Freeman, 2000:133). Esto me permitirá que, por medio de lo visual, se entienda de una manera más clara el fenómeno de las redes entre las mujeres de “El Cóbano”.



En la figura 1, Ego representa a la mujer que carga con el estigma, como vimos anteriormente este el caso de las indígenas amuzgas que son señaladas como sexo servidoras y de mujeres cuya personalidad no encajan dentro de las normas culturales. Como se observa en el grafo a estas personas se les aísla, se les aparta del grupo al no interactuar con ellas. En la figura 2, se muestra el caso donde debido a las relaciones de género la mujer no se relacionan con otros miembros del albergue. Me refiero a las situaciones en la que los hombres les prohíben a sus esposas interactuar con otras personas para no se metan en “arguendes”. Aquí la señora suele hacer amistad con alguna fémina, pero se continúa manteniendo distante de la red. Y, por último, en la figura 3, podemos ver un caso de centralidad, donde mujeres con posiciones estratégicas tienen una red amplia. Las esposas de los cabos, como la que menciono con anterioridad que organiza tandas, y mujeres carismáticas que tienen contacto directo con muchas señoras serían las que ejemplificarían este tipo de redes donde el apoyo suele ser más frecuente.

Las interacciones, en lo que respecta a los hombres, se dividen de manera marcada dependiendo de si tienen pareja o están en el albergue como solteros. Los jóvenes que llegan solos a trabajar en la zafra, suelen relacionarse entre sí realizando diversas actividades. En el fenómeno de las redes sociales existe un interesante patrón de homofilia de edad:

Maderson (1988) encontró un interesante patrón de homofilia de edad para las diferentes categorías de edad. En las relaciones de confianza se observa una tendencia fuerte a confiar en alguien de la misma edad (especialmente para las categorías de edad más joven) y un efecto social de distancia: cuanto más lejano es alguien de la propia edad menos probable es que discutan entre ellos cosas importantes.

(Mcpherson 2001: 425)

Entre las actividades más comunes que realizan estos jóvenes está la de practicar algún deporte como fútbol o basquetbol, sin embargo, estos chicos suelen ser señalados por todos los habitantes del albergue como aquellos que son los que ingieren más bebidas etílicas y como los consumidores de drogas. En realidad, es importante especificar que existen diferentes subgrupos entre estos hombres que en su mayoría son jóvenes. Hay quienes por creencias religiosas no beben alcohol o que independientemente de la religión a la pertenecen no les gusta embriagarse con un grupo de amigos. Esto no implica que no existan esos grupos de chicos que sí les gusta consumir diferentes sustancias. Existen grupos en que el consumo de alcohol y tabaco son los principales factores de interacción. Los solteros, también nombrados como los *solos*, suelen vivir en galeras que tienen literas habitadas por varios muchachos. Es dentro de sus mismas habitaciones que estos chicos se juntan para beber cerveza y algunos de ellos para

consumir ciertas drogas. Don Jesús, encargado del albergue, habla sobre el tema después de pedir no ser grabado por temor a que después lo acusen de *soplón*:

Aquí hay muchachos que les gusta mucho el resistol, el cristal, me encuentro yo los focos donde los fuman. Desde los 12 años llegan a consumir resistol. A un muchacho de 18 años se le coció el estómago por el resistol. Cuando le hablé a los papás ellos me dijeron que lo tirara a la basura o lo tirara aquí al río. Lo velamos aquí mismo en el albergue, nosotros le prendimos unas velas.

(Don Jesús de 48 años, de Guerrero. Entrevistado el 13 de Enero de 2009)

La gente tiene la percepción de que alguien externo les vende los estupefacientes dentro del mismo Cóbano. La visión compartida es que un hombre va al albergue a ofrecerles los narcóticos a los jóvenes nuevos que ve llegar. Mariguana, cristal y resistol son las drogas que más se mencionan como parte del consumo de los *solos*. Incluso, al parecer la mariguana suele ser vista con menor prejuicio, pues en pláticas llegué a escuchar mujeres que hablaban de que su esposo en el pasado fumaba esta hierba, aunque enseguida hacen un claro énfasis en que ahora ya no lo hacen más. Es pertinente resaltar que estos jóvenes no suelen generar interacciones con los hombres casados, debido a que prefieren encerrarse en los cuartos en los que viven, comprando algunas caguamas para beber mientras que escuchan en sus estéreos música a alto volumen como *reggaeton, rap, hip hop y banda*.

Sería superficial conformarnos con la perspectiva de que ellos se encierran en sus habitaciones tan sólo por gusto, pensando que son tan herméticos que prefieren no salir en busca de distracciones fuera de las galeras. El factor económico influye de manera directa en esta conducta, basta con detenernos a escuchar la explicación que nos da Francisco sobre el por qué no salen a la ciudad de Colima u otros pueblos cercanos a distraerse:

E- Deberían salirse de aquí del albergue a distraerse.

F- No creas ahorita somos dos hermanos, más el amigo que estaba ahí pues apenas le vamos agarrando la onda a esto, y es que no hay dinero a veces más que para pagar comidas y yo como estoy jugando una tanda, pues no me queda más que para la comida.

(Francisco de 31 años de San Francisco. Entrevista del 25 de Febrero del 2009)

En muchas ocasiones la necesidad que tienen de ahorrar dinero o la simple falta del mismo, es lo que origina que las personas no salgan del albergue, creando así una especie de aislamiento que les impide generar otro tipo de redes externas con individuos que no pertenezcan a su misma etnia. Las salidas más comunes entre estos chicos suelen ser a las plazas o los parques que se encuentran en los poblados cercanos o en Colima, sin embargo, estos paseos son esporádicos, por lo general, los realizan cuando van a comprar algo de ropa o algo que necesiten para su consumo personal.

A los *solos* también se atribuye como característica de su personalidad el ser bastante *broncudos* o *peleoneros*. La visión que se tiene sobre de ellos es que cada vez que se embriagan terminan en fuertes riñas con machetes en mano, en las cuales suele intervenir la policía llevándoselos a la cárcel:

“El domingo se pelearon unos, le pegaron entre dos a un muchacho de “El Trapiche”, entre dos del albergue que viven aquí al lado, quién sabe por qué le pegaron. Son muy broncudos cuando andan pedos ellos, luego se agarran con los machetes, por eso no me gusta juntarme con ellos. Don Jesús manda a la policía y se los llevan, pero la policía aunque no los llamen viene siempre. Les dan castigos de hasta dos días, eso sí, los policías ya no les pegan, ya no se deja la gente”.

(Don Moisés de 48 años de edad de Cuitlahuac, Veracruz. Entrevista el 23 de Enero de 2009)

Aunque es a los solteros a quienes se les atribuye de una manera más generalizada dentro del albergue el ser *peleñeros*, en realidad, este tipo de peleas pueden suscitarse también entre los hombres casados, sin embargo, es pertinente aclarar que entre quienes tienen esposas los pleitos se dan con menor frecuencia. No olvidemos que para Giménez (2004:31) las *identidades sociales* son redes de pertenencia social que poseen un sistema de atributos distintivos. Al aterrizar esta postura teórica en el caso del subgrupo nombrado como los *solos*, nos podemos encontrar que todos aquellos chicos que interactúan entre ellos para conversar, escuchar música o tomarse unas cervezas, suelen cargar con el peso generado por el estigma, acerca de que son los más *broncados* y los que consumen narcóticos. Si bien, hay algunos pequeños grupos que hacen uso de estupefacientes, no son precisamente ellos los que generan las peleas, ni tampoco todos los jóvenes que beben alcohol hacen uso de drogas. En sí, se trata de atributos desacreditadores que se adjudican a la identidad de estos chicos, pero que en muchas ocasiones están compuestos tan sólo de presupuestos. El estigma vuelve a tener aquí un peso fundamental dentro de las redes sociales, pues a nivel individual provoca aislamiento y a nivel grupal genera que otros grupos no se relacionen con el grupo estigmatizado. Sin duda, esto también genera repercusiones en la identidad, pues el sujeto señalado sabe que carga con un estigma.

Las prácticas varían un poco en lo que se refiere a los hombres casados, entre ellos hay quienes sólo salen de “El Cóbano” a los tianguis de los pueblos cercanos, para comprar alimentos junto con sus esposas. Otros suelen ir pequeños grupos a un bar que queda en la ciudad de Colima llamado “La Academia”, mientras que hay algunos pocos que sus salidas tienen que ver más con cuestiones religiosas, pero en esto profundizaré más adelante cuando me refiera al aspecto de las redes sociales asociadas con la

religión. Es oportuno resaltar que el sexo masculino suele tener más contacto con el exterior que las mujeres. Ellas permanecen más en el albergue, debido a que hay muchos vendedores que entran a las galeras a ofrecerles fruta, verdura, carne, pescado, tortillas y maíz. Los fines de semana un grupo de personas externas al albergue de localidades cercanas instalan en el patio un tianguis, donde les ofertan a los indígenas desde discos musicales hasta ropa y zapatos. En definitiva, las redes sociales de las mujeres están más circunscritas a un hermético mundo femenino, sólo interactúan entre ellas sin tener contacto con el exterior, y en aquellos esporádicos momentos que ellas salen de las galeras se verán casi siempre acompañadas por sus maridos.

Los hombres casados a diferencia de los solteros suelen reunirse en puntos del albergue que son espacios comunes como, por ejemplo, el patio central de las galeras y a fuera de las tiendas que abarrotes que están saliendo de “El Cóbano”, las cuales suelen ser visitadas de manera constante por la policía en la búsqueda de llevarse a alguien preso, muchas veces sin motivos, con la finalidad de que paguen multas. Al juntarse a beber algunos de estos hombres suelen acompañar sus reuniones con música. A diferencia de los solteros, los señores no suelen tener un gusto musical tan amplio, por lo general, ellos sólo acostumbran escuchar banda. En una ocasión, en medio de la plática uno de los jornaleros hizo referencia a sus gustos musicales diciendo: “A mí me gusta el *pasito duranguense*... el *pasito sinalguense*”. Expresó mientras que hacía una seña de baile de banda mientras los otros cortadores de caña rían.

Como es común dentro de las redes sociales, existe habitualmente una persona clave que hace la función de ser el centro de la red. En el caso del sexo masculino me fue posible detectar a varios hombres son líderes dentro de los grupos. Aquí expondré uno de los casos más representativos en lo que respecta a sus vidas cotidianas. Un señor joven de poco más de 35 años es una pieza central que genera interacciones dentro de

varios sujetos del albergue. Por las tardes, esta persona suele poner un asador en el que prepara alimentos para algunos de sus amigos que vienen solos. Varios hombres de distintos pueblos de los que hablan español y náhuatl llegan a buscarlo para comer con él, o simplemente para matar el tiempo libre conversando. Es interesante observar cómo lo busca gente de distintas edades, con él es posible encontrarse desde jóvenes a señores de edad avanzada, de más de 50 o 60 años. Esta clase de individuos son fundamentales para la generación de redes, es a partir de ellos que las redes sociales se crean y se extienden, pues muchos hombres que se reúnen en este punto se empiezan a conocer y crear relaciones amistosas entre ellos a partir de este señor de San Francisco, a quien buscan por el simple pero importante hecho de que “les gusta platicar con él”, expresándolo en sus propias palabras.

En realidad, es poco habitual encontrarse con hombres que llegan solos a los albergues cañeros y que sean ellos quienes se cocinen. Por lo general, estos sujetos suelen buscar a alguna señora que les prepare los alimentos por una cantidad que varía de 300 a 400 pesos a la semana. Esta cifra puede aumentar un poco cuando el servicio incluye que se les lave la ropa. Sin embargo, algunos de los señores prefieren prepararse ellos mismos la comida para evitarse así el gasto de pagarle a una mujer para que lo haga. Es en estos casos cuando surge un fenómeno peculiar, pues se empiezan a generar grupos de indígenas que vienen solos y que se reúnen para cocinar los alimentos, lo que propicia que creen relaciones más sólidas entre ellos por la convivencia. Dentro del albergue es posible detectar a dos de estos grupos que se encabezan por dos hombres con gran experiencia dentro de “El Cóbano”, adquirida por los varios años que llevan viniendo. Es interesante detectar que estos grupos se ubican en los extremos del albergue, uno a un polo y otro del lado opuesto, debido a que en las orillas del lugar es más fácil adecuar un espacio para cocinar y reunirse entre varios. Este tipo de prácticas

son las que facilitan la construcción de lazos de amistad entre las personas, que solidifican los vínculos a través de los cuales fluye la información o en los cuales se da intercambio de favores.

Para concluir, me interesa subrayar que algunos actores externos como los vecinos o las personas que van a predicar alguna religión, tienen la percepción de que existe aún mucho maltrato hacia la mujer. Al plasmar esta visión no pretendo hacer juicios de valor en cuanto a las relaciones de género en la población indígena. Como ya había mencionado, de lo que se trata en este estudio es de mostrar tanto los aspectos que pueden ser considerados como positivos, como los negativos que se dan en estos grupos sociales como en cualquier otro. Aquí expondré algunas de las percepciones de estos actores externos que tienen contacto e interactúan con los jornaleros agrícolas y sus familias. Azucena es una joven que lleva varios años acudiendo a “El Cóbano” para predicar su religión de Testigos de Jehová, en entrevista muestra cual es su sentir respecto al trato de que se le da al sexo femenino en este entorno:

“Todavía a estas alturas la mujer no se le valora por lo que es, no tiene mucha opinión y el hombre todavía es muy machista, por ejemplo, en cuestión del trabajo, no las dejan que trabaje, para sacarlas de paseo a algún lugar es muy raro. Se la pasan todo el día en el quehacer, en cuestión de demostrarles amor o cariño, no mucho, son raros los que si muestran amor, que les dicen las quieren, ellos simplemente las ven como trabajadoras que van a hacerles su comida y lavar la ropa.”

(Azucena 30 años, Testigo de Jehová. Entrevista de 18 de Febrero del 2009)

La visión de género que tienen los Testigos de Jehová no tiende mucho a la equidad entre los sexos, pues según el testimonio de la propia Azucena el hombre es la cabeza

de la familia y es quien debe llevar el mando, sin embargo, consideran que la mujer es un completo importante a quien se le debe de dar un buen trato dentro de la dinámica familiar. Otra de las ópticas que giran alrededor de este tópico la encontramos con la señora Serafina, quien es vecina del albergue desde hace 38 años. En entrevista ella relata los siguientes hechos:

Hay veces que cuando están tomando están ahí sentados y sus mujeres van ahí por ellos y el señor agarra su niño. Lloran y lloran los señores con sus niños abrazados. ¿Quién sabe por qué? Como que la señora lleva de gancho a sus hijos y yo pienso que le dicen “Dile que ya nos vayamos” o “Dile que te dé dinero”, o qué sé yo, porque llora y lo abraza al niño y señor llora y llora [...]. Luego nomás se oyen que llegan borrachos pateando puertas, y nomás gritan y quien sabe que dirán, porque la mayoría sí saben hablar español pero no quieren para que la gente no les entienda.

(Serafina de 56 años, Vecina de “El Cóbano”. Entrevista del 7 de Febrero del 2009)

Aunque existe la percepción general de que hay casos de violencia intrafamiliar dentro de las relaciones de pareja de los indígenas que llegan a residir a Cuauhtémoc, es imposible hacer una generalización sobre este fenómeno, incluso también podemos hablar de escasas excepciones sobre esta problemática en la que los hombres ayudan a las mujeres en el ámbito doméstico. El cabo Genaro es un caso aislado donde podemos ver la otra cara de la moneda en contraposición con los esposos que maltratan a sus parejas. Según declara debido a la enfermedad de su esposa él se ha dado a la tarea de auxiliar a su pareja en las labores del hogar:

G- Mi esposa está enferma, yo mismo le ayudo, es que puedo hacer dos trabajos, yo me levanto a las 5:00 de la mañana y empiezo a barrer y lavo los trastes, los echo a que se remojen mientras que barro y prendo la lumbre, ya cuando se levanta mi esposa ya le ayudé.

E- ¿Ha visto otros señores que también le ayudan a sus esposas?

G- Pues la verdad no, y es que así nos marca a nosotros en la biblia, que hay que ayudarnos en todo, en lo que se pueda, trabajando, en la limpieza, nos habla que nos podemos ayudar.

(Cabo Génaro de 43 años de Llano Grande, Guerrero. Entrevista de 13 de Febrero de 2009)

Como podemos percibir, el elemento religioso ejerce cierta influencia sobre la conducta de los jornaleros indígenas, es habitual escuchar un discurso en ellos en que se refieran a que la religión les marca que es necesario que se ayuden unos a los otros. Genaro trasladó este mensaje al plano de su relación de pareja, dejando al lado la creencia de que los hombres no deben hacer quehaceres de la casa. Resulta relevante no dejar de lado el hecho de que la ayuda en las relaciones de pareja representa también un lazo de apoyo que forma parte de la esfera doméstica que se encuentra inserta dentro de las redes sociales.

El plano de las redes sociales vistas desde la perspectiva de género, deja un interesante panorama en el que es posible distinguir cómo las redes se llegan a crear en gran medida dependiendo de la pertenencia de género. Las redes son complejas, las interacciones van y vienen, pero en ese entretejido es posible detectar cómo es que se generan las relaciones y dónde se pueden encontrar lazos más sólidos entre las personas. En lo que respecta a esta temática es evidente que los vínculos se construyen en cierta medida dependiendo del sexo al que se pertenezca, es decir, que hay redes homofílicas por

género. Esta realidad del albergue cañero de “El Cóbano”, nos revela que las mujeres crean más lazos entre ellas, en ocasiones, de solidaridad, aunque también se suscitan diferentes tipos de interacciones en las que se generan conflictos. En lo que respecta a los hombres, el escenario no difiere demasiado, es posible detectar interacciones donde el alcohol puede jugar desde un papel central en cuanto a la convivencia entre el sexo masculino, pero a la vez puede detonar algunas riñas que llegan a desencadenar la violencia.

Sin lugar a duda, la identidad de género es un factor elemental dentro de la construcción de redes. El observar este aspecto de la identidad arroja información sustancial sobre la manera en las que se relacionan los indígenas en este espacio, en el que residen temporalmente lejos del contexto donde nacieron. La división entre géneros es visible no sólo en las actividades que realizan cada uno de los sexos, sino que se puede percibir de manera marcada en su forma de interactuar. Este aspecto de la identidad posee una fuerte influencia en el cómo se construyen las redes sociales en el mundo de la vida cotidiana.

4.3 Cabos y cortadores: el mundo laboral entretejido por las redes sociales

Uno de los ámbitos donde se puede percibir cómo se entretejen las redes sociales de una manera más clara e interesante es en el plano laboral. El sistema de “enganche”, que es por medio del cual los cabos atraen cortadores de caña a Cuauhtémoc, representa por sí mismo una amplia red que permite atraer trabajadores de una tierra lejana a otra. El cabo es a la vez el “enganchador”, es él quien se encarga de reunir a un grupo de hombres que estén dispuestos a migrar con el objetivo de ser empleados durante seis meses en los cañaverales. La dinámica de enganche posee una sólida base que permite

conseguir con éxito una considerable cantidad de fuerza de trabajo. El cabo debe ser una persona que pertenezca a la misma localidad de los indígenas jornaleros, tiene que ser uno más de ellos, tiene que ser alguien conocido por la comunidad para que inspire confianza en los cortadores, propiciando así que opten por dicha alternativa de empleo. Tales características que son necesarias en un cabo, nos hablan de que se trata de un sujeto central dentro de la red. La centralidad en una estructura de relaciones se refiere, según Freeman, al hecho de que:

A medida que se sucede el proceso de comunicación en una red social, una persona que ocupa una posición que le permite un contacto directo con muchos otros podría empezar a verse a sí misma y a ser vista por los demás como un importante canal de información. En cierto sentido es un punto focal de comunicación, al menos con respecto a aquellos con que está en contacto, y es probable que desarrolle un sentido de estar en el centro de los flujos de información de la red.

(Freeman, 2000:134)

El cabo sabe que es una figura central, pues tiene conciencia de que para realizar las actividades que le corresponden es necesario que se relacione con el mayor número de personas posibles. Es a través de él y de la información que les proporciona que los indígenas migran hasta Cuauhtémoc, que suben al camión que mandan desde el ingenio de Quesería para ir a vender su fuerza de trabajo, confiando en que se les pagará lo acordado sólo de palabra.

Sin embargo, no basta con la confianza para conseguir que estos hombres se interesen por su oferta de trabajo. El cabo tiene que ofrecer algo en concreto, algo que en verdad sea persuasivo para poder enganchar a los jornaleros agrícolas. En pocas palabras, es necesario que les “obsequie”, o mejor dicho, que se les pague una cantidad

de dinero que varia entre los 1.000 a 1.500 pesos, como muestra de la “tentadora” propuesta que representa el trasladarse a los cañaverales de Colima. El qué tan alta sea la cifra monetaria ofrecida será un factor cardinal en lo que se respecta a qué tanta gente se decidirá por irse con un “enganchador” en lugar de otro. No obstante, lo que en realidad tiene un peso significativo en el hecho de cuantas personas puede reclutar un cabo, es la cuestión de las redes sociales. El qué tantos individuos lo conozcan y qué tanto llevan una buena relación con él determinará qué tan dispuestos están de trabajar bajo su mando.

Entre los cabos existen complejos lazos que se dan a partir de la dificultad de conseguir gente para que laboren dentro de sus grupos, además a esto hay que agregarle que “los empleados son especialmente propensos a tener relaciones con personas que ocupan su mismo puesto de trabajo” (Mcpherson 2001: 434). Por un lado, es posible encontrar que se suscite una fuerte problemática entre ellos, pues, en ocasiones, una vez que los cortadores se encuentran instalados dentro del albergue, algunos cabos suelen convencer a jornaleros que pertenecen a otra cuadrilla para que trabajen con ellos. Es precisamente a esto a lo que refieren los cabos cuando hablan de “ser derecho” o “trabajar derecho”, pues si alguien les quita a sus cortadores nadie les reembolsará la cantidad de dinero que les dan en un principio para convencerlos de que se vayan a Colima, además que ellos mismos saben la dificultades con las que se enfrentan para conseguir trabajadores que se comprometan a trabajar durante la temporada completa de la zafra. El cabo Genaro nos relata la experiencia que le tocó vivir cuando varios de sus jornaleros se regresaron a Guerrero, teniendo que optar por conseguir gente dentro del mismo “Cóbano”:

E- ¿Y usted no tiene problemas con el cabo de con quien se los trajo?

G- Pues yo fijate que... no soy tan derecho, la mera verdad (risas), pero yo de veras que a nadie le he dicho que se venga conmigo a trabajar, porque yo sé que es muy trabajoso conseguir la gente allá. Entonces, lo que yo hago es hablar con los cabos, yo con Epigmenio me llevo muy bien, le pregunté que si me prestaba uno de sus cortadores, me dijo que me prestaba dos hasta ocho, y ya me prestó tres nada más, me los prestó y ya Fortino me prestó dos, y dos ya se quedaron conmigo, pero como le había dicho que si me los prestaba, pues sí estaba de acuerdo él en prestármelos, por eso no tengo problemas.

(Cabo Genaro de 43 años de Llano Grande. Entrevista de 13 de Febrero de 2009)

Como se puede observar en el testimonio de Genaro, en lo que respecta a las relaciones entre los cabos podemos observar dos vertientes. De una cara de la moneda, se encuentran una serie de conflictos que se generan debido a que entre ellos se llegan a quitar cortadores. De la otra cara, podemos ver que también es posible encontrar que se creen lazos de apoyo entre ellos, prestándose a jornaleros para que pueda logren una mejor paga salarial. Según Mcpherson (2001: 428) “los lazos de cooperación en comunidades de organizaciones es más probable que se activen entre quienes tienen un *background* o educación similar en tiempos problemáticos”, como lo vemos en la situación de los cabos, en la que además de tener la misma jerarquía laboral comparten el ser indígenas con el núcleo de símbolos y de representaciones sociales que esto implica. En sí, estamos hablando de redes sociales donde nos encontramos tanto con cooperación como con competencia, por un lado se puede ver una red de apoyo entre los cabos, pero también existe otro lado en el que dentro de su red se generan conflictos por el deseo de tener más cortadores para aumentar sus ingresos económicos.

En general, el cabo representa una pieza fundamental dentro de la red social por múltiples razones. Este personaje de la jerarquía laboral ocupa un papel central dentro de la red, no sólo porque que es quien logra el conecte para que lleguen los indígenas migrantes hasta Colima, sino que también por las funciones que se encarnan en su figura. El cabo es el encargado de darles su paga semanal a los trabajadores, es sólo a través de él que los cortadores pueden hacer llegar sus quejas al patrón y, además, es quien lleva a los hombres que componen su cuadrilla a que tengan atención médica en caso de accidente o enfermedad. Los vínculos que crea esta persona con los jornaleros pueden llegar a ser desde sólidos hasta frágiles por los diversos conflictos que pueden llegar a surgir dentro del trabajo. Sin embargo, es elemental que tomemos en cuenta que del apoyo y las buenas relaciones que mantenga el cabo con sus trabajadores depende también el hecho de qué tantos hombres tenga a su mando y, por consiguiente, cuánto dinero podrá ganar durante el periodo de la zafra. No olvidemos, que no existe un contrato firmado que avale las relaciones laborales, el jornalero posee la flexibilidad de moverse en cualquier momento en caso de no estar conforme con el trato que recibe de su jefe de cuadrilla.

Retomando el caso del cabo Genaro podemos llegar a entender el alcance que posee una relación positiva entre cabo y cortador. Genaro testimonia que fue gracias al cabo Epigmenio, quien había sido su jefe, que pudo pasar de cortador a jefe de cuadrilla. En su relato es posible detectar la importancia que posee la reciprocidad en el mundo de los jornaleros indígenas:

G- Yo estuve con Epigmenio y si me apoyó mucho, porque yo traía a mis hijos aquí muy chiquitos y yo me iba a trabajar con él, me quedaba en la tarde o hasta en la noche a trabajar, y ya llegaba y me llevaba a veces tacos Epigmenio. Y a veces como me levantaba tarde porque me

cansaba y decía “hijoles, no me hicieron mi almuerzo” y me decía “súbete allá te voy a dar” y allá me daba. Y una vez le pedí que me prestara maíz al señor y no me lo cobró, me dijo “No, así está bien, ayúdame”, y una vez le pedí 500 pesos, me los prestó y le dije “te los voy a pagar en dos pagos”, y me dice “no me pagues nada para que ya no me pidas, así estamos bien” (risas). Sí, echaba relajo también. Eso sí cuando se quedaba así... le llamamos mogotes, caña chica y ralita, me decía “ora compadre, ahí esta tu chamba” y yo le decía “órale”, y no le preguntaba cuanto me va a dar, yo llegaba y empezaba a tumbar caña de a puñito, y después empezaba a acarrear y hacía un solo montón, y me decía te voy a dar 50 pesos y decía yo “Uf, qué bueno”. A veces me venía a las 8:00 de la noche, en su camioneta me traía, sino a veces me dejaba y me venía caminando y ya me iba a encontrar nomás. Después ya me tuvo mucha confianza el señor y me prestaba su camioneta para que le llevara a su gente al corte, a que le llevara el lonche a su gente, me mandaba a traer gente al centro aquí de Colima, a la central camionera o a la terminal.

(Cabo Genaro de 43 años de Llano Grande. Entrevista de 13 de Febrero de 2009)

Según asevera Genaro fue por el apoyo de los cabos Epigmenio y Fortino, que consiguió mejorar su situación laboral. Cabe mencionar que él conoció a estos cabos en el corte de caña trabajando para ellos. El proceso a seguir de Genaro para convertirse en cabo fue dirigirse de manera directa con los integrantes del Comité Nacional Cañero (CNC), compuesto por los ingenieros que representan al ingenio de Quesería, quienes deciden cuantos cabos pueden entrar a trabajar a los cultivos y cuanta gente puede conformar su cuadrilla. Una vez que Genaro obtuvo permiso de la CNC para llevar gente a cortar caña, entonces, tomó rumbo hacia la tierra de Fortino en busca de apoyo para conseguir cortadores:

Como el 7 de septiembre llegué allá a San Francisco, el Fortino estaba haciendo máscara, le digo “¿Qué haces amigo? Ya llegué, para que vayamos a conseguir gente” y dice, “Hijo de la...ya llegaste, no te creí vale, pero ya llegaste”, le digo “es que así quedamos, a mí me gusta cumplir,

lo que digo se hace”, y me dice “¿no pasaste a la CNC?”, y le digo “Sí pasé, pero me dijeron que te viniera a ver, listo”. A las ocho de la noche de ese mismo día Fortino me llamó: “Oye, vale, ya me habló Rodrigo, me dijo que le echas ganas a conseguir tu gente, que ya te dio tu número. Eres el número 264 y vas a trabajar con el grupo cuspitas” y le digo “Hijole, pero no puedo todavía, no sé cómo se manejan”, “No importa, yo te enseño no te preocupes, así como me echaste la mano tu a mí, así te voy a ayudar yo a ti”. Y así fue, cuando empecé a trabajar él me hablaba por teléfono y me decía “fíjate cuántas tongas se van a llevar y sacas cuenta”. Y así estoy trabajando.

(Cabo Genaro de 43 años de Llano Grande. Entrevista de 13 de Febrero de 2009)

Larissa Lomnitz (1975:25) menciona que la *reciprocidad* es el intercambio de favores y de regalos que es consecuencia y parte de la relación social. Esta reciprocidad es la base de las redes de intercambio, es precisamente lo que conforma las estrategias de sobrevivencia entre quienes Lomnitz nombra como los marginados. Entre los jornaleros dicha reciprocidad es un vínculo esencial en su forma de vida, quien se otorga apoyo en una ocasión se ve comprometido a devolver de alguna manera la ayuda. En el caso expuesto con anterioridad, el intercambio de favores es visible a través de los conocimientos que Fortino le transmite a Genaro para que pueda trabajar como cabo. Pero también es justo tomar en cuenta que la base de la buena relación de Genaro con los cabos se funda en el hecho que como cortador de caña trabajaba más que el resto de los jornaleros, lo que les generaba mayores ganancias a sus jefes.

Es relevante hacer énfasis que la actual posición dentro de la red que ocupa Genaro, se debe a la elección que hizo de forjar una relación con los cabos para también él llegar a serlo. Kossinets (2009:409) expone la importancia que tiene este tipo de elecciones para posicionarse de manera más favorable en la estructura de relaciones:

Con quien se reúne (la persona) depende de cuál es la posición que uno ocupa en las actividades sociales, físicas y del “espacio” organizacional, pero la posición de uno en el espacio dependerá a su vez de la elección que uno haya hecho en el pasado, incluyen las elecciones de las relaciones anteriores.

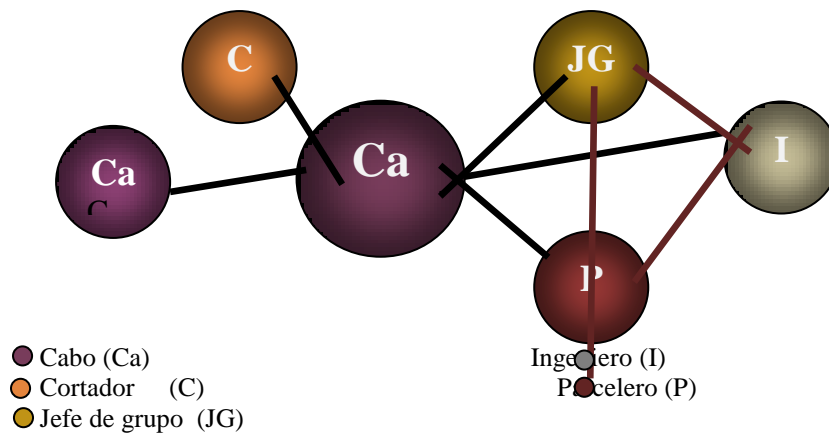
En este apartado me interesa profundizar en el caso de Epigmenio, pues es uno de los más representativos en el plano de las redes sociales. Pero antes es conveniente resaltar que es en la persona del cabo, donde es más evidente la importancia del capital social dentro de las redes sociales. De acuerdo con Burt (2001:202), la metáfora del capital social en las redes se refiere a que “ciertas personas o ciertos grupos están conectados a algunos otros, obligados a confiar en otros, dependiendo de los intercambios “. Al respecto este mismo autor agrega:

El capital social es una metáfora acerca de la ventaja. La sociedad puede ser vista como un mercado en que la gente intercambia toda variedad de bienes ideas en beneficio de sus intereses. Ciertas personas o ciertos grupos de gente, lo hacen mejor en el sentido de que reciben un mayor rendimiento a sus esfuerzos. Algunos con mayor rapidez disfrutan de ingresos superiores. Algunos más se convierten rápidamente en destacados. Algunos dirigen proyectos más importantes. Los intereses de algunos están mejor servidos que los intereses de otros.

(Burt, 2001:202)

El cabo representa a un sujeto que hace uso de sus relaciones en su beneficio, que explota su capital social para obtener un mayor fruto de sus esfuerzos, logrando obtener mejores ingresos. Para entender mejor la posición clave que tienen los cabos dentro de

la red de jornaleros agrícolas represento en el siguiente grafo cuál es la relación que tiene con los otros miembros de la estructura:



El grafo anterior podemos observar que el cabo es una figura con centralidad dentro de la red. El cabo se relaciona directamente con otros cabos, con los cortadores de caña, con los parceleros que son los propietarios de las tierras, con los ingenieros que son los principales intermediarios entre quienes trabajan en la zafra y los dueños del ingenio y los jefes de grupo que tienen a su cargo varias cuadrillas de cabos. El capital social del cabo le permite tener un mayor control dentro de la red, a él llega mayor cantidad de información que otros miembros de la red social y, por lo tanto, tiene mejores oportunidades de mejorar su situación laboral y de vida.

Entiendo este punto podremos comprender el siguiente caso donde se ejemplifica con claridad los beneficios que otorga la posesión mayor capital social. Epigmenio es un cabo de Xochistlahuaca que es bilingüe, él se comunica en su vida cotidiana en español, pero con sus trabajadores habla en amuzgo. La cuadrilla de este hombre esta compuesta por alrededor de 40 cortadores, es el cabo a quien la CNC le permite tener el mayor número de trabajadores. Epigmenio es la persona que goza del mejor estatus económico y social dentro del albergue cañero, pues además de las

ganancias que obtiene de la zafra es dueño también de una tienda de abarrotes que tiene dentro de “El Cóbano”, de la que, sin lugar a dudas, obtiene una respetable cantidad de dinero, pues basta con observar la cantidad de *coca cola* que vende, para poder apreciar que se trata de un negocio bastante redituable. Otra de las actividades económicas que realiza es vender maíz a los indígenas, lo que también es consumido con alta frecuencia. El molino esta todo el día ocupado por las mujeres que trituran el maíz para poder hacer tanto el almuerzo, como comida y la cena.

Por las mañanas, Epigmenio se levanta para llevar a trabajar a su cuadrilla a las parcelas y por las tardes se sienta a desgranar el maíz que vende, mientras que su esposa se hace cargo de la tienda de abarrotes. Sin embargo, las diversas actividades económicas de este cabo le permiten tener una amplia red de relaciones con los indígenas que residen en “El Cóbano”. Epigmenio es la persona más conocida dentro del albergue además del encargado, la diferencia es que varios han recurrido en busca de ayuda con esta persona de Xochistlahuaca. En sí, el hecho mismo de que tenga 40 cortadores a su cargo habla de que a las personas les gusta trabajar con este cabo. Perla, mujer mixteca de Llano Grande, platica en una entrevista que, a pesar de que el cabo con el que está su marido es su cuñado, en una ocasión su pequeña hija estuvo a punto de asfixiarse con un dulce y prefirió correr en busca de ayuda con Epigmenio.

P- Mi niño se me andaba muriendo, se le fue la paleta y no podía respirar. Yo le metí el dedo para sacarle la paleta pero no pude. Cambió de color, ya no podía respirar, se le lastimó la boquita porque le intentamos sacar la paleta entre varios, allá en el hospital le pegaron en su pechito y se le salió la paleta, lo internaron tres días, la sacaron radiografías y me lo dieron de alta. Yo corrí con Epigmenio, mi marido trabaja con mi cuñado, pero se lo llevó Epigmenio, como yo tengo mi seguro popular. Estamos trabajando con mi cuñado pero el no se preocupa nada, me ayuda más Isauro, nosotros veníamos con él antes. Como anoche mi niño estaba

enfermo y el cabo (su cuñado) ni su sombra. Mejor el hijo de Epigmenio nos llevo, cualquier cosa nosotros mejor le hablamos a él y el rápido nos lleva. Isauro aunque mi esposo no trabaje con él, si se preocupa. Si yo le digo a mi mamá, mi hijo todavía está vivo por Isauro, porque el acaba de llegar a las doce para llevar el lonche y ya no fue a dejar la comida para sus peones, él se fue con nosotros y le habló su hijo con su celular para que le llevara comida a los peones.

(Perla de Llano Grande de 32 años. Entrevista el 18 de Febrero del 2009)

El cabo Epigmenio representa por sí solo un interesante caso sobre redes sociales. La gente recurre a él en busca de ayuda aunque ni siquiera sea su jefe de cuadrilla. Los cabos suelen mencionar que llevan una buena relación con él y que han recibido ayuda de su parte. Al parecer, atiende más las necesidades de sus trabajadores, proporcionándoles préstamos y preocupándose por las emergencias que puedan ocurrirles a sus familiares. A partir de Epigmenio se despliegan diversas redes, además de que por ser amuzgo, representa un gran apoyo para los cortadores de Xochistlahuaca que no hablan español. Este cabo es conocido tanto por nahuas, amuzgos y la familia de mixtecos, siendo así el centro de diferentes redes sociales que se crean dentro del albergue, además de que su esposa también es muy conocida dentro del albergue porque se dedica a atender la tienda de abarrotes. Otro factor que contribuye a que Epigmenio tenga tan amplio campo de interacción, reside en el hecho de que cuenta con varias camionetas que le sirven para ayudar a las personas si surge alguna emergencia.

En el plano teórico el caso de Epigmenio se puede entender a través de lo que se denomina en las redes sociales como *agujeros estructurales*. Este cabo representa una conexión puente entre los distintos grupos, llega a un mayor volumen de información porque llega a más personas de manera directa y al estar en la encrucijada de la organización social se entera más rápido de las actividades de los grupos (Burt,

2001:209). Este tipo de sujetos juegan un *rol de intermediarios*, Adams (1970: 324) explica esta posición dentro la estructura de la red de la siguiente manera:

“un intermediario no altera su posición en la estructura en virtud de sus actividades de intermediación... en cada nivel, su poder depende de su grado de control sobre recursos que existen en ambas áreas; por lo tanto no puede cambiar de posición sin perder control sobre alguna clase de recursos... Por eso el intermediario logra articular niveles de la sociedad sin moverse”.

Larissa Lomntiz (2001:129) resalta también la función de los individuos que ejercen este rol de intermediario, exponiendo que su poder depende de sus recursos sociales y de su habilidad para movilizar la fuerza de trabajo de sus parientes, amigos y vecinos en forma inmediata y efectiva, en ello reside su utilidad al sistema formal. Con agudeza agrega que el intermediario carece de toda posición formal en las organizaciones externas al contexto estructural donde tiene una posición privilegiada, por lo que su inseguridad económica es tan básica como la del resto de los miembros de la red. “Por muy rico y poderoso que sea continúa siendo un marginado” sentencia con razón y conocimiento del fenómeno.

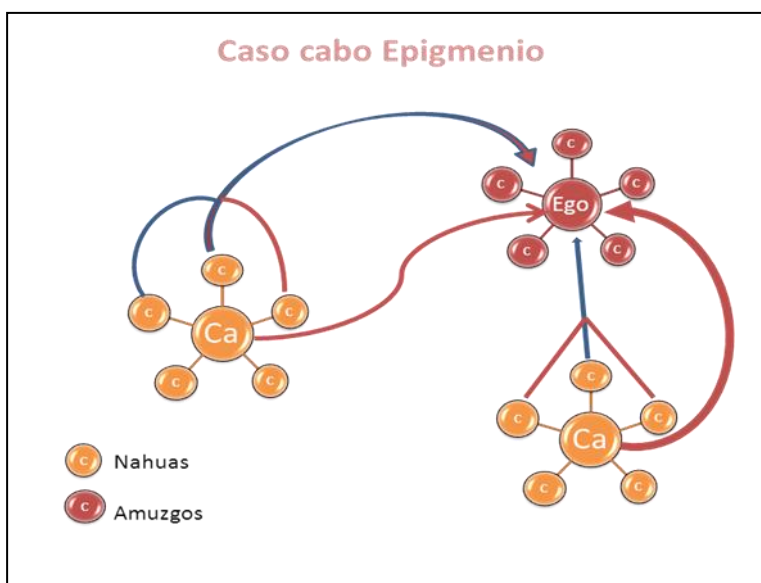
Quien ejerce un rol de intermediario, como aclaré antes, es una conexión puente entre varios grupos. Esta conexión entre los grupos son los agujeros que existen la estructura social. Para un mejor entendimiento sobre a qué se refiere este concepto otogaré la palabra a Burt (2001:208):

La conexión entre los dos grupos más débiles son los agujeros en la estructura social del mercado. Estos agujeros en la estructura social – o, más sencillamente, los agujeros estructurales – crean una ventaja competitiva para una persona cuya red se extiende por los agujeros. El

agujero estructural entre dos grupos no significa que las personas en los grupos no son conscientes uno del otro. Esto sólo significa que las personas se centran en sus propias actividades de tal manera que no asisten a las actividades de la gente en el otro grupo [...]. Las personas a ambos lados de un agujero estructural circulan en diferentes flujos de información. Los agujeros estructurales son una oportunidad para negociar el flujo de información entre las personas, y el control de los proyectos que reúnen a personas de ambos lados del agujero.

Los cabos, y en especial el caso de Epigmenio, son sujetos que juegan un rol de intermediarios y “los agujeros entre sus contactos implican que él puede negociar la comunicación mientras que muestra las diferentes creencias e identidades a cada contacto” (Burt, 2001:210). El hecho de que su red se extienda por los agujeros representa una ventaja pues los beneficios engendran más beneficios, pues el acceso rápido a diversa información lo hace más atractivo para otras redes (Burt, 2001:209). Los individuos con redes ricas en agujeros estructurales poseen mayor conocimiento sobre las oportunidades y, por lo tanto, pueden ejercer un mayor control en sus elecciones. Entenderemos mejor la posición en la que se encuentra el cabo Epigmenio a partir del siguiente grafo (Fig.4):

Figura 4



En resumen, el aspecto laboral es un ingrediente clave para entender cómo se conforman las redes sociales dentro del albergue. Justo como se puede observar en esta sección, por un lado, es posible detectar la existencia diversos lazos que se crean entre cortadores y cabos, mientras que por el otro, nos permite entender de manera tangible la importancia del capital social para estar colocado en una posición más favorable dentro de la estructura laboral. Las redes sociales y mundo laboral se encuentran íntimamente entrelazados de manera que un elemento no se puede entender sin el otro.

Conclusiones

Un hallazgo sobresaliente de esta investigación es la reconceptualización de lo que es la migración pendular en lo que respecta a la población jornalera agrícola. Se concluyó a través de este análisis que este tipo de migración debe de ser entendida como aquella en la que los indígenas poseen vínculos con su comunidad natal que los hace regresar al término de la temporada agrícola. Este lazo puede ser las relaciones personales como la familia, alguna actividad comercial que ejerza el migrante en su localidad de origen o el poseer algunas propiedades materiales como la tierra, una casa, etc. En contraste están los migrantes “golondrinos” quienes no poseen un vínculo que los haga volver periódicamente a su comunidad de origen y siguen buscando otros lugares donde contratarse.

Puedo concluir que a mayor experiencia migratoria se da una mayor ampliación en las redes de estos individuos, es decir, su red de relaciones se expande. Los migrantes “golondrinos” poseen un mayor capital social, lo que les permite tener un mejor conocimiento sobre las oportunidades de trabajo en el campo. Se trata de una *estrategia de sobrevivencia* que, gracias a la información que reciben a través de sus relaciones sociales, les brinda la posibilidad de elegir con mayor certeza cuál es el mejor destino para acudir a trabajar.

En lo referente a las redes sociales dentro de “El Cóbano” se logró dimensionar sus diferentes vertientes, entendiendo que dentro de ellas se generan tanto lazos de cooperación y apoyo como relaciones de conflicto que

repercuten en las expresiones identitarias. En la redes de género se encontraron tres tipos de redes sociales entre las mujeres: por un lado, las redes de apoyo en las que se detectó la existencia de cooperación en labores domésticas y apoyo emocional; por el otro, se encuentra la situación en que la esposa tiene escasos vínculos con las redes, se autoexcluye debido a que su pareja le prohíbe relacionarse con otras personas dentro del albergue; y por último, el caso en el que a la mujer se le aísla de la red por el estigma que carga debido a un comportamiento que se considera inadecuado dentro las normas culturales de la comunidad. Aquí quiero agregar que entre las mujeres estigmatizadas se da una pequeña red, pues a causa de su aislamiento suelen interactuar entre ellas con el fin de apoyarse ante alguna dificultad.

La situación de la mujer dentro de “El Cóbano” es de desventaja. El hecho de que no representen fuerza de trabajo para el corte de caña, implica que en caso de tener algún problema de salud, no cuentan con el apoyo de los cabos para ser atendidas. Además de que, en ocasiones, la ausencia de matrimonio civil, les impide gozar del beneficio de tener seguro social.

Se puede concluir que en las redes existe la tendencia a vincularse con las personas “iguales” en términos de edad, sexo, condición étnica, localidad de origen y ubicación dentro de la estructura laboral. En las redes sociales por género es evidente que hay una fuerte tendencia homofílica, pues los individuos se relacionan sólo con personas de su mismo sexo. Es importante resaltar que a pesar de que estas redes sean homofílicas existe dentro de ellas una contradicción, ya que se detectaron mecanismos de seducción que posibilitan la unión libre mediante alianzas que, en ocasiones, se refuerzan con una ceremonia celebrada dentro del albergue.

La homofilia por edad se presenta en el caso de los *so/los*, es decir, los solteros que llegan sin sus familias. Estos hombres jóvenes socializan sólo entre ellos mediante diferentes actividades como el consumo del alcohol y/o drogas, prácticas deportivas, reunirse para conversar y escuchar determinado estilo de música, etc. En el caso de los hombres en general, también se detectaron redes de cooperación como las denominadas tandas, que de igual manera se dan entre las mujeres, como una forma de ahorro para el término de la temporada de la zafra.

En las redes masculinas se puede concluir que el consumo de tabaco y de alcohol son factores importantes en la creación de redes. Otro elemento sobresaliente es que los hombres poseen mayores oportunidades de interacción, esto debido a que cuentan con redes laborales y tienen mayor contacto al exterior del albergue, lo que se traduce en la posibilidad de ampliar su red de relaciones.

Otro tipo de homofilia es la de las redes sociales por parentesco, las cuales se establecen por lazos fuertes. Es en el parentesco donde la solidaridad se expresa con más énfasis, pero, a la vez, el hecho de que sus vínculos tiendan a limitarse con aquellos que son sus parientes, dificulta la generación de redes más amplias entre los jornaleros y las familias. Esto se liga a la homofilia por grupo étnico, en la que se relacionan sólo con aquellos que pertenecen a la misma etnia e, incluso, al mismo pueblo de origen. Es bastante común que las personas de cada una de las localidades sean parientes entre sí, es por eso que la homofilia por parentesco y grupo étnico tienen una vinculación estrecha.

En las redes por etnia se descubrieron escasas excepciones de personas claves dentro de la red, intermediarios cuya centralidad les permite ser un puente entre los distintos grupos étnicos e, inclusive, se encontraron algunas alianzas matrimoniales entre sujetos de diferentes etnias, aunque es relevante destacar que este fenómeno no es significativo por su poca frecuencia.

Aunque existe la tentación de afirmar que la división entre amuzgos y nahuas se debe únicamente a que hablan diferentes lenguas, los resultados que arroja esta investigación son reveladores, pues aún cuando los amuzgos saben español los nahuas aseguran no entenderles. Esto indica que la mayor barrera que existe para que se generen redes entre las dos etnias, no tiene su raíz más profunda en la cuestión del lenguaje, sino en otro tipo de conflicto que tiene su origen en un fenómeno de discriminación dirigida de un grupo indígena hacia otro.

Los amuzgos sopesan sobre su persona una serie de atributos desacreditadores, que les son imputados por los nahuas y la familia de mixtecos que también residen en “El Cóbano”. Las interacciones que se dirigen hacia los amuzgos por parte de estos dos grupos étnicos están cargadas de estigmas. El atribuir a los “otros” calificativos como *ignorantes*, *borrachos* y *broncudos*, es parte de un mecanismo que permite crear una diferenciación reforzando de esta manera la propia identidad. En los nahuas se detecta un marcado comportamiento que tiende a crear una separación de su grupo con el de los amuzgos. El estigma tiene una función, como cualquier otra conducta, y ella es reafirmar el “nosotros” marcando la brecha que existe entre estos y los estigmatizados. Son las evidencias ideológicas que existen sobre la “otredad”,

lo que impiden que se extiendan los lazos más allá de las fronteras del propio grupo, obstaculizando que la red se amplíe.

Otro factor fundamental para entender la homofilia en las redes por etnia es el acomodo de los jornaleros en el albergue cañero. La ubicación de los cortadores de acuerdo al cabo con el que están trabajando, dificulta que interactúen personas originarias de distintas localidades. La forma en que se distribuye a los trabajadores para que vivan dentro de las galeras, favorece que las redes sociales sean cerradas por grupo étnico. Este aspecto, aunado a los mencionados con anterioridad con respecto a la homofilia por etnia, complica que cualquier tipo de organización entre los cortadores de caña que les permita demandar mejores condiciones tanto laborales como de vida. Se puede concluir que esta formación segmentada de redes sociales es favorecida por la propia organización laboral, evitando que se generen redes de apoyo laborales.

Con respecto al albergue cabe destacar que el mismo estado en el que se encuentra propicia que existan fricciones entre los habitantes. El hacinamiento y la falta de higiene afectan a la creación de redes de solidaridad entre los indígenas migrantes, pues a causa de esto surgen conflictos que evitan la formación de alianzas, lo que les facilitaría exigir que se mejore el espacio en que habitan y los servicios básicos que se les proporcionan.

Las redes que se crean en el mundo laboral son un descubrimiento que proporcionó un valioso conocimiento en este estudio. El cabo, quien es también el *enganchador*, es poseedor de amplias redes sociales, lo que se traduce en mayor capital social, que le permite una mejora en sus condiciones laborales y de vida. En los cabos se detectaron dos tipos de interacciones: por competencia y cooperación. En lo que se refiere a la competencia se encontró

la generación de conflictos debido al “robo” de cortadores de caña de un cabo a otro para que trabajen dentro de sus cuadrillas y, de esta manera, incrementar la fuerza de trabajo dentro de su grupo. La cooperación se da en el préstamo de cortadores de caña entre los cabos, lo que representa una forma de ayuda entre personas que ocupan la misma posición dentro de la estructura laboral.

El cabo ocupa una posición central dentro de la red que le permite relacionarse con otros cabos, con los cortadores de caña, los jefes de grupo, los ingenieros y los parceleros. Esta centralidad le proporciona más información del contexto laboral, pudiendo tener mayor control en las situaciones y más certeza en las decisiones que toma sobre las cuestiones laborales. Es oportuno resaltar que las esposas de los cabos también ocupan una posición central, ellas tienen contacto directo con otras mujeres para organizar ciertas actividades, como las mencionadas tandas y el aseo de los sanitarios. Además de que pueden ser un puente por el que fluya información y posibles peticiones de las mujeres hacia los cabos.

Casos como el del cabo Epigmenio, se ven producen y benefician por los agujeros estructurales que existen dentro de la red. El ser un puente no sólo entre las diferentes jerarquías laborales, sino también entre las etnias e, incluso, entre las redes de género, debido a que algunas mujeres acuden en su ayuda, significa que su capital social le permite tener un mejor manejo de la información utilizándola a su favor. Epigmenio posee un mayor control que se ve reflejado en que es el cabo que puede tener un número más grande cortadores de caña bajo su mando, lo que lo sitúa en una mejor posición en las relaciones de dominación; y en que posee una tienda de productos alimenticios donde, además, es el único lugar en que se vende maíz en todo el

albergue. Sus ganancias se incrementan por la venta de alimentos y porque en cada jornada laboral termina con más toneladas de caña cortada gracias a todos los jornaleros que trabajan para él. Los beneficios económicos producto de su capital social son palpables, es la prueba irrefutable de las ventajas que representa el tener una posición de centralidad dentro de la red de relaciones.

En síntesis, en las redes sociales se encontró homofilia de género, edad, etnia y parentesco. El que existan este tipo de redes cerradas en los jornaleros agrícolas evita que se organicen para tratar de mejorar su situación de desventaja con respecto a su posición de dominados. Sin embargo, en cada una de estas redes se detectaron a personas con centralidad, es decir, que tienen contacto directo con muchos miembros de la red. Esto significa que son sujetos capaces de reunir a sus contactos, lo que es de gran utilidad si quisieran organizarse para exigir una paga salarial justa y mejoras en las condiciones del albergue y en su situación laboral en general.

Los cabos son, sin lugar a duda, individuos centrales en la estructura. Su rol de intermediarios los coloca en una posición favorable y rica con respecto a la información que poseen por su ubicación en la red. Este tipo de personas, así como todos los líderes o personas con centralidad, son clave para tener acceso a los grupos. Cualquier programa o campaña que se quiera hacer con la población jornalera agrícola, debe tomar en cuenta la centralidad de algunos sujetos dentro de la estructura de relaciones para así poder transmitir mensajes o proporcionar ayuda de otra clase.

Con respecto a los cabos, es justo agregar que a pesar de su posición favorable, ellos no dejan de ser marginados. Con esto me refiero a que también están sometidos a las relaciones de dominación siendo parte de los

dominados. Su situación no los coloca en ventaja con respecto al “patrón”, tanto para ellos como para los cortadores de caña el “patrón” sigue siendo esa figura anónima dentro de su imaginario social, el que se queda con el producto de su trabajo, pero que no conocen, que no saben quién es, que simplemente no se relacionan con él. Es ese sujeto inalcanzable dentro de la estructura: el dominante.

En conclusión, se puede afirmar que las expresiones de identidad se ven favorecidas por las redes sociales porque refuerzan la pertenencia de los sujetos a los grupos, pero también las redes se construyen a partir de aspectos identitarios de los indígenas migrantes como la pertenencia étnica, el género, la localidad de origen, el ser jornaleros agrícolas, etc. Se tratan de redes sociales segmentadas por estos ámbitos de pertenencia, redes que no están deslindadas entre sí, si no que se yuxtaponen unas con otras, debido a las diversas pertenencias que tienen los sujetos, a su multiplicidad de máscaras que conforman su identidad.

Para finalizar, quiero mencionar otro tipo de redes sociales que detecté pero que no me fue posible abarcar en esta investigación. Este límite dentro de mi estudio me hace abrir la invitación a adentrarse en las redes por creencias religiosas. Durante mi exploración encontré que los indígenas migrantes le otorgan gran importancia a su pertenencia religiosa, lo que propicia que también sus relaciones se definan de acuerdo a ella.

Las principales preguntas surgen de mis resultados son: ¿cómo se completa la estructura de relaciones incluyendo a los actores que conforman el ingenio azucarero (el “patrón”)? ¿Cuáles son las necesidades específicas de estos sujetos y qué propuestas de intervención podrían surgir? Y por último, y

la que en lo personal me conmueve de manera especial, ¿cuál es la situación de los niños que se encuentran insertos en esta dinámica migratoria?

Bibliografía

Adams, Richard. (1970) “Brokers and career mobility systems in the structure of complex societies”. *Southwest Jr. of Anthropol*, 26 (4), invierno.

Aguado, Carlos y Portal, Ana (1992) “Ideología, identidad y cultura, tres elementos básicos para la comprensión de la reproducción cultural”. *Identidad, ideología y ritual*. México: UAM-Iztapalapa.

Aguirre, Irma (2007) *Amuzgos de Guerrero. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. Obtenido en www.cdi.org.mx en mayo del 2008

Atilano, Juan José (2000) “Migración e identidad: consideraciones teóricas para el estudio de la reproducción de la identidad étnica entre los jornaleros mixtecos”. *Entre lo propio y lo ajeno. La identidad étnica local de los jornaleros mixtecos*. México: INI.

Augé, Marc (1996) “¿Quién es el otro?”. *El sentido de los otros*. España: Paidós.

Barnes, John (1954) “Class and Committees in a Norwegian Island Parish”, *Human Relations*, No. 7, pp. 39-58.

Bartolomé, Alberto (1997). Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.

Bartra, Roger (1975) “Campesinado y poder político en México”. *Caciquismo y poder político en México Rural*. México: Siglo XXI Editores.

Bauman, Zygmunt (2000) “Prólogo”. *Modernidad líquida*. Buenos Aires:FCE.

_____ (2005) Introducción. *Identidad*. Buenos Aires: Losada.

Berkman, Lisa/ Tawachi Ichiro (2000) “Social Integration, Social Networks, Social Support and Health”. *Social Epidemiology*. New York: Oxford University.

Bourdieu, Pierre (1986) “The forms of capital”. En J.G. Richardson (ed.). *The handbook of theory and research for the Sociology of Education*. Greenwood Press, New York.

_____ (1997) “Espacio social y espacio simbólico”. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

_____ (2000a) “Una imagen aumentada”. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

_____ (2000b) *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouer.

_____ (2002) “El habitus y el espacio de los estilos de vida”. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. México: Taurus.

Bretell, Caroline (2000) *Theorizing Migration In Antropology. The Social Construction of Networks, Identities and Communities, and Globalscapes. Migration Theory. Talking across disciplines*. London: Routledge.

Burt, Ronald (2001) “The Social Capital of Structural Holes”. *New directions in Economy Sociology*. New York: Russel Sage Foundation.

Caballero Hoyos, Ramiro/ Ramírez, Ma. Guadalupe (En prensa) “Redes sociales y capital social para la salud, en las familias jornaleras de los albergues cañeros de Cuauhtémoc Colima”. *Estudios sobre la salud de los jornaleros migrantes indígenas cañeros de Cuauhtémoc, Colima*. Colima: Universidad de Colima.

Castoriadis, Cornelius (1988) *Los Dominios del Hombre: Las Encrucijadas de Laberinto*. Gedisa, Barcelona, España.

CDI (Comisión Nacional de Derechos Humanos) (2006) *Migración indígenas y derechos humanos (jornaleros agrícolas en México*. Obtenido el 29 de Septiembre de 2008 en http://www.cdi.gob.mx/sicopi/migracion_ago2006/3_marisol_melesio_nolasco.pdf.

CEDEMUN (2001a) “Mártir de Cuilapán”. *Enciclopedia de los Municipios de México*. Centro Nacional de Desarrollo Municipal/Gobierno del Estado de Guerrero. Obtenido el 20 de marzo de 2009 en <http://74.125.47.132/search?q=cache:so9GOK02cmkJ:www.querrero.gob.mx/%3FP%3Dmartir+de+cuilapa+san+juan+totolcintla&cd=3&hl=es&ct=clnk&gl=mx&client=firefox-a>.

_____ (2001b) “Hiutzuco de los Figueroa”. *Enciclopedia de los Municipios de México*. Centro Nacional de Desarrollo Municipal/Gobierno del Estado de Guerrero. Obtenido el 20 de marzo de 2009 en <http://74.125.47.132/search?q=cache:vg6z3W4t8KgJ:www.querrero.gob.mx/%3FP%3Dhuitzuco+de+los+figueroa+san+francisco+de+ozomatlan+gobierno+del+estado+de+querrero&cd=3&hl=es&ct=clnk&gl=mx>.

CIESAS (2000) *Amuzgos de Guerrero*. Obtenido el 5 de abril de 2009 en <http://pacificosur.ciesas.edu.mx/fichas/conte03.html>.

Corbin, Juliet, Strauss, Anselm (2007). “Theoretical Sampling”. In *Basics of Qualitative Research: techniques and procedures for developing Grounded Theory*. Los Angeles: Sage.

Enríquez, Pedro Gregorio (2007). “De la marginalidad a la exclusión social: un mapa para recorrer sus conceptos y núcleos problemáticos”. *Revista Fundamentos en Humanidades*, año/vol. VIII, número 015. Argentina: Universidad Nacional de San Luis.

Faust, Katherine (2002) “Las redes sociales en las ciencias sociales y del comportamiento”. En *Análisis de redes sociales. Aplicaciones en ciencias sociales*, Samuel Schmidt y Jorge Gil Mendieta (editores). México: UNAM.

Freeman, Linton (2000) “La centralidad de las redes sociales. Clarificación conceptual”. *Revista Política y Sociedad*, no. 33. Pp. 131-148. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Galindo, Jesús (1998) “Función y sentido de la entrevista cualitativa en la investigación social” y “El oficio de la mirada y del sentido” *Técnicas de investigación en la sociedad, cultura y comunicación*. México: Addison-Wesley.

García Canclini, Néstor (1982) *Las culturas populares en el capitalismo*. México: nueva imagen.

Geertz, Clifford 1996 (1968) “Introducción”. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós I.C.E/ U.A.B

Giménez, Gilberto (2000) *Materiales para una teoría de las identidades sociales*. Obtenido el 12 de Marzo de 2008 en <http://www.gimenez.com.mx/>

_____ (2001) “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”. *Alteridades*, julio-diciembre, año/vol.11, número 022. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapala. Pp. 5-14.

_____ (2005) Prolegómenos. *La teoría y el análisis de la cultura*. Volumen 1. México: CONACULTA.

Glaser, Barney y Strauss, Anselm. (1967) *Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. New York: Aldine Publishing Company.

Grammont, Hubert (2007) “Las empresas, el empleo y la productividad del trabajo en la horticultura de exportación”. En *Los jornaleros agrícolas, invisibles productores de la riqueza. Nuevos procesos migratorios en el noroeste de México* de María Ortega, Pedro Castañeda y Sariego Rodríguez (coords.). México: Plaza y Valdés.

Gutiérrez, Alicia (2004) “De estrategias, capitales y redes: elementos para el análisis de la pobreza urbana”. En Laura Motta/ Antonio Cattani (coordinadores) *Desigualdad, pobreza, exclusión y vulnerabilidad en América Latina: nuevas perspectivas analíticas*. México: UAEM/UFRGS

Hetch, Michael; Collier, Mary Jane; Ribeau, Sidney A. (1993), *African-American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretation*, Londres: Sage Publications.

Ignacio, Esperanza (2007) *Nahuas de la Montaña. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Obtenido en www.cdi.org.mx en mayo del 2008.

INAFED (2005) Obtenido el 15 de mayo del 2010 en <http://www.inafed.gob.mx/work/templates/enciclo/Colima/Mpios/06005a.htm>

INEGI (2005) *Censo de Población y vivienda*. Obtenido el 20 de abril de 2009 en <http://www.inegi.org.mx/inegi/default.aspx>.

_____ (2007) *Censo agrícola, ganadero y forestal del 2007*.

Kossinets, Gueorgi; Watts, Duncan (2009) "Origins of Homophily in an Evolving Social Network". *AJS* Volume 115 Number 2 (September 2009), pp. 405-50. Chicago: The University of Chicago.

Lara, Sara (1998) "Flexibilidad en el mercado del trabajo rural y relaciones de género". *Nuevas experiencias productivas y nuevas formas de organización flexible del trabajo en la agricultura mexicana*. México: Juan Pablos Editor/ Procuraduría Agraria.

Lomnitz, Larissa 2006 (1975) *La marginalidad. Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo.

_____ (2001) *Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana*. México: Porrúa.

López, Felipe y Runsten, David (2007) *El trabajo de los mixtecos y los zapotecos en California: experiencia rural y urbana*. Santa Cruz: UCLA.

Maffesoli, Michel (2007). "Introducción". "De la identidad a la identificación". *En el crisol de las apariencias*. México: Siglo XXI.

McKether, Willie (2008) *Revealing Social Networks in Qualitive Data: An Approach for Increasing Analytic Firepower in Qualitive Data Analysis*. *Journal of Ethnographic & Qualitive Research*. Vol. 2, 183-196.

Mcpherson, Miller; Smith-Lovin, Lynn and Cook, James (2001) "Birds of a father: homophily in social networks" *Annual Reviews Social*. Vol. 2, pp. 415-444. U.S.A: Annual Reviews.

Mitchell, Clyde y Boissevain, Jermey (1973) *Network Analysis: Studies in Human Interaction*. La Haya: Mounton.

Molina, José Luis (2001) “El análisis de las redes sociales”. *El análisis de las redes sociales. Una introducción*. Barcelona: Edicions Bellaterra

Moreno Nieto, Javier (2008) *De la diáspora Guerrerense hacia una política de Estado para el desarrollo de las regiones migrantes*. Obtenido el 30 de junio de 2009 en <http://www.guerrero.gob.mx/pics/art/articles/4522/file.num5art2.pdf>.

Navarro Iñiguez, Arturo (2004) *Quesería en el tiempo y en la crónica*. Colima: Gobierno del Estado de Colima/ Secretaría de Cultura.

OACNUDH (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos) (2003) *Diagnóstico sobre la situación de los Derechos Humanos en México*. México: Mundi-Prensa.

Oemichen, Cristina (2005) *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. México: IIA/ UNAM.

Paré, Luisa (1991) “El debate sobre el problema agrario en los setenta y ochenta”. *Revista Nueva Antropología*. Vol. XI, Núm. 39. México: UAM/Iztalapa.

Portes, Alejandro (1998) *Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology*. Annual Reviews of Sociology No. 24. New Jersey: Princeton University.

Pries, Ludger (2000) *Migración transnacional y la perforación de los contenedores de Estados-nación*. Obtenida el 22 de marzo de 2009 en http://revistas.colmex.mx/revistas/11/art_11_257_741.pdf.

Raffestin, Claude (1980) *Pour une géographie du pouvoir*. Paris: Libraries Techniques (LITEC).

Ramella, Franco (1995) *Por un uso fuerte del concepto de red en los estudios migratorios. Inmigración y redes sociales en la argente moderna*. Argentina: CEMLA-IEHS.

Rosenblueth, Ingrid (1984) *Planteamiento del problema, metodología y marco teórico. Roles conyugales y redes de relaciones sociales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Rodríguez G., Guadalupe (2007) “Imaginar la soberanía alimentaria y las oportunidades para las agriculturas del México globalizado”. *Seguridad alimentaria y desarrollo rural*. Revista Desacatos No. 25. México: CIESAS.

Rubio, Miguel Ángel (coord.) (2000) “Desarrollo, marginalidad y migración”. *La migración indígena en México*. México: INI.

Salas, Hernán (2002) “Antropología y globalización”. *Antropología, estudios rurales y cambio social. La globalización en la región lagunera*. México: IIA/UNAM.

Salinas, Samuel (2004) *Educación intercultural con los jornaleros migrantes: conceptos y estrategias*. Cuartas jornadas sobre infancia. Redes de formación e investigación para la promoción de los derechos de la infancia. Obtenido el 5 de abril de 2009 en <http://www.uam.mx/cdi/4jornadas/ssalinas.pdf>

Sariego, J. Luis (2007) "Introducción". *Los jornaleros agrícolas, invisibles productores de la riqueza. Nuevos procesos migratorios en el noroeste de México*. México: Plaza y Valdés.

Scott, John (1991) *Social Network Analysis. A handbook*. London: SAGE Publicatons.

SEDESOL (2006) *Programa de atención a Jornaleros Agrícolas*. . Obtenido el 22 de Septiembre de 2008 en http://74.125.95.104/search?q=cache:PjHd2jJ1Nk0J:sedesol2006.sedesol.gob.mx/transparencia/transparencia_jornaleros_agricolas.htm+sedesol+migracion+pendular&hl=es&ct=clink&cd=6&gl=mx.

Signorelli, Amalia (1985) *Identità etnica e cultura de massa dei lavoratori migranti*, en Angelo Di Carlo (ed.). *I luoghi dell'identità*, Milán: Franco Angeli.

Smith, Rachel (2007) "Language of the Lost: An Explication of Stigma Communication". *Communication Theory* 17, pp. 462-485. U.S.A: International Communication Association.

Stavenhagen, Rodolfo (1974) "Estructura social y subdesarrollo". *Sociología y subdesarrollo*. México: Nuestro Tiempo.

Torres, Gerardo (2004) "Necesidades esenciales. El debate general en América Latina". En Antonio Cattani (coordinador) *Desigualdad, pobreza, exclusión y vulnerabilidad en América Latina: nuevas perspectivas analíticas*. México:UAEM.

Urzúa, Roberto (2002) *Cuauhtémoc de la crónica a la historia*. Colima: Gobierno del Estado de Colima/ Secretaría de Cultura.

Valenzuela, Manuel 2004 (1992). Introducción. *Decadencia y auge de las identidades sociales*. México: Colegio de la Frontera Norte.

Velasco Ortiz, Laura (2005) Introducción. *Desde que tengo memoria. Narrativas de identidad en indígenas migrantes*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/ CONACULTA.

White, Harrison; Fuhse, Jan; Thiemann, Matias; Buchholz, Larissa (2007) "Networks and Meaning: Styles and Switchings". *Soziale Systeme* 13, Heft 1 + 2, S. 543-555.

Zárate, Gustavo (1993) "Economía de la pobreza: los jornaleros de los Altos de Chiapas". Revista CIHMECH, Volumen 3, núm 1. Segunda época. México: UNAM.