



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**DE COCHOAPA A VILLA DE ARISTA
MANO DE OBRA PARA LA AGROINDUSTRIA
RACIALIZACIÓN DE LA VULNERABILIDAD
DEL JORNALERO AGRÍCOLA**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

MARÍA ELENA HERRERA AMAYA

DIRECTORA DE TESIS: DRA. MARIANA MORA BAYO

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO 2018



CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL D.F.



HOJA DE FIRMAS

El presente comité y jurado evaluador ha decidido aprobar, como parte de los requisitos para optar al grado de Doctora en Antropología Social, la tesis: **“De Cochoapa a Villa de Arista, mano de obra para la agroindustria: racialización de la vulnerabilidad del jornalero agrícola”** presentada por: **María Elena Herrera Amaya.**

Dra. Isabel Mora Ledesma
COLSAN

Dra. Gisela Espinosa Damian
UAM Xochimilco

Dra. Alejandra Aquino Moreschi
CIESAS Pacífico Sur

Dra. Mariana Mora Bayo
CIESAS D.F.

DEDICATORIA

"Porque es así como te fastidia la vida.

Te pillá cuando todavía tienes el alma adormecida y

siembra en su interior una imagen, o un olor,

o un sonido que después ya nunca puedes sacarte de encima.

Y aquélla era la felicidad.

Lo descubres después, cuando ya es demasiado tarde.

Y ya eres, para siempre, un exiliado:

a miles de kilómetros de aquella imagen, de aquel sonido, de aquel olor.

A la deriva. "

A. Baricco

"Tiempos idos, no volvidos"

A Lolín Amaya:

Porque nadie esperó este momento

con mayor anhelo que tú

A Meño Herrera

Porque también lo esperabas

aunque lo disimularas

A los dos, mis dos robles.

"Antes de que nos olviden..."

A Carlos Correa

Porque también recorriste de Arista a la Montaña

aunque ni cuenta te diste

Porque ya te sabías el final de la tesis

aun antes de que la terminara

porque quién más que tú

para apreciar la belleza hasta

en nostalgias obstinadas.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es fruto de un largo proceso, el cual no hubiera llegado a su término sin el apoyo de diversos actores. Es mi deber agradecer el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), pues gracias a la beca de posgrados es que pude tener acceso a un doctorado en una institución de calidad dentro del PNPC y gracias a ésta pude convertir una inquietud en una investigación de carácter social. En este tenor, expreso también mi gratitud al Centro de Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), ya que éste ha sido el eje de mi formación académica y profesional.

También quiero plasmar mis más sinceros y cariñosos agradecimientos a las integrantes del comité de tesis: a la Dra. Mariana Mora Bayo, quien en calidad de directora de tesis, realizó un arduo y dedicado trabajo de acompañamiento, gracias a su esfuerzo no sólo me fue posible terminar con una tesis de la calidad requerida, sino que también aprendí de su experiencia, de su trabajo y de su entrega tanto a su profesión, a la vida y a la realidad. Asimismo, agradezco a la Dra. Alejandra Aquino Moreschi, ya que ella es también responsable de mi formación profesional al haberme acompañado desde la tesis de maestría, gracias a su lectura sumamente crítica y su atención a los detalles es que fue posible afinar y depurar el contenido de este trabajo. De igual manera, expreso mi gratitud a la Dra. Isabel Mora Ledesma y a la Dra. Gisela Espionosa Damian, por su entrega y esmerado acompañamiento en este duro proceso, sus comentarios y sugerencias son parte fundamental de este trabajo y de mi formación.

De igual manera, este trabajo no hubiera podido llevarse a cabo sin todo el apoyo que recibí durante la realización de trabajo de campo, es mi deber reconocer también a la oficina de SEDESOL con sede en Villa de Arista, a la administración municipal del municipio de San Ciró de Acosta, al personal del albergue de el Naranja- todas estas sedes en el estado de San Luis Potosí- mis más sinceros agradecimientos a estas instancias por las facilidades otorgadas en cuanto hospedaje y también por su hospitalidad y calidez humana.

Asimismo, agradezco al Centro de Derechos de la Montaña Tlachinollan, principalmente al área de migración, en particular a la Lic. Margarita Nemecio Nemesio, Isabel Rosales Sierra, Paulino Rodríguez Reyes y Román Maseda Nolasco, por su entrega y responsabilidad social, y por haberme recibido con las puertas abiertas y mostrarme algunos de los tantos rostros de la Montaña. También doy especiales gracias al Consejo de Jornaleros Agrícolas de la Montaña, en especial a Don Miguel y a Flores, por su incansable labor y trayectoria, por su invaluable apoyo y por sus brazos siempre abiertos; gracias también al programa "las otras bandas" de la XEZV La Voz de la Montaña, y a su variopinto, joven, entusiasta e incansable grupo de conductores. Por último, expreso mis agradecimientos infinitos a todas aquellas familias que me compartieron algunos fragmentos de sus vidas, en especial a la familia extensa Francisco Villanueva.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
I.I Espacios que se encuentran: Cochoapa el Grande y Villa de Arista, eslabones de un ensamblaje racial.....	4
II. La “raza” cultura y el racismo en América Latina. La importancia de los estudios sobre racialización.....	9
III. Una etnografía multisituada de los procesos de racialización.....	15
IV. Contenido y estructura.....	23

CAPÍTULO 1

COCHOAPA EL GRANDE “TAN POBRE COMO ÁFRICA”: GEOGRAFÍAS RACIALIZADAS, UN SEMILLERO DE JORNALEROS AGRÍCOLAS

Introducción.....	27
1.1 La Montaña de Guerrero: una geografía racializada.....	30
1.1.1 La Montaña como geografía racializada: una zona de asistencia social	41
1.2 La Montaña Alta: Lo “mixtecto” dentro de la Montaña de Guerrero: constelaciones de racialización.....	45
1.3 Como en una crónica de viajeros a la orilla de la tierra: Cochoapa, un rincón del mundo.....	56
1.4 Cochoapa el Grande: el subsahara mexicano a donde “ni la coca-cola llega”	66
1.5 La Montaña racializada: una región de migrantes.....	78
Conclusiones.....	89

CAPÍTULO 2

“AQUÍ SE PRODUCE EL MEJOR JITOMATE DEL ALTIPLANO POTOSINO”. LA MAQUINARIA AGROINDUSTRIAL Y SU LLEGADA A VILLA DE ARISTA

Introducción.....	91
2.1 Érase de un “pueblito polvoso” que se convirtió en municipio productor de jitomate.....	94
2.1.1 El “modelo sinaloense”: Villa de Arista en el mapa de la agroindustria	100
2.2 La maquinaria agroindustrial: los impactos sociales.....	108
2.3 El Huevo: la “agroindustria protegida” y el renacer de Arista en el mapa agroindustrial.....	113

2.4 “¡Viva la reina de la FERREVA!”: La maquinaria agroindustrial y los capitales simbólicos.....	117
2.5 Mano de obra para la agroindustria: los impactos en la estratificación laboral	123
2.6 “Mano de obra barata para la agroindustria”: La maquinaria agroindustrial racializada.....	127
Conclusiones.....	139

CAPÍTULO 3

CUANDO LA MONTAÑA LLEGA A VILLA DE ARISTA: LA CONSTRUCCIÓN RACIALIZADA DEL JORNALERO AGRÍCOLA

Introducción.....	143
3.1 Los espacios para la Montaña: etnografiar la racialización a partir de los <i>cuerpos fuera de lugar</i>	146
3.1.1 Los albergues: espacios permitidos para jornaleros migrantes.....	162
3.2 Migrantes o locales, indígenas o mestizos: La presencia de jornaleros en Villa de Arista.....	169
3.3 “Jornaleros es como ustedes que vienen de Guerrero”: la construcción de un jornalero racializado.....	175
3.4 La racialización del jornalero na savi y sus constelaciones.....	182
3.5 Por destajo o sueldo diario: trabajo na savi racializado.....	192
3.6 La mujer na savi: la responsabilidad racializada.....	197
Conclusiones.....	201

CAPÍTULO 4

“PORQUE SON LOS MÁS POBRECITOS”, LA RACIALIZACIÓN DE LA VULNERABILIDAD Y LA CONSTRUCCIÓN DE UN NICHOS DE ASISTENCIA SOCIAL

Introducción.....	204
4.1 La construcción racializada de la vulnerabilidad: los <i>pobrecitos</i> jornaleros y el nicho de la atención social.....	207
4.2 Políticas de grupos vulnerables, vulnerabilización y acciones sobre los cuerpos: prácticas civilizatorias.....	220
4.3 “El camino al infierno está empedrado de buenas intenciones”: las prácticas civilizatorias.....	231
4.3 La unidad familiar: la mujer, centro de atención de las políticas públicas. .	246

4.5 Neoindigenismo: la condición étnica como el indicador de la vulnerabilidad	256
4.5.1 Los funcionarios: ejecutores e interpretes de la política pública y grupos vulnerables	260
4.6 Agroindustria, neoliberalismo y Estado: la política pública y la empresarios, dos muy buenos aliados	263
Conclusiones	268

CAPÍTULO 5

“SOMOS MIXTECOS, UNA RAZA 100% PURA”. LAS PARADOJAS DE LA RACIALIZACIÓN Y LA VULNERABILIZACIÓN

Introducción	272
5.1 “Yo no me dejo”: fracturando la vulnerabilidad social, usos e interpretaciones	274
5.2 El trabajo por destajo: una cuestión de “orgullo mixteco” y la utilización de la categoría racializada de jornalero agrícola	277
5.3 El cabo: de la satanización de intermediación a la responsabilidad moral	284
5.3.1 ¿Mayordomo o cabo? ¿del lado de la comunidad o de la empresa? Un tema de fidelidad compartida	286
5.4 La figura del cabo: el eslabón entre el mundo indígena y el mestizo	294
5.4 Otro dilema para la racialización: la figura del cabo, blanqueamiento y ascenso social	300
5.6 Fin de la temporada: categorías que parecen disolverse	305
Conclusiones	308

CAPÍTULO 6

VULNERABLES EN CASA: EL DESARROLLO DE CAPACIDADES, CATEGORÍAS MIGRANTES Y UN CÍRCULO QUE NUNCA TERMINA

Introducción	310
6.1 ¿jornaleros en casa, categorías migrantes u otras significantes?	313
6.2 “De los pinos a los pinos”: la racialización de la vulnerabilidad social a partir de la pobreza en las comunidades de origen	317
6.2.1 Atraídos por la “pobreza” de la Montaña:	327
6.3 De tejedores de Palma a proyectos productivos: el desarrollo de capacidades para grupos vulnerables	331
6.4 Ciclo escasez-abundancia, un círculo migratorio que jamás termina	338
6.5 A mi me gusta más Villa de Arista: ¿Cochoapa supera la pobreza?	343

Conclusiones.....	346
CONCLUSIONES.....	349
BIBLIOGRAFÍA.....	355

INTRODUCCIÓN

Flores es nahua, originario de Chiepetepec (Guerrero, México), trabaja en el Consejo de Jornaleros de la Montaña, y un día platicando sobre el trabajo agrícola que él realizaba en Sinaloa, años antes de integrarse al Consejo, me preguntó el por qué las mujeres sinaloenses también iban a cortar, pues recordaba varias ocasiones que se encontró con cuadrillas en donde además de población “indígena”¹, había mujeres originarias del noroeste del país -construidas históricamente como no indígenas o “mestizas”²-, situación que le pareció extraña. Cuando le respondí que seguramente ellas también necesitaban dinero, no me creyó, pues resaltó que cómo iban a ser pobres si hasta había unas que tenían los ojos azules. Me platicó que incluso en una una ocasión les preguntó a un grupo de mujeres por lo qué hacían ahí: “trabajando como nosotros”, a lo que le contestaron que por dinero, pero él les dijo que no era cierto, que lo hacían por diversión (Tlapa de Comonfort, marzo 2015).

Tal y como lo refleja la anterior recreación etnográfica, dentro del sentido común y los imaginarios colectivos, aún predominan toda una serie de estereotipos y representaciones sobre las actividades pensadas como naturales o “predestinadas” para ciertas personas o poblaciones. Es decir, en la reproducción de nuestra vida cotidiana hay toda una serie de estereotipos articulados a ciertas características que son activados al pensar como naturales etiquetas, categorías y prácticas, así como la asignación de nichos sociales o laborales para determinados sujetos y sus actividades.

1

La categoría de “indígena” es una construcción derivada del proceso colonial que homogeneiza la diversidad de autoadscripciones y de diversidad cultural, además está cargada de representaciones y estereotipos racializados que señalan e inferiorizan a quienes son aglomeradas bajo la ya mencionada categoría. Sin embargo, para fines de este trabajo debe de tomarse como una categoría de análisis, la cual está ampliamente difundida dentro del sentido común cotidiano, y también como una forma de representación social y categoría impuesta que es útil para los fines analíticos que aquí se sugieren. Por tanto, el empleo de este término no debe tomarse como una forma dada de nombrar u homogeneizar.

2 Al igual que la categoría de indígena, la de mestizo es una construcción social, una categoría construida históricamente y como reflejo de un proceso por el cual, durante principios del siglo XX, se negó lo “indígena” como parte de un proyecto de identidad nacional. Es decir, lo mestizo se construyó como la contraparte de lo indígena expresado como el polo de lo que no se quería ser.

Sin embargo, dichos estereotipos que impregnan el sentido común, no sólo actúan en el plano simbólico y representativo, ni tampoco son manifestaciones aisladas o individuales, sino que son parte de la expresión de una cotidianidad atravesada por procesos de racialización. Por tanto, sus manifestaciones son el reflejo de estructuras políticas y económicas más amplias que implican tanto la participación del estado a partir de reformas o aplicación de políticas públicas y del mercado a través de empresas, industrias y capitales privados. Es decir, que los estereotipos son activados en función de intereses políticos y económicos, los cuales tienen efectos concretos a partir de la construcción o asignación de ciertos nichos que se consideran naturales, cuya materialización se refleja en fenómenos como la exclusión, la explotación laboral o el empobrecimiento y la marginación para ciertas personas o regiones en beneficio de otros actores sociales.

Tal es el caso de los estereotipos y representaciones sobre las poblaciones indígenas en México, los cuales son activados en diferentes contextos para naturalizar las actividades laborales desempeñadas por las mismas, como puede ser el trabajo agrícola como jornaleros. La escena colocada al principio de este texto es una ventana etnográfica a procesos amplios de racialización que implican la construcción de nichos preestablecidos para la población indígena; dentro de la escena mencionada al principio es natural pensar que son los cuerpos racializados como indígenas los que son pensados como naturales para desempeñarse como trabajadores agrícolas, así como por el contrario, los cuerpos racializados como sinaloenses no sólo no son aptos para dicho trabajo, sino que no es natural pensarlos como pobres, mucho menos cuando estos tienen ojos azules, característica que resalta Flores dentro de los diálogos reconstruidos.

En este país, cerca de un 48.9% (SEDESOL, 2006) de trabajadores agrícolas pertenece a distintos grupos étnicos, provenientes de las regiones con los más altos índices de marginación social. Tal es el caso de la región Montaña en el estado de Guerrero, región que concentra población nahua, na savi, me phaa y mestiza, de la cual, un 90% está ubicada en los índices de pobreza y pobreza extrema (CONAPO, 2015) y cuya principal alternativa laboral es emplearse principalmente en el trabajo temporal en calidad de jornaleros agrícolas

en el centro y norte del país, principalmente en la agroindustria del tomate (Canabal, 2012; García Leyva, 2012; Tlachinollan, 2011). Entre ésta, resalta la población *na savi*³ (mixteca)⁴, concentrada en las zonas más agrestes de la región y en los municipios con los índices más bajos de desarrollo humano: Metlatónoc y Cochoapa el Grande.

La mano de obra *na savi* ha jugado un papel importante como la principal fuerza de trabajo en la agroindustria del tomate en el noroeste mexicano. Gracias a su trayectoria temporal y a su historia migratoria, esta población ha pulido estrategias y mecanismos de trabajo en la pizca de hortalizas, pero estos mecanismos estratégicos son traducidos por sus contratistas como si fueran inherentes al cuerpo *na savi*, como si estos, tanto física como culturalmente, fueran más aptos para este tipo de trabajos.

Al mismo tiempo, se han convertido en sujetos de atención de políticas públicas a partir del eje de la vulnerabilidad social, una vulnerabilidad racializada a partir de representaciones y estereotipos naturalizados que fijan sobre lo *na savi* la indefensión y la fragilidad como si éstas también fuesen características inherentes. Esta construcción de la población mixteca como vulnerable vuelve fácil su focalización y atención, lo que se traduce en programas y apoyos, los cuales, sin embargo, no consiguen combatir los altos índices de marginación que padecen en sus comunidades de origen, como tampoco detienen la migración, ni amortiguan las extenuantes y precarias condiciones laborales durante las temporadas de trabajo. De tal manera que ¿cómo pueden convivir la constante asistencia social con la continuidad de la migración, explotación laboral como jornaleros agrícolas y el empobrecimiento de sus lugares de origen? ¿cómo se concibe que la

3 El término *na savi* es la autodenominación en la lengua mixteca o *tu'un savi*. Existen movimientos de reivindicación étnica que hacen énfasis en el rescate de esta autodenominación, razón por la que he decidido traerla a colación. Sin embargo, la denominación de mixteco es la más difundida y con la que encontré que se autoidentificaban las personas con las que yo conviví durante mi trabajo de campo, cuestión por la que podría utilizarlas indistintamente. La razón por la que hago más uso de *na savi* es porque me permite distinguirla del término mixteco como representación social.

4 Esta población, principalmente de la Mixteca Oaxaqueña tiene como antecedente el programa braceros, por medio del cual se empleaban como trabajadores agrícolas en varias regiones de Estados Unidos. Su trayectoria migratoria es amplia por lo que cuenta con una serie de redes y estrategias para facilitar su movilidad e inserción en los espacios laborales. Hay una clara distinción entre la migración de la Mixteca Oaxaqueña y de la guerrerense y no deben tomarse como sinónimos. La trayectoria migratoria de la mixteca oaxaqueña ha conquistado territorios de Estados Unidos, mientras que la de Guerrero se ha extendido más en territorio nacional en otras rutas de la agroindustria.

construcción racializada de la población na savi como la más apta para la agroindustria conviva con un nicho del más vulnerable dentro de la atención social? Es decir ¿cómo puede la población más focalizada dentro de la asistencia social ser al mismo tiempo la más fuerte para fines de la agroindustria? ¿a qué fines económicos y políticos obedece esta aparente contradicción?

Esta tesis trata sobre el entrecruzamiento entre la racialización de la categoría de jornalero agrícola y la de vulnerabilidad social, como dos caras de una misma moneda, es decir, como expresiones materializadas de un proceso de racialización continuo sobre la población indígena, particularmente de la población na savi, el cual se expresa como un ensamblaje racial: la conjugación entre los elementos simbólicos de las representaciones y estereotipos, junto con la dimensión material a partir de sus efectos y materializaciones. Ambas categorías, la de jornalero y vulnerable ayudan a reproducir un sistema de racismo y explotación laboral en los lugares de trabajo que se extiende hacia el racismo y el empobrecimiento en sus comunidades de origen. En conclusión, se favorece su continua inferiorización al actualizarse formas de subordinación. A través de la vulnerabilidad racializada se justifica la construcción de un nicho de atención para la población indígena, en donde se continúa un proceso de infantilización, tutela y vigilancia. A continuación explico cómo se articulan estos dos ejes, así como el aparato teórico y metodológico para poder desarrollarlo.

I.I Espacios que se encuentran: Cochoapa el Grande y Villa de Arista, eslabones de un ensamblaje racial

Durante los primeros cinco meses del año de 2015 me encontraba en trabajo de campo en el municipio de Cochoapa el Grande, en la Montaña de Guerrero al Sur de México. A lo largo de los meses de enero a mayo, las localidades de este municipio se encontraban envueltas en festividades, tanto religiosas como familiares. La temporada de enero a mayo o junio coincide con el tiempo en que los campos de las regiones agroindustriales no tienen cosecha, por lo que las personas que se dedican a la agroindustria aprovechan para regresar a sus

lugares de origen y organizar los festejos más importantes. La migración para emplearse como jornaleros agrícolas es la principal alternativa laboral en este municipio que ha recorrido los periódicos tanto nacionales como internacionales por sus altos índices de marginación social.

Cochoapa el Grande es un municipio cuya población es considerada 99.6% na savi (mixteca). La población de este municipio, ubicada en los estándares más bajos de desarrollo humano en América Latina, es también casi en su totalidad una población migrante que depende de su trabajo como jornaleros agrícolas en estados del centro y norte del país. La migración de la mixteca oaxaqueña hacia el noroeste del país ha sido ampliamente estudiada, pues ha estado fuertemente articulada a mercados de trabajo nacionales e internacionales (Kearney y Nagengast, 1989; Garduño, 1991; Besserer, 1999; Várese y Escárcega, 2004).

Por su parte, la migración de mixteca guerrerense, localizada en la frontera con Oaxaca, aunque guarda cierto paralelismo con la historia migratoria de la mixteca oaxaqueña, y ha estado presente en trabajos de autoras como Sánchez, 2000, 2001, 2012; Canabal, 2002; Saldaña, 2010; 2014; Rojas, 2017)⁵ en sus análisis sobre la situación de la región Montaña de Guerrero, no ha tenido tanto protagonismo dentro de los estudios sociales, pues mientras que la migración oaxaqueña se ha expandido masivamente hacia Estados Unidos y Canadá, la guerrerense se caracteriza por: 1) una ausencia de organizaciones sindicales y de demandas frente a las condiciones laborales de su desempeño en la agroindustria; 2) por ser una migración de carácter interna, por lo que mientras que la migración oaxaqueña se expande, la guerrerense ocupa y solidifica un nicho laboral dentro de la agroindustria nacional. Una migración que también se ha extendido, sólo que dentro del territorio nacional, siguiendo las rutas y aperturas de los nuevos destinos agroindustriales, y 3) ha representado un reemplazo étnico antes realizado por mixtecos oaxaqueños, ahora posicionados en la migración a Estados Unidos en California, principalmente.

5 Sin embargo, estos estudios no están centrados propiamente en la migración mixteca, sino a nivel de la región Montaña en Guerrero en donde tienen mayor protagonismo las poblaciones nahuas dentro de los estudios realizados.

En su extensión por el territorio nacional han llegado a otras regiones en donde también ha florecido la agroindustria, pero con particularidades locales. El estado de San Luis Potosí representa un espacio interesante para el tipo de fenómenos que se presentan, pues desde la década de 1980 se ha convertido en una entidad receptora de población indígena proveniente principalmente del sureste del país. Estos flujos migratorios se insertan en un contexto nacional y latinoamericano de países como Perú, Guatemala y Ecuador, que comenzó a partir de la década de 1960 (Camus, 2000). En México, las principales razones de estos drásticos movimientos migratorios de poblaciones “indígenas” fueron el deterioro del campo mexicano y el crecimiento de los centros urbanos (Orellana, 1973; Martínez Casas, 2000; Oechmichen, 2005; De la Peña, 2006) fenómenos que se ha agudizado debido a las reformas neoliberales, en especial, a la referente al artículo 27 constitucional sobre la propiedad de la tierra, la cual ha llevado a una continua desagrarización del campo y a que poblaciones campesinas tengan que buscar nuevas alternativas laborales (Grammont y Lara, 2000; 2005).

A la par del deterioro en la producción agrícola campesina, la agroindustria del Norte de México tomó auge (Grammont, 1990; Lara, 2000). Así, tanto las ciudades como los campos agroindustriales del norte y bajío de México se convirtieron en los principales receptores de población indígena en busca de trabajo.

Desde que a finales de la década de 1970 un grupo de empresarios provenientes del estado de Sinaloa llevaron a Villa de Arista -municipio ubicado en el semidesierto potosino al norte de la capital del estado- el modelo de producción sinaolense de jitomate, se detonó el *boom* económico del municipio y de la producción tomatera (Mora Ledesma y Maisterrena, 2000; Mora Ledesma, 2007). En aquel entonces, el desarrollo del municipio se enfocó hacia la producción del jitomate para su comercialización nacional. Este auge, aunado a la necesidad de mano de obra, llevaron a Villa de Arista a convertirse en uno de los destinos de poblaciones “indígenas” en busca de trabajo. De acuerdo con Isabel Mora Ledesma (2007) desde entonces, la población migrante se clasificó en dos grupos:

1) la migración jornalera, la de los “indígenas” y 2) la migración calificada, proveniente de las empresas sinaloenses (Mora Ledesma, 2007: 150). Se estableció una división no sólo de clase, sino de etnia, en donde la posición de subordinación quedó ocupada por la población “indígena” (Lara,1997).

La creciente tecnificación agrícola y la producción a gran escala de jitomate han hecho de los campos agrícolas en el altiplano potosino espacios de la migración temporal y escenarios del jornalero agrícola. De esta manera, los campos y albergues destinados para trabajadores agrícolas se vuelven sede de la diversidad étnica. Llega población en su gran mayoría “indígena”: nahuas, teenek (Huasteca potosina e Hidalgo) nahuas (Guerrero y Morelos), na savi (Guerrero principalmente y en mucho menor número de Oaxaca), también hay población dispersa y menos numerosa de triquis, me phaa (tlapanecos), además de población “mestiza” local, proveniente de municipios vecinos, obligados a vender su trabajo, ante los altos índices de marginación que atraviesa el altiplano potosino y que paradójicamente lo convierten en expulsor de jornaleros agrícolas a otras zonas del país.

Esta diversidad étnica está acompañada de conflictos interétnicos, así como de jerarquías y estratificación entre la población, de acuerdo a sus orígenes y procedencias, en donde no sólo opera una jerarquización racializada de “mestizo” sobre “indígena” (Castellanos, 2000; 2002), sino que entre la población aglomerada bajo el calificativo de “indígena”, se presenta una estratificación y jerarquización, lo mismo que en la mal considerada homogénea población “mestiza”.

Estas distinciones racializadas se manifiestan tanto en los espacios que ocupan dentro de Villa de Arista; en el trabajo que desempeñan en los campos agrícolas, y en el tipo de atención y apoyos que reciben por parte de organismos gubernamentales. La categoría de vulnerable es la justificación para el otorgamiento de programas y apoyos, categoría que en el contexto de la agroindustria recae en la figura del jornalero agrícola, una categoría aparentemente laboral, pero en que en la vida cotidiana está racializada.

De esta manera, aunque se considere al jornalero agrícola en general como vulnerable, parece ser que la representación de vulnerabilidad social se acentúa en el caso de la población “indígena” con respecto del jornalero “mestizo”, y más complejo aun, entre los “jornaleros indígenas”, en donde lo na savi aparece representado como lo más “indígena”, lo más “apto” para el corte, y también lo más vulnerable. Así, las nociones de vulnerabilidad varían según su procedencia e identificación. Ahora bien, estos mismo patrones para construir al vulnerable parecen operar para decidir a quienes se entregan los diferentes apoyos gubernamentales, tales como el Programa de Atención a Jornaleros Agrícolas (PAJA); el Programa Educación Primaria para Niños y Niñas Migrantes (PRONIM); el uso de los albergues, y otros apoyos.

Por ello, es preciso analizar si las nociones de vulnerabilidad social están atravesadas por relaciones de poder y si además, estas nociones están basadas en construcciones racializadas del “otro” como inferior, pues de ser así, nos encontramos frente a un fenómeno que refuerza la estigmatización, la interiorización y la persistencia de desigualdades sociales, creando vulnerables, supeditados y subordinados al cuidado de un ente protector. Dicha construcción de la vulnerabilidad resulta funcional para el sistema de explotación laboral de la agroindustria, pues ¿cómo se explica que el jornalero “indígena” más vulnerable, sea al mismo tiempo el más apto para la agroindustria?, es decir, se es vulnerable en la vida, pero no para desempeñar el trabajo de corte.

En este sentido a las interrogantes principales se añaden las siguientes: ¿cómo se construyen las nociones de vulnerabilidad social de jornaleros agrícolas en relación a procesos de racialización? es decir ¿cómo se articulan la estratificación social con las categorías étnico-raciales y con los diversos grados de la representación de la vulnerabilidad social?

II. La “raza” cultura y el racismo en América Latina. La importancia de los estudios sobre racialización

En el marco de un evento sobre *Racismo, Xenofobia y Discriminación* llevado a cabo en la ciudad de México a principios de 2014, una sesión plenaria sobre racismo y pueblos indígenas tuvo lugar. La intervención de un médico para señalar la importancia de combatir el racismo contra los indígenas desencadenó una serie de participaciones al señalar que estos estaban marginados a causa del racismo, y que por ello era difícil atenderlos. Entre las réplicas se encontraba el argumento de que “indígena” era una categoría impuesta y de que la medicina era colonizadora, pero nadie discutía en sí el tema del racismo.

Una de las participaciones, la de un hombre de aproximadamente cincuenta años, hizo énfasis en entender y distinguir que en México, el racismo es cultural, no racial, a lo que un joven de aproximadamente veinte años se atrevió a preguntar: “pero, sólo una pregunta, lo que pasó es que acabo de escuchar al profesor hablando sobre racismo y racismo cultural y sigo sin entender a qué se refiere cuando habla de racismo cultural, es decir, o sea que ¿en México hay culturas pero no hay razas? ¿a qué se refiere entonces con racismo? ¿Dónde quedó el concepto de la raza? ¿Qué se entiende por raza?” No había terminado de realizar su pregunta cuando el hombre de cincuenta años se levantó e interrumpió indignado para decirle: “tenga cuidado joven, no hable usted nunca de razas, por favor, es una falta de respeto que en un evento así, usted quiera hablar de la existencia de razas; eso ya se discutió, eso ya se dijo, que no existe, usted no puede venir aquí hablar de razas, por eso hablamos de culturas”, comentario que fue apoyado por otras tres participaciones más, antes de que este joven abandonara la sala y de que la discusión continuara en torno a si es adecuado llamarlos o no indígenas.

En México y en América Latina, la conformación de los estados-nación a partir del mito del mestizaje republicano (Hale, 2005) basado en la creencia de una identidad única, integrada y homogénea (Castellanos, 2000; Paris, 2002; Gall, 2007; Alonso, 2007), fincó en México la identidad mestiza como la aspiración y como una categoría superior a la de indígena. A principios del siglo XX, en México,

una antropología incipiente, representada por Manuel Gamio, Alfonso Caso y Juan Comas, de corte culturalista y con influencia Boasiana, rechazó enérgicamente los argumentos del evolucionismo social y apeló por hablar de cultura en lugar de razas. Así, se fue construyendo la creencia de que en México no hay razas, sino culturas. Por ejemplo, para Aguirre Beltrán (1991), heredero de esta tradición:

El pensamiento antropológico mexicano, en términos generales, tiene sentada fama de no racista, cuando menos en los extremos".[sugirió que] La calificación de infame y mala raza que [que recibió el negro [así como también el indígena] [...], más se refería -se nos dice- a la condición social y a la calidad de la doctrina religiosa que a las características raciales de las personas (Aguirre Beltrán, 1991: 52).

De tal forma que el racismo quedó deslegitimado dentro de la academia como una forma de nombrar las condiciones estructurales de las poblaciones indígenas, haciendo ver éstas más como un problema de clase, educación o de integración social. La "desigualdad social" de las poblaciones indígenas fue una constante dentro de las preocupaciones de posteriores corrientes antropológicas mexicanas -como la marxista- pero sin nombrar el racismo, tema tabú no sólo dentro de la academia mexicana, sino dentro de las esferas públicas oficiales defensoras de un discurso de igualdad a partir de la creencia en el mestizaje. Dentro del sentido común y en la vida cotidiana imperan frases como: "en México no hay racismo, racismo el de Estados Unidos"; "racismo es el que se ejerce contra los negros, no contra los indígenas"; "los indígenas sufren discriminación no racismo"; "los negros, ellos sí sufrieron racismo"; "en México somos una sola raza: la mestiza", o bien, "en México no hay razas, hay culturas". Estas frases cotidianas, entre muchas otras, son el reflejo cotidiano del encubrimiento de un fenómeno que aunque no se nombre permea tanto el plano ideológico como el material.

Con el impacto del llamado giro multicultural y el declive del mito del mestizaje como el pilar de la identidad de los estados-nación latinoamericanos (Hale, 2005), la "valoración positiva" de la diversidad cultural y los reclamos por los derechos colectivos de distintos contingentes tanto indígenas como afrodescendientes se trajo a colación y se puso sobre la mesa del debate el nombramiento y reconocimiento del racismo.

Sin embargo, a pesar de la apertura que ha tenido el tema, en especial a partir de trabajos como los de la Alicia Castellanos (1994; 2000; 2012), Olivia Gall (2004; 2007), Dolores Paris (2002) o Federico Navarrete (2004), para el caso mexicano; o las elaboraciones teóricas sobre el racismo latinoamericano (Paris, 2002); racismo cultural (Wade, 1997), o racismo sin raza (Bonilla Silva, 2003; Goldberg, 2008) -abordajes cuyos postulados más allá de elevar la categoría de cultura como sistema de clasificación social similar al de la raza en los términos de Balibar y Wallerstein (1991), las discuten como categorías que sin ser sinónimos, contextualmente se encuentran translapadas, y trascendiendo el abordaje de la raza sólo como una construcción biologicista-, aún recorren los pasillos de la academia los dejos de un puritanismo antropológico que defiende la separación entre etnia y raza; los que utilizan el término de racismo cultural no como un discernimiento teórico, sino como un matiz del racismo biológico, o bien, las nociones sobre un racismo aséptico que acepta la desigualdad, pero se estremece con la palabra “raza”, sus usos y significados, contribuyendo con ello, a una continuidad en el encubrimiento del fenómeno.

Tal y como lo sugiere enérgicamente una de las frases de la escena recreada al inicio de este apartado: “eso ya se discutió, eso ya se dijo, las razas no existen”, sin embargo, como también han anotado diversos autores como Marín González (2003): “las razas biogenéticamente no existen, el racismo sí, como ideología” y habría que añadir: como prácticas. La raza existe como noción sociocultural, como expresión y construcción de la diferencia humana y también como la materialización de la desigualdad y el racismo, reflejada en prácticas concretas y cotidianas, por ello la raza puede funcionar también como categoría de análisis.

Como señalan Soss, Fording y Schram (2011) la raza debe plantearse como una categoría de análisis cuya potencialidad recae en que tiene efectos, no se limita al cambio histórico, no se trata sólo de una representación social o de una ideología cuyos efectos sólo sean asequibles a partir de discursos o etiquetas; como señala Weheliye (2014) puede operar como una categoría crítica de análisis, como una serie de articulaciones, es decir, como noción flexible (Omi y

Winant, 1984), no se trata de una esencia, sino de una realidad social con efectos materiales en la vida social y por tanto, puede operar incluso como categoría “vacía de color”, es decir, con contenidos que no necesariamente están vinculados con las nociones biológicas que tradicionalmente se han asociado con la idea de raza.

De acuerdo con Bonilla-Silva (1997) una de las grandes problemáticas de los abordajes del racismo es la tendencia a dividirse en dos enfoques: por un lado, *la perspectiva idealista* en donde ubica aquellos trabajos centrados en el carácter ideológico del fenómeno, preocupados particularmente por las representaciones sociales, y por el otro, los enfocados en los procesos sociales, preocupados por las desigualdades, pero con una fuerte tendencia economicista que reduce el racismo a una suerte de justificación económica.

Para este autor, el abordaje de un fenómeno como el racismo debe ser atendido a partir de lo que denomina *sistemas sociales racializados*, es decir, como un ensamblaje entre el plano representativo y el económico-político, por lo que se trata de un anclaje de relaciones tanto económicas, políticas, sociales e ideológicas, cuyos diferentes niveles son estructurados y manifestados a partir de los efectos sobre los lugares, los cuerpos y los espacios pensados y materializados para los actores sociales; se trata de un fenómeno que produce la fijación de ciertos actores bajo categorías raciales, o contruidos a partir de la idea de raza (Bonilla-Silva, 1997: 469).

Es decir, encierra un proceso de racialización, la forma en cómo “cuerpos, grupos sociales, culturas y etnicidades son contruidos como si pertenecieran a categorías fijas de sujetos, cargadas de una naturaleza ontológica que las condiciona y estabiliza” (Banton, 1996; Campos, 2012), es decir, es el proceso de naturalización por el cual ciertos grupos son contruidos primero como diferentes, segundo, dotados de características y significados, y tercero, son asignados a espacios y ocupaciones como si estos estuvieran preestablecidos, por ejemplo como se muestra en la cita inicial -de la introducción-, es el proceso por el cual se vuelve natural pensar que las personas con ojos azules no trabajan cortando tomate, haciendo de este proceso un fenómeno complejo que se articula tanto a

representaciones sociales como a materializaciones y prácticas concretas en la vida social y cotidiana, cuyos efectos permiten perpetuar dinámicas y lógicas de dominación y explotación tanto económica como social.

La forma en cómo este trabajo pretende abordar el fenómeno de la racialización es a partir de los ensamblajes raciales (Weheliye, 2014) como una estrategia para complejizar el fenómeno de racialización y considerarlo no sólo como una cuestión ideológica y tampoco sólo como una manifestación económica, sino como un fenómeno relacional en donde la concatenación de distintos factores y situaciones pueden explicar la racialización como una experiencia corporizada que se expresa en la relación de lo construido como “biológico” o “inherente” con un estatus socio-político, esto significa la articulación de ideas, redes, cuerpos, fuerzas, velocidades, intensidades, instituciones, intereses, ideologías y deseos (Weheliye, 2014: 16), entendiendo la racialización no como un proceso mecánico, sino como el resultado de un proyecto político de un grupo social dominante (Bonilla-Silva, 1997; Hollenstein, 2009). Esto no significa que la racialización sea sólo un fenómeno unilineal que se produzca de arriba hacia abajo, sino que se trata de un fenómeno multidireccional (Campos, 2012).

Con esto se pretenden articular las construcciones históricas sobre las representaciones de lo indígena en México no sólo con la construcción de nichos económicos precarios (trabajo agrícola), sino también con nichos de la política pública en la construcción de las categorías de beneficiarios (vulnerabilidad social) como parte de un mismo sistema articulado, concatenado, racializado, cuyos efectos y dinámicas se alimentan mutuamente. A partir de prácticas concretas ancladas a la construcción de estos nichos se producen y mantienen sistemas racializados, cuyas lógicas actuales, ancladas a lógicas neoliberales -no sólo como acumulación capitalista-, sino como dinámicas de biopoder y política se refuerza la dominación, el extractivismo y la explotación hacia las poblaciones construidas como indígenas, produciendo “cuerpos menores de edad”, “vulnerables”, supeditados al cuidado, pero al mismo tiempo “aptos para el trabajo”.

Estas dinámicas neoliberales están articuladas con nuevas formas de gobernanza que implican nuevos discursos en torno a la atención y relación con ciertos sectores de la población como los pueblos indígenas, y que junto con los discursos oficiales del multiculturalismo, hacen parte de un mismo sistema, el cual, lejos de resarcir el racismo que ayudó a denunciar, genera campos propicios para reproducirse (Zizek, 1997; Hale, 2004; Wade, 2011), sólo que ahora como un “racismo a distancia”, un “racismo vacío de color”, cuyas políticas -salvo las dirigidas a los derechos culturales- aparecen como “universales o responden a formas de marginación económica, haciendo poca referencia a comunidades indígenas [esto] no quiere decir que no tienen efectos raciales que alimentan jerarquías sociales” (Mora Bayo, 2017). Por ello la importancia de hacer énfasis en estas nuevas políticas y discursos, como el caso de la construcción de beneficiarios a partir de la vulnerabilidad social, una categoría aparentemente neutra pero que incluye a población indígena.

Para tratar estos fenómenos el presente trabajo explora sus representaciones, materializaciones y efectos a partir de la construcción de dos nichos: uno laboral a partir del jornalero agrícola y uno de atención social a partir de la categoría de vulnerabilidad social. Ninguno de estos dos nichos son preestablecidos, sino que hacen parte de una construcción racializada. Ambos nichos, cuya naturaleza a primera vista parecen ser muy distintos, guardan puntos analíticos en común que los articula, ya que ambas categorías pueden ser consideradas como vacías de color, es decir, elaboraciones neutrales e independientes de una condición o identidad étnica, o ausentes de una ideología racial que sin embargo, en la práctica están asociadas y relacionadas estrechamente.

Tanto jornalero como vulnerable aparecen como categorías que aunque no hacen alusión directa a una condición étnica, en la práctica aparecen fuertemente racializadas, es decir, como nociones naturalizadas del “ser indígena”, y que por tanto, contribuyen a un continuo proceso de inferiorización que justifica una subordinación que se vuelve palpable en las precarias condiciones laborales del jornalero agrícola, y en la invasión de los espacios íntimos y privados con la

intención de educar y civilizar con el justificante de combatir la pobreza de los grupos vulnerables. La articulación de estos dos nichos está en que se alimentan entre sí para favorecer el empobrecimiento de una población históricamente subordinada y construida como inferior.

De tal forma que la racialización de la vulnerabilidad social del jornalero agrícola para el desarrollo de esta tesis se entiende como un ensamblaje racializado que articula el sentido común, el plano ideológico, la biopolítica y la economía política en torno a un fenómeno concreto. Este abordaje teórico permite entender la racialización en relación con la construcción de la formación del Estado mexicano y su relación con las poblaciones indígenas, entre continuidades y nuevas elaboraciones, sobre todo en un contexto en donde las dinámicas neoliberales tienden a vaciar de color los contenidos de sus agendas.

III. Una etnografía multisituada de los procesos de racialización

En una conversación informal que tuve con un colega antropólogo de la Montaña de Guerrero, éste me desafió: primero a entrar y “aguantar” en las comunidades mixtecas -ante la compartida creencia de que ningún mestizo duraba más de dos semanas- y segundo, a que si pasaba la prueba, la Montaña me estaría esperando con las puertas abiertas para que sólo me dedicara a recoger los datos, como si estos fueran tesoros dispuestos a ser descubiertos. A pesar de los giros que ha dado la construcción del dato antropológico, la importancia del carácter subjetivo y el conocimiento situado, aún recorre el sentido común de la disciplina que el dato etnográfico es un tesoro invaluable que abunda en territorios prohibidos y ajenos y que una vez descubierta la llave, sólo es cuestión de recogerlos. La etnografía, por el contrario, es un ejercicio subjetivo en donde el dato se construye a partir de un ejercicio reflexivo e interpretativo que conlleva:

Hacer más que seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas de área, llevar diario. Hacer etnografía implica establecer relaciones, encarar una multiplicidad de estructuras complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas y a las cuales hay que captar primero y explicarlas después. (Geertz, 1973: 25).

Por ello, en este trabajo la etnografía no se reduce a un método, ni tampoco a un conjunto de técnicas, es un proceso de elaboración, construcción e interpretación. De tal manera que concuerdo con Elsie Rockwell (2005) para quien:

la etnografía no es un método, es un enfoque [...] no se puede tomar como una herramienta neutral para trasladarla de una disciplina a otra, de un objeto a otro. La etnografía contiene de antemano concepciones implícitas acerca de cómo se construye y cómo se le da sentido a la diversidad de relaciones posibles. Sirve para estudiar algunos procesos y prácticas, a una escala definida por la experiencia cotidiana (Rockwell, 2005:2)

De esta manera, el trabajo de campo etnográfico, se “nos dibuja como un modo de encarar el mundo empírico que se caracteriza por centrar la atención en los significados por lo cual las tareas a realizar son de corte observacional, descriptivo, interpretativo y comprensivo” (M. Sánchez-Candamio, 1995 en Cubells, 2002; 18). Asimismo, “requiere que durante el proceso de campo, el investigador sea sensible a las formas locales de interpretar los sucesos, experiencias y vivencias, incluyendo en lo posible las percepciones que se tienen del propio investigador” (Rockwell, 2005; 2). El trabajo de campo etnográfico supone también un ejercicio de reflexividad (Dietz y Álvarez, 2010) que me implica a mí como investigadora dentro del proceso de construcción de categorías, reconociendo los distintos sesgos, enunciando con precisión el lugar desde dónde se mira y desde dónde se construye la información.

Responder a las preguntas planteadas anteriormente conllevó la realización de un trabajo de campo etnográfico multisituado o multilocal, el cual es definido por Marcus (2001) como una investigación “diseñada alrededor de cadenas, sendas, tramas, conjunciones o yuxtaposiciones de las locaciones en las cuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal o física, con una lógica explícita de asociación o conexión entre sitios que de hecho definen el argumento de la etnografía” (Marcus, 2001: 118). Nos sugiere este mismo autor, que la forma en cómo se define un objeto de estudio dentro de este tipo de etnografía es a través de “prácticas de construcción” definidas por “el movimiento o rastreo en diferentes escenarios de un complejo fenómeno cultural dado e inicial de una

identidad conceptual, que resulta ser contingente y maleable al momento de rastrearla” (Marcus, 2001: 118).

De esta manera, cobra sentido la realización de un trabajo multisituado con el objetivo de identificar los contenidos racializados de categorías como la de indígena, jornalero agrícola y vulnerable, además de sus distintos impactos, en especial, cuando se trata de categorías que pesan sobre poblaciones en movimiento o migrantes. Así, el rastreo de dichas categorías y sus efectos requiere del establecimiento de tramas y conjunciones, los cuales necesitan ser rastreados en los contextos por los cuales circulan los actores sociales sobre los cuales son cargados dichas categorías. A partir del rastreo de las maleabilidades de dichos conceptos es posible establecer continuidades y particularidades dentro de un mismo proceso. No tiene el mismo peso la construcción de la vulnerabilidad social como indígena, migrante y jornalero en el contexto de Villa de Arista, que como indígena y pobre en las comunidades de origen.

Además, otro de los aportes que brinda este tipo de etnografía para la investigación planteada, es que al rastrear las categorías mencionadas junto con sus efectos en diversos contextos, se puede resaltar de manera etnográfica su carácter maleable. Es decir, es posible señalar no sólo que no son categorías fijas, sino mostrar los procesos e interacciones en donde éstas son activadas o construidas.

Así, a lo largo de doce meses de etnografía, la estrategia fue la de acompañar a un grupo de familias en su circulación anual, con el objetivo de rastrear los distintos contenidos y efectos de las representaciones sociales etnografiadas en la primera etapa, la de Villa de Arista. El orden de los destinos estuvo marcado por los ritmos en campo, pues solo la primera etapa, la de Villa de Arista estuvo planeada, el resto fue decidido sobre la marcha, de acuerdo con los elementos más sobresalientes dentro del campo y siguiendo las pistas que se consideraron más pertinentes para los fines de este trabajo. Así fue como se decidieron las siguientes etapas: San Ciro de Acosta y el Naranjo (San Luis Potosí) y finalmente, Cochoapa el Grande en la Montaña de Guerrero. Para ver

con mayor detalle estas etapas, su duración, sus objetivos y actividades, revisar la tabla 1.

Este ejercicio multisituado me permitió tener un panorama en donde las categorías son claramente construcciones, no fijas, las cuales sin embargo, tienen fuertes implicaciones en la vida cotidiana y en materializaciones a nivel más estructural. Transitar de un escenario “mestizo” como el de Villa de Arista en donde también fui construida en términos de paridad como “mestiza” a un escenario como Cochoapa en donde mi propio cuerpo “mestizo” se convirtió en la expresión de la racialización, una racialización con efectos inversos a los que ellos padecen en Villa de Arista, ya que un cuerpo “mestizo” es construido con estereotipos valorados como positivos. Esto me ayudó a entender con mayor claridad los impactos de una representación, así como un seguimiento sobre las continuidades y cambios en los contenidos de las categorías analizadas.

Si bien en una primera instancia buscaba insertarme en el campo a partir de las empresas agrícolas, esto no pudo ser posible debido al recelo que guardaban algunas de éstas por personas ajenas al municipio, sobre todo durante la temporada de cosecha, pues consideraban como una amenaza latente a periodistas, agentes de derechos humanos o de asociaciones civiles. Por lo tanto, me ubiqué como prestadora de servicio social dentro un albergue para jornaleros agrícolas, administrado por SEDESOL. Entrar al campo desde un lugar que no había considerado me abrió un panorama que no esperaba, pero en donde confluían los elementos etnográficos más densos y cotidianos a la vez: la interacción entre los distintos grupos de familias, y la interacción de éstas con la población local, con los funcionarios de SEDESOL y otras instituciones gubernamentales. De esta manera, había llegado sin planearlo como primera opción, a las construcciones de los nichos de sujeto de atención y al de jornalero agrícola dentro de la cotidianidad, es decir, me había acercado a unas categorías más amplias: la de jornalero, más allá de los campos agrícolas y más allá de sus usos convencionales como categoría laboral, y al de la de vulnerabilidad en sus expresiones más coloquiales.

Ahora bien, encontrar las expresiones de un proceso de racialización dentro de un ensamblaje racial conlleva un ejercicio por ubicar fenómenos subyacentes, los cuales son difíciles de encontrar de manera explícita, por lo cual se requiere un especial interés sobre el desarrollo de las interacciones cotidianas, ya que las manifestaciones y expresiones ligadas con cierto tipo de representaciones no aparecen dentro de las entrevistas, razón por la que es preciso rastrear lo que Alicia Castellanos (2004) denomina como *etnografía del prejuicio y la discriminación*, a partir de lo cual se busca:

un campo en las relaciones interétnicas en el que se procede a marcar la diferencia cultural y social como parte de la dinámica misma de los procesos de interacción social y del establecimiento de fronteras étnicas. No obstante en la diferenciación del otro desde la perspectiva no indígena suele haber marcadores que indican diferencias físicas (color moreno de la piel, estatura baja, nariz chata, ancha, aguileña, boca grande, ojos negros, cabello lacio y negro, raza más pura, manos callosas y prietas) y culturales (lingüísticas, indumentaria), actitudes y comportamientos (lenta, sumisa, callada, personalidad distinta, no protestan, se aguantan, acostumbrados al trabajo duro) que no escapan de una valoración estética y cultural. En otras palabras parece no ser posible pensar la diferenciar sin implicar una jerarquización. (Castellanos, 2004: 19-20)

De esta manera, una de las estrategias del campo fue ubicar las representaciones sociales y estereotipos ligados a éstas, pero sólo como una primera etapa del trabajo etnográfico, pues la otra parte fundamental era establecer la relación de las representaciones con materializaciones y expresiones, para lo cual, la observación detallada y sistemática fue clave en el proceso. Así, en el albergue, desde la posición de prestadora de servicio social pude jugar en una frontera entre ser parte del personal del albergue, pero a la vez poder acercarme con las familias que ahí se instalaban.

Se me solicitó apoyar con el cuidado y vigilancia de los niños del albergue mientras sus padres y familiares se encontraban trabajando, y que auxiliara a las profesoras de la escuela y a las promotoras cuando fuera necesario; mi permanencia incluía dormir en el albergue, pero en el área de servicio social, junto con los funcionarios, lo que resultó una primera pista para trazar fronteras, mi cuerpo también es leído e interpretado en los juegos de la racialización, y en un contexto como el de Villa de Arista, fue ubicado del lado mestizo, sin lugar a

ambigüedades, ni cuestionamientos, y eso implicaba, mejores condiciones de asentamiento, y un mejor trato ante los funcionarios, casi de igualdad, ya que podía comer con ellos, interactuar con ellos y acceder a sus lugares, vedados para la población “indígena” que ocupa el albergue.

Los meses en Villa de Arista permitieron que pudiera solventar esta frontera, al menos en la asociación de que yo no era funcionaria ni promotora, y así conocer a varias familias con las que pude dar seguimiento a su trayectoria en otros espacios, para contrastar sus experiencias en relación con procesos de racialización y nociones de la vulnerabilidad social (*ver tabla 1 para ver detalles del trabajo de campo*). San Ciro de Acosta en la Zona Media de San Luis Potosí fue el siguiente destino, a donde me llevó el seguir la trayectoria de las familias que había conocido en Arista, este escenario es sólo una escala, en donde la agroindustria no tiene la misma escala y es sumamente reciente, por lo que sirvió como escenario en donde no había construcciones tan diferenciadas sobre la diversidad étnica, ni tampoco imaginarios sobre sus lugares y actividades. El Naranjo fue una excepción al seguir a familias jornaleras aristenses como una forma de contrastar cómo eran las experiencias de migración de familias mestizas cuando éstas eran migrantes y jornaleras.

El cuarto destino fue Cochoapa el Grande, municipio de donde son originarias las familias mixtecas que acuden a trabajar año con año a Villa de Arista; el trabajo de campo me llevó a quedarme en una comunidad llamada Barranca de la Palma en donde tuve la oportunidad de quedarme con una familia, un escenario muy micro, pero muy pertinente, para observar de cerca cómo cambian las dinámicas cuando los “jornaleros” dejan de serlo, pero las categorías racializadas como la de “indígena” y “oaxaco” siguen operando para distanciarlos y señalarlos, pero mediante otros procesos; lo mismo en el plano de las políticas públicas, lo vulnerable los persigue a sus comunidades de origen, pero con otros elementos, con otras formas, aunque con algunas representaciones similares y con resultados, también muy parecidos.

TABLA 1: ETAPAS DE TRABAJO DE CAMPO				
PRIMERA ETAPA CAMPOS DE TRABAJO	Mayo-Septiembre (2014)	Villa de Arista (S.L.P.)	Etnografía en: Albergues para jornaleros agrícolas. Cabecera municipal. Casas de renta. Espacios de trabajo (campos de cultivo y empaques)	Inicios de trabajo de campo. Se caracterizó el escenario y se identificaron los distintos actores sociales involucrados en la realidad social a estudiar, se delimitaron así actores sociales y espacios. Se identificaron los principales elementos que construyen la alteridad.
	Octubre	San Ciro de Acosta (S.L.P.)	Etnografía en: Casas de renta jornaleros agrícolas Dinámicas de la cabecera municipal respecto a la llegada de jornaleros.	Se compararon espacios en donde los actores sociales son los mismos y se identificaron cambios en las percepciones sobre los "otros", así como también sobre la vulnerabilidad. Este contexto se puede caracterizar como un espacio que apenas inicia la producción de jitomate y hortalizas.
	Noviembre	Villa de Arista	Entrevistas con Productores y agricultores Jornaleros locales de Villa de Arista	Se indagó sobre la historia de la agroindustria en villa de arista, asimismo se encontró que algunas de las comunidades de jornaleros locales de villa de arista están consideradas como de alta marginación y se descubrió que algunas de estas personas trabajan todo el año para la misma empresa agrícola, las mujeres son las que se emplean en los empaques (pero regularmente si son de la cabecera municipal) y que otras migran junto con su familia a otras regiones del estado que incluyen El Naranjo
	Diciembre	El Naranjo (S.L.P.)	Etnografía en: Albergue para jornaleros. Trabajo con fines de comparación, en este espacio los jornaleros migrantes son "mestizos", entre estos jornaleros que se emplean en los campos de Villa de Arista	Se percibió como hallazgo que a este espacio acuden personas que se emplean como jornaleros en villa de arista, y en su mayoría provienen del altiplano potosino, viajan junto con su familia y en este caso la escuela para jornaleros está destinada para niños "mestizos". Sin embargo, a pesar de que las condiciones y patrones de migración son similares a los de las personas de Guerrero que acuden a Villa de Arista, las situaciones respecto a la interacción con los administrativos no es igual y no se les atribuyen los mismos grados de vulnerabilidad.
SEGUNDA ETAPA COMUNIDADES DE ORIGEN	Enero-Marzo	Guerrero	Etnografía en: Las comunidades de origen de las personas que emplean como jornaleras en Villa de Arista	Las percepciones sobre la vulnerabilidad cambian, se advierten otras preocupaciones las cuales a veces difieren con los discursos y las expectativas dominantes. Las percepciones sobre la vulnerabilidad social son asimiladas bajo las etiquetas y construcciones sobre la pobreza, la miseria y las carencia. Bajo el argumento de que Cochoapa El Grande se convirtió en el municipio más pobre de Latinoamérica para unos y en el más pobre de México para otros, la asistencia social por parte de instituciones gubernamentales se disparó considerablemente, llevando no sólo apoyos económicos, sino alimentarios y de abrigo. El discurso de cualquier

				<p>institución o aparato político es el de la pobreza, aumentando sus nociones sobre la vulnerabilidad social. Sin embargo, las auto-consideraciones de los habitantes de Cochoapa El Grande sobre su propia vulnerabilidad hablan más sobre la protección de niños, mujeres y ancianos hacia su medio, en donde hombres adultos no son considerados vulnerables, al menos al interior de las comunidades. En éstas los hombres adultos muestran su prestigio y estatus a partir de las fiestas y otros elementos que contrarrestan su vulnerabilidad, aunque ante las actores externos asuman estratégicamente el discurso.</p>
--	--	--	--	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

A la luz de la sistematización, Villa de Arista y Cochoapa el Grande ocupan los lugares más importantes dentro de esta etnografía multisituada, mientras que San Ciró y el Naranjo sirven más como herramientas de contraste, razón por las que no fueron consideradas de manera explícita para el análisis en este trabajo. Se optó por tomar los escenarios más representativos. La relación entre Villa de Arista y Cochoapa representa la tensión entre lo “indígena” y lo “mestizo” en México y habla de los contrastes entre un escenario rural mestizo mexicano en donde florece la agroindustria, y un contexto rural indígena en donde la migración y el desarrollo de trabajos sumamente pesados parecen la única oportunidad.

Sin embargo, estos dos escenarios no corresponden con lo que Hernández López (2013) sugiere como centro-periferia; no considero que Arista y Cochoapa representen centro y periferia respectivamente dentro de la corriente postcolonial a la que se suscribe el citado autor. Arista es un espacio mestizo, pero que enfrenta fuertes carencias sociales, marginación social, migración y serios conflictos por el agua, en donde la implementación de la agroindustria no ha hecho más que agravar las desigualdades sociales. Considerar estos dos escenarios como parte de un mismo fenómeno aporta una panorámica estructural, pero articulada desde los procesos cotidianos de los actores sociales.

Es preciso señalar que dada la naturaleza de las preguntas de investigación y su énfasis en las interacciones cotidianas, gran parte de los elementos etnográficos reconstruidos para fines analíticos a lo largo de este texto son producto de mi presencia, a veces no planeada, y como espectadora o

participante a veces involuntaria, se puede decir que son producto de estar en el “lugar y momento precisos”. Por esta razón, se presentan con intencional ambigüedad las identidades de los participantes.

Asimismo, en el caso de los funcionarios públicos, promotores, prestadores de servicio social y algunos habitantes de Cochoapa que así lo solicitaron se ha cambiado su identidad, pues este trabajo no tiene la intención de evidenciar o exponer prácticas como muestras individuales, sino como parte de procesos más amplios y fuertemente interiorizados que nos atraviesan a cada uno de nosotros. Puede que algunas escenas, prácticas, comentarios o frases recabadas a partir de la etnografía resulten incómodas, pero la finalidad de esta tesis es resaltar el carácter naturalizado que tienen en el desenvolvimiento de nuestra vida cotidiana. Si aparecen tan claramente señaladas es por el ejercicio de sistematización y análisis, pero en la vida cotidiana están tan imbricadas con nuestro sentido común que incluso compartimos parte de éstas u otras igual o mayormente solapadas.

IV. Contenido y estructura

Las familias que se emplean como trabajadoras agrícolas en las empresas de Villa de Arista siguen un ciclo migratorio anual combinado con sus comunidades de origen y los lugares de trabajo, la migración es el marco en donde se desenvuelven la serie de relaciones sociales y situaciones que se presentan a lo largo de este documento. Es durante ese ciclo anual que se materializan las diversas expresiones de la racialización. Por ello, la organización de este documento intenta emular el ciclo migratorio a la par que se discuten los diversos tópicos relacionados con los argumentos centrales de esta tesis.

De esta manera, el primer capítulo se centra en Cochoapa el Grande y la Montaña de Guerrero para mostrar la construcción de estos escenarios como geografías racializadas, es decir, no sólo como representaciones o imaginarios, sino como regiones espaciales y geográficas afectadas históricamente por continuos procesos de aislamiento, despojos, exclusión y racismo, mismos que actualmente hacen la Montaña de Guerrero una de las regiones con los más altos

índices de marginación social en el país, cuyo medio de sobrevivencia se encuentra en migrar para convertirse en jornaleros agrícolas. Pero la Montaña no es un bloque homogéneo, razón por la que en este capítulo se exploran las representaciones internas y sus efectos; a partir de las llamadas constelaciones racializadas en dicho capítulo se pretende explicar cómo la mixteca ha sido históricamente construida como la parte más indígena y más pobre, a la vez que se señalan los procesos por los cuales se favorecen su aislamiento y empobrecimiento. Se resalta como estas representaciones sobre lo mixteco se atribuyen a Cochoapa el Grande, el cual es considerado “el municipio más pobre”.

En el segundo capítulo se discute cómo Villa de Arista se convirtió en un nodo más dentro de agroindustria, una maquinaria representante de las dinámicas capitalistas en su fase neoliberal: depredadora, migrante y explotadora (Maisterrena, 2003). En este capítulo se exploran los impactos sociales y económicos de la instauración de la agroindustria del jitomate en dicho municipio, el cual se encuentra en una región considerada de marginación social, con alta migración hacia Estados Unidos y en una zona desértica en donde la disponibilidad de agua es complicada. Además de los conflictos sociales y de los problemas que supuso la llegada de esta actividad, se plantea cómo también significó la instauración de nuevas relaciones laborales, la llegada de trabajadores agrícolas migrantes, y cómo se construyó un nicho laboral para la población indígena nahua de Huejutla, que llegó para desempeñar las actividades más extenuantes y en las condiciones más precarias. Es decir, se analiza cómo se activaron una representación social y sus efectos a partir de la construcción de un nicho racializado.

Así, en un tercer capítulo se detalla etnográficamente la construcción de un nicho laboral racializado, el de jornalero agrícola. Si bien, con los trabajadores nahuas se activaron estereotipos racializados para la construcción y justificación de un nicho laboral, con la llegada masiva de la población proveniente de la Montaña a partir de la década de 2000, esos sentidos y estereotipos serían resignificados y exagerados para reconstruir y reasignar un nicho laboral. Sin embargo, a pesar de su calidad laboral, el término desborda de describir una

actividad económica para pasar a significar el mismo una representación de la racialización. También se exploran en este capítulo las implicaciones que tiene dicha construcción y sus impactos en la vida cotidiana: ser aceptados por la población local solo en los términos laborales, pero excluidos del resto de actividades del ámbito público. De igual manera, se analizan las diversas constelaciones racializadas entre los conjuntos de trabajadores, y sus distintos efectos.

Al llegar al capítulo cuarto nos encontramos con los suficientes elementos analíticos para poder hablar de la racialización de las construcciones de la vulnerabilidad social. Se discuten las vías de las nuevas políticas públicas globales a partir de la atención a los llamados “grupos vulnerables”, en donde la vulnerabilidad de la población indígena está alimentada por representaciones sociales racializadas sobre una inherente vulnerabilidad ontológica. Se exploran, a partir de las categorías locales de la gente de Villa de Arista, las materializaciones e implicaciones que esto tiene, y se siguen algunas políticas que dejan ver una continuidad en la categoría del indígena como un sujeto mejor de edad, supeditado a una autoridad moral, en donde las políticas hacen parte de un neoindigenismo, un continuo en la atención a las poblaciones indígenas con políticas civilizatorias encubiertas, pero cada vez más con la injerencia de instituciones globales y capital privado.

Las políticas públicas para la atención al jornalero agrícola buscan transformaciones en la vida y el cuerpo de sus beneficiarios, los cuales aunque no tienen como requisito ser indígenas, lo son de una manera preferente, pero además, estas políticas amortiguan las obligaciones de las empresas agrícolas.

El quinto capítulo hace énfasis en las paradojas de la racialización y la vulnerabilización, es decir, en los ámbitos y resquicios que hacen de este fenómeno una situación compleja y multidimensional. Los actores sociales, en este caso, las familias de trabajadores y trabajadoras agrícolas no son sujetos inertes, sino que reflexionan e interpretan la realidad y condiciones en las que se desenvuelven, así como también hacen uso de ciertas categorías en la defensa de sus derechos y oportunidades. En este capítulo se discuten la vulnerabilidad y el

orgullo mixteco como parte de la racialización, pero utilizadas por los propios actores, como armas de doble filo, que por un lado les permite amortiguar las duras condiciones de trabajo, pero que al mismo tiempo les ayuda a insertarse más en un sistema de explotación laboral, alimentando así a las fuerzas de la agroindustria. Se hace énfasis en la figura del cabo para discutir los usos y consideraciones tanto de la vulnerabilidad, el orgullo mixteco, y las fronteras entre lo indígena y lo mestizo, como problemática del fenómeno de la racialización.

El último de los capítulos de este trabajo regresa junto con las familias a sus comunidades de origen para hacer énfasis en el último punto del primer capítulo, la región Montaña como sujeto-objeto de las políticas públicas asistencialistas del Estado. En tanto geografía racializada, la Montaña como pobre y marginalizada, atrae un sinfín de políticas -cambiantes en el tiempo- que 1) vigilan y controlan los cuerpos, aquellos cuerpos que parecen no ser capaces de cuidarse por sí mismos, y 2) convierten el combate a la pobreza y la vulnerabilidad en eslogan de progreso, promesa y campaña de partidos políticos y presidentes de la república; la vulnerabilidad racializada de la Montaña es un recurso para la aplicación de políticas, pero también para fines políticas.

A su vez este capítulo muestra cómo se vive en Cochoapa el Grande, lo que la gente encuentra a su regreso y permanencia en sus comunidades de origen y se discute desde la noción del ciclo escasez-abundancia cómo hace parte la migración de su reproducción social y comunitaria, como un medio de subsistencia, pero también como una forma de obtener capitales sociales, haciendo con esto un ciclo que nunca termina.

Esta organización pretende favorecer la discusión en torno a la articulación de tres ejes: la agroindustria y el neoliberalismo como campos propicios para el racismo, la racialización de categorías laborales y de políticas públicas que revelan los discursos ocultos sobre la inferioridad o superioridad de unos grupos humanos u otros, y resaltar el papel que tiene el Estado en esta triada, como copartícipe de este ciclo que parece querer mantener.

CAPÍTULO 1

COCHOAPA EL GRANDE “TAN POBRE COMO ÁFRICA”: GEOGRAFÍAS RACIALIZADAS, UN SEMILLERO DE JORNALEROS AGRÍCOLAS

Introducción

“No hay nada que hacer aquí, por eso ya nos queremos ir”, dice Rutilio, de veinticinco años, el mayor de sus hermanos y el único mayor de edad; el resto lo conforman su hermano Marco de diez, y cinco hermanas. Rutilio ya es un hombre casado y padre de una niña de casi dos años de edad, y dice estas palabras desde la casa de su padre con quien vive todavía -en la comunidad de Barranca de la Palma en Cochoapa el Grande-. Lo dice, sentado frente a la televisión en donde se reproduce desde una *DVD* una película “pirata” llamada *Destino final 3* - una de las cinco (la saga completa) que incluye el disco-. No hay señal de televisión, radio, ni celular, y el entretenimiento familiar después de una jornada diaria es sentarse frente al televisor y ver cualquiera de las decenas de películas y novelas mexicanas que Rutilio tiene guardadas en una caja de cartón, con su nombre grabado con tinta de marcador. “Hace frío, y luego empiezan las lluvias, por eso no nos gusta aquí”.

Este año, como los otros cinco años pasados, planean ir a Villa de Arista para pizcar jitomate: “siempre hemos trabajado cortando” me dice al tiempo que me enlista todos los lugares que conoce y a los que ha ido a pizcar; aparecen nombres ya tan recurrentes en Cochoapa: San Quintín, Vizcaíno (Baja California), Escuinapa, Culiacán (Sinaloa), Delicias y Janos (Chihuahua). El trabajo de Rutilio en Cochoapa se sustenta en las actividades del campo, las cuales desempeña junto con su familia, diariamente desde que amanece hasta que oscurece, salvo los domingos -días de descanso-. Fuera del trabajo agrícola en su propia parcela familiar (de donde obtienen algo de maíz y cilantro), y en los campos agrícolas del centro y norte de México, en los que ha trabajado desde niño, no conoce otros empleos.

Los únicos muebles que hay en su casa son unas tarimas hechas de madera, amortiguadas con varias cobijas encima, que hacen de camas; una mesa de madera en cada uno de los dos cuartos, y un molino eléctrico localizado al lado del televisor, cuyo sonido por las mañanas, el mediodía y la tarde, hace preludio de “echar tortilla”. Al partir sólo llevarán consigo ropa que guardan en una bolsa; las cobijas -entregadas por el gobierno- con el logo de *Vivir Mejor* en el centro; los botes de plástico -tan necesarios para juntar en ellos los productos frutos de la pizca-; algunos trastes que guardarán en una caja de cartón, y la televisión, el reproductor de *DVD*, y la caja de películas.

Cochoapa el Grande es uno de los diecinueve municipios que conforman la región Montaña⁶ en el estado de Guerrero, al sur del país. (ver ilustración 1). Es considerado como un municipio “indígena” al albergar un 99.6%⁷(INEGI, 2015) de población *na savi* (mixteca). Al igual que el resto de los municipios que conforman la región, Cochoapa afronta fuertes índices de pobreza y de marginación social que incluso lo han llevado a encabezar la listas de lugares más pobres en Latinoamérica, siendo el 2007 el año en que las noticias sobre su pobreza recorrieron el país. Sin embargo, el fenómeno de la pobreza no es reciente, ni un hecho aislado ocurrido en el citado año, sino un reflejo de las constantes desigualdades estructurales que afrontan ciertas regiones y poblaciones en México, sobre todo, en un contexto como la región Montaña en donde la migración es la principal fuente de supervivencia.

Las familias *na savi* de Cochoapa, y en general de la región Mixteca en Guerrero, sobreviven a partir de su trabajo como jornaleras agrícolas en los campos agroindustriales del centro y norte del país. Vendiendo su fuerza de trabajo alimentan la producción agrícola capitalista a expensas del empobrecimiento de sus lugares de origen, geografías constantemente explotadas, apoyadas en racializaciones concretas que llevan a ver sus cuerpos como “aptos” para el desarrollo de ciertas actividades -las más demandantes y precarias-, como una justificación para continuar con un sistema de explotación

6 El estado de Guerrero se divide en siete regiones: Acapulco, Centro, Costa Chica, Costa Grande, Montaña, Norte, Tierra Caliente.

7 Basado en la equiparación con los hablantes de lengua indígena mayores de cinco años, según información del II Censo de Población y vivienda (2005)

basado en la racialización de sus cuerpos, su “cultura” y su trabajo. El objetivo del presente capítulo es partir del lugar de origen de las familias *na savi* para entender las interconexiones entre los lugares de origen y de trabajo como espacios interdependientes pero desiguales, cuyas lógicas ocultas o por lo general invisibilizadas, permitirán entender cuáles son las condicionantes que mantienen a la agroindustria como una maquinaria tanto racializada como racializadora, y como un círculo vicioso de reproducción de sistemas de explotación laboral. La Montaña de Guerrero es una geografía racializada no sólo como representación social de lo indígena, lo marginado y lo incivilizado, también se refleja en materializaciones como el empobrecimiento, la conformación de una mano de obra para la agroindustria, y en convertirse en sujeto-objeto de políticas públicas que lejos de revertir las condiciones materiales, parece reforzarlas en un continuo de relaciones entre el Estado y las poblaciones indígenas.

Más allá de la determinista *teoría de la dependencia* (Wallerstein, 1979; Gunder-Frank, 1979;)⁸ pretendo generar una reflexión que articule desde la etnografía de Cochoapa el Grande y sus familias, hasta las condiciones históricas y estructurales que permitan hablar de procesos de racialización como ideología expresada en materializaciones concretas para explicar distintos fenómenos sociales, en este caso, la racialización de la vulnerabilidad social de jornaleros agrícolas, y particularmente para este capítulo, la construcción y las implicaciones de Cochoapa el Grande como una geografía racializada. Para este capítulo pretendo centrarme en la racialización de Cochoapa el Grande dentro de la región Montaña, sus construcciones como inhóspita, bárbara e incivilizada, para ir hilando junto con los demás capítulos las relaciones entre las representaciones racializadas y sus materializaciones.

8 La cual, si bien desde un acercamiento neomarxista, hacía énfasis en una relación asimétrica centro-periferia, al mismo tiempo, ubicaba relaciones dicotómicas entre espacios desarrollados y otros en vías de desarrollo, rurales/urbanos, u otros polos opuestos, dejando de lado la importancia de los contextos locales, y perdiendo de vista el lugar de estos dentro de todo un apartado de relaciones sociales. Además, no considero que Villa de Arista como sede de la agroindustria pueda ser considerado como centro, en relación a Cochoapa (periferia), pues la relación entre ambos es más compleja, Villa de Arista es un lugar con sus propios conflictos y desigualdades, en una región que también enfrenta fuertes índices de marginación social y migración.

1.1 La Montaña de Guerrero: una geografía racializada

“[El] ‘refugio seguro’, aquella [tesis] que postulaba que los lugares lejanos, incomunicados, inhóspitos y poco deseados por los ‘conquistadores’ eran refugio de indígenas que huían del dominio español aislándose o paulatinamente degradándose culturalmente. Pensaba que indígenas nahuas procedentes de la meseta central, indígenas mixtecos que huían de Mixtecapán e indígenas tlapaneca-yopi que huían de la costa guerrerense, cuando abortó su rebelión eran quienes vegetaban en Tlapa. [...] Aquella lejana provincia, que ahora nos muestran como habitada por indígenas melancólicos, sucios, andrajosos, miserables y eternos tejedores de palma (Pavía, 2006: 35-36).

El 25 de marzo de 2014 CIMAC noticias presentaba bajo el título: “La Vida en la Montaña: violencia, miseria y migración”, una serie de historias de mujeres tanto nahuas, na savi y me phaa, trabajadoras agrícolas, que de acuerdo con la nota, son historias “que se entretajan y conforman un relato de sobrevivencia, explotación y resistencia ante las duras condiciones de la migración, y la desatención de las autoridades para garantizarles empleo, educación, seguridad ante la violencia, derechos laborales y condiciones dignas de vida” (Ortíz Acevedo, 2014 <http://www.cimacnoticias.com.mx/node/65994>). Aunque la nota tiene que tomarse con pinzas, resulta un claro ejemplo de la serie de apariciones que tiene la Montaña de Guerrero en el escenario nacional. “La zona es considerada de marginación social por tener altos índices de miseria, insalubridad, falta de servicios básicos y su nombre para los foráneos, evoca: pobreza, narcotráfico, violencia, muerte, enfermedad, migración, movimientos sociales e injusticia” (García Leyva y Ramírez Espinosa, 2014: 25).

La Montaña es una de las siete regiones que componen el estado de Guerrero. Está conformada por diecinueve municipios (*ver ilustración 1*), caracterizados a partir de los recorridos realizados en 1955 por los antropólogos Alfonso Fabila y C. Tejeda (Jiménez García, s.f.), nombrándola “región mixteca-nahuatl-tlapaneca de la Montaña de Guerrero”. Además de las características orográficas -que hacen honor a su nombre- es la región que concentra no sólo la mayor proporción de población indígena en el estado, sino también de diversidad étnica, ya que alberga población nahua (33.7%)⁹, na savi (mixteca) (29,8%) y

9 Dentro del 40% que de acuerdo con el Plan de Desarrollo Estatal 2016-2021, representa la población nahua en el estado.

me'phaa (tlapaneca) (25,9%), proporción que le da la caracterización de región indígena (CDI, 2006).

REGIÓN MONTAÑA

1. Olinalá.
2. Xochihuehuetlán.
3. Huamuxtítlán.
4. Cualác.
5. Atlixac.
6. Tlapa de Comonfort.
7. Alpoyecá.
8. Alcozauca de Guerrero.
9. Copanatoyac.
10. Iliatenco.
11. Acatepec.
12. Zapotitlán Tablas.
13. Tlacoapa.
14. Malinaltepec.
15. Metlatónoc.
16. Cochoapa el Grande.
17. Xalpatlahuac.
18. Atlamajalcingo del Monte.
19. Tlaxiáquilla de Maldonado.

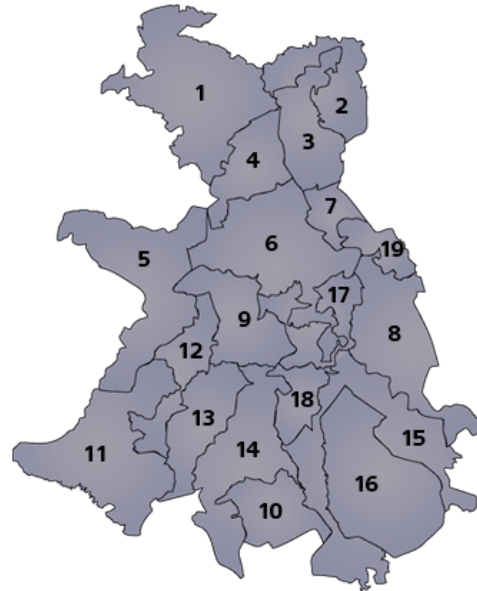


Ilustración 1: Distribución de los municipios que componen la región Montaña en el estado de Guerrero. Ilustración tomada de www.datotuopinion.com/la-montana-de-guerrero

Estos grupos étnicos representan tres cuartas partes de la población de la Montaña, por lo que el otro cuarto queda ocupado por la población mestiza, principalmente concentrada en los municipios de Tlapa de Comonfort y Olinalá (ver núm. 1 y 6 en ilustración 1) productos históricos del asentamiento de españoles y de caciques indígenas principalmente nahuas y algunos me'phaa durante la Colonia Española, los cuales actualmente concentran el centro-político administrativo de la región, así como las principales actividades comerciales (Pavía, 2006). La región Montaña se compone así de un centro político-

administrativo considerado como mestizo y urbano rodeado por municipios y comunidades considerados indígenas y rurales.

En Guerrero, “la Montaña es la zona de mayor atraso económico de las siete regiones: [...] el 65.3% de la población de la región sufre de pobreza alimentaria, 71.8% no tiene recursos para acceder a servicios de salud y educación y el 84.8% no poseen un patrimonio propio” (Programa de Desarrollo de la Montaña, 2012: 7). Con estas cifras no sorprende que el mapa de la región Montaña casi en su totalidad albergue municipios de muy alta marginación (ver *ilustración 2*). En México, el 80% de la población indígena está caracterizada como de alta y muy alta marginación y el estado de Guerrero se localiza en la segunda posición a nivel nacional (CONEVAL, 2012).

Además de sus condiciones de pobreza, la región ha recibido los calificativos de “Montaña Roja” y “Guerrero Bronco” (Bartra, 1996; Gasparello, 2009; García Leyva, 2014; Mora Bayo, 2017) aludiendo a los adjetivos de revolucionaria, comunista o izquierdista -dependiendo de los contextos históricos- en sus términos más peyorativos. A lo largo de su historia, esta región ha sido sede de una serie de levantamientos, movimientos sociales y una continua lucha por los derechos civiles, sociales, agrarios y un largo etcétera. Los conflictos agrarios que datan desde La Colonia siguen presentes y siguen siendo causa de inconformidad, descontento y conflictos sociales (Sánchez Serrano, 2003) no sólo interétnicos o vecinales, sino también frente al Estado. Desde la lucha agraria durante el régimen porfirista, la región se había ganado la fama como tierra de revoltosos, principalmente el municipio de Olinalá, el cual fue representado “como una comunidad con antecedentes de rebeldía” (Herrera Sipriano, 2006: 108). Pero estos movimientos también ubican a la Montaña como un espacio de

resistencias¹⁰, como un contexto en continua organización frente a las condiciones estructurales que padece.

A esto se le suma en la actualidad que las condiciones de marginación, las escasas oportunidades laborales y “la mala situación de los caminos de la Montaña ha sido aprovechado por las redes del narcotráfico que buscan lugares poco comunicados y de difícil acceso para el cultivo de enervantes, como la marihuana y la flor de la amapola, cuyo capullo es base para la heroína (Sánchez Serrano, 2003: 308). Según informes de la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA) el estado de Guerrero ocupa el primer lugar nacional en la producción de amapola, con un 60% (Méndes, 2015). De tal manera que, la “Amapola sostiene a 1,287 poblados; [convirtiendo a] Guerrero, [en] monarca de la heroína” (Aguilar, 2016), seguida por el cultivo de marihuana, en donde Guerrero es el segundo gran productor a nivel nacional.

Tanto la construcción racializada de la región como Montaña Roja, así como punto de siembra dentro de las cadenas del narcotráfico, la ubican como una región “peligrosa”, enunciado bajo el cual se justifica la militarización y la vigilancia, lo que refuerza el discurso, imaginario y política que de acuerdo con Sandoval Ramírez (2004) han compartido varios de los gobernantes del estado al representar a Guerrero como “un estado bronco y violento y que por lo tanto es necesario una política dura, autoritaria y represiva para gobernar” (Sandoval Ramírez, 2004: 62). El calificativo de la región como Montaña Roja es activado para la intervención y vigilancia militar. Es decir, que bajo esta construcción estigmatizada, la militarización se justifica o se incrementa, al igual que persisten

10 Como parte de los movimientos de resistencia más sobresalientes, se puede mencionar que junto con la región Costa, fue escenario de la guerrilla conformada por Génaro Vázquez y Lucio Cabañas, y vio llegar a la presidencia municipal de Alcozauca al primer candidato del Partido Comunista Mexicano en ganar unas elecciones: el profesor Abel Sálazar Bazán, generando con esto, la presencia del Ejército Mexicano en la región, y dando lugar a una guerra de baja intensidad por parte del Estado. Durante la década de 1990 se intensificaron los enfrentamientos, particularmente a partir de 1994 cuando a nivel nacional, “los pueblos indígenas fueron vistos como potencial reducto de conflictos armados” (Sánchez Serrano, 2003: 299), década que vio surgir al movimiento armado Ejército Popular Revolucionario (EPR), y posteriormente al Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI), los cuales si bien se originaron en la región Costa, tuvieron sus alcances y repercusiones en la Montaña. Actualmente, a partir de los reclamos y denuncias de las escuelas normalistas al igual que la presencia de la Policía Comunitaria en algunos municipios se mantiene esta representación estigmatizada que pesa sobre la región, al mismo tiempo que la militarización se incrementa, al igual que las continuas represiones por parte del Estado.

las continuas represiones por parte del Estado. (Gasparello, 2009; Mora Bayo, 2017).

Resulta paradójico que en un estado tan golpeado por altos índices de marginación, la militarización y el narcotráfico, se encuentra actualmente la mina más grande de Latinoamérica en donde las empresas *Tourex Gold Resources*, *Timmins Gold Corp* y *Minnaurum Gold Inc.* han iniciado o están por iniciar trabajos de exploración. Resulta igualmente llamativo que parte de la celebración positiva por la llegada de la primera de éstas fuera descrita “como una inusual victoria en los esfuerzos de México para impulsar el crecimiento económico en un estado devastado por los cultivos de opio que se utilizan para fabricar la heroína en Estados Unidos” (El Financiero, 2016), y que además se advirtieran beneficios para la población local en cuanto al combate de la pobreza y sus condiciones, ya que la Secretaría de Economía señaló que “la minería en México es fundamental porque genera riqueza e igualdad social sobre todo en los lugares más pobres” (El Financiero, 2016) pues se espera una generación de 600 empleos temporales. Pero no resaltan con igual entusiasmo que se trata de una mina a cielo abierto, que es un proyecto temporal, ni tampoco señalan las posibles consecuencias a largo plazo sobre el medio ambiente, las poblaciones y sus territorios.

Hago mención de este último dato para resaltar una contradicción importante, el Estado favorece la entrada de capitales de inversión extranjera bajo el argumento de generar riqueza y empleos, y de impulsar el desarrollo, pero al mismo tiempo favorece que las poblaciones más empobrecidas se conviertan en la mano de obra preferente de estos sectores. Además, como parte de esta gran contradicción ¿cómo se pretende incentivar la generación de riqueza y empleos a raíz del despojo de las tierras y recursos de las poblaciones campesinas en México? Esta contradicción hace parte de las dinámicas neoliberales, en donde por una parte, se aplicaron las reformas al artículo 27 sobre la propiedad de la tierra, lo que conllevó la desagrarización del campo, la disminución de apoyos para campesinos, y por otro lado, se benefició el capital privado, sector en el cual los campesinos sin tierras se insertan ante la falta de oportunidades laborales. Asimismo, esta contradicción se refuerza al agregar que la región Montaña -cómo

se detallará más adelante- ha sido constantemente focalizada como parte de proyectos, políticas y programas para el combate de la pobreza y la marginación, medidas que sin embargo, no han logrado combatir lo que se han propuesto¹¹.

Ahora bien, los elementos descritos anteriormente: la desigualdad social, la resistencia de la Montaña y sus luchas frente a las condiciones que padecen, el narcotráfico y la intervención del estado -la cual se hará explícita en otro momento de la tesis- funcionan como capas de un mismo proceso, no como hechos aislados, sino como la confluencia de múltiples factores tanto sociales, culturales, económicos y políticos, y como los efectos de un ensamblaje racial. Los índices de marginación son producto de procesos históricos -que mencionaré con más detalle más adelante- que han marcado a esta región como inferior e indígena, pero a su vez, se trata de un fenómeno actual y vigente en donde se activan nuevos procesos de racialización que incluyen tanto representaciones de la región como salvaje e incivilizada, así como intervenciones del Estado para reforzar dichas representaciones y configuraciones sociales.

Bajo las capas presentadas anteriormente, la Montaña es representada como una tierra hostil a la que nadie tiene por que ir a menos que sea necesario; se le retrata como una tierra de “indígenas”, la cual es además “peligrosa” y “marginada”. Pero dicha representación es una construcción social que no existe *per sé* en el plano simbólico, sino que tiene un correlato en la vida material y que se ha ido construyendo a través del tiempo. De acuerdo con Barrera (2006) y Cerón (2008), basados en lo plasmado en el Códice de Azoyú¹², el territorio que hoy ocupa la región Montaña quedó fundada como el reino de Tlachinollan en el año de 1300, ocupado por me phaa, nahuas y na savi, cuyo centro administrativo ya desde entonces quedaba ubicado en lo que actualmente es la ciudad de Tlapa.

11 Este tema será descrito con mayor detenimiento en otros momentos de la tesis. El rastreo sobre el tipo de intervención del estado en las comunidades indígenas requiere de una reconstrucción de la relación de éste con las mencionadas poblaciones, razón por la cual aparece en este apartado de manera simplista, sólo con el objetivo de mostrar que también hace parte como un eje importante de las configuraciones que se están presentando.

12 Documento en donde se reporta la fundación de los asentamientos que actualmente representan el territorio ocupado por la región Montaña, particularmente Tlapa de Comonfort como sede política y sus alrededores. El código retrata cuatro períodos: el primero de ellos, el de la fundación del reino de Tlachinollan de 1300 a 1421; el segundo, de 1421 a 1464; el tercero, de 1464 a 1521 que detalla la expansión del imperio Mexica, y finalmente, el cuarto momento que tiene que ver con el primer periodo de conquista y establecimiento de la Colonia Española.

La distribución del territorio y las regiones ocupadas por cada grupo obedecen a campañas militares y a los distintos periodos de expansión de los grupos mencionados.

De esta manera, nos sugiere Barrera (2006) que hasta antes del año de 1421, la ocupación del centro administrativo estuvo alternado entre me phaa y na savi, hasta que en la mencionada fecha, la expansión mexicana comenzó a desplazar a los otros dos grupos hacia tierras más alejadas y menos propicias para el desarrollo de la agricultura y otras actividades económicas -distinciones internas que analizaremos más adelante-. Para 1521 cuando comenzó el avance de los españoles, la ciudad de Tlapa y la región estaban bajo el régimen de los mexicas, cuyas autoridades, de acuerdo con Matías Alonso (2000) no mostraron gran oposición a la conquista europea, lo que derivó en el surgimiento de una élite indígena y al surgimiento de caciques regionales, tanto indígenas como mestizos, que gracias a las buenas relaciones que tuvieron con los españoles, lograron acaparar las mejores tierras, así como concentrar el poder político regional durante la Colonia, no sin múltiples resistencias o sublevaciones a lo largo de toda la región¹³, principalmente por parte de la mayoritaria población indígena, la cual quedó como mano de obra de las haciendas y obrajes, o bien, aislados o replegados en los territorios más agrestes de la sierra -como la población na savi-.

Además, “la revolución en la Montaña de Guerrero dejó intactas varias haciendas, los cañaverales y trapiches seguían moliendo la sangre y el sudor de los indígenas” (Matías Alonso, 2000: 91). Señala Matías Alonso (2000) que “los indígenas no supieron encontrar en la revolución su lucha” (92) al tiempo que fueron afectados por la hambruna de 1917 y por la consecuente llegada de las epidemias de viruela, sarampión y tosferina. Así,

el parteaguas de la historia indígena en la región no se explica entre un antes y un después de la revolución, sino en lo que aconteció antes y después de la hambruna y la epidemia”. Las tierras fértiles o de temporal, fueron acaparadas aún más, por las vías del empeño, la venta o el despojo directo de las tierras de las comunidades indígenas. En el proceso de acaparamientos de las tierras, tanto los hacendados como los comerciantes, algunos

13 Matías Alonso (2000) reconstruye el proceso de la tenencia de la tierra en la región, razón por la que da seguimiento a distintos procesos relacionados con la misma. Dentro de estos procesos señala los antecedentes a la revolución mexicana dentro de los cuales documenta diversos levantamientos y sublevaciones por parte de los campesinos y trabajadores de haciendas y obrajes

caciques indígenas e incluso algunos curas de los pueblos, se disputaron la repartición de los terrones que había en la Montaña (Matías, Alonso, 2000:93-94).

Después de la Revolución, el reparto agrario en la región fue lento y dejó tras de sí inconformidades y problemas agrarios que siguen siendo fuente de tensión y conflicto entre vecinos, pueblos y municipios (Matías Alonso, 2000; Sánchez Serrano, 2003, 2009). De tal manera que la regionalización de la Montaña obedece a configuraciones devenidas de los procesos de conquista y colonización, de procesos de despojos sobre sus territorios y recursos; se trata de un territorio “marcado con cicatrices de los enfrentamientos con caciques, del surgimiento de levantamientos armados, de la conformación de guerrillas y de las represiones y masacres solapadas por el gobierno” (Illades, 2014).

De esta manera, procesos históricos anclados a la conformación de regiones durante la época de La Colonia y a lo largo del siglo XX encuentran correlatos actuales que siguen teniendo sentido e implicaciones tanto simbólicas como materiales. El mapa étnico como lo denomina Navarrete (2004) es una división anclada a la representación de lo indígena en México y su contraposición con lo mestizo que tiene un correlato en la división geográfica, pues si bien “el mapa étnico del México actual resulta ser mucho más complejo, rico y contradictorio que la simple división entre mestizos e indios” (Navarrete, 2004: 113) esta representación sigue recorriendo los imaginarios y el sentido común, pues “casi todos los mexicanos seguimos considerando como verdaderos los mapas étnicos y culturales que dividen tajantemente a los indios de los mestizos” (Navarrete, 2004: 13). De acuerdo con este mismo autor,

Según el mapa geográfico, la población indígena se concentra tradicionalmente en regiones particulares en las zonas centro y sur, que son generalmente, las más montañosas, las más remotas, las más empobrecidas, las más rurales, y las que menos acceso tienen a los servicios gubernamentales. [...] Las regiones indígenas no son remotas y aisladas por casualidad, sino porque se trata de lo que Aguirre Beltrán llamó “regiones de refugio”, zonas donde la población indígena se refugió para escapar de la dominación ejercida por los grupos blancos o mestizos del México colonial o independiente (Navarrete, 2004: 7-8)

Por lo tanto, la región Montaña de Guerrero debe ser entendida para fines analíticos como una geografía racializada, es decir, como una expresión de la

geopolítica y dominación colonial que se reactualiza en la subalternización de ciertas poblaciones (García Sánchez, 2009). Hablar de geografía¹⁴ racializada implica señalar un fenómeno por el cual las identidades son percibidas como parte de una geografía (Raddcliffe y Westwood, 1999), es decir, se trata del fenómeno por el cual “la clasificación étnica y racial se encuentra inscrita en el paisaje, de modo que las identidades se conciben como condiciones esencialmente ligadas a una ubicación geográfica” (Cánepa, 2006: 29), las cuales activan relaciones y materializaciones como el aislamiento físico y social, y el paulatino empobrecimiento de la región a partir de despojos sistemáticos a lo largo del tiempo. La concatenación de los diversos elementos mostrados -que no son los únicos- derivan en un racismo, cuyos efectos son la desvalorización de lo humano (Weheliye, 2014), una constante construcción subordinada de las poblaciones indígenas y su inferiorización. Es decir, la representación de la Montaña como tierra habitada por “indígenas” activa acciones y prácticas concretas que afectan sus territorios y justifican los despojos.

Por ello es importante entender cómo está construida esa representación social, la cual activa dichas acciones y procesos. Para Múnera (2005) y Ames (2010), la clave de la construcción de una geografía racializada descansa en la idea de “raza”. Múnera (2005) expresa cómo durante la regionalización de los territorios a raíz de La Colonia Española en regiones europeas o indígenas, las definiciones de la raza se apoyaban en la siguiente situación: justamente la explicación de tales diferencias venía establecida por la percepción de las diferencias culturales entre grupos por encima de cualquier diferencia fisiológica o natural. Entre ellas encontraba su sentir y su significado. Así, era común y frecuente la definición de otros grupos y pueblos como salvajes (García Martínez y Sáez Carrera, 1998: 49). No sólo se clasificaron como salvajes aquellas tierras consideradas inhóspitas para la vida humana, sino también, todos aquellos territorios ocupados por las poblaciones al margen del mundo occidental europeo

14 Entiendo que en las disciplinas especializadas en el tema, conceptualmente no es lo mismo hablar de geografía, paisaje, territorio o lugar de origen. Sin embargo, para efectos de este trabajo, considerando que no afecta la profundidad analítica de los objetivos de esta tesis, y para poder dialogar con la literatura existente, haré uso de estos conceptos como sinónimos.

Mapa B.12.6. Guerrero. Región Montaña: Grado de marginación por municipio, 2010

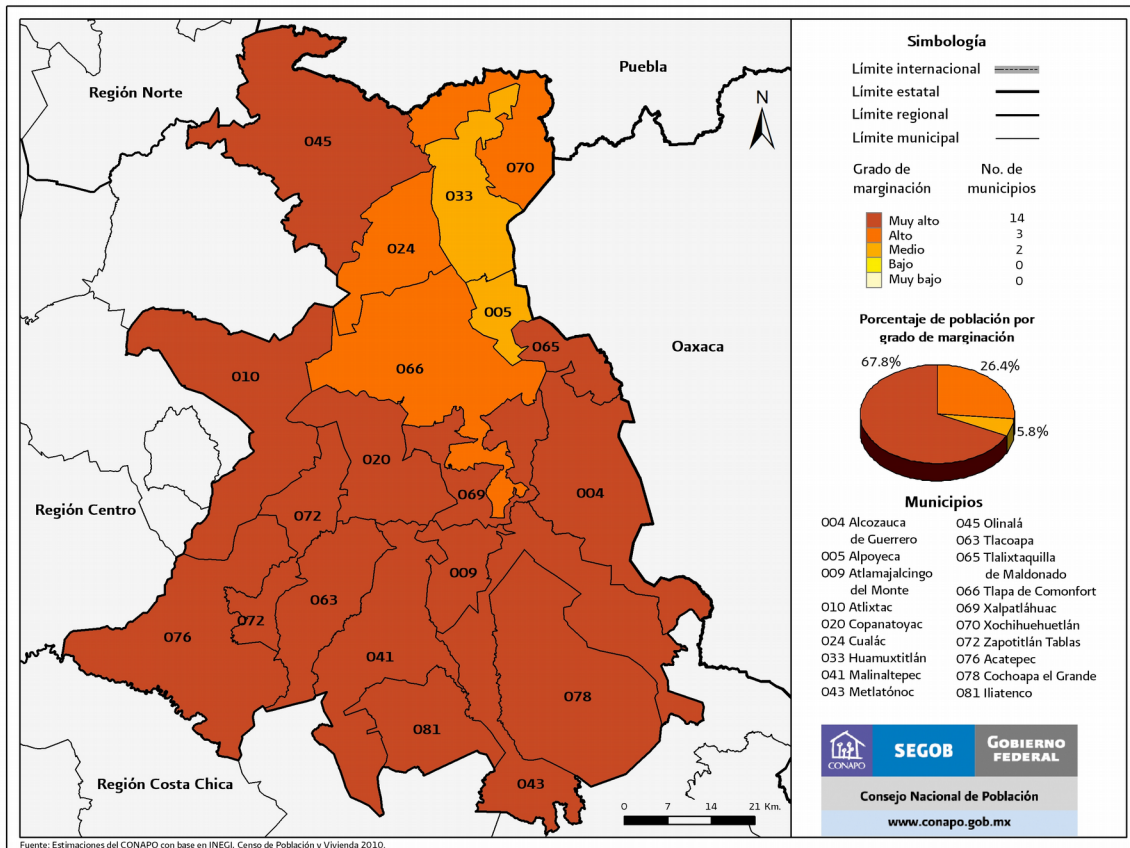


Ilustración 2: Municipios de alta y muy alta marginación en la Montaña de Guerrero. Imagen tomada de CONAPO, 2010 en www.conapo.gob.mx

En este ejercicio clasificatorio, la representación de lo bárbaro juega un papel crucial en la racialización de lo étnico, pues si bien, “lo bárbaro” en sí no atribuye directamente a la idea de “raza”, se acerca y permite que sobre éste se reifique una diferencia; “categorías como las de etnia o relaciones interraciales contribuyen, dada su adscripción, a características raciales” (García Martínez y Sáez Carrera, 1998: 47). “La alteridad de los indígenas de América se ha venido construyendo desde hace mucho antes de la Conquista si consideramos que las imágenes de diferencia, producidas por los europeos a partir de otros pueblos

considerados como bárbaros, fueron proyectadas más tarde sobre los habitantes del nuevo mundo” (Barabas, 2000: 9). Lo bárbaro es aquella construcción sobre la otredad indeseable:

una generalización greco-romana, originada en una palabra griega que designaba a todos aquellos pueblos que no hablaban el idioma propio y desconocían los marcos morales y culturales helénicos y latinos. Así, el concepto de barbarie, como sus antónimos derivados de polis y civis, era una invención del hombre civilizado, que de este modo expresaba el contraste entre su condición y la de los otros, de quienes asumía que se encontraban en niveles inferiores de desarrollo material, cultural o moral. (Kwiatkowski, 2014: 29)

De tal modo que la construcción de la barbarie sirvió para caracterizar la diferencia no sólo en los términos de la alteridad, sino en términos de superioridad e inferioridad¹⁵. Además, lo bárbaro, señala Barabas (2000) está inscrito a territorios y paisajes particulares en donde lo inhóspito juega un papel importante para definir al bárbaro, el único capaz de vivir y sobrevivir en determinados lugares. Lo “bárbaro” es más cercano a la naturaleza. Desde la construcción occidentalizada de los espacios ideales, acudir a la Montaña implica carecer de servicios y comodidades, pero también arriesgarse a entrar aun mundo “otro”, un mundo en donde se hablan otras lenguas, se desenvuelven otras culturas y también un espacio de riesgos. Pero la Montaña no es un territorio inhóspito alejado de la vida “moderna”, es un espacio en donde se materializan las desigualdades producto de factores históricos y la marginalización, como veremos de manera general en el siguiente apartado.

Así, más allá de la construcción de una geografía racializada apoyada en la idea de la barbarie, las geografías racializadas hacen parte de sistemas políticos, de construcciones y relaciones de poder. Se trata de elaboraciones territoriales que hacen parte de una geopolítica en donde la conformación de territorios y divisiones sociales son el reflejo de procesos históricos determinados acompañados por el despojo y el rechazo de unos y la acumulación de otros.

15 La tradición antropológica del siglo XIX basada en el evolucionismo social contribuyó a cientificar esta construcción a partir de las famosas escalas: salvajismo, barbarie y civilización (Morgan, 1987), tipificadas de acuerdo con criterios de organización social, recursos materiales, y de cierta manera, de la evaluación de niveles de desarrollo material, cultural o moral, medidos a partir de la escala propia, la del “mundo civilizado”, un mundo blanco-occidental-racional. Aunque la antropología mexicana de principios del siglo XX rechazó la tradición evolucionista, no escapó de evaluaciones y caracterizaciones a partir de su propia escala.

Además, es una región en donde el Estado se ha hecho presente de distintas maneras a partir de políticas públicas y programas, cuya incidencia lejos de combatir los índices de marginación parece alimentarlos.

1.1.1 La Montaña como geografía racializada: una zona de asistencia social

El 17 de febrero de 2017, la CDI anunciaba en su portal virtual la noticia de la inauguración de una nueva obra para el beneficio de la población indígena de la región Montaña: la Casa del Niño Indígena “Emiliano Zapata” en el municipio de Atlixac¹⁶. La obra se presumía como la cooperación entre el gobierno del Estado y el gobierno Federal para el combate de la marginación en la región, pues se añadía a esta obra, el inicio de un programa pues “en este mismo evento se realizó la firma del Convenio de Coordinación de Infraestructura Básica Indígena entre CDI y gobierno del estado [...] con recursos de 229 millones de pesos [...] vamos a construir 22 sistemas de agua potable, para llevarla a los hogares en las comunidades indígenas, realizaremos 30 obras de drenaje y 17 electrificaciones” (prensa CDI, 2017). También se aprovechó para inaugurar varias unidades móviles de atención médica para el municipio de Acatepec. Estas medidas fueron respaldadas por el gobernador del estado, Héctor Astudillo, con las siguientes palabras dirigidas a la población local: “Es un día muy importante para ustedes, deseo que este acto les levante el ánimo, el buen sentimiento para triunfar más -y agregó- si hay una institución que ha sido solidaria con el estado de Guerrero es la CDI” (prensa CDI, 2017).

La composición de la diversidad cultural en la Montaña de Guerrero hace que sea considerada por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) como una región indígena (2006), la cual es identificada con base en la “distribución espacial de los pueblos indígenas identificados por las lenguas y el reconocimiento generalizado de los distintos pueblos con elementos distintivos” (9). Pero esta definición y clasificación no es sólo nominativa, es una categoría

16 Las casas del niño indígena funcionan como albergues para población estudiantil de primaria, secundaria y bachillerato que no tienen los medios de cursar dichos niveles educativos en sus comunidades de origen. Además del albergue, se les proporciona alimentación y atención médica.

realizada para permitir la asistencia social sobre una región considerada indígena, pues dentro de *Regiones indígenas de México* (CDI, 2006) se plantea el objetivo explícito de “identificar aquellas zonas que reconociendo las dinámicas históricas que intervienen en la definición, mantienen ciertas relaciones de continuidad geográfica, cultural etnolingüística, sociodemográfica y económica que permitan implementar el desarrollo integral sustentable y el ejercicio pleno de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas” (CDI, 2006: 11).

Bajo el argumento de implementar el desarrollo integral y sustentable, se justifica la intervención del estado sobre las comunidades indígenas bajo el argumento de su “inherente” rezago social. El término de regiones indígenas por parte de la CDI es una conceptualización compatible con los discursos de una democracia neoliberal (Valladares, 2008) bajo la cual se critica la trayectoria paternalista del estado en otros momentos históricos en su relación con las poblaciones indígenas, así como también se incluyen los discursos sobre la importancia de los derechos de los pueblos y la diversidad cultural¹⁷. No adelantaré una discusión pensada para otro momento de la tesis, pero conviene señalar que estos argumentos no siempre estuvieron presentes dentro de las políticas o instituciones centradas en los pueblos indígenas, aunque sí lo ha estado la focalización de las poblaciones indígenas como sujetos de atención por parte del estado.

La región de la Montaña de Guerrero, anteriormente fue regionalizada como zona de refugio -señalada en la cita de Navarrete (2004) colocada anteriormente-, concepto acuñado por Aguirre Beltrán (1991) para identificar regiones:

habitadas por indígenas, de lengua y cultura diferentes a la nacional, que, como inevitable residuo de su desarrollo histórico, han permanecido sujetas a la explotación de los grupos de población culturalmente más avanzados, enclaustradas en sus regiones de refugio, viviendo una vida de mera subsistencia y manteniendo inmovibles sus antiguos valores y patrones de conducta, a favor de un conservatismo tenaz que crea motivaciones y actitudes contrarias al cambio y a la transformación (243)

Bajo dicho concepto se articuló toda una administración para atender a las poblaciones indígenas conocido como indigenismo de estado, principalmente entre las décadas de 1940 y 1950, el cual ubicó el concepto de regiones de refugio

17 Discurso compatible dentro de las dinámicas del multiculturalismo.

como áreas de acción gubernamental. Ahora bien, es importante señalar que la construcción de la Montaña como zona de refugio obedece a una construcción racializada a partir del mito del mestizaje y de la activación de las representaciones sociales sobre lo indígena en México. Es decir, hay una estrecha relación entre los imaginarios y las construcciones del sentido común que permean sobre lo “indígena” y las políticas de Estado como las materializaciones palpables de un mismo fenómeno de racialización. Es así como la construcción de la Montaña de Guerrero como una geografía racializada no sólo opera en el plano representativo como una delimitación o frontera social o cultural, sino que también sirve para construir sujetos-objetos de atención, o bien, para señalar regiones en el país que requieren de la atención por parte del estado¹⁸.

Es importante detenernos en que más allá de las representaciones sociales o de estampas de los “tipos mexicanos” (Pérez Monfort, 1999; 2007) el “mito del mestizaje” oculta tras de sí una ideología racista, no sólo en la distinción y caracterización del indígena, sino en la construcción de éste como sujeto inherentemente inferior (Gall, 2001; Paris, 2012). La representación del indio en México no es tan sólo una estampa cultural que hace parte de las identidades o “personajes mexicanos” que integran la nación; detrás de su construcción subyace un fuerte proceso de racialización que imbrica los sentidos e imaginarios con estructuras sociales de dominación y explotación. Lo indígena en México ha sido representado como pobre, costumbrista, ignorante, inocente e indefenso, representación que ha sido descrita por numerosos autores como Bonfil Batalla (1987); Miguel Bartolomé (1997); Alicia Barabas (2000); Aída Hernández (2001); entre otros, pero en un número mucho menor de trabajos esta representación ha sido articulada con el tema del racismo, línea en donde resaltan los trabajos de Alicia Castellanos (1994), y posteriormente de Francisco Navarrete (2004).

Diversos elementos que conforman la representación de lo indígena encontraron cientifización a partir de la antropología culturalista de principios del siglo XX (Alonso, 2007). Para Manuel Gamio (1992) “el indígena: es tímido, carece de energías y aspiraciones y vive siempre temeroso de los vejámenes y del

18 El tipo de atenciones es discutido con más detalle y junto con elementos etnográficos concretos en otros momentos de la tesis, razón por la que no ahondo en ello.

escarnio de la gente de razón, del hombre blanco” (21) supuesto que sirvió a Aguirre Beltrán (1991) para en la misma línea plantear su concepto de zonas de refugio, el cual a su vez tuvo un impacto importante en el diseño de las políticas asimilacionistas; lo que fundó una relación del Estado con las población indígenas. La antropología culturalista de principios de siglo XX avanzó en paralelo con un proyecto de nación que reafirmó el mestizaje como símbolo de la identidad nacional. No había cabida para el indio en ese proyecto salvo como raíces del pasado (Castellanos, 2000). El rechazo al evolucionismo social y la consolidación de una antropología mexicana apostaron por la negación de lo “racial” a favor de hablar de diferencias culturales, en ocasiones emparentadas con nociones de educación y de clase.

Sin embargo, hablar de cultura sólo encubrió las ideologías raciales en la caracterización y trato a las poblaciones indígenas bajo el cobijo de un indigenismo paternalista y protector, preocupado por atender el “rezago” de los grupos étnicos y la incorporación de sus regiones al paisaje nacional. En la década de 1990 las discusiones sobre el racismo cultural (Wade, 1997) trajeron a colación la discusión del tema de lo “racial” en lo étnico y de la cultura como un concepto racializado en donde se exploró el uso del concepto de cultura como un eufemismo, que en ciertos discursos y contextos, ayuda a encubrir y matizar las nociones del concepto de “raza”, término tan temido y esquivado en los proyectos y discursos de nación mexicanos. Con estas nuevas líneas se abrieron nuevos horizontes en el análisis de las desigualdades estructurales y en la relación del Estado con las poblaciones indígenas, así como también de los lugares y espacios que éstas ocupan en los escenarios internacionales: sus luchas, sus reivindicaciones, y también como en el caso de este trabajo, sus lugares dentro de un mundo neoliberal, como la mano de obra de ciertas cadenas de producción capitalista.

A partir de esto, se puede afirmar que la construcción de una geografía racializada va más allá de una serie de imaginarios y atributos anclados a los cuerpos y territorios étnicos, ya que también incluye sus consecuencias y alcances tanto simbólicos como materiales, imbricados en una realidad social cuyas

condicionantes se alimentan entres sí. Pero lo presentado hasta el momento también convive con la asistencia social, pues mientras más pobre, más indígena o “peligroso”, requiere intervención y control, ya que lo bárbaro como construcción de inferioridad exige al civilizado el deber de cuidar y vigilar. La Montaña, en tanto región habitada por “indígenas”, deriva en toda una serie de acciones por parte del Estado para garantizar su control; además de la militarización, diversas políticas públicas como la Cruzada contra el Hambre, así como los múltiples apoyos de dignificación de vivienda en varios periodos presidenciales, son sólo una muestra de una suerte de intervención, una medida biopolítica que entra en la intimidad de sus hogares, sus cuerpos y su reproducción comunitaria, es también un efecto de la racialización.

1.2 La Montaña Alta: Lo “mixtecto” dentro de la Montaña de Guerrero: constelaciones de racialización

Subíamos por entre las curvas de la sierra en dirección hacía el municipio de Ayotzinapa (carretera Tlapa-Chilpancingo). Ese día acompañaba a un equipo de trabajo del Centro de Derechos de la Montaña (Tlachinollan) que iban a reunirse con un grupo de mujeres nahuas que antes eran jornaleras. Mientras ascendíamos, se apreciaba abajo el valle que hace de locación para Tlapa. Uno de los integrantes del equipo me preguntó si no me mareaban tantas curvas, a lo que le contesté que no. Me señaló que eso era bueno, que porque para ir a Cochoapa se necesitaba buen estomago, que las curvas son más feas, más difíciles, y el conductor, un hombre na savi de Alcozauca, aprovechó para decir: “aquella si es Montaña”, y detuvo la camioneta en un espacio para señalar con el dedo la dirección de Cochoapa y decirme que no estaba en la primera fila de montañas que se veían del lado contrario hacía donde nosotros avanzábamos, ni en la segunda, ni en la tercera, que estaba en la última fila, allá donde se veían unas nubes cubriendo las cimas.

Si bien, la Montaña de Guerrero es aglomerada como región y construida desde afuera como una geografía racializada homogénea, al interior se diversifica.

Dentro de sus límites geográficos, en la Montaña se reconocen delimitaciones espaciales, como micro regiones que sirven de distanciamiento y marcadores de identidad: Tlapa, que funciona como el centro urbano-mestizo¹⁹, el cual controla una parte de la economía local junto con los mestizos de Olinalá, y luego las comunidades nahuas que se distinguen de las *me phaa* y de las *na savi*²⁰, cada una de éstas con atributos que sirven además de demarcaciones de identidad, como elementos para la racialización particular de cada una de estas micro regiones. También hay poblaciones afro en la Montaña que se mezclaron con los demás habitantes. Dichas fronteras internas operan no sólo como marcadores de identidad, sino que tienen repercusiones en el plano material, en donde la población mixteca es vista no sólo como lo más lejano en términos de distancia y aislamiento, sino que también es representada como “la más indígena”.

Así, la racialización opera en forma de constelaciones racializadas, es decir, como un proceso diferenciado en donde ciertos estereotipos y representaciones son cargados con más peso sobre ciertas poblaciones y cuya representación está estrechamente relacionada con las condiciones materiales y estructurales. Los *na savi* son estereotipados como los “más” en todos los aspectos peyorativos de la representación de lo indígena: los más feos, los más pobres, los más costumbristas, los más cerrados, y un largo etcétera conjugado con los factores tanto históricos, políticos y económicos mencionados. Este reforzamiento en la representación de lo *na savi* como lo más “indígena” está anclado a distintos procesos: 1) la relación histórica entre nahuas y *na savi*, tanto en las contiendas por los territorios, como en las formas en que los procesos de evangelización y colonización penetraron sobre sus espacios; 2) las condiciones de aislamiento actuales que hacen más difícil el acceso de servicios básicos, y 3) a la configuración político-económica -que veremos en los próximos apartados-. Es

19 Tlapa es un centro urbano que concentra la diversidad de la región, pues es un destino de migración interna para los municipios de la región. Actualmente, es posible distinguir distribución de colonias y asentamientos con base en el lugar de origen y la adscripción étnica, y es posible distinguir una clara delimitación espacial entre el centro histórico (población mestiza) y las periferias (población migrante e indígena). Históricamente se ha construido e imaginado como el polo mestizo de la región, a pesar de la diversidad étnica con la que actualmente cuenta.

20 Si bien no es posible clasificar la mayoría de los municipios como nahuas, *me phaa* o *na savi*, ya que en algunos hay presencia de los dos o los tres grupos, sí hay una clara demarcación entre las poblaciones que pertenecen a un grupo o a otro.

preciso señalar que a pesar de esta distancia Cochoapa y Metlatónoc no son espacios aislados, ni “celosos de su cultura” sino que están articulados con contextos históricos y procesos socio-políticos y económicos.

La ideología del mestizaje en lugar de llevar a la homogeneización cultural creó un imaginario de aspiración hacía lo blanco, en donde la blanquitud -como ideal no sólo relacionado al color de la piel, sino a la superioridad moral- se convirtió en un hito inalcanzable (Portocarrero, 2013) al cual podría acercarse sólo por medio de la “civilización”. Así, lo mestizo se convirtió en una escala entre lo indígena y lo blanco, un eterno distanciamiento respecto con lo indígena, así como también dio origen a innumerables categorías y representaciones sociales para clasificar y señalar lo peyorativo de lo indígena. En la Montaña llegué a escuchar el termino de guanco o huanco, un concepto que alude en términos peyorativos a todo aquello que se acerque a la representación de lo indígena. De acuerdo con Mora Bayo (2017) el término:

proviene de la palabra tehuanco que quiere decir “el que no entiende al otro porque no habla la misma lengua”. La palabra después se invierte en significados para referirse a el que no habla bien. Posteriormente se elimina la te y la población local empieza a utilizar el término, huanco, como una etiqueta despectiva contra los que no hablan español, y por ende, son ignorantes, carecen de características culturales modernas y son sucios. (s.p.)

La huancada es un término que se utiliza en la Montaña para reemplazar a la categoría de “indios” y que se refiere en los mismos términos de la representación social del indígena en México: el huanco es feo, sucio, desarreglado, carece de educación, come monte²¹, come picante, práctica la brujería, y no entiende. Si bien desde Tlapa, lo que lo rodea ya es representado como huanco, hay consideraciones y patrones para medir aquello “más huanco”, como por ejemplo, la comida:

una alusión similar al primitivismo que convierte al usuario en “muy indio”, aun para otros indígenas, es alimentarse con comida del monte; esto es hierbas, tubérculos, frutos,

21 Expresión utilizada para referir una alimentación basada en raíces y frutos de temporada que por lo general se dan en épocas de lluvia, y que son recolectadas para acompañar la alimentación. Entre éstas se encuentran: el pápalo, el quelite, la hierba santa, el cilantro, el epazote, entre otros. Por lo regular estas raíces y plantas se suelen colocar en bandejas o jarros en el centro de las mesas a la hora de la comida. La expresión de “monte” alude no sólo a que se den de manera silvestre, sino también a que su consumo es en estado crudo.

huevos e insectos de recolección. Un insulto hacía alguien que parece ser de poca educación y a quien se quiere señalar su condición de “indio”, es adjudicarle comer alimentos de origen silvestre (Barabas, 2000: 12)

Tuve la oportunidad de platicar con varios nahuas, miembros del CJAM, y algunos reconocían que les “gusta comer monte”, pero siempre aludiendo a que no lo hacían como los mixtecos, para ellos, los *na savi* comen “más monte”, una forma de decir que comen hasta lo que los nahuas no.

En la Montaña de Guerrero aquello que es considerado, construido y representado como lo “más indio” es lo mixteco, que dentro de sus propias fronteras, representa lo más “otro”, lo que se encuentra más cercano a la idea de la barbarie. Así, lo mixteco es representado como “lo más huanco”, permitiendo a los habitantes de la región juzgar sus conductas, pues se dice que “comer monte enferma”, y “los mixtecos ¿cómo no se enferman si se la pasan comiendo monte?” (conversación informal, marzo 2015). Este tipo de frases se articulan con imaginarios en donde resaltan toda una serie de explicaciones especulativas: “de seguro no se enferman porque son más corriosos o son más resistentes” (conversación informal, marzo 2015), explicaciones asociadas a lo físico y a lo biológico, o bien a la frase de “es que ellos así son” atribuida a su cultura y costumbre; con esta frase se produce un efecto de atributo inherente que deriva en pensar y asumir como verdadero que tan sólo por el hecho de “ser mixteco” tiene que ser y hacer ciertas cosas atribuibles a su cuerpo. Esto se articula con un proceso histórico, pues desde la invasión de los nahuas, los *na savi* fueron desplazados hasta las tierras más montañosas, hasta arriba de los valles, lo que alimentó un imaginario de que son los más aislados y remotos.

La racialización funciona así, construyendo un cuerpo mixteco como lo más indio, lo más huanco, basado tanto en características físicas y biológicas -que no son objetivas-, como culturales, se convierte en el referente del extremo en la escala barbarie-civilización. Los ejemplos son variados: hacen alusión a marcadores distintivos basados en la forma de su rostro, sus facciones, su nariz, su estatura, articulados con las formas de vestir, de construir sus casas, de casarse; se le atribuye a los *na savi* matrimonios muy jóvenes, o de hombres

mayores con mujeres adolescentes, o bien, la mal denominada venta de mujeres²². Por ejemplo:

Me encontraba con Andrés en las instalaciones del consejo de Jornaleros de la Montaña, le ayudaba a transcribir unos datos sobre familias jornaleras para después sacar algunos censos, mientras él me dictaba yo me dedicaba a escribir. Le llamó la atención el caso de un hombre, cuya edad pasaba los 40 años, cuya esposa tenía veinte años menos, pero tenían cinco hijos, sacó las cuentas de la edad que debía tener la mujer cuando se casó y luego me preguntó por cuál había sido el municipio de dónde era el hombre; cuando le dije que era de Xalpatlahuac, me dijo que pensó que era más de la mixteca, pero que igual en Xalpa hay mixtecos, porque de acuerdo con él, los mixtecos hacen eso, “de seguro compró a la muchacha”.

Lo interesante en esta cita es que nos muestra cómo al parecer no hace falta comprobar si es o no *na savi*, se asume que tiene que serlo porque en la representación que se difunde y comparte del mismo, esto aparece como una práctica “propia de ellos”, una costumbre. Estos distintos marcadores sirven no sólo para describir aquellas cosas que los nahuas “no hacen”, sino que además contribuyen a fomentar un ideal de superioridad por no hacer eso. Incluso, esa superioridad se refuerza al tratar temas de importancia en los capitales sociales y simbólicos en la región como el caso de las fiestas: se consideran las fiestas más grandes y vistosas cuando se invierte una cantidad considerable de recursos, pero en el caso de las fiestas mixtecas, para los nahuas el discurso se presenta de la siguiente manera:

“Tienes que ir a Chiepe (Chiepetepec) para que veas una fiesta de verdad” - dice Martín en el consejo de Jornaleros- cuando le platicué sobre una fiesta a la que asistí en Cochoapa. Esto suscitó una discusión en torno a si las fiestas mixtecas son más grandes y con más dinero que con los nahuas. Para Martín y

22 Se le llama compra de mujeres a una práctica prematrimonial que consiste en el pago de una dote por parte de la familia del novio a la de la novia. Antiguamente la dote era pagada mediante bienes como ganado o propiedades, pero con el paso del tiempo estos bienes han pasado a ser sustituidos por el pago de dinero en efectivo, cuestión que se ha convertido en polémico al verse como un acuerdo de compra-venta, y por favorecer contextos de matrimonios de hombres mayores con mujeres jóvenes. La discusión no está del todo saldada, para algunas mujeres jóvenes *na savi* con quienes platicué el pago de la novia involucra simbólicamente la apreciación de que son queridas por sus familias, y para otras, resulta impositivo cuando por cuestiones de cantidad de bienes se arreglan matrimonios no consentidos.

para doña Palmira que también participaba de la discusión, “lo que pasa con los mixtecos es que se acaban el dinero aunque luego pasen hambres”, “deberían ahorrar un poquito”, dice doña Palmira.

No es que las diferencias existan per sé ni que sean fácilmente apreciables, lo importante es señalar cómo se adjudican estos atributos a una representación social y a un cuerpo social como rasgos para identificar y distinguir. Estos atributos no son propios de la “cultura mixteca”, son características que se resaltan para reforzar su parte negativa e intentar distinguirse de ésta. La Mixteca dentro de la Montaña se ha convertido en la abstracción de lo indígena en el conglomerado de estereotipos peyorativos sobre la etnicidad. No es aislado tampoco que esta región sea -según los índices- la más empobrecida y carente de servicios.

De esta manera, “tal geografía de identidad ha naturalizado la relación entre identidad y geografía, moldeando los sentidos del lugar, tanto espaciales como sociales, y regulando los desplazamientos de los grupos étnicos, personas, cosas y repertorios culturales al interior de un territorio nacional” (Cánepa, 2007: 29), y habría que agregar que ha alimentado la idea de que su pobreza se asuma también como natural. Dentro de los límites de la Montaña se reproducen procesos de racialización particulares en donde se cristalizan las representaciones con sus materialización y efectos.

La población na savi en la Montaña se distribuye, en distintas proporciones, en los municipios de Alcozauca, Atlamajalcingo del Monte, Alpoyeca, San Luis Acatlán, Ayutla de los Libres, Copanatoyac, Cochoapa, Igualapa, Metlatónoc, Tlacoachistlahuaca, Tlaxiataquilla, Xalpatláhuac, y por migración, en Tlapa de Comonfort. De entre estos municipios, resaltan Cochoapa y Metlatónoc por el grado de concentración de su población (más del 95% na savi), convirtiéndolos desde afuera en los centros na savi por excelencia, en los municipios más pobres de la región, y en aquellos que se localizan en las zonas más inaccesibles de la Montaña, en la llamada y microregionalizada Montaña Alta. Así, se representan las condiciones de Metlatónoc y Cochoapa como propias de lo na savi y se considera la lejanía como una característica más de su cultura, e incluso como

responsabilidad de su arraigo y su aislamiento. Ejemplos como la siguiente cita abundan:

Los nahuas tienen una capacidad de adaptación en circunstancias culturales diferentes, por lo que se pueden mimetizar y relacionar más fácilmente con los mestizos. Sus comunidades al estar más próximas a Tlapa, tienen acceso a una serie de servicios y relaciones sociales, en contraste con los mixtecos y tlapanecos que están más alejados. [...] Los mixtecos o naa savi se caracterizan por la desconfianza y el empecinamiento que los conduce a la conflictividad y a la beligerancia. Son muy celosos de su cultura, por lo cual generan estrategias para mantenerla y defenderla frente a las influencias externas. A esta situación hay que sumarle que son quienes tienen los mayores índices de marginación. Al estar asentados en los municipios más alejados de Tlapa tienen poco acceso a los servicios, productos e influencias externas y gubernamentales, lo que permite reproducir una cultura comunitaria fincada en la cultura propia. (Nicasio, 2003: 6).

Cada vez que yo regresaba a Tlapa después de una semana o dos continuas de trabajo de campo en Cochoapa me encontraba frente a una serie de cuestionamientos sobre cómo era Cochoapa en un interés por conocer si era cierto todo aquello que se decía de la Mixteca: si era cierto que había mucha hambre, si era cierto que la gente andaba descalza, si era cierto que no les importaba andar desnudos, si era cierto que “comían mucho monte”, que si sólo hablaban mixteco, que si hacían brujería, o que si descuidaban a sus hijos. De acuerdo con Alicia Barabas (2000) la construcción del indio como bárbaro se constituyó a partir de varios elementos: “un atributo clave para la construcción de un imaginario inferiorizador sobre los indios fue -y sigue siendo- la brujería, asociada a la idolatría, como conjunto de prácticas prohibidas [...] entre los elementos más desacreditadores, incorporados en el imaginario sobre lo bárbaro como sinónimo de no-humanidad o de animalidad, se contaban también la desnudez y la alimentación silvestre” (12).

Dichos atributos están imbricados en el sentido común de la región sobre la población mixteca, particularmente en los municipios de Metlatónoc y Cochoapa. Pero más allá de esta representación, estos asentamientos en las altas montañas y zonas inaccesibles obedece a procesos históricos, así como a factores políticos y económicos, por lo que su lejanía constituye un efecto de la racialización hacia la población mixteca dentro de la Montaña de Guerrero. La Mixteca guerrerense se extiende sobre la zona montañosa de la Sierra Madre del

Sur, justo en la frontera con el estado de Oaxaca, colindando así con municipios de la Mixteca oaxaqueña como Coicoyán de las Flores y San Martín Peras, ambos también con fuertes índices de marginación social.

La relación entre la lejanía espacial, lo agreste del terreno y la marginación social es directa, no sólo por el difícil acceso, sino por las condiciones históricas que han influido en que los *na savi* ocupen actualmente dichos territorios. De nueva cuenta se presenta una correspondencia directa entre los imaginarios y representaciones con las condiciones materiales: el aislamiento espacial y social de la Mixteca respecto del centro-político administrativo de la región obedece a un proceso histórico del desplazamiento sobre sus territorios desde antes de la Conquista Española y que se agravó durante La Colonia; asimismo, esto hace parte de las actuales condiciones de marginación que se vuelven más graves con la migración masiva de sus pobladores para desempeñarse como trabajadores agrícolas en condiciones de explotación laboral.

De esta manera, no es que los *na savi* habiten las zonas más inaccesibles de la Montaña tan sólo por ser “celosos de su cultura” -como hacía alusión una cita anterior- sino que sus actuales poblaciones son el resultado de desplazamientos. Antes de la llegada de los españoles, la expansión del imperio mexica hacía las zonas que hoy ocupa la región Montaña amenazaba con entrar en los dominios de la Mixteca, ya que “durante la conquista mexica que dio inicio en el siglo XV (1430-1502) [l]os mexicas (también llamados aztecas) lograron someter a la población que habitaba los territorios del actual estado de Guerrero, convirtiéndola en provincias tributarias” (Esperanza, 2007: 10); esto llevó a que los *na savi* se replegaran paulatinamente hacía las zonas más agrestes del territorio, hacía las altas montañas, en un señorío *na savi* conocido como Metlatónoc-Citlattepec o en mixteco, *Yukukimi* o cerro de estrella (Cerón, 2008) desde donde rendían pago de tributo al imperio mexica.

Esta relación de dominación se puede ver reflejada también en los topónimos y la forma de representar y nombrar, pues los antiguos nombres de los territorios, de ser reconocidos en *tu'un savi* (la lengua *na savi*) pasaron a ser conocidos en la lengua nahuatl, la dominante. Incluso los pueblos de la lluvia,

autodenominados na savi pasaron a ser llamados mixtecos, del vocablo nahuatl que quiere decir “habitantes del país de las nubes”. Esta situación no es exclusiva de los pueblos na savi, sino de todos aquellos que quedaron bajo el dominio del imperio mexica. Los me’phaa también sufrieron el repliegue de sus territorios, anteriormente asentados en lo que actualmente es Tlapa de Comonfort, quedaron reubicados en un territorio entre las altas montañas ocupadas por las poblaciones na savi, y Tlapa, y pasaron a ser llamados como tlapanecos.

Las relaciones asimétricas establecidas entre los mexicas -un imperio en expansión- y los me’phaa y los na savi, pueblos tributarios y desplazados espacialmente, influyeron en la forma en cómo se configuró la región una vez que aparecieron los españoles. “Los primeros españoles llegaron en 1534. Los diferentes grados de organización política, económica y social de los pueblos ahí asentados [...] hicieron posible la integración de los nahuas en cabeceras que detentaban el poder [...] esta estructura de los nahuas en torno a una cabecera permaneció durante la Colonia” (Esperanza, 2007: 11). Esto permitió que los nahuas pudieran ocupar las partes más centrales y además mantener relaciones más directas y cercanas con las esferas de poder españolas.

Si bien, Tlapa se conformó como una encomienda regida bajo las concernientes prohibiciones a españoles por convivir con la población “indígena” (Rubí Alarcón, 1993) la cercanía de éstas permitió ciertos grados de comunicación e intercambio más cercanos a los que tuvieron me’phaa y na savi, establecidos en zonas más alejadas y agrestes, así como también, una cercanía que favoreció los procesos de evangelización y la construcción de conventos e iglesias por parte de la orden de los agustinos, y que traería consecuencias en el acaparamiento de las mejores tierras y en la conformación de mercados laborales, pues

La desconfianza hacia las leyes mestizas fue una constante y los indígenas trataron de evitarlas en la medida de lo posible. Aunque verse privados de sus derechos comunales y el abuso de autoridad de los caciques regionales produjo un despojo abierto en Guerrero sobre las mejores tierras, ubicadas cerca de los grandes centros urbanos que fueron acaparadas dando origen a enormes latifundios, estancias ganaderas, plantaciones costeras y monopolios comerciales (Sánchez Serrano, 2009: s.p.)

Sin embargo, las estancias ganaderas quedaron lejos de los municipios de Cochoapa y Metlatónoc por lo agreste del terreno. De esta manera, vemos cómo se aterrizan ciertos imaginarios con configuraciones históricas concretas que nos permiten entender la realidad actual y la importancia que tienen las representaciones con las que inicié este aparatado y su relación con las configuraciones sociales, culturales, políticas y económicas actuales. Dichas configuraciones históricas reviven a partir de las relaciones interétnicas. Tanto para las personas nahuas con quienes llegué a platicar, como con mestizos, se comparte el imaginario de la Mixteca como el “fin del mundo”, no sólo en términos de la distancia, sino también de sus prácticas y su vida como más difíciles, por ejemplo:

En el Consejo de Jornaleros de la Montaña tuvo lugar una reunión entre diversos cabos y contratistas de jornaleros de varias comunidades para discutir algunas medidas a tomar en cuenta ante los eventos suscitados en San Quintín. Durante la comida un grupo de hombres discutía sobre qué lengua era más fácil de aprender, si el nahuatl o el mixteco. Aureliano, un hombre nahua, presumía que el mixteco era más difícil, porque de acuerdo con él, cuando se casan entre mixtecos y nahuas, los primeros que aprenden el otro idioma son los mixtecos, pero dos hombres nahuas le decían que aún así, el nahuatl era más completo. Le pusieron algunos ejemplos de matrimonios mixtos con los cuales buscaban argumentar que cuando “les damos la palabra nuestra” también se les da el conocimiento, es decir, que cuando aprendían el idioma también aprendían costumbres y que en cambio, las mujeres u hombres nahuas que se casan con mixtecos nunca pueden acostumbrarse a las formas de los mixtecos, es más difícil para ellos “porque la vida de los mixtecos es más dura”.

Pero los imaginarios de la vida “más dura” no se quedan en la barrera cultural, en una discusión interétnica, o en una forma de distinción o representación, sino que esa “vida más dura” hace alusión en el fondo a las condiciones actuales en las que se desarrolla la vida en esos municipios y localidades, aquellos más alejados de la cabecera regional y que a la fecha carecen de servicios básicos y de medios para mantener la subsistencia, como lo

son los actuales municipios de Metlatónoc y Cochoapa el Grande, ambos, no sólo imaginados como los confines del mundo civilizado, sino también, aquellos que por la confluencia de factores históricos, políticos y económicos aparecen en la actualidad como los más marginados dentro de la región.

La conformación de la Mixteca en las zonas más agrestes dentro de la Montaña no sólo se refleja en la lejanía con respecto a Tlapa -y sus servicios- o en el difícil acceso a sus comunidades, o en el estado de sus vías de comunicación, sino también en la forma en cómo se han configurado tanto el reparto y tenencia de la tierra; los mercados y relaciones económicas, y la organización política en la región desde la Colonia. Los mercados locales se concentraron en Tlapa de Comonfort -lejos de la Mixteca Alta-; las tierras en las altas montañas son poco aptas para el desarrollo de la agricultura, a esto se suman las heladas durante la temporada invernal; el reparto de tierras fue un proceso, que particularmente en la Mixteca se dio de una manera más lenta (Sánchez Serrano, 2003; 2009) y la delimitación y jurisdicciones político administrativas han atravesado continuos cambios, entre constantes adhesiones y escisiones de municipios y sus límites, y la propia jurisdicción de algunos municipios ha pasado desde pertenecer a Oaxaca o a Puebla -en el transcurso de la historia-, antes de ser finalmente reconocidos como parte del estado de Guerrero.

No ahondaré en cada uno de estos puntos, pues pretendo desarrollarlos junto con etnografía en apartados subsecuentes para el caso específico de Cochoapa, pero es importante tener en cuenta que es el ensamblaje de todos estos factores lo que se constituye en los efectos de la racialización de la Mixteca dentro de la Montaña. Esto no quiere decir que el resto de municipios en la región no sufran efectos de racialización o presenten un panorama exento de marginación o carencia de servicios básicos, sino que se trata de complejizar las experiencias de racialización y sus efectos graduales dentro de una misma región o de una misma construcción racializada como la de “indígena”.

A partir de estas construcciones diferenciadas al interior de una misma región que desde afuera es homogéneamente racializada, se puede complejizar el

fenómeno de la racialización tanto para afirmar que no se trata de un proceso ni monolítico ni unilineal, como para señalar que la relación entre las graduaciones de los procesos de racialización también se conjuga con los diversos procesos históricos, políticos y económicos que confluyen en una región, y que derivan en efectos distintos o graduales de un mismo fenómeno atravesado por relaciones de poder. Hago uso del término constelaciones de racialización para referir justo a este proceso diferenciador por el cual la racialización toma distintas graduaciones tanto en la construcción de representaciones sociales como en sus efectos conjugados a múltiples factores. Es importante tomar en cuenta estas constelaciones pues repercuten también en el fenómeno migratorio, y como veremos en capítulos subsecuentes, en la construcción racializada tanto del jornalero agrícola como de la vulnerabilidad social.

1.3 Como en una crónica de viajeros a la orilla de la tierra: Cochoapa, un rincón del mundo

Un día me encontraba platicando con Arcelia -originaria del Estado de México- socióloga que ha trabajado para varios proyectos (con instituciones públicas) sobre temas variados de marginación y violencia de género. Me presumía que ha trabajado en distintas regiones del país como Chiapas y Oaxaca, en zonas indígenas aisladas, pero que la región Mixteca en la Montaña fue la que la impactó más: recordó que cuando visitó Cochoapa el Grande lo primero que vino a su mente fue la imagen de un país en guerra, o la de un meteorito que acababa de estrellarse contra la tierra, y que después de algunos minutos su sensación se reforzó, pues nadie les hablaba en español, y la lejanía entre las altas montañas y la niebla la hizo sentirse como si se encontrara en la orilla del mundo.

Cochoapa se encuentra en la Mixteca del estado de Guerrero, cuenta con una población de 18 458 habitantes (INEGI, 2015). La distancia entre Tlapa y la cabecera municipal de Cochoapa es de aproximadamente 90 km, los cuales se recorren sobre una carretera de reciente pavimentación, en un promedio de dos horas a dos horas y media, en automóvil, por un camino agreste que se recorre

entre curvas sinuosas y barrancos, hasta ascender a un municipio, cuya cabecera se localiza a poco más de 2 000 metros sobre el nivel del mar.

La mayor parte de la población carece de un vehículo particular por lo que la forma de transporte es el taxi colectivo. Para llegar a Cochoapa hay dos líneas de taxis que recorren de Tlapa a la cabecera en servicio diario y de manera frecuente -dependiendo de la cantidad de personas que quieran viajar-. Hay también algunos vehículos -camionetas de estacas- que van de Tlapa hacía algunas de las comunidades principales de Cochoapa (Dos Ríos, Joya Real, Arroyo Prieto, Calpanapam y Rio Encajonado) que se encuentran más allá de la cabecera, adentradas en la sierra²³, algunas de ellas, aproximadamente a 3,000 metros de altura, y otras a más de seis horas de camino, transportes que sólo realizan un recorrido al día. También hay comunidades como Cruz Verde, Cañada de la Zorra o San Pedro el Viejo que no cuentan con ningún tipo de transporte y cuya única forma de llegar es caminando.

El tipo de movilidad y transporte de Tlapa a Cochoapa -cabecera- no difiere del transporte que se hace hacía otros municipios y localidades de la región Montaña, y aunque en distancia sea junto con su vecino municipio de Metlatónoc -también *na savi*²⁴- los que cuenten con las comunidades más alejadas de Tlapa, la idea de dos horas de recorrido habitual a las cabeceras municipales -sin considerar la época de lluvias- sorprende a algunos de los habitantes de Tlapa y a personas ajenas al municipio, para quienes Cochoapa y Metlatónoc aparecen como espacios ubicados en “la orilla del mundo”, espacios a los cuales haría falta más de dos horas para llegar.

Por ejemplo, Julián -un joven que presta su servicio social en el centro de Derechos Humanos de la Montaña- se sorprende cuando le comento que de Tlapa a Cochoapa se pueden hacer dos horas de recorrido en un taxi. Él piensa que Cochoapa está más lejos de dos horas, “pero si eso está hasta el fin del mundo”, exclama con una expresión entre el asombro y la risa, y señala algunos otros

23 Las más lejanas de estas comunidades pueden estar aproximadamente a dos y tres horas de la cabecera de Cochoapa el Grande, son carreteras sin pavimentar y distribuidas en un terreno montañoso y agreste. Hay que señalar que hay comunidades que no cuentan con transporte público, para quienes la única movilidad es a pie hasta llegar a la carretera.

24 Antes de 2005 ambos eran un mismo municipio, por lo que las historias de ambos están sumamente ligadas.

municipios como Totomixtlahuca²⁵ para indicar que éste queda más lejos, sorprendido porque de acuerdo con él, “Toto” es más cercano”.

Estas nociones sobre la cercanía y la lejanía son elementos que construyen la metáfora que hace alusión a Cochoapa como “la orilla de la tierra” o “el fin del mundo”. En otra ocasión me encontré con la siguiente conversación: “ésta es la parte más porsita de Guerrero”, “del país será”, interrumpió el copiloto al ingeniero de la CFE que conducía una camioneta blanca rumbo a Tlapa y que había aceptado darme un aventón de la comunidad de Joya Real²⁶ a la cabecera municipal de Cochoapa el Grande, y quien me explicaba que venían de un una población llamada Cañada de la Zorra en donde como parte de la Cruzada Contra el Hambre introducirían la luz eléctrica. A la interrupción de su copiloto, el ingeniero sólo respondió “aquí se acaba el mundo”, una vez que cruzas Huexoapa, ahí se acaba el mundo”, después rieron los dos.

Esta metáfora sobre la lejanía se acompaña del imaginario de una tierra inhóspita e incluso “fea”. La idea recurrente que encontré sobre Cochoapa como un rincón en las orillas de la tierra sirve como una alusión que nos introduce a a este municipio y a la constelación racializada de su geografía, pues ¿para quiénes es lejano? Lo que lo convierte en un lugar en el fin del mundo es la representación social sobre la Mixteca, lo na savi, y las configuraciones particulares sobre las que se ha fincado su presencia en la región. En este sentido, la construcción racializada de lo na savi dentro de la Montaña hace que adentrarse en Cochoapa para los “mestizos” y para los nahuas, parezca una aventura, un viaje hacia los confines del mundo: es una connotación anclada a otro tipo de lejanía, una lejanía articulada tanto a lo simbólico como a las condiciones y relaciones políticas, sociales y económicas de este municipio respecto de la región y del país.

Cochoapa el Grande, junto con Metlatónoc cuentan con las poblaciones asentadas en las zonas más agrestes de la Montaña, lo que las convierte en lugares de difícil acceso, tanto para el transporte, como para la llegada de

25 Municipio de población mayoritariamente nahua, cuya cabecera municipal se encuentra aproximadamente a dos horas y media al sur de Tlapa, sobre la carretera que conduce a Marquelia, en la costa. Su paisaje compuesto de matorrales y arbustos es muy similar al de Tlapa y sus alrededores.

26 Una de las comunidades principales -por número de habitantes y por la presencia de una telesecundaria- del municipio de Cochoapa el Grande. Se localiza más allá de Cochoapa, adentrada en la sierra, a una hora y media de trayecto por un camino de terracería.

recursos, víveres y servicios: cuenta con varias comunidades en donde hasta la fecha no ha llegado la instalación de luz eléctrica, y el acceso a los servicios de salud es sumamente complicado (*ver ilustración 3*). Esto aunado a la falta de ofertas laborales y oportunidades educativas han ubicado al municipio en los de mayor índice de marginación social como se muestra en la ilustración número 3.

“No hay salida [de Cochoapa] para ningún lado, llegan las lluvias y no se puede pasar”, me cuenta Genaro, un taxista que recorre la ruta de Tlapa a Cochoapa. Él suele emplearse como jornalero agrícola en el Noreste del país, pero en estos meses (de febrero a junio) la temporada es baja y no hay cosecha, por lo que tiene que buscar en donde trabajar hasta que comience la temporada de pizca. Me cuenta que lo más difícil es cuando se necesita un hospital porque llegar a uno está lejos, no queda otra que “correr a Tlapa”, y si vives allá arriba -en las comunidades más adentradas en la sierra- hasta Ometepec.

Como señala Genaro, en la cita anterior, no hay ofertas laborales en las cabeceras municipales de Cochoapa o Metlatónc. De acuerdo con las estimaciones del CONEVAL en los años 2000, 2005 y 2010, la asociación civil Red Local (2012) señala que las estrategias de subsistencia de la población de Cochoapa se agrupaban en la siguiente lista:

- cultivan sus propios alimentos y animales
- venden el excedente de sus cultivos
- producción de huaraches y sombreros²⁷
- compra y reventa de productos en Tlapa de Comonfort
- misceláneas en las comunidades con venta de cerveza y refrescos
- algunos [los menos] siembran amapola y venden la goma
- migrar por estaciones a Culiacán
- migrar ilegalmente a Estados Unidos
- concesiones de taxis

²⁷ Yo no pude observar la elaboración de sombreros o huaraches con fines económicos, al menos en las localidades que visité durante el trabajo de campo. Observé de manera más común y cotidiana la elaboración y bordado de textiles, pero no con fines de comercialización. Sin embargo, se señala la elaboración y venta de sombreros y huaraches como una de las actividades de Cochoapa.

- Trabajar por periodos cortos en la albañilería en Tlapa, México, Acapulco o Puebla (Martínez, Andrade, 2012: 35-36)²⁸

La lista anterior sintetiza las actividades que realizan las familias de Cochoapa, sólo que habría que resaltar que éstas están jerarquizadas, pues la migración estacionaria a Culiacán o a cualquier centro agroindustrial se mantiene como la principal estrategia para garantizar ingresos económicos, pues dentro del contexto regional, emplearse como trabajadores agrícolas representa la actividad mejor remunerada y con los ingresos más constantes y seguros en relación con el resto de alternativas laborales -como se mostrará con mayor detalle en el último apartado-. El resto de actividades son estrategias complementarias para completar un ciclo anual, es decir, medidas para el sustento familiar durante las temporadas muertas de la agroindustria. Dentro de estas actividades la siembra y cosecha de la amapola se ha generalizado en la región como una alternativa que provee un ingreso en las comunidades de origen, en la mayoría de las ocasiones para financiar los viajes hacia los destinos de la agroindustria.

Los trabajos que pudieran considerarse estables por contar con un salario periódico y prestaciones de ley se reducen a profesores y funcionarios en la presidencia municipal, ambos trabajos de tipo especializado y que requieren de cierta preparación educativa -que la mayoría de la población no tiene-, y que por lo regular son ocupados por personas de Tlapa de Comonfort; y para el caso de las mujeres tampoco se diversifica, pues ser profesoras, o apoyar en los comedores comunitarios de SEDESOL o del albergue escolar de la CDI son las principales opciones. Fuera de estos empleos “estables” el panorama es desolador, pues aparte del trabajo como taxista no hay otras alternativas.

Tampoco hay negocios o establecimientos comerciales que pudieran significar una fuente de ingresos o de empleos: las tiendas de abarrotes escasean, las tiendas de ropa, calzado o farmacias son inexistentes, sólo hay un *ciber*. No hay mercados locales y las actividades comerciales se reducen a unos cuantos

²⁸ Para quienes se han desempeñado en la albañilería temporalmente, este trabajo no aporta económicamente tanto como el trabajo agrícola como jornalero. Sin embargo, permite desempeñarse en lugares más cercanos a la comunidad de origen cuando la familia no puede desplazarse fuera de ella.

puestos en la plaza principal que ofrecen pan, golosinas, bolsas de fruta (naranjas y mangos) y artículos varios -pilas, baterías, lámparas, bolsas, cargadores, etc.- junto con un puesto de comida que vende a las profesoras y profesores de Tlapa que hacen escala en Cochoapa antes de ir a comunidades más alejadas. Los negocios más rentables y abundantes en la cabecera municipal son las casetas telefónicas en un lugar en donde no hay señal de teléfono, radio ni televisión.

Las actividades agrícolas tampoco representan una actividad económica redituable y se quedan en el escenario familiar y en la subsistencia, y si bien, en la cabecera municipal es posible observar a algunas mujeres dedicándose al tejido de sombreros de palma o de ropa, esta actividad tampoco garantiza un medio suficiente para ganarse la vida. Por ejemplo: Luisa, habitante de Cochoapa, teje todas las tardes después de sus quehaceres. Mientras vigila a sus niñas, borda un pequeño huipil para la más pequeña de ellas, una niña a punto de cumplir dos años. Sobre el tejido de algodón -hecho en telar de cintura- dibuja figuras geométricas con hilos de colores verde y rosa sobre la parte delantera. Ella cose sus huipiles y los de sus hijas, es un oficio que aprendió de su madre y de su abuela. Cuando se recorren las calles de la cabecera municipal de Cochoapa se puede ver a las mujeres en los patios de sus casas bordando o tejiendo sus huipiles, todos ellos para su uso personal y familiar, sin que haga parte ya de ninguna actividad comercial.

Sin embargo, a pesar de su declive en la actualidad como actividad económica, el tejido de textiles y de sombreros conformó en el pasado la articulación de mercados no sólo locales y regionales, sino también nacionales e internacionales. Así lo describe un informe de investigación económica llevado a cabo en 1948 para el Gobierno de Guerrero:

La mayoría de los tejedores de Palma son indios mixtecos [...] el tejido por los mestizos es el de mejor clase y alcanza los mejores precios [...] El día de plaza van los indios a Tlapa a vender al comerciante en sombrero las piezas tejidas en la semana por la familia: llegan la mayoría desde sus respectivos pueblecillos, por penosas veredas, trepan y descienden empinadas pendientes con su mísera mercancía a cuestras [...] ahora que el precio se derrumbó el indio llega de sus apartados lugares a suplicar para que le compren obteniendo precios cuatro o cinco veces menores que en años pasados. (Miramontes, 1949: 134-135).

El mercado de la palma era la principal actividad económica en la región Mixteca - tanto de Guerrero como de Oaxaca- y aunque otros municipios tanto me phaa, nahuatl y mestizos se dedicaban también a la actividad, estaba más difundida en las localidades na savi como única actividad económica, incluso se le considera una actividad que proviene de La Colonia en la Mixteca Oaxaqueña pues desde el siglo XVIII “los indios mixtecos de una zona extendida entre Zacatipa y Metlatónoc estaban especializados en tres clases de tejidos de algodón: medias y calcetas ordinarias, *cozanquis* (que eran mantas muy dobles y de mucha duración que las mujeres indias llevaban como faldas) y huipiles de fiesta muy finos y adornados que usaban como camisa” (Dehouve, 1988 :146), los cuales eran llevados a Tlapa de Comonfort para ser vendidos en los mercados locales. Esta actividad se despuntó a finales del siglo XIX con la exportación de sombreros hacia Estados Unidos (Steffen, 2001: 104).

Miramontes (1949) describe detalladamente los mercados locales y la circulación de esta actividad en la región Montaña: la palma se cortaba en los municipios de Zapotitlán y Haumoxtitlán²⁹, era llevada para venderse en Tlapa, y de ahí los tejedores en sus comunidades se encargaban de hacer sombreros en una actividad que involucraba a toda la familia en un mercado que se extendía hasta Tehuacán en Puebla. Con la existencia de estos mercados también convivían las dinámicas de acaparadores regionales así como un mal pago por los productos, pero implicaba una circulación de bienes y mercancías que permitían una reproducción social y comunitaria.

Con la visita del presidente Cárdenas en 1935 a la región Montaña se impulsaron apoyos por parte del Banco Nacional de Crédito Agrícola para mejorar los precios, pero “el desconocimiento del negocio, los insuficientes recursos y los malos manejos de individuos que aprovechan coyunturas para negocios particulares dieron al traste con la labor del banco” (Miramontes, 1949: 136). El mercado de los sombreros de palma decayó a mediados de la década de 1940 cuando la Compañía Exportadora e Importadora Mexicana (CEIMSA), auspiciada por el antiguo Banco Nacional de Crédito Agrícola, vio afectado su mercado de exportación con Estados Unidos.

29 Por ser los municipios más áridos en donde se da la palma

De acuerdo con Miramontes (1949) el CEIMSA se encargó de extender el mercado de sombreros hasta Estados Unidos, pero a partir de 1945 con el término de la Segunda Guerra Mundial los pedidos de exportación bajaron considerablemente, pues el mercado de sombreros a Estados Unidos quedó sustituido por mercancía proveniente de la isla de Java. Los precios de venta de los sombreros quedaron desprotegidos, ya que mientras que en 1945 a un tejedor vender un sombrero le representaba un ingreso de entre \$42.00 y \$54.00 para 1947 era de tan sólo 0.10 centavos, lo que afectó de manera severa la economía familiar y llevó en tan sólo dos años al declive de los mercados locales, regionales e internacionales en donde estaban insertas las familias de tejedores de la Montaña de Guerrero.

La caída de estos mercados impactó en la Mixteca, pues lejos de este mercado no había otro que representara o lo sustituyera como actividad principal, pues las dinámicas de reparto agrario tampoco le resultaron favorecedoras:

Que Cochoapa el Grande es un pueblo mixteco de honda identidad cultural, poco se sabe de sus antecedentes históricos, es posible que haya sido una zona marginal de la antigua Mixtecapan, ya que esta región es una prolongación de la Mixteca del Estado de Oaxaca. El Diario Oficial de la Federación del 17 de septiembre de 1957 se encuentra el Decreto Presidencial para resolver en única instancia el expediente sobre confirmación y titulación de terrenos comunales del poblado de Cochoapa, reconociéndola como: "comunidad indígena dotada de tierras por la legislación colonial con títulos de propiedad del año de 1935", abarca 36.572 hectáreas (Diario Oficial de la Federación, 2002: 2).

La dotación de tierras fue un proceso lento en la región Montaña de Guerrero (Sánchez Serrano, 2003; 2009), pues si bien los primeros ejidos mixtecos y tlapanecos se formaron desde la década de 1930-1940 fueron escasos, pues "esta región no fue favorecida con un alto reparto agrario debido a la histórica relación de los pueblos indios con una tenencia comunal" (Sánchez Serrano, 2003: 298), concedida desde los tiempos de la Colonia, de tal suerte que para la década de 1990 en los trámites previos al PROCEDE tan sólo cinco ejidos contaban con población indígena (Sánchez Serrano, 2009)

A pesar de que en la región Montaña el 75% de las tierras agrarias se encuentran en manos de población indígena, los conflictos por las mismas, su difícil acceso o abrupto terreno hacen de la agricultura una actividad comercial

complicada. A la fecha siguen vigentes veinte conflictos por tierras en la región Montaña (Tlachinollan, 2005), los cuales se acompañan de enfrentamientos entre familias y comunidades. En la Mixteca, las tierras de Cochoapa son consideradas poco favorables para la agricultura, malas e infructuosas (Dehouve, 1988) y por lo accidentado del terreno y por el aislamiento de la región no existieron grandes empresas novohispanas, las cuales se concentraron en los alrededores de la ciudad de Tlapa de Comonfort. Así, la actividad agrícola ha sido tradicionalmente de autoconsumo, principalmente sustentada en el cultivo de maíz y frijol de temporal, situaciones que se reflejan actualmente en la vida cotidiana:

Rutilio espera a que llegue el camión que abastece a la tienda Diconsa de la cabecera de Cochoapa el Grande, pues desde hace tres días que la visita a diario en busca de maíz -base de la alimentación en la región Montaña-. A pesar de contar con su propia parcela familiar, los primeros meses del año (de enero a marzo) no cuenta con maíz, los meses anteriores estuvo en los estados de San Luis Potosí y Morelos, por lo que su tierra se quedó sin sembrar; será hasta finales de febrero, cuando paren las heladas y cambie la temperatura que pueda junto con su familia dedicarse a sembrar y cultivar. El camión que abastece a la tienda Diconsa llegó finalmente por la tarde, y no sólo Rutilio esperaba por maíz, otras familias que también lo esperaban ahora se aglomeraban al interior y afuera de la tienda o llevaban en carretillas o a los hombros de uno a dos costales de 50 kg de maíz.

Como se mencionó anteriormente, la agricultura en Cochoapa no es una fuente estable de alimentación -ni siquiera el maíz- y mucho menos una actividad económica que garantice las diversas necesidades básicas y de consumo de sus poblaciones. Sin embargo, como también se mencionó anteriormente, Guerrero ocupa el primer lugar en la producción de amapola y los municipios de la Montaña Alta juegan un papel importante en este mercado al ubicarse en las regiones más inaccesibles del territorio estatal. Por ejemplo la Procuraduría General de la República anunció en su portal oficial el 8 de febrero de 2016 la localización y destrucción de varios sembradíos de amapola en el municipio de Cochoapa el Grande, y la prensa local está repleta de titulares con noticias semejantes: “las

mujeres de la amapola en Guerrero” (El Universal, 2017) o “la amapola, sostén de cientos de familias en pobreza extrema en La Montaña de Guerrero” (La Jornada Guerrero, 2017), ambos centrados en el municipio de Cochoapa el Grande.

De tal manera que el cultivo de la amapola inserta a Cochoapa en un tipo de mercado y se convierte en una actividad económica que complementa los ingresos de las familias que se dedican a esta actividad, difundida en la región, al mismo tiempo que los introduce en un contexto de violencias dentro de las dinámicas y enfrentamientos entre las redes del narcotráfico y el Ejército Mexicano.

Esta cantidad de información, tanto histórica como contextual, que pareciera por momentos ser inconexa, en realidad está articulada bajo el eje de un ensamblaje de la racialización, pues los distintos procesos históricos y las relaciones de la Mixteca con otros pueblos devienen en el panorama actual: un municipio con una población históricamente desplazada, con pocas tierras favorables para la agricultura, alejado en términos tanto de distancia como simbólicos de los centros políticos-administrativos regionales, sin fuentes de ingreso seguro, ni mercados económicos estables; actualmente, recinto favorable para el cultivo de amapola y tierra expulsora de migrantes hacia los centros agroindustriales, condiciones invisibilizadas, pero encerradas en las construcciones y representaciones racializadas de lo “mixteco” como lo más huanco, lo más indio, y también que ubica a Cochoapa como un lugar en el “fin del mundo”.

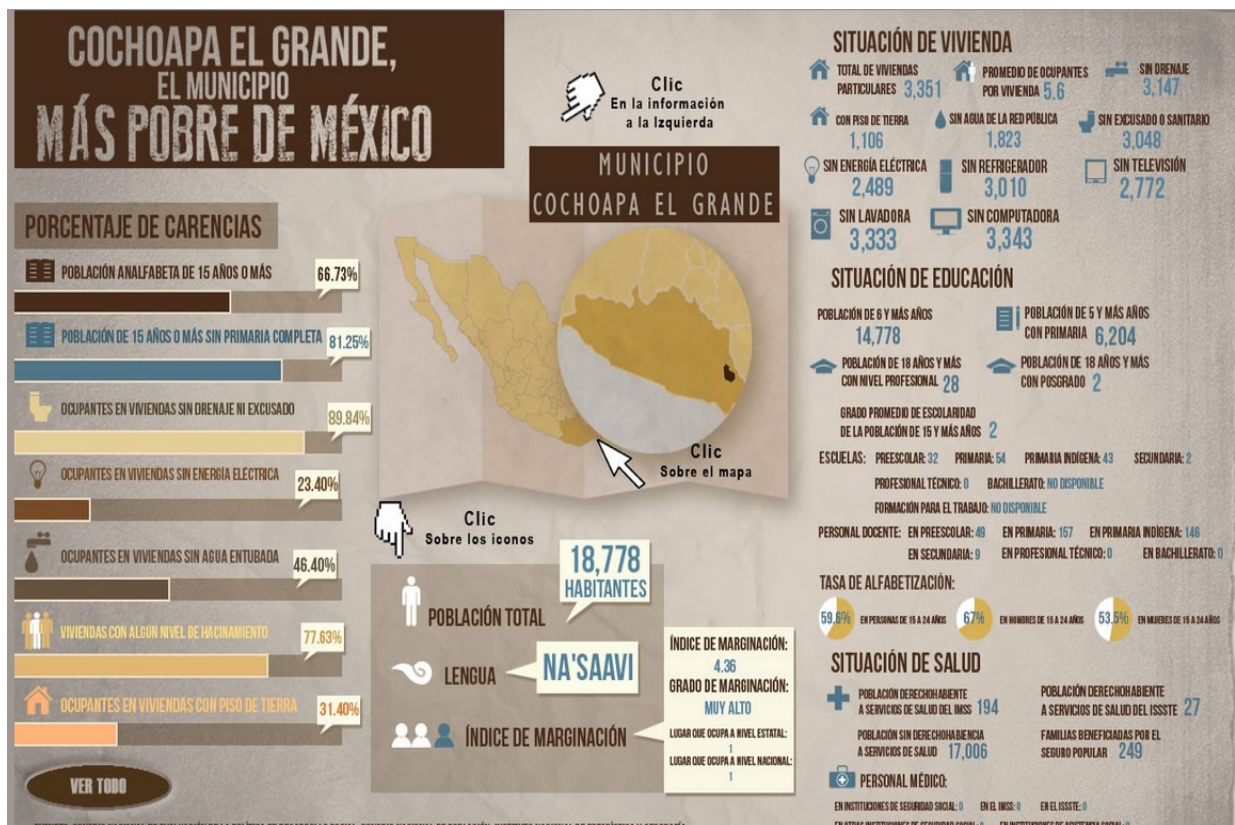


Ilustración 3: índice de carencias en Cochoapa el Grande. Fuente contralinea. Disponible en: <https://contralinea.com.mx/archivo-revista/wp-content/uploads/2013/01/cochoapa-800.jpg>

1.4 Cochoapa el Grande: el subsahara mexicano a donde “ni la coca-cola llega”

Amanece en Cochoapa y la neblina cubre las cimas de los cerros que lo rodean. Los sonidos de una bocina procedente de una caseta telefónica que anuncia en *tuu'n savi* los nombres de personas que reciben una llamada telefónica se funden con las campanadas de la iglesia que anuncian las ocho de la mañana. Frente al zócalo se congregan algunas personas para tomar un taxi que los lleve a Tlapa; Roberto y Julio tienen que arreglar “un asunto” con un posible contratista de jornaleros que vive en Tlapa, ambos, hermanos, se refugian del frío en el asiento trasero del taxi, tiritando y resguardando sus manos en las bolsas de una sudadera desgastada, ninguno pasa de los dieciocho años y desde que

regresaron de Sinaloa en febrero no han trabajado. Otra de las personas que esperan viajar a Tlapa es Clara, una mujer de aproximadamente cuarenta años, que acompañada de su hijo de diez, viaja para comprar en Tlapa *yogurt*, paquetes de galletas y dulces para luego revender en su casa. Ella espera junto con su hijo a que parta el taxi recargada sobre una lona de la “Cruzada contra el hambre”, colocada a las afueras de un comedor comunitario, en donde hace una hora un grupo de mujeres se encuentra cocinando.

Los niños y niñas pasan rumbo a la escuela, algunos descalzos, otros en huaraches o zapatos, cargando en sus manos una libreta. Sus uniformes de suéter rojo dejan ver un escudo con el logo del gobierno de Cochoapa -un programa para donar uniformes escolares-. Algunos de estos niños sólo asisten en la temporada de febrero a junio cuando no se encuentran junto con sus familias en las regiones de la agroindustria. Mientras tanto, algunas personas procedentes de las comunidades de Joya Real y Dos Ríos esperan a las afueras del palacio municipal la presencia de las autoridades -a las que a veces hay que ir a buscar a Tlapa de Comonfort o a su casa-. Sin embargo es un día de marzo, un mes en que la vida cotidiana de la cabecera luce activa gracias a la presencia de las familias que se emplean como jornaleras agrícolas ya que de marzo a junio la temporada de cosecha es baja.

Durante estos meses las familias permanecen en sus comunidades, temporada que coincide con las principales festividades y ceremonias de la región -semana santa-. Es una temporada en que las actividades se dinamizan, pues algunos de los que regresan se emplean temporalmente como taxistas, policías municipales o músicos. Las mujeres regularmente regresan a sus casas pues no hay muchas ofertas de trabajo para ellas, o bien, sus familias no ven adecuado que trabajen solas; algunas mujeres jóvenes se emplean como auxiliares en las oficinas del palacio municipal, pero para ello se necesitan algunos estudios básicos que la mayoría no puede comprobar.

La gran parte de familias que regresan se insertan en la dinámica comunitaria sin mayores contratiempos, como si nada hubiera pasado, regresan a hacerse cargo de su ganado y de sus tierras -encargadas a algún familiar-.

Durante el día Rutilio sale junto con su padre, sus dos hermanas más grandes y su madre rumbo a la parcela familiar. Recorren cerca de cuarenta minutos caminando entre un bosque de pinos y veredas sinuosas que suben y bajan entre un pequeño arroyo hasta que llegan a un claro en donde les espera algo de maíz y cilantro, mismos que utilizarán para autoconsumo. Mientras él se encarga de cargar e instalar los aspersores para el riego, el resto deshierba los surcos. Su esposa se queda en casa con las más pequeñas, y su hermano Marco se encarga de cuidar el ganado, unas diez vacas, junto con uno de sus primos.

Cochoapa el Grande se convirtió oficialmente en municipio en el año de 2003 cuando se reconoció constitucionalmente la nueva demarcación -antes perteneciente al municipio de Metlatónoc- y la instauración del municipio instituyente tuvo lugar el 4 de abril de 2005 (Nicasio, González, 2009). En el Diario Oficial de la Federación se presenta de la siguiente manera:

Que una vez llevados a cabo y analizados los estudios de factibilidad para la creación de un nuevo Municipio en el territorio del Estado, y toda vez que las comunidades se han agrupado para conformarlo se encuentran establecidas en una extensión territorial con identidad socio-económica, geográfica, étnica y cultural, con tradiciones y trayectoria histórica definidas, que la dotan de unidad y un potencial desarrollo que permita establecer una nueva circunscripción municipal, se considera procedente la creación de un nuevo Municipio que tenga como cabecera al pueblo de Cochoapa El Grande en virtud de ser esta población la que cuenta con los servicios mínimos de bienestar necesarios, para que en conjunto con las localidades que integrarán al Municipio se desenvuelva en forma normal y pueda llegar a un cabal desarrollo (Diario Oficial de la Federación, 2002: 2-3).

Ésta no era la primera vez que se hacía una solicitud para que Cochoapa se conformara como un municipio independiente de Metlatónoc, sino que viene de un proceso que comenzó en la década de 1970. Entre uno de sus principales promotores se encuentra don Maximiliano Díaz (*ver ilustración 4*), habitante de la colonia Los Pinos en la cabecera municipal, quien señala que la razón principal detrás de la búsqueda por convertirse en municipio independiente era la pobreza y el abandono de sus comunidades -especialmente de las más alejadas- por parte del gobierno municipal de Metlatónoc. Según Don Maximiliano no había una buena distribución de recursos, por lo que la única alternativa viable era conformarse como un municipio para poder recibir recursos de manera directa. Sin embargo, los resultados fueron completamente opuestos a los que se buscaban.



Ilustración 4: Don Max en su casa de Los Pinos mostrando su reconocimiento como fundador del municipio de Cochoapa El Grande, en el fondo se puede apreciar una fotografía de él con el gobernador del estado en un primer intento por fundar el municipio en la década de los 1980. Fotografía propia, enero, 2015.

Si bien, la región que Cochoapa compone junto con Metlatónoc y algunos municipios colindantes en la Mixteca oaxaqueña ya aparecía en focos rojos por los bajos índices en desarrollo humano, las noticias que recorrieron el país fueron las que aparecieron un par de años después de haberse fundado el naciente municipio. Por ejemplo, anunciaba *La Jornada* el 20 de marzo de 2007: “ONU: Cochoapa El Grande es el municipio más pobre de AL (América Latina)” (Ocampo Arista, 2007); “El municipio de Metlatónoc ya no es el municipio más pobre, sino Cochoapa el Grande ubicado en la Montaña Alta de Guerrero” (Ocampo Arista, 2007). Cochoapa nació para convertirse en el municipio más pobre no sólo de Guerrero, sino de Latinoamérica³⁰, y esto se debió no a que Metlatónoc -que siempre aparecía como el último en la lista de municipios más pobres en Guerrero y en México- elevara sus niveles de desarrollo humano, sino a que Cochoapa

³⁰ Hay que discutir la cuestión de los estándares bajo los cuales se miden los índices de desarrollo humanos, pues de estos dependen los desplazamientos que puede haber entre los lugares. Además, dependiendo del organismo que presente el informe los lugares se mueven y cambian es decir, mientras que en algunos aparece Cochoapa en otros aparecen municipios de Oaxaca, Chiapas o Chihuahua.

evidenciara otros más alarmantes, los de las comunidades fuera de la cabecera municipal.

Además, la forma en cómo el tema de la pobreza del municipio ha sido tratada llama la atención, pues a pesar de que las condiciones generales de marginación social en la Montaña también son alarmantes, fue Cochoapa el Grande y la noticia de su pobreza la que recorrió el país. La alarma de la noticia giraba no tanto en los problemas de raíz que generaban su situación, ni los que compartía con el resto de municipios de la región, sino a que México tenía comunidades que eran “tan pobres como África”, como en los siguientes ejemplos tomados de diversos medios informativos:

“Tiene México ricos como Europa y muy pobres como África” (Enciso, 2012 en La Jornada).

“México sigue teniendo municipios tan pobres como Guinea en África” (Código San Luis, 2014)

“Niveles de pobreza y analfabetismo en Guerrero similares a África” (El siglo de Torreón, 28 de enero, 2011)

Pero cabría preguntar ¿era que las comunidades pertenecientes a Cochoapa se habían vuelto “tan pobres” de un momento para otro? o ¿que la naciente cabecera municipal de Cochoapa, ahora independiente de Metlatónoc, no tenía los medios de levantar las cifras y estándares medibles y “objetivas” de los censos? Es decir, no tenía los servicios básicos de los que al menos gozaba Metlatónoc en su calidad de cabecera y que permitían levantar el promedio de las cifras³¹.

Desde su fundación como municipio Cochoapa figura en las listas de los municipios más pobres de México año con año, y a pesar de su lugar variable en la lista -de acuerdo con el año y dependiendo de la institución que genere los censos, y las variables que se consideren- la pobreza se ha ganado un lugar en la

31 Hay que discutir la cuestión de las condiciones que se toman en cuenta para tipificar generar las cifras. En términos de servicios, las comunidades de Metlatónoc no difieren de las de Cochoapa, pero para cuando se fundó Cochoapa, Metlatónoc en su calidad de cabecera municipal y la centralización de servicios, contaba con algunos que Cochoapa no, por ejemplo, con líneas telefónicas, centro de salud, mayor cantidad de escuelas y grados escolares. Ahora bien, en donde la cobertura de servicios de agrava es en el caso de las comunidades que se encuentran más allá de las brechas y caminos, asentadas en lo más agreste de las Montañas, en este caso, Cochoapa concentra el territorio más enclaustrado.

representación y firma de Cochoapa, y el discurso sobre ésta ha generado una fuente inagotable de notas periodísticas que se han alimentado de las representaciones sobre lo mixteco para reforzar y alimentar el posible paralelismo entre Cochoapa y “Africa” como el comparativo racializado de la pobreza, al mismo tiempo que ha servido como un referente para la atención necesaria que requiere el municipio, y del cual han sacado ventaja diversos actores sociales, desde los partidos políticos, las autoridades municipales y los diversos programas sociales. Por ejemplo, no sólo la creación de un comedor comunitario, la implementación de la cruzada contra el hambre o la construcción de un albergue escolar de la CDI en la cabecera municipal son muestras de la atención por parte del Estado³², también hay otra serie de acciones desde la administración local para “combatir la pobreza en el municipio”: el Zócalo de Cochoapa es una plaza de piso de piedra con un kiosco en el centro decorado con herrería y cuyo candelabro aún se encuentra envuelto en una bolsa de hule para protegerlo, pues es una obra relativamente reciente de la administración del presidente municipal Daniel Esteban González quien en el año de 2010 además del zócalo anunció la construcción de un auditorio y un palacio municipal con una inversión de hasta ocho millones de pesos,.

Las dimensiones del palacio municipal y del auditorio no sólo rebasan el de cualquier otro edificio en el municipio, sino que contrastan sumamente con el escenario de casas de madera de un piso y un solo cuarto de techos de lámina que los rodean. El palacio, el zócalo y el auditorio son el resultado de una obra que costó millones de pesos en un municipio que desde su nacimiento figura en las listas de los estándares de desarrollo humano más bajo del país y del mundo. La construcción del zócalo, el palacio y el auditorio se convirtieron en una fachada, una forma de disfrazar la pobreza y las carencias que enfrenta Cochoapa.

Las noticias y cuestionamientos sobre la situación del municipio y sus niveles de marginación social llevaron a que las medidas del gobierno municipal presumieran sus “obras” como una forma de “sacar adelante” al municipio, pues “el reto económico de estos primeros gobiernos de oposición consistió en iniciar el

³² Este tema será tratado con mayor detenimiento en otro momento de la tesis, razón por la que no ahondo en ello.

desarrollo de infraestructura municipal y comunitaria, abatir la pobreza estructural, y atender los múltiples apoyos solicitados por las comunidades y de manera personal (medicamentos, gasolina para traslado de difuntos, materias primas, etcétera)” (Nicasio, 2006: 30-31). De cierta manera, el tamaño y construcción de dichas obras tenía la finalidad de demostrarle a la administración municipal de Metlatónoc que Cochoapa podía sin éste, funcionó como una fachada de atención a la pobreza y también en una batalla simbólica contra su municipio vecino, como sugiere Don Maximiliano Díaz: “Ahorita Cochoapa ya está levantando, está rebasando a Metla. Cochoapa era más pesado que ellos [Metlatónoc], por eso, como no hay mucha gente que sepa hablar español, y como ellos allá hay gente que ya anteriormente hablaba español y aquí es que apenas estamos iniciando, hicimos competencia con ellos, ahora están llorando porque sus calles están reducidas y su presupuesto también (entrevista con Maximiliano Díaz, Los Pinos, Cochoapa).

Sin embargo, estas batallas simbólicas tanto por el recurso público y la construcción de obras no resarcan las condiciones materiales ni los índices de marginación social del municipio o su situación respecto del lugar que ocupan dentro de toda la región Montaña. Por el contrario, se articulan con las representaciones sobre Cochoapa contribuyendo a que las condiciones de marginación social, de acceso a servicios y bienes materiales en las que se encuentra Cochoapa sean traducidas en atributos propios de la cultura mixteca, como si la pobreza hiciera parte de la representación social no sólo de lo indígena, sino de lo mixteco como lo más pobre, ya que la pobreza del municipio también es generalizada desde afuera, desde Tlapa, en donde algunas personas no consideraron las noticias de la pobreza de Cochoapa tan impactantes, pues para ellas lo que decían los noticieros, periódicos y revistas aparecía como la prueba de lo que “todo el mundo sabía”: “la razón por la que ahora Metlatónoc supera a Cochoapa es porque se deshizo de su parte más fea, al final Metla salió beneficiado” (conversación informal, Tlapa de Comonfort, marzo 2015) como si por fin un municipio se pudiera amputar su parte “más fea”, la más pobre.

Esta idea correspondía con ciertos comentarios de personas en Tlapa de Comonfort que señalaban que en esa parte, la más aislada, es donde se encuentran los verdaderos “mixtecos”, aludiendo a estos primero como una “raza” y luego con que ésta se caracterizaba por marcadores racializados a partir de la cultura que los determinaban como “reacios al cambio”, necios y obstinados, “celosos con su cultura y sus tradiciones” o en el más coloquial de los sentidos como “jodidos³³”:

Mientras acompañaba a dos trabajadores de Tlachinollan en una de sus visitas a la comunidades en donde tienen proyectos productivos, Martín, un hombre nahua, le dice a Genaro, un hombre *na savi* del municipio de Alcozauca, que ya confiese de una vez que sus paisanos son “jodidos”, que a veces fingen no hablar español para no tener que responder cuando la gente les pregunta cosas. Genaro -quien tiene ya más de diez años viviendo en Tlapa- contesta sin titubeos, si somos jodidos, pero también somos orgullosos.

La idea de que los mixtecos “son orgullosos de su cultura” es la idea que recorre los imaginarios adjudicando a esto el problema de la pobreza y encubriendo así todas las relaciones sociales y condiciones que influyen en su configuración de tal forma que la pobreza de Cochoapa refuerza discursivamente la representación de la Mixteca como costumbrista y difícil, pues no importa tanto si Cochoapa aparece o no como el municipio más pobre de Latinoamérica, su racialización persiste al señalarlo como “tierra de indígenas mixtecos”, y por tanto, como un municipio de pobres, los “más pobres entre los pobres”, pues más allá de los estándares y variables medibles para caracterizar la pobreza de un municipio o una región -los cuales pueden ser variables e ir desde el acceso a la salud y a la educación, hasta el número de electrodomésticos con los que cuente una familia- la representación racializada de lo *na savi* como lo más indígena se impone dentro de un círculo vicioso en donde esta representación se traduce en determinadas acciones y relaciones que refuerzan su situación actual.

33 Aunque el término “jodido” se puede aplicar para referir el estado de una situación en condiciones desfavorables o que no tienen una solución, en este caso era aplicado para referir a personas “difíciles de tratar”, poco amigables y desconfiadas.

Mientras las obras municipales sirven para competir contra Metlatónoc, en Cochoapa no hay señal de televisión, radio, ni cobertura de teléfono celular, sólo en la cabecera municipal hay un sinfín de casetas telefónicas y un establecimiento con tres computadoras que ofrece servicio de internet -cuando hay-. Las casas casi en su totalidad son de madera o adobe con techos de palma o lámina, y aunque en la cabecera municipal la mayoría de las casas cuentan con un cuarto que hace de sanitario, no cuentan con drenaje. La electricidad y el agua entubada son servicios recientes, y la pavimentación es escasa -sólo la calle principal está pavimentada- y esta obra llevó a que las puertas principales de algunas de las casas sobre esta calle quedaran tapadas por el paso de la carretera, pues estaban a desnivel.

Fuera de la cabecera, en las comunidades, los servicios se han distribuido de acuerdo a la cercanía con ésta, no hay sanitarios ni letrinas en las comunidades -salvo una por comunidad construida por SEDESOL, la cual no se usa-; todas cuentan con escuela primaria, y algunas -las más grandes- con Telesecundaria; algunas tienen casas de salud -inhabilitadas-; todas cuentan con canchas de basquetbol, tiendas Diconsa y casa de bienes comunales, y otras aun carecen de los servicios de electricidad y agua potable.

Como he venido señalando a lo largo de este capítulo hay una estrecha relación en las construcciones racializadas sobre la etnicidad con las configuraciones históricas y estructurales en las que se encuentra la región y que nos permiten entenderlas no como una serie de elementos fortuitos, sino como interconexiones dentro de un sistema social racializado con efectos concretos en las relaciones sociales, políticas y económicas ubican a la Mixteca en la parte más marginada dentro de la región. Pero además de toda la serie de relaciones que he venido desarrollando conviene detenernos en las interpretaciones desde Cochoapa el Grande, es decir, en ¿cómo se construye o interpreta la representación sobre la mixteca, Cochoapa y sobre su pobreza? Dentro del municipio de Cochoapa y su representación homogeneizada como “pobre” e “indígena”, las construcciones sobre estas categorías cobran otros sentidos. Por ejemplo:

Un profesor de primaria -originario del municipio de Metlatónoc que da clases en Cochoapa- quien además de dar clases se dedica entusiastamente al rescate y preservación de lo que él llama “nuestra cultura mixteca” al preguntarle sobre las condiciones de pobreza me comentó que la “gente de afuera” (Tlapa/mestizos) le tiene miedo a Cochoapa porque los ven como “miserables” y piensan en gente que se está muriendo de hambre. Me dijo que ya desde que era niño había escuchado decir que la gente de Cochoapa y Metlatónoc eran la gente más pobre y que entonces él le preguntó a su mamá si era cierto que eran muy pobres y ésta le dijo que no, que porque ellos siempre tenían que comer, que pobre era aquel que tenía hambre y que lo decían por la gente que vive en las comunidades más lejanas. Me contó que cuando creció y pudo comprarse una moto que entonces fue a conocer las comunidades más lejanas, las más pobres que le dijo su mamá, pero hasta el momento no ha encontrado ninguna con esa pobreza de la que se habla porque todos tienen que comer.

Llama la atención cómo en esta escena la idea de la pobreza descansa en el tener que comer y en un distanciamiento respecto de los más pobres ubicando a estos como los más aislados. Sin invisibilizar las relaciones estructurales que generan condiciones asimétricas y desiguales en la Montaña y sus relaciones interétnicas, es interesante detenernos en los distintos sentidos que puede tener la noción de la pobreza, sobre todo, para aquellos que cargan con este atributo como parte de su racialización:

“Aquí hay pobreza” me dijo Rutilio al momento de que su esposa María me ofrecía un plato con frijoles en caldo con sabor a hoja de aguacate, y una tortilla de maíz acabada de salir del fogón. Cuando su hermano José de once años me acercó una botella de *pepsi*, Rutilio me comentó “aá ni la *coca-cola* llega”, como disculpa por ofrecerme una *pepsi* y no una *coca-cola*. Fue entonces cuando me atreví a preguntar por primera vez por qué decía que eran pobres, me respondió con seguridad mientras comía remojando la tortilla en su plato de frijoles: “no hay tiendas, no hay nada que comprar”, “aquí las tiendas no venden *sabritas*, no venden galletas, no venden *cocas*”. Le pregunté por la gente de Arista -para saber

si también consideraba que eran pobres- y me respondió que la gente de Arista no era pobre porque ellos tenían muchas tiendas y había mucho que comprar.

En este otro caso, la idea de la pobreza descansa en la circulación de los productos, en la cantidad de tiendas y en la capacidad para comprar. Rutilio no hace alusión a la falta de dinero o a las condiciones materiales que reflejan los censos y reportes, sino que indica un detalle relevante entro del contexto cotidiano: la disponibilidad y la facilidad para comprar una coca-cola. Este detalle sobre la coca-cola fue una situación que se repitió en un par de ocasiones, una de ellas fue durante un evento público: la presencia de un camión distribuidor de coca-cola estacionado a un costado del zócalo llamaba la atención de los habitantes y transeúntes y varios ya habían conformado un círculo de observadores en torno al camión; por los rumores que escuchaba de los policías municipales se especulaba sobre un evento importante (una fiesta, campaña política), debía de serlo para mandar a traer un camión de coca-cola desde Tlapa.

En Cochoapa durante las diversas festividades (sean familiares, políticas o religiosas) se acostumbra que cada uno de los jefes de familia entregue a la casa cerveza o aguardiente y refrescos, estas bebidas tienen cierta jerarquía en donde las consideradas más valiosas son para el caso del licor el aguardiente, y en el caso de los refrescos, la coca-cola. Para el caso de la escena descrita anteriormente se trataba de un evento político organizado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) -justo en tiempo de campañas electorales-, y la presencia de dicha marca de refresco le dotó de cierto prestigio.

Más allá de la disponibilidad y circulación de este producto conviene detenernos en las implicaciones que esto tiene dentro de la cotidianidad: por una parte, nos dirige hacia las variables significativas dentro de Cochoapa, y por otra, refleja las condiciones de aislamiento de Cochoapa dentro de la región, pues cuando Rutilio señala que “acá ni la coca-cola llega” enfatiza la lejanía en la que se encuentran dentro de la circulación de bienes y servicios. Asimismo, aparecen distinciones respecto de otras personas al interior de las comunidades que miden si no la pobreza, si los estándares y estatus a partir de la vestimenta, de la apariencia y de la presentación:

El sexto viernes, día de la fiesta mayor de Cochoapa El Grande, observo los fuegos pirotécnicos junto con Margarita, Adriana y su tía Otilia, sólo Margarita de trece años habla español y se encarga de traducirme las preguntas de su tía. La primera de ellas fue preguntarme que ¿por qué si yo tenía dinero no compraba pantalones con brillos? Yo le respondí que porque en realidad yo no tenía dinero, pero entonces Otilia insistió con la traducción de su sobrina de que sólo costaban \$200 pesos y \$400 los más caros y que debía comprarme unos. Este detalle me llevó a observar a las mujeres jóvenes (13-18 años, o solteras) y a notar que el día de la fiesta la gran mayoría llevaba pantalón de mezclilla con algún tipo de brillos, contrario a los días “normales” que usualmente llevan falda; también pude notar que incluso entre ellas hablaban de aquellas que en la fiesta iban con falda, viéndolas con cierto desaire, como si aquellas no estuvieran vestidas para la ocasión, la fiesta y posteriormente, el baile. Estos marcadores de distinción que parecen insignificantes nos pueden llevar a reflexionar sobre el acceso a ciertas cosas que no se encuentran en la comunidad:

Ese mismo día de la fiesta de Cochoapa noto como las tres Margarita, Adriana y Otilia siguen con la mirada a un hombre y a una mujer con ese mismo desaire con el que parecen observar a las mujeres jóvenes que usan falda, que caminan entre el público, y comentan entre sí en cuchicheos, hasta que Adriana me dice “pobrecito señor” señalándome con la mirada la que habían estado observando, le preguntó ¿por qué? Y luego de mirarme con una extrañeza como si la respuesta fuera obvia, me dice que lo viera, y continúa explicándome que su ropa está sucia y su pantalón, roto, “de seguro no tenía que ponerse”.

Así, la pobreza, al interior puede representar para algunos tener que comer, mientras que para otros, puede representarse por medio de la capacidad para comprar, o de la existencia de la circulación de ciertas mercancías, las cuales no llegan hasta Cochoapa el Grande. Esto resalta el estatus de quienes pueden adquirir dichas mercancías. Sin bien, estas distinciones no anulan la estructura social en la que está inserta la realidad de Cochoapa, ayudan a desmitificarla como un espacio homogéneo sin distinciones internas. Estas apreciaciones están articuladas con las actividades y esferas de poder local en donde están insertas

las distintas familias del municipio, así las familias de profesores o funcionarios públicos tienen ciertos estatus dentro de las comunidades, al mismo tiempo que suelen distanciarse de Cochoapa, adquieren propiedades en Tlapa en donde inscriben a sus hijos a la escuela, y adoptan las formas de vestir y alimentarse consideradas apropiadas en el contexto mestizo de Tlapa de Comonfort.

Las familias de Cochoapa reconocen las condiciones materiales que enfrentan, sobre todo cuando se trata del tema del trabajo, pero sienten que resarcan estas carencias con la celebración de suntuosas fiestas, espacios simbólicos en donde se pone de relieve no solo el poder adquisitivo de los miembros de las mayordomías, sino también de su capacidad de “derroche” al no escatimar gastos en música, comida y pólvora para los fuegos artificiales o el castillo, tal como me señaló uno de los mahomas -personaje, miembro y principal organizador de las danzas de moros y cristianos, de conquista, de los diablos y del carnaval-: “sí, somos pobres, pero ya verás como se hacen las fiestas, quedate a verlas para que luego vayas allá a tu pueblo y digas que aquí se hacen buenas fiestas” (conversación informal, marzo de 2015).

Desde Cochoapa se tiene la impresión de que sus fiestas son las más grandes de la región Montaña, la idea de gastar más implica una fiesta más grande en donde consideran que nadie las hace igual, una forma de contestar ante las representaciones estigmatizadas sobre su pobreza, al mismo tiempo que esta idea se alimenta de otros sentidos locales contra la estigmatización como que los mixtecos trabajan más y mejor que los nahuas o la gente de Tlapa, que ellos sí han salido a trabajar (aludiendo a la migración y los lugares lejanos a donde han tenido que desplazarse), anotaciones que se hacen no de manera estigmatizada - al contrario que por parte de nahuas o mestizos de Tlapa- sino en forma de orgullo.

1.5 La Montaña racializada: una región de migrantes

Ayer 5 de mayo encontré a Concha cerca del zócalo de Cochoapa y la encaminé a su casa. Durante el trayecto me platicaba que este año la lluvia se adelantó -“ya

no va a dejar hacer nada”- dijo con fastidio justo cuando cruzábamos un puente hecho de tablas de madera entre una zanja que se abre entre los cerros, el cual cruzó de puntas evitando que los tacones pequeños de tres centímetros y afilados de sus zapatillas destalonadas tocaran el lodo, y quedaran atrapados entre las rendijas de unas tablas resbalosas por la insistente lluvia que duró toda la noche anterior. “Lo que voy a extrañar mucho es a mi abuela, ella se queda, y a Cochoapa con sus pinos” me dijo antes de que la interrumpieran las risas de sus hermanas por un acontecimiento en la cancha de basquetbol. “No hay mucho que llevar” continuó Concha “sólo ropa, una cobija para el frío y unos trastes” y todo está listo ya en bolsas de plástico y cajas de cartón reforzadas con cuerdas.

Mañana les espera un largo viaje que comenzará a las cuatro de la mañana en el zócalo de Cochoapa el Grande, en donde deberán tomar un taxi en cualquiera de los dos sitios que hay en el municipio. En Tlapa deberán llegar al llamado “embarcadero”, en donde ahora hay un albergue, una oficina de SEDESOL y un comedor instaurado por el Consejo de Jornaleros Agrícolas de la Montaña -pero que sólo atiende de septiembre a febrero- muy cerca de la radio XEZV La Voz de la Montaña y en donde ahora hay una pequeña terminal de autobuses que prepara viajes que sólo salen los martes y los jueves: los martes rumbo a las tierras del pacífico (Jalisco, Sinaloa, San Quintín y Vizcaíno) y los jueves hacia el Noreste (San Luis Potosí, Zacatecas, Durango y Chihuahua). Esta última ruta es la que esperan tomar Concha y su familia, con una duración promedio de veinte horas entre las paradas y las demoras. Sin embargo, aunque la salida está anunciada para el día jueves puede ser que éste no salga sino hasta que se completen los asientos del autobús, lo cual puede demorar al menos dos días más.

Ante la caída del mercado de la palma a finales de la década de 1940 y de que a partir de 1950 “el reparto [agrario] se vio drásticamente cancelado, pues sólo hubo reparto simbólico” (Sánchez Serrano, 2003: 298) las comunidades de la Montaña Alta quedaron sumamente desprotegidas, sin garantías laborales ni tierras suficientes de calidad para dedicarse a las actividades agrícolas, de tal manera que para la década de 1960 el contexto de la Mixteca guerreña los llevó

a buscar nuevas formas de subsistencia, “la escasez de tierra agrícola obligó a una gran número de jefes de familia a trabajar como jornaleros en pequeñas propiedades y ejidos de la región [...] por lo que la migración [a partir de 1980] ha venido siendo la alternativa quizá más importante por la cantidad de ingresos que genera (Canabal, 2002: 84). Si bien, en un principio la migración se enmarcaba dentro de los confines regionales, con los impactos neoliberales³⁴ en la década de 1980 los destinos comenzaron a diversificarse hasta extenderse y masificarse al Noroeste del país, y actualmente a nuevas regiones que cuentan con agroindustria.

La migración es sin duda la principal alternativa laboral no sólo de los habitantes de Cochoapa el Grande, sino de la Montaña de Guerrero, el primer expulsor de migrantes internos a nivel nacional. Las familias de la región migran hacia el Noroeste del país, principalmente, hacia Sinaloa, Sonora y Baja California para emplearse como jornaleros agrícolas en la pizca de jitomate y otras hortalizas, en la temporada de cosecha, que se ubica entre los meses de septiembre a febrero. También se articulan en las rutas de la migración de la agroindustria alterna, es decir, en las regiones de extensión de la temporada del Noroeste, como son Jalisco, o bien, la ruta del Bajío y Noreste comprendida por los estados de Guanajuato, San Luis Potosí, Zacatecas y Chihuahua, cuya temporada se ubica entre los meses de mayo a septiembre, entre estos últimos estados, se encuentra Villa de Arista.

Estas rutas migratorias pueden ser combinadas por las familias de acuerdo a sus expectativas o necesidades: hay quienes se desplazan sólo a un destino, y quienes se desplazan a varios de acuerdo a qué lugar les ofrece mayores garantías de producción y trabajo. Hay quienes son trabajadores fijos³⁵ de una empresa particular (razón por la que no faltan año con año), y hay quienes se dedican a buscar los lugares menos saturados. De acuerdo con Canabal (2012) en la última década los destinos y modalidades de migración se han diversificado debido al aumento considerable de personas que se dedican a la pizca, esto ha

34 Se explicará con más detalle en el siguiente capítulo la articulación entre el neoliberalismo, la agroindustria y la migración.

35 No como empleados de base con un puesto estable ni prestaciones, sino fijo en la medida en que se encuentra inscrito en una lista de empleados “seguros” para acudir año con año.

llevado a que las rutas y mercados tradicionales se saturen, incluso el Valle de Culiacán ha visto su mercado laboral saturado en los últimos años.

La familia de Concha, por ejemplo, sólo se desplaza por la ruta del Noreste, ellas ya no van hacia Sinaloa, consideran que “allá no hay trabajo, está todo lleno, yo no sé porque sigue yendo gente para allá”, o bien, “Sinaloa, yo sí fui, yo conozco, pero no hay trabajo, nomas hay mucha gente, no hay donde quedarte, no hay trabajo, está muy feo allá” (Rutilio). Una de las razones por las que encontré que la gente que viaja a Villa de Arista la prefiere con respecto a ciertos lugares como Sinaloa, particularmente el Valle de Culiacán -que es el centro que concentra tanto la producción de hortalizas como la de trabajadores- es por la facilidad que representa el poder encontrar trabajo y donde quedarse. Lo cierto, es que las personas que llegan a Villa de Arista, lo han hecho después de recorrer otros destinos u otras rutas, un destino que se conoce debido a la cadena de comunicación entre familias y entre generaciones, o bien, articulado con las empresas y los requerimientos de mano de obra de éstas en destinos como Villa de Arista (S.L.P.) o Autlán (Jalisco).

La migración en Cochoapa, en la región Montaña de Guerrero, o incluso en las zonas rurales del país no es un fenómeno reciente, sino una situación constante que si bien ha tenido sus altas y bajas en cuanto al flujo, se ha convertido en la estrategia laboral por excelencia de los poblados rurales y campesinos mexicanos. La intensificación de la migración en poblaciones indígenas tuvo lugar en las décadas de 1960 y 1970³⁶ (Camus, 2000; Chávez González, 2010) debido en gran parte al declive del campo mexicano y el fortalecimiento de los centros urbanos. Sin embargo, a la par de la precarización del campo para ejidatarios y comuneros, en esta década (1960-1970) comienza el auge de la agroindustria en el Noroeste mexicano; no es así un hecho aislado, que este florecimiento se haya convertido en uno de los principales destinos de los

36 Sería un error considerar que es a partir de esta década cuando la gente de las poblaciones rurales comienza a migrar, como si antes de esta década hubieran permanecido en sus comunidades como unidades auto-contenidas. Si algo ha mostrado la antropología es que las comunidades han estado en continuo contacto y movimiento, pero la migración de estas décadas es un tipo de migración masiva reflejo de la falta de oportunidades laborales y de la falta de acceso a ciertos estándares de vida; la muestra de que al parecer dedicarse tan sólo al campo teniendo parcelas no garantizaba la cobertura de las necesidades básicas.

migrantes en busca de oportunidades laborales, y que esta mano de obra se convirtiera en el soporte de empresas transnacionales que se dedican a la producción de hortalizas a gran escala .

Trabajos como los de Kearney (1989); Zabin (1993); Barrón (1994); Besserer (1999), Lestage (1998); Coronado (1994) y Velasco (2002) nos muestran en la década de 1990 no sólo un creciente interés por la migración de poblaciones indígenas a las regiones del norte de México y California en Estados Unidos, sino también un panorama en el cual, las rutas, los destinos y las estrategias de movilización hacían de este tipo de migración una maquinaria articulada, con frutos visibles a través de las tres décadas pasadas, en regiones en donde se había fortalecido el establecimiento de comunidades fuera de los lugares de origen, incluso transnacionales y la configuración de redes migratorias y estrategias de movilidad.

El despunte de la migración en la década de 1990 hacia las regiones agroindustriales, tanto de México como de Estados Unidos, no es fortuito, sino que obedece a los impactos de las políticas neoliberales a partir de la puesta en marcha del Tratado de Libre Comercio (TLC) y de las reformas agrarias a partir del Programa de Certificación de Derechos Ejidales (PROCEDE)³⁷: el TLC favoreció la entrada de capital extranjero, empresas transnacionales, apoyo al capital privado, y con el PROCEDE se aceleró una desarticulación de los núcleos agrarios, de los mercados locales y de la economía a partir del comercio de pequeños productores (Santos Hernández, et. al., 2006), es decir, ambos favorecieron al capital privado provocando el declive de la economía familiar y local articulada a mercados regionales y nacionales.

De tal forma que es preciso señalar que las familias de Cochoapa el Grande que migran hacia Villa de Arista o a los campos agrícolas del Noroeste se insertan en estos contextos de la migración: una primera etapa (1950-1960) en una migración regional, y posteriormente en un segunda etapa (1980-1990) en una migración articulada con las empresas agroindustriales, y derivada de políticas

³⁷ Dicho programa tenía el objetivo explícito de favorecer el acceso de programas de atención para el campo mexicano, y además resolver los conflictos agrarios vigentes. Sin embargo, enmarcado dentro de políticas neoliberales esta reforma también abrió la posibilidad para que los ejidos pudieran ser rentados o puestos en venta.

neoliberales. La migración está entrelazada a sus vivencias, a sus trayectorias de vida, al desenvolvimiento de su vida cotidiana, e incluso a sus aspiraciones. Por ejemplo, el sueño de Rutilio es poder cruzar hacia Estados Unidos y poder trabajar en California o Florida, hoy nuevamente a la hora de la cena, sentado frente al fogón me preguntó si era muy caro sacar un pasaporte, le comenté que el problema no era tener un pasaporte, sino que había que conseguir una visa, me dijo que 10 000, 20 000 pesos no eran problema, que él podría conseguir el dinero. Su padre lo interrumpió para decirme que no es caro, que más cobra un pollero y “es peligro”, no se sabe si no te va agarrar la migra.

Rutilio me dice que su papá ya estuvo en Estados Unidos hace quince años, pasó la frontera para trabajar en los campos agrícolas en Florida, y su padre me confirma y me platica que allá pagan muy bien, más que en San Quintín, Vizcaíno o Culiacán -lugares que había recorrido antes en su juventud, aun antes de casarse-, pero que él tuvo que regresarse por la familia; estaban todos pequeños y “la mujer me llamó para decirme que no podía estar sola”. Rutilio interrumpe a su padre para decirme que él por eso quiere llevarse a su esposa e hija para no tener que regresarse. Él conoce San Quintín, Culiacán, Guanajuato, Jalisco, Chihuahua, lugares a los que ha ido desde niño con su padre, su madre y sus hermanas -todas menores que él- y ahora sólo viajan hacia Villa de Arista en donde les parece pagan mejor y es más fácil conseguir trabajo y donde quedarse, pero Rutilio quiere cruzar la frontera: “Yo me quiero ir -me dice cuando su padre sale y no puede escucharlo- pero mi papa dice que luego quien conduce la camioneta y que cruzar “es peligro”; “mi papá ya está grande, yo quiero que se quede en la casa, así como mi abuelo que antes salía, pero que ahora se queda”.

Al platicar con las personas de Cochoapa es posible encontrar alguna historia referente a la migración, ya sea al interior del país, o bien hacia Estados Unidos, unas veces exitosas y otras no tanto, como se puede ejemplificar a partir de lo siguiente: “Yo sé Potosí, estuve tu tierra 2005, 2006, Arista que le llaman yo estuve ahí, trabajé un rato, pero yo quería ir a otro lado [Estados Unidos] así que 2007 busque un amigo que pasara río [Río Bravo], frontera, yo me acuerdo, tardamos tres noches en llegar a frontera, yo pasé tu tierra, luego Piedras Negras

que le dicen, de ahí caminamos otras tres noches por el desierto hasta la carretera número diez, ahí la migra nos detuvo y me mandaron de regreso a la frontera, trabajé un rato ahí para juntar dinero para regresar y luego me vine, ya no lo vuelvo a intentar, mejor me quedo aquí en Cochoapa” (Manuel Martínez, 2015).

Aunque Manuel Martínez no intente migrar de nuevo hacia Estados Unidos, lo más seguro es que en algún momento de su vida vuelva a salir en busca de trabajo. Las ofertas laborales en el municipio de Cochoapa se reducen a trabajos en la administración municipal, maestros, profesores de primaria, -originarios de los municipios de Cochoapa o de su vecino Metlatónoc- que han podido estudiar su carrera normal en Tlapa de Comonfort y que por el hecho de hablar la lengua son asignados a dar clases en sus comunidades de origen o aledañas. Fuera de estos empleos que podemos considerar formales con salarios establecidos y regulares con algunas prestaciones, el resto de trabajos son difusos: construcción, taxistas, policías municipales, además del mercado de la amapola que concentra a algunas familias que con ésta complementan sus ingresos anuales. Pero incluso para quienes tienen estos trabajos, la migración y lo que pueden encontrar en ella sigue siendo considerada como la mejor opción, como podemos ver en este otro ejemplo:

Yo conozco todo el Norte, pregúntame donde he estado. Conozco San Luis, Monterrey, crucé la frontera y estuve trabajando en Kansas, Oregon, allá se gana muy bien, te pagan en dolares” dice Antonio mientras conduce un camión de basura por la única carretera de terracería que comunica las comunidades enclavadas en la montaña de Cochoapa con la cabecera municipal. “Ya me quiero ir otra vez, estoy esperando que me vuelvan a llamar, que se junte gente (Antonio, diario de campo, 2015).

Lo mismo con Julio, un policía municipal de Cochoapa que estaba esperando la llegada de junio para ir a Villa de Arista de nueva cuenta (como en los últimos cuatro años), o de Luis, un taxista que hace viajes de Cochoapa a Tlapa, quienes además, al conversar comparten la presentación seguida de una lista de destinos sobre lugares que conocen y a donde han ido a trabajar. Lista en donde no pueden faltar San Quintín, Vizcaíno (Baja California), Escuinapa,

Culiacán(Sinaloa), en algunos casos California, entre otros. Esta presentación de destinos y lugares conocidos es dicha en tono de presunción, sobre todo en el caso de aquellos que han logrado cruzar la frontera. En los jóvenes entre los 12 y los 15 años se puede escuchar la aspiración por ir hacia Estados Unidos también, o de señalar los lugares a los que ya han ido y los que esperan conocer, todos dentro de la lista de lugares con agroindustria (incluido Estados Unidos).

Las motivaciones para migrar recaen en la condiciones materiales y laborales, pues hay que salir de sus comunidades para poder encontrar medios de subsistencia. Si bien, hay otros empleos y destinos en donde pueden insertarse, es la agroindustria la que les brinda desde su perspectiva y situación, las “mejores posibilidades”, pues es un empleo en donde no se requiere nivel de estudios o preparación; se puede viajar junto con toda la familia -y según la empresa, la totalidad de la familia puede acudir al campo a trabajar- y es también, la que les brinda la oportunidad de obtener la mayor cantidad de dinero posible en poco tiempo (a causa de la explotación de su trabajo). Además, la temporalidad del trabajo les permite regresar a sus comunidades durante las épocas de fiestas y cubrir así sus obligaciones en las mayordomías y otros cargos civiles-religiosos (Canabal, 2012).

El trabajo de la pizca les permite a algunas personas lidiar con la barrera del lenguaje, no se necesita que aquellas personas que son monolingües tengan que aprender el español, ni tengan que tratar con otras personas, esta función es absorbida por los cabos o mayordomos bilingües, quienes se encargan de hablar y negociar con los “otros”, ya sean mestizos u otro grupo. No fueron pocas las personas que llegaron a decirme que les asustaba encontrarse en situaciones en donde les hablaran en español. El testimonio de correr cuando se encontraban con personas que les preguntaban o hablaban en español fue recurrente: Carmellita, na savi de la mixteca oaxaqueña, me decía que prefiere Chihuahua a Villa de Arista porque allá no hay nadie más que ellos; en “lo bonita” (Chihuahua), allá nada más estamos nosotros, allá podemos hablar así, puro mixteco” (Diario de campo, agosto, 2014).

Existen también personas que no migran, aunque son muy pocas; quienes se quedan son por lo regular, mujeres -esposas de recién migrantes a Estados Unidos-; hombres en desempeño de cargos públicos; mujeres jóvenes que se quedan a cuidar la casa o a personas de la tercera edad, también mujeres jóvenes que están en estudios de secundaria y preparatoria (es más común que sean mujeres, en el caso de los hombres en la edad entre 12 y 17 años es fundamental para el trabajo y economía familiar que vayan a pizcar). También se quedan algunas familias que obtuvieron algún recurso para un proyecto productivo - aunque sólo sea un año, antes de darse cuenta de que obtienen mayor beneficio a corto plazo migrando y trabajando en la pizca-.

Para aquellos que migran, hay formas de hacerlo, su movilidad es diversa, no sólo en cuanto a destinos, sino en forma de traslado. Esto es importante señalarlo, pues estas posibilidades no dependen de una representación asignada a ellos, sino de condicionantes y decisiones dentro de un marco restrictivo de opciones. Dichas condicionantes y decisiones están directamente relacionadas con los marcadores sobre la vulnerabilidad -que discutiremos posteriormente-, y veremos cómo estas distinciones y decisiones son invisibilizadas para ajustarlas a una representación social como puede ser la de jornaleros, indígenas o bien, vulnerables.

Una gran parte de la población de Cochoapa se desplaza fuera de sus comunidades y municipio en busca de nichos laborales. Esto se articula con una situación compartida en la región de la Montaña de Guerrero, la cual se caracteriza por su migración temporal hacia las tierras del centro y norte de México en busca de trabajo, principalmente hacia las zonas de la agroindustria. El Centro de Atención de Derechos Humanos de la Montaña (Tlachinollan) y el CJAM³⁸ estiman que en la temporada 2012-2013 salieron cerca de 8 400 personas, todas ellas para vender su mano de obra como jornaleros agrícolas hacía los campos del pacífico, principalmente Sinaloa³⁹ (*ver ilustración 5*), mayor productor de jitomate en México. “En los últimos años se ha identificado que de los

38 También con sede en Tlapa de Comonfort, actúa de manera conjunta con el Centro de Atención de Derechos Humanos de la Montaña.

39 En el capítulo se explica brevemente la importancia que tomó Sinaloa en cuanto a la producción del jitomate.

19 municipios que conforman la región Montaña Metlatonoc, Cochoapa El Grande, Tlapa, Copanatoyac, Atlixnac, Xalpatlahuac, Alcozauca y Atlamajalcingo del Monte son los 8 municipios con mayor índice de expulsión de jornaleras y jornaleros agrícolas al interior de nuestro país” (Tlachinollan, 2013; 26). Ocho municipios en donde se concentran población naua, na savi y Me' phaa.

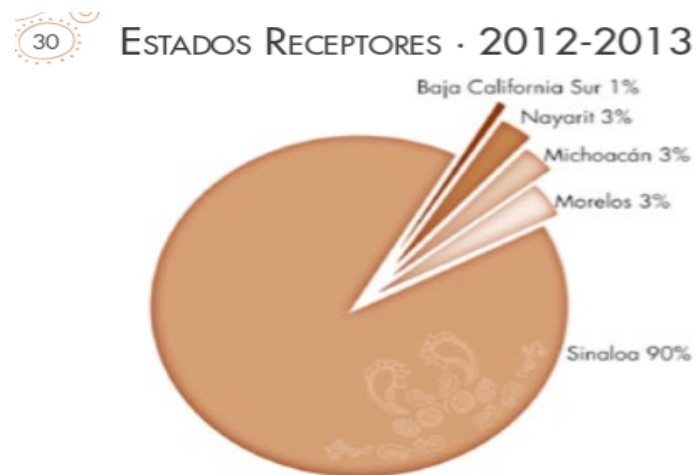


Ilustración 5: Estados receptores. Tomado de Tlachinollan, 2011.

Sin embargo, aunque estos datos nos presenten una idea de la realidad, es difícil poder hablar de cifras reales, o de poder proporcionar datos más precisos sobre ciertas particularidades. Las cifras corresponden a la llamada temporada alta que comprende entre los meses de septiembre a febrero, temporada en la que Tlachinollan y el CJAM brindan atención en las instalaciones del comedor para jornaleros, otorgando despensas, alimentación y hospedaje para aquellos trabajadores que hacen escala en Tlapa de Comonfort antes de tomar camino hacia los destinos de la agroindustria. Sin embargo, para el caso de las personas que salen entre los meses de febrero a septiembre no hay un registro sistematizado, no hay comedor que registre sus salidas. Si bien es cierto, el flujo

migratorio más fuerte se da en esa temporada (septiembre-enero), la migración no cede en sus comunidades; la temporada alta de cosecha en regiones como Villa Arista, el Bajío, Chihuahua u otras zonas del Noreste precisamente se da en el tiempo considerado como temporada baja, razón por la que no aparece reflejada en registros o informes. De ahí la dificultad para poder especificar la cantidad de gente que sale propiamente de Cochoapa, la cantidad de na savi y sus destinos.

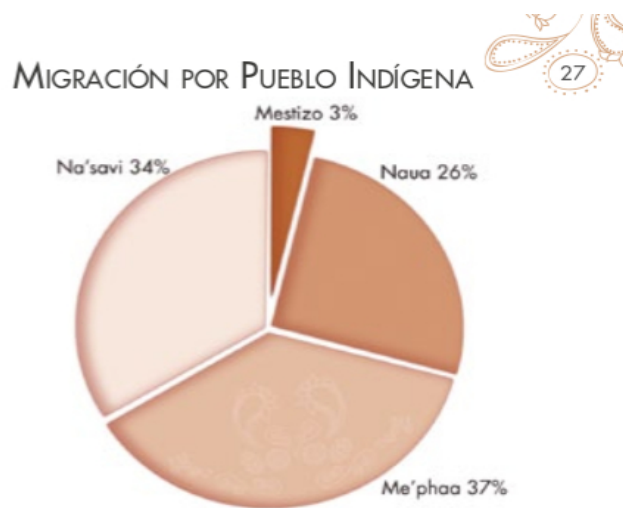


Ilustración 6: Migración por grupo. Tomado de Tlachinollan, 2011.

Así, el fenómeno migratorio en la región Montaña es parte del ensamblaje racial presentado a lo largo de este capítulo, pues éste obedece a un proceso histórico de continuos despojos: el repliegue hacia las zonas más montañosas de los na savi y un continuo aislamiento vuelven comprensible su articulación a la agroindustria como mano de obra. La racialización de Cochoapa el Grande no se agota como representación social, ni tampoco se queda estancada en sus lugares de origen, pues como veremos en capítulos siguientes estas construcciones y configuraciones racializadas tienen implicaciones en los espacios de migración, en las actividades laborales, en los lugares que ocupan dentro de los destinos y

también en las relaciones que establecen con los funcionarios públicos. Entender estos fenómenos concatenados como parte de un mismo ensamblaje racial nos permitirá entender la articulación de este panorama con la agroindustria y con las políticas neoliberales reflejado en la construcción de un nicho laboral racializado a partir de la construcción del jornalero agrícola o bien, de un nicho de atención social encarnado en el “sujeto vulnerable”.

Conclusiones

Hasta este punto he señalado dos cuestiones: primero, que la región Montaña de Guerrero en tanto construida como “región indígena” constituye una *geografía racializada*, no sólo *per sé* de su adjetivo de “indígena”, sino como un ensamblaje de relaciones históricas, políticas, económicas y representaciones de lo “indígena” en la conformación del estado Mexicano. De tal manera que es un ejemplo claro de un *mestizaje republicano* basado en el ideal del mestizo como la vía para un blanqueamiento tanto racial como social, lo que se traduce en una aspiración hacia lo “blanco-civilizado-racional”. Este sistema ha soportado una ideología materializada en el continuo empobrecimiento de la región, una de las más pobres del país, con altos índices de migración en un estado que ocupa a nivel nacional el primer lugar como productor de amapola y segundo, en producción de marihuana, alternativas para sobrevivir ante el constante e histórico empobrecimiento.

El segundo punto es que los procesos de racialización en una “región indígena” operan de distintas maneras sobre determinados cuerpos con diferencias temporales y raciales de tal forma que se presentan como constelaciones que se articulan de acuerdo con las relaciones internas en una región específica que muestra los procesos por los cuales se busca constantemente un distanciamiento respecto de lo “indígena”. En la región Montaña lo más indígena queda representado en lo *na savi*, una tierra inhóspita que en el imaginario aparece representado como “la orilla de la tierra” o “el fin del mundo”, una geografía que además cuenta con los estándares más bajos en desarrollo humano, y cuya mano de obra alimenta principalmente la fuerza de

trabajo de la agroindustria nacional. El objetivo de hablar de una *geografía racializada* es importante para poder analizar espacios en donde la ideología racializada cobra materializaciones concretas en una articulación de múltiples factores a partir de un ensamblaje racial.

En el caso de la población na savi en Cochoapa, he presentado cómo este ensamblaje está configurado en la relación de su representación con (1) un proceso histórico en donde quedaron desplazados y en continua defensa de sus territorios ante los mexicas (un imperio en expansión) y posteriormente ante los españoles, lo que los llevó a ocupar las partes más agrestes y aisladas del territorio de la Montaña; (2) por la desarticulación del mercado regional de la palma y el tejido textil internacional por un tiempo- que implicaba su principal actividad económica y fuente de ingresos; (3) un lento y casi inexistente reparto agrario que conllevó una ausencia de mercados agrícolas, y (4) como la suma de estas condiciones, con la entrada de las políticas neoliberales, el despunte de migración masiva pendular y cíclica para que las familias de la región se empleen como jornaleras agrícolas en otras regiones del país, así como también ha repercutido en la entrada de la región en el mercado del cultivo de la amapola.

Entender estos puntos como parte de un mismo fenómeno y como los efectos de la racialización de una población nos conduce a verlo como un fenómeno complejo, uno en donde es posible articular procesos globales como la agroindustria y la conformación de nichos laborales y su articulación en la persistencia de las condiciones materiales de la región Montaña.

CAPÍTULO 2

“AQUÍ SE PRODUCE EL MEJOR JITOMATE DEL ALTIPLANO POTOSINO”. LA MAQUINARIA AGROINDUSTRIAL Y SU LLEGADA A VILLA DE ARISTA

Introducción

Me alegra mucho el volver nuevamente a San Luis Potosí y estar aquí en Villa de Arista, precisamente en el arranque de la primera cosecha del CIIT Rancho el Huevo[.]. Sobre todo en esta región, en donde lo sé muy bien, amigas y amigos, hay mucha pobreza, hay mucha marginación, hay mucha migración. [...] En fin, amigas y amigos, esto es sólo una muestra de lo mucho que le interesa el campo al Gobierno Federal [...] Es gracias al Tratado de Libre Comercio que la hortaliza mexicana, el tomate, el pepino, las calabacitas, se pueden abrir paso en Estados Unidos, en los supermercados norteamericanos con lo cual le estamos dando empleo aquí a la gente para que no tenga la necesidad de irse a Estados Unidos. Un sector agropecuario que además se desarrolle sin comprometer el medio ambiente y cuide de nuestros recursos naturales, que genere más oportunidades de empleo y que garantice condiciones dignas para todas las familias”. (Felipe Calderon, 10 de noviembre 2011, Villa de Arista, San Luis Potosí, <https://www.youtube.com/watch?v=i3cCB7Hko8s>).

A una distancia aproximada de 1 000 kilómetros de Cochoapa el Grande se localiza Villa de Arista, un valle semidesértico en la región altiplano del estado de San Luis Potosí en el centro-noreste del país. Se trata de una serie de localidades dispersas que alcanzaron su calidad de municipio en la década de 1970. La instauración de empresas agrícolas de producción de hortalizas, principalmente de jitomate a partir de la década de 1960, llevó a que Arista no sólo alcanzara su calidad municipal, sino a que entrara en la dinámica de la agroindustria de producción de jitomate a nivel nacional, y a que se convirtiera en un destino anual para familias, hombres o mujeres que buscan emplearse como trabajadoras agrícolas, entre éstas, familias originarias de Cochoapa el Grande y de la Montaña de Guerrero, y de otras regiones que comparten serios índices de marginación social. Al convertirse en sede de la agroindustria se vinculó a toda una maquinaria laboral y a sus fenómenos migratorios.

La agroindustria es una maquinaria social que se expande más allá de sus cuestiones técnicas, pues representa las dinámicas y lógicas neoliberales del libre mercado, que se vienen construyendo a lo largo del siglo XX, con sus impactos tanto políticos, económicos y sociales en el campo mexicano. Como tal es un

campo en donde se reproducen desigualdades sociales y se propician la explotación laboral, el extractivismo de recursos naturales, y el racismo, apoyado en discursos racializados sobre la diferencia cultural que sirven para sustentar una jerarquía laboral y dinámicas sociales fuertemente desiguales. La agroindustria como fenómeno amplio está relacionado con los fenómenos migratorios de Cochoapa el Grande y también con el empobrecimiento de sus comunidades de origen. Por ello, es importante una mirada etnográfica tanto de los lugares de origen de las familias de trabajadores agrícolas como de los destinos agroindustriales, pues ambos están fuertemente articulados.

Villa de Arista y Cochoapa el Grande están unidos actualmente por la agroindustria, que -además de lo expuesto en el capítulo anterior- incluye políticas económicas y proyectos de Estado a partir de políticas neoliberales, cuyos efectos pueden observarse en el desarrollo de las grandes empresas de capital privado y en el declive de la agricultura de subsistencia y de los mercados regionales de pequeños productores. De esta manera, ambos fenómenos se expresan mutuamente. Esto quiere decir que hay elementos del Estado mexicano como sus políticas públicas e intereses económicos, así como determinadas representaciones sobre lo indígena, que abarcan tanto Cochoapa el Grande como Villa de Arista, las cuales durante dicho ciclo contribuyen a mantener la inferiorización de las poblaciones indígenas.

Sin embargo, hay otra serie de elementos que se activan en contextos específicos y que pueden reforzar o particularizar procesos de racialización. Por ejemplo, condiciones de alta precarización que son en parte el resultado de 30 años de abandono del campo mexicano en regiones de subsistencia como es la Montaña de Guerrero, por un lado, y por el otro, nichos laborales que se fijan sobre el cuerpo indígena que es expulsado de sus comunidades de origen para trabajar como jornalero. Así, el nicho preestablecido del jornalero como proyecto de estado que mina las posibilidades de una vida de subsistencia en Cochoapa tiene efectos sobre determinados cuerpos.

El desarrollo de la agroindustria es simultáneo con la desagrarización del campo a partir de reformas agrarias que desvinculan a los campesinos de la

agricultura como actividad económica y que los convierte en vendedores de su fuerza de trabajo. En México, este proceso viene acelerándose desde la década de 1960 con el crecimiento de los centros urbanos y su demanda por mano de obra, y posteriormente, a partir de mediados de 1990 con las políticas neoliberales que transformaron las relaciones de las personas con su trabajo, en especial, en el sector agrícola con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio, y las reformas agrarias al artículo 27 constitucional que derivaron en el PROCEDURE - procesos relacionados con la tecnificación del campo y la investigación científica y genética desde la Revolución Verde- lo que generó condiciones propicias para el crecimiento y desarrollo de las empresas capitalistas a expensas de la precarización y desagrarización del campo mexicano.

En el presente capítulo se reconstruye la llegada del modelo agroindustrial a Villa de Arista dentro del escenario nacional, el cual que impacta dinámicas locales y que tiene serias repercusiones en las lógicas laborales, siendo así un escenario propicio para la construcción de nichos laborales racializados en donde las poblaciones indígenas se insertan como jornaleras agrícolas. Los nichos laborales no existen per sé, sino que son el resultado de relaciones concretas, procesos históricos y factores económicos y políticos específicos.

Así como la agroindustria aristense es producto de un devenir histórico que articula las iniciativas de una porción de propietarios privados en la perforación de pozos para riego y su posterior vinculación con empresarios sinalonses en el marco de la Revolución Verde, la configuración de un nicho laboral racializado del trabajo agrícola se ha venido construyendo a raíz de la demanda de esa maquinaria agroindustrial por mano de obra, a la par del deterioro de las economías locales y los conflictos sociales de las regiones de donde proviene esa fuerza de trabajo -como el caso de la Montaña de Guerrero-. De esta manera se activan las construcciones racializadas sobre ciertas regiones, cuerpos o grupos humanos y se materializan dentro de las dinámicas de la agroindustria y su incorporación como mano de obra, y a la vez en un marco más amplio como una continuidad de la desigualdad social y como campo propicio para la reproducción del racismo y la explotación.

La articulación de dos escenarios (Villa de Arista y Cochoapa el Grande) no se presentan en una dicotomía entre indígena/mestizo, marginación o desarrollo, o ningún otro polo opuesto. La relación entre Villa de Arista y Cochoapa el Grande no debe entenderse en término de oposición rico-pobre, pues la agroindustria en Villa de Arista ha transformado las relaciones sociales y laborales, y ha logrado evidenciar y generar a lo largo de su conformación y transformación, nueva pobreza rural. A su paso por Arista ha dejado deterioro ambiental, campesinos endeudados y una estratificación racializada del trabajo.

Este capítulo inicia describiendo las particularidades contextuales de Villa de Arista para entender cómo se convirtió en un enclave agroindustrial de la producción del tomate. Posteriormente, se ubica el caso en el contexto nacional de la agroindustria, en especial con el estado de Sinaloa y se articula con las políticas a lo largo del siglo XX que beneficiaron la tecnificación del campo para la producción de hortalizas en ciertas regiones del país. Asimismo, se enfatizan las diversas etapas por las que ha pasado la agroindustria aristense haciendo un detenimiento en el contexto actual para presentar el universo de empresas, productores y conflictos actuales a raíz de la instauración de la agroindustria, todo esto para enmarcar a Villa de Arista y sus agroempresas dentro de marcos económicos más amplios, en los cuales se vinculan los trabajadores agrícolas. Así, finalmente se discute la construcción del nicho de jornalero agrícola a la par del desarrollo de la agroindustria a nivel nacional para hacer un primer apunte sobre cómo se construyó este nicho en Arista a partir de la llegada de familias nahuas provenientes de Huejutla, Hidalgo.

2.1 Érase de un “pueblito polvoso” que se convirtió en municipio productor de jitomate

En la época prehispánica este territorio era recorrido por los salvajes chichimecas[...]Los chichimecas llegaron allí en el siglo XIII a raíz de la caída de Tula o Tollan la gran metrópoli Tolteca. Y se extinguieron totalmente hasta ya entrado el siglo XVI. Desde entonces esta región del ahora municipio de Villa de Arista estuvo totalmente deshabitada y por ello ni siquiera mereció que allí llegaran los religiosos misioneros pues era una zona desértica y en esa situación estuvo durante el siglo XVI y XVII. (Monografías de los Municipios de México, San Luis Potosí, 2012-2015; 4; Pedraza Montes, 1994).

Sobre la carretera federal número 57 que conduce de México a Nuevo Laredo, a la altura del kilómetro 58 (tramo San Luis Potosí-Matehuala), se encuentra el entronque de San Lorenzo justo donde se ubica un retén permanente de la Policía Federal. Este entronque conduce a la cabecera municipal de Villa de Arista en un recorrido aproximado de 30 kilómetros. La carretera a esta localidad es de asfalto, recta y está rodeada por el característico paisaje semidesértico de la región del altiplano potosino a la que pertenece este municipio. En ambos costados de la carretera se vislumbra una vegetación dominada por matorrales espinosos, pastizal, gobernadora, lechuguilla y huizaches, bajo un cielo completamente despejado y sobre un valle que se extiende a sus anchas hasta topar al norte con la Sierra de Catorce, reconocida por su minería, principal fuente del desarrollo económico de la región durante la Colonia.

La región altiplano de San Luis Potosí está localizada al norte del estado, colinda con Nuevo León, Coahuila, Zacatecas y Tamaulipas; es atravesada por el trópico de cáncer (*ver ilustración 7*); está caracterizada por su paisaje semidesértico, y por su historia minera que dio vida a las actividades económicas de la región y del estado. Denominada como el Gran Tunal en la época colonial fue sede de fuertes enfrentamientos entre los conquistadores españoles y los antiguos pueblos semi-nómadas de cazadores recolectores llamados por los mexicas como *chichimecas*, término genérico para referir a todos los pueblos considerados como bárbaros al norte de México y Suroeste de Estados Unidos, territorio que Kirchhoff (1960) caracterizaría como Aridoamérica y que antiguamente había sido denominado como: *chichimecatl* por los mexicas y como la Gran Chichimeca o el Gran Septentrión por los españoles.

Dentro del término *chichimecas* se aglomeraron una gran cantidad de pueblos y de diversidad tanto étnica como cultural. En la región que nos ocupa los grupos predominantes fueron los denominados *guachichiles*. Estos pueblos, extendidos en las regiones centro y altiplano del estado potosino, fueron en su mayoría reducidos y exterminados durante la llamada Guerra Chichimeca (1550-1600) que tuvo lugar en la primera etapa de instauración de la Colonia Española (Powell, 1977). Ante el fracaso de las estrategias de evangelización y

sometimiento puestas en práctica al centro y sur de la Nueva España, la conquista de los territorios localizados al Norte estuvo basada en campañas militares con aliados tanto mexicas como tlaxcaltecas.



Ilustración 7: Región Altiplano de San Luis Potosí. Fuente: <http://sanluispotosivive.galeon.com/sanluis>

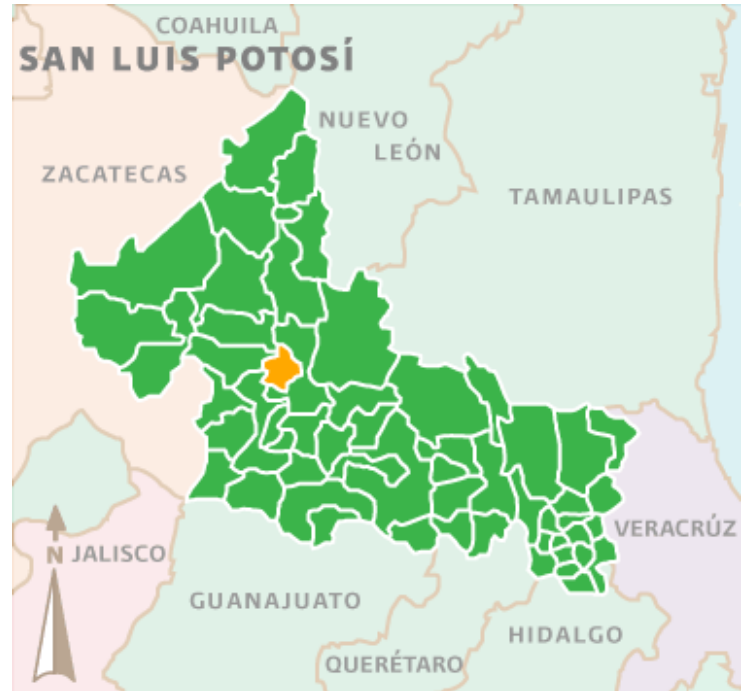


Ilustración 8: Villa de Arista en el Estado de San Luis Potosí. Fuente: <http://siglo.inafed.gob.mx/enciclopedia/EMM24sanluispotosi/municipios/24056a.html>

De acuerdo con Powell (1977), la guerra de guerrillas puesta en práctica por estos grupos de cazadores recolectores contrastaba con la estrategia de enfrentar a un solo y masivo ejército como había sido con los grupos “mesoamericanos”. El complicado escenario de la guerra de guerrillas y una infructuosa tarea de evangelización hicieron que los *guahichiles* ganaran la fama de ser un grupo indomable y además salvaje, alimentando el objetivo militar de eliminarlos. Además, el territorio ocupado por este grupo contenía importantes yacimientos de minerales valiosos, principalmente plata, razón que volvía apremiante la conquista de estas tierras.

Una vez terminada la guerra chichimeca -finalizada en San Luis Potosí en el año de 1588⁴⁰-, además de los pobladores españoles ya asentados en la región,

40 Año en que se funda la paz, esto no quiere decir que no continuaran los conflictos y enfrentamientos.

fueron llevadas familias tlaxcaltecas con el objetivo de subsanar la carencia de mano de obra en las actividades básicas y también de servir de ejemplo a los *guachichiles* sobrevivientes en las guerras (Martínez Saldaña, 1998). A pesar de la presencia de estos grupos durante la colonia, en la narrativa actual de los pobladores de la región altiplano no se resalta ni se reconoce ningún tipo de identidad ni adscripción étnica y la memoria sobre los grupos *guachichiles* y las guerras chichimecas aparece como un apartado histórico lejano y ajeno.

Dentro de este contexto histórico se ubica Villa de Arista, localizado a 90 km al norte de la capital del estado, un territorio que por su aridez fue considerado poco propicio para los asentamientos humanos y para el desarrollo de la agricultura, y que durante la historia de la región, sus poblaciones estuvieron ligadas a las historias de las haciendas de Bocas, Derramaderos y Peotillos⁴¹. Existe poca información histórica sobre Villa de Arista debido a la falta de asentamientos por lo que se le suele ubicar hasta principios del siglo XVIII, en 1711, cuando se fundó el Jagüey de los Reyna como una propiedad privada en lo que actualmente se ubica la cabecera municipal (Montes Pedraza, 1994).

Antes de convertirse en municipio Villa de Arista pasó por una serie de procesos en torno a sus límites y denominación político-administrativa: de ser la propiedad de los Reyna pasó a ser una villa el 12 de octubre de 1857 cuando tomó el apellido del presidente Mariano Arista, pero fue diluida en 1946 para formar parte de su vecino municipio de Villa Hidalgo; recobró su autonomía y obtuvo finalmente su calidad como municipio en el año de 1972 gracias al florecimiento de las actividades económicas en torno a la tecnificación agrícola de la producción de tomate y otras hortalizas (Mora y Maisterrena, 2000).

41 Las haciendas de Bocas (Delegación de Bocas) y Peotillos (Villa Hidalgo) fueron los latifundios importantes más cercanos a la actual cabecera municipal de Villa de Arista, ambas haciendas son consideradas como de las más importantes de la región durante la época colonial, dedicadas a la agricultura, la ganadería, y en el caso de Peotillos a la producción de carbón para la minería y también a la producción de mezcal. En el caso de la hacienda de Derramaderos, sus ruinas se localizan en lo que actualmente es territorio municipal de Arista. De acuerdo con Adame (2009) ésta es una hacienda muy antigua que incluso puede remontarse hasta el siglo XVI por lo que se presupone que haya servido como presidio en sus inicios; posteriormente entre los siglos XVIII y XIX pasó a formar parte de la hacienda de Bocas. Sin embargo, aunque el territorio de Villa de Arista se presente como un territorio deshabitado durante la Colonia, los asentamientos vecinos probablemente hayan estado ligados a las actividades comerciales y laborales de estas haciendas.

Las poblaciones que actualmente ocupan el territorio de Villa de Arista pasaron por un proceso rápido de dotación de tierras durante el reparto agrario. Los siete ejidos que integran Villa de Arista⁴² se conformaron antes de la década de 1940. Por ejemplo, el ejido Villa de Arista -donde está la cabecera municipal- se creó el 24 de diciembre de 1923 con 72 beneficiarios con una superficie de 1,368 hectáreas (Flores Hernández, 2006); el carácter agrarista de los campesinos de la región y la presencia de fuertes caciques regionales -que fueron caudillos durante la Revolución Mexicana- propiciaron una rápida dotación de tierras, así como también la presencia de propiedades privadas -de entre 50 y 100 hectáreas cada una-, las cuales serían claves para la introducción de la agroindustria décadas más tarde. Antes de la introducción del cultivo tecnificado de hortalizas las actividades económicas estaban basadas en la ganadería, principal actividad de la región altiplano, acompañada con agricultura de temporal, así como la recolección de algunos frutos y la cacería de fauna local (Mora y Maisterrena, 2000)

Actualmente, a la entrada de la cabecera puede verse un señalamiento vial que dice: “Bienvenido a Villa de Arista, aquí se produce el mejor jitomate del Altiplano”, y justo a un costado de la carretera, bajo el señalamiento, no pasa desapercibida la presencia de una empresa agrícola. Tras una deslucida pintura blanca y una malla se notan aún los descuidados surcos, los restos de invernaderos y la maquinaria junto con algunos edificios en proceso de deterioro y de abandono, tal como lo reflejan las letras casi imperceptibles plasmadas sobre el muro: Rancho San Javier, el cual, a pesar de su estado actual, está sumamente articulado con la historia del desarrollo agroindustrial de Villa de Arista y con la historia de fundación del municipio, en una tierra históricamente considerada inhóspita. El clima árido que hacía insostenible la vida durante La Colonia, para la agroindustria del jitomate representa su mejor aliado: cantidad de horas-sol, escasa lluvia y la presencia considerable de agua subterránea para el aprovechamiento de pozos (Mora Ledesma y Maisterrena, 2000; Reygadas y Aviña, 2012).

42 Los ejidos existentes en el actual municipio de Villa de Arista son: Derramaderos, El Mezquite, El Tajo, Las Milpas, Rincón de Leijas, Salitrillos y Villa de Arista.

Todo el día salían y salían camiones, ¿ve usted donde queda el rancho de don Herminio? [Rancho San Javier], ¡uh! ahorita lo ve todo descuidado, pero en aquel tiempo, ¡uh! Ese rancho era grande, nomás viera, yo trabajaba de conductor en aquel tiempo y no parábamos de salir con camiones cargados de jitomates en todo el día [...] sí, de aquí, de todo el racho, aquí venían los camiones a recoger a la gente en la mañana, muy temprano, a los que cortaban, ya nosotros llegábamos mas tarde, ya cuando se había juntado algo” (Dn. José Niño, habitante de Rancho de Las Palmas⁴³, 15 agosto, 2014)

Fue precisamente con Herminio Aguilar que a principios de la década de 1960 comenzó el desarrollo de la agroindustria en Villa de Arista, favorecida en parte por la explotación de mantos acuíferos en la región, cuya explotación había iniciado en el año de 1953 para fines de la ganadería -principal actividad de la región- (Reygadas y Aviña, 2012). A partir de la perforación de pozos surgió el interés de productores locales en la siembra de algunos productos agrícolas como lo fue primero la alfalfa y posteriormente el jitomate (Mora Ledesma y Maisterrena, 2000; Mora Ledesma 2007).

A principios de los años sesenta, algunos productores aristenses habían logrado buenos resultados con el jitomate, entre ellos Ramón Gámez [...]. Aguilar buscaba un producto para el mercado nacional. Según su propio relato, un amigo de San Luis le había recomendado ir a Arista, adonde llegó y conoció a Ramón Gámez; [...]Aguilar vio la necesidad de empleo en la zona, así como un gran potencial agrícola, mismo que confirmó al ver la huerta de Gámez en muy buenas condiciones, a pesar de su aspecto de tierras “malas y polvorientas”. Estas dos circunstancias, gente disponible y condiciones climáticas y ecológicas, motivaron a Aguilar a invertir en una región que presentaba las condiciones necesarias para el desarrollo agrícola (Mora Ledesma, 2007; 83-84)

Herminio Aguilar introdujo también el primer empaque (Mora Ledesma, 2007; 85) y fue clave en la vinculación de Villa de Arista con los inversionistas y productores sinaloenses, la meca de la agroindustria del jitomate en México. Así, Villa de Arista alcanzó una prosperidad sin precedentes derivada de la producción de jitomate:

sobre todo a partir de la década de 1980 con el aprovechamiento de los pozos profundos [...]; con el cuidado de la plántula en invernaderos hasta su traslado al campo; con el paso de riego por rodado al riego por aspersión y luego por goteo, llegando a suministrar todos los nutrientes de la planta por esta vía: el uso de acolchado plástico en los campos, la preparación o importación del sustrato de la planta, el uso de cañones antigranizo, y al cabo, el empleo de invernaderos (Reygadas y Aviña, 2012).

La introducción de estas innovaciones tecnológicas posicionó al estado potosino en los terceros y segundos lugares de producción nacional, sólo por debajo de

43 Localidad perteneciente al municipio de Villa de Arista

Sinaloa y de Baja California. Asimismo, sirvió como referente para delimitar el Valle de Arista, “un cuadrángulo agrícola enmarcado por los municipios Bocas, Venado, Moctezuma y Charcas” (Reygadas y Aviña, 2012) con Arista como el centro de este nuevo enclave agroindustrial. Sin lugar a dudas, la década de 1980 abrió otro capítulo en la historia de Villa de Arista, un capítulo de ilusoria prosperidad y promesa de riquezas a partir de la producción de jitomate de manera tecnificada. Pero esta tecnificación y sus métodos no son un fenómeno aislado, ni Villa de Arista un escenario desarticulado, sino un nodo más en la agroindustria del jitomate a nivel nacional y el reflejo de macropolíticas a nivel global.

2.1.1 El “modelo sinaloense”: Villa de Arista en el mapa de la agroindustria

El descubrimiento y perforación de pozos profundos en las tierras áridas de Villa de Arista sin lugar a dudas favoreció el desarrollo de su agricultura, pero lo que llevó a la conformación de su agroindustria fueron las relaciones establecidas con empresarios sinaloenses y la participación del Estado en el financiamiento y otorgamiento de créditos para la instauración del *modelo sinaloense de producción de tomate*. Este método se caracteriza por la reducción de los costos de producción a partir de: la predominancia del monocultivo, la creación de semillas más resistentes y variadas en laboratorio, la utilización de invernaderos para disminuir los riesgos climáticos, el uso de fertilizantes y agroquímicos, la introducción de técnicas y maquinaria, así como el uso de sistemas de riego. (Mora Ledesma, 2007; Reygadas y Aviña, 2012). En su conjunto consiste en utilizar innovaciones tanto científicas como tecnológicas en la producción de alimentos agrícolas auspiciadas en parte por el Estado.

No se puede entender la agroindustria en Villa de Arista sin tomarla en cuenta como parte de procesos de mayor alcance, de proyectos políticos y económicos a lo largo del siglo XX que están articulados a la capitalización del campo y, a partir de la década de 1980, con políticas neoliberales que favorecen a

la agroindustria y a mercados de exportación. El modelo sinaloense hace parte de una lógica de mercados tanto nacionales como internacionales y responde a los cambios e impactos de políticas económicas dentro de las actividades agrícolas a lo largo del siglo XX, principalmente a partir de la década de 1940 con la capitalización e industrialización del campo y con los impactos de la llamada *Revolución Verde*. Después de la Segunda Guerra Mundial, el temor a la carencia de alimentos, la urbanización y los nuevos adelantos en las *Leyes de Mendel*⁴⁴ sobre genética plantearon la necesidad de un proyecto para innovar la agricultura (Durán, 1988; Lara, 1995; Grammont, 1999; Durand, 2016; Pichardo, 2016). La Revolución Verde consistió en un

Modelo implementado en la agricultura a fin de obtener mayores rendimientos, este modelo nace en Estados Unidos tras las investigaciones para la creación de semillas híbridas [...] Este desarrollo agrícola se basaba en el apoyo técnico y crediticio además del impulso en la construcción de obras de infraestructura y de riego, a fin de obtener una explotación más intensiva; es decir, se favoreció el desarrollo de una agricultura capitalista (Pichardo, 2006: 7-12).

En México, ya desde la tercera década del siglo XX tras los efectos de la crisis internacional que impactaron en el país principalmente entre 1926 y 1929, “la política económica se centró en contrarrestar los efectos de la crisis e impulsar la industrialización del país” (Aguilar y Romero, 2011: 130). Desde el Estado se promovieron créditos para apoyar tanto a ejidatarios y a pequeños y medianos productores, orientando a estos a organizarse mediante asociaciones o cooperativas⁴⁵. De acuerdo con Pichardo (2016) fue en la administración de Lázaro Cárdenas (1934-1940) cuando se le otorgó gran importancia a la industrialización del campo como una medida para reducir la dependencia externa a través de la generación de condiciones para la autosuficiencia alimentaria y nacional.

En la década de 1940, la preocupación por el abastecimiento de alimentos agrícolas a una creciente ciudad de México, al mismo tiempo que un inconcluso

44 También denominada genética mendeliana consiste en la manipulación y experimentación a partir de la transmisión genética. A partir del desarrollo de ésta se experimentó con la producción y manipulación de semillas más resistentes a los cambios climáticos y a las plagas, sobre todo en el caso del monocultivo.

45 Revisar Aguilar y Romero 2011 para mayor información. Los autores realizan un recuento por los apoyos a empresarios agrícolas, y por la instauración de diversas organizaciones campesinas y productoras de jitomate y hortalizas.

reparto agrario, plantearon la necesidad de diversas reformas en el campo que implicaron una activa participación por parte del Estado, tanto en el financiamiento, como para la investigación científica y tecnológica en proyectos y apoyos a campesinos. Fue en la administración de Manuel Ávila Camacho (1940-1946) cuando estas reformas fueron más evidentes, pues el giro hacía la industrialización del campo se centró en la idea de progreso y de la capitalización (Pichardo, 2016). El *Modelo de Sustitución de Importaciones* puso énfasis en la industrialización del país y en la inversión económica en el campo mexicano. Se crearon instituciones bancarias como el Banco Nacional de Crédito Agrícola (BNCA) y el Banco Nacional de Crédito Ejidal (BNCE) cuyos préstamos a campesinos buscaban la tecnificación de la agricultura (Pichardo, 2016) bajo el discurso de llevar a México al “progreso”.

El referente de la agroindustria en México comienza ineludiblemente en Sinaloa, en donde la producción de hortalizas con fines de mercantilización y de exportación puede rastrearse hasta finales del siglo XIX (Lara, 2012). Este desarrollo tuvo un crecimiento significativo a mediados de la década de 1940 con la perforación de pozos, la construcción de presas y la tecnificación de riego en el contexto de la Revolución Verde (Grammont, 1999; Lara, 1999, 2012) que lo llevarían a su apogeo en la producción de hortalizas para las décadas de 1960, 1970 y 1980, y que posteriormente en la década 1990 abriría un nuevo campo de inversiones con la entrada de empresas transnacionales gracias a la inversión extranjera y al TLCAN (Tratado de Libre Comercio del Atlántico Norte) -etapas que iré aterrizando en el caso de la agroindustria en Villa de Arista-.

El modelo sinaloense obedece a una serie de condiciones y políticas económicas surgidas en contextos específicos. De acuerdo con Grammont (1990) el desarrollo agroindustrial en Sinaloa -por encima de Sonora o Baja California también de la región- obedece a la consolidación de una burguesía agrícola⁴⁶ a partir de sus estrategias de expansión y acumulación de tierras de buena calidad así como de recursos naturales como el agua y de su organización gremial (17)

⁴⁶ Para el autor ésta se define como todos aquellos que hacen uso e mano de obra asalariada, esto sin importar el tamaño de la propiedad ni el volumen de producción. Grammont (1990) insiste en resaltar la heterogeneidad del grupo conformado por productores agrícolas, nunca los considera una masa homogénea.

En el caso de Sinaloa, el crecimiento económico ha sido tal, que se agrega [...] la creación de capital financiero. La capacidad de una pequeña fracción de los capitalistas agrícolas de invertir en el capital bancario y obtener una ganancia financiera muestra su dinamismo económico. Es el medio que le permitió invertir en otros sectores económicos en la región y en otras regiones del país, vinculándose así a otros capitales y a otras fracciones de la burguesía nacional (Grammont, 1990: 18)

Además a esto habría que agregarle una política de Estado presente desde el cardenismo en las reformas agrarias, los créditos de apoyo a campesinos y la conformación de asociaciones. Las reformas agrarias, entre 1938 y 1939, impactaron en la expropiación de latifundios y su dotación a ejidatarios⁴⁷ así como en la entrega de maquinaria (Aguilar Alvarado, 1998 :76). En cuanto a la consolidación de distintas organizaciones de productores agrícolas, según Grammont (1990) dichas asociaciones⁴⁸, principalmente la Confederación de Asociaciones Agrícolas del Estado de Sinaloa (CAADES), bajo el amparo de la ley federal de Asociaciones Agrícolas, fueron el elemento clave para

promover la producción agrícola y defender los intereses de los agricultores privados. Sus actividades son diversas, entre otras, ofrecer insumos baratos a sus socios; ser su interlocutor con el gobierno para resolver los problemas del agua, de la tierra o de cualquier problema que derive de la política gubernamental; encargarse de tramitar los permisos de exportación de los productos o de importación de la maquinaria e insumos; tener un servicio de asesoría de mercadotecnia; realizar estudios de costo y rentabilidad; controlar los permisos de siembra de sus socios, y cada vez que sea necesario, defender la tierras de los propietarios (Grammont, 1990: 19).

Estos factores contribuyeron a la consolidación de una burguesía agrícola en el estado de Sinaloa capaz de crecer, capitalizarse y extenderse a nivel nacional. Pero además, en el marco del cardenismo, con la revolución verde como el paradigma para el progreso (Gastélum, 2015) se impactó en la formación educativa de agrónomos en las universidades públicas, en el financiamiento para las investigaciones en el campo de la producción de semillas más resistentes y en la tecnificación de la producción agrícola. La agroindustria es una vía de

47 De acuerdo con Aguilar Alvarado (1998) para 1938 el gobernador de Sinaloa anunciaba como posesiones provisionales 94 281 hectáreas entregadas a 5 448 pobladores (76). Mientras que durante la presidencia de Obregón se repartieron 52 173 hectáreas, en el período de Cárdenas el reparto se disparó hasta 555 694 ha (Aguilar Alvarado, 1998: 77)

48 Éstas son diversas y con distintos fines, pero el autor Grammont (1990) enfatiza la llamada confederación de Asociaciones Agrícolas del Estado de Sinaloa (CAADES) fundada en 1932 como la más influyente tanto ideológica como políticamente.

mercantilización capitalista que ha avanzado de la mano de políticas igualmente capitalistas y actualmente neoliberales. Rápidamente el modelo fue replicado en estados vecinos como Sonora y Baja California⁴⁹, ampliando con ello, la producción agrícola a nivel nacional y convirtiendo a la región Noroeste en el principal enclave agroindustrial a nivel nacional a partir de la década de 1960.

En esta ampliación fue cuando llegó el modelo sinaloense a Villa de Arista. Así, tanto las técnicas y conocimientos desarrollados por la agroindustria en Sinaloa, “fueron adaptados y transmitidos [...] y fueron reproducidos y apropiados por los productores locales [...] Este desplazamiento agroindustrial de Sinaloa hacia el altiplano potosino estuvo relacionado con la estrategia de los productores sinaloenses de ampliar el ciclo agrícola de jitomate en el mercadonacional” (Mora Ledesma, 2007; 97). Así, la temporada alta de cosecha en Sinaloa -que regularmente corresponde a los meses de septiembre a febrero- se amplió de mayo a septiembre -o hasta noviembre- en Villa de Arista, pues como señala Echánove (1999) la estrategia de dicho modelo agroindustrial era completar el año de cosechas a partir de temporadas escalonadas en distintas regiones. La agroindustria de Villa de Arista representa un eslabón más en la cadena de la agroindustria a nivel nacional y se enmarca en la preocupación por la industrialización del campo con vías hacia la mercantilización capitalista.

Después de la implementación del modelo de producción de tomate en Arista, los efectos fueron sobresalientes, pues se alcanzó un auge comercial entre las décadas de 1980 y 1990 -con una producción de 40 toneladas/hectárea en 1992 (Lara, 2010)- ,la cúspide de la fiebre del tomate. En estas décadas llegaron a Villa de Arista empacadoras sinaloenses⁵⁰ con la intención de aprovechar su clima -históricamente considerado hostil- y se despertó el interés por parte de los campesinos locales y ejidatarios, antes dedicados principalmente a la ganadería y a la agricultura de temporal, por dedicarse al cultivo tecnificado de jitomate.

49 Tanto el estado de Sonora como Baja California (Valle de San Quintín) ya contaban con sus propios procesos de producción agrícola, pero el éxito de Sinaloa recae en la optimización que logró en el campo de la producción de hortalizas, principalmente de tomate.

50 A partir de las relaciones establecidas con propietarios privados en Villa de Arista llegaron estas empresas y se asentaron en el Valle, a partir de la renta en propiedades privadas, pero conviviendo con las tierras ejidales.

Según explican Mora Ledesma y Maisterrena (2000), aquellos que se dedicaban a la agricultura de temporal y que estaban activos como ejidatarios, entraron en la dinámica de producir jitomate como la oportunidad para mejorar sus condiciones de vida e incluso en la búsqueda de enriquecerse. Villa de Arista, un ejido fundado en el año de 1923 con 72 campesinos (Flores Hernández, 2006) ahora veía el jitomate como la esperanza para hacer dinero. Se otorgaron créditos a partir de las cajas populares de la Procuraduría Agraria a los pequeños productores, así como también se incentivó el monocultivo con el subsidio de la energía eléctrica, al mismo tiempo que las investigaciones sobre agricultura se incrementaron por parte de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP).

Al igual que lo sucedido en Sinaloa -guardando las proporciones y sus particularidades- en las décadas de 1950 y 1960, a partir de la perforación de pozos, los primeros en salir beneficiados fueron minifundistas o propietarios privados, cuya tenencia de la tierra era de tipo privada, que en la clasificación de Ibarra y Morales (1999) concierne a propietarios medianos con tierras de entre 50 y 100 hectáreas. Estos propietarios tenían además cierto capital e influencia política dentro del municipio; fue este pequeño sector -comprendido por unas diez familias⁵¹- el que se relacionó con los productores sinaloenses, un grupo que Reygadas y Aviña (2012) denominan como una élite política pro-tomatera. Estos primeros productores de tomate y hortalizas en Arista representaron la extensión de la burguesía agrícola de la que habla Grammont (1990) para el caso de los productores sinaloenses, y con ello, la conformación en Villa de Arista de una comunidad de productores de tomate insertado en circuitos transnacionales. A ellos se sumarían los ejidatarios durante las décadas posteriores del auge del tomate con quienes conviven actualmente en condiciones dispares.

El impacto de la agroindustria evidencia y asienta las desigualdades sociales entre los ejidatarios, los propietarios privados locales y las grandes empresas. La fiebre del jitomate, derivada de la bonanza de las nuevas tierras de Arista, no tardaría en evidenciar sus desigualdades, pues actualmente, “mientras los campesinos originarios de San Luis Potosí se mantienen del temporal, los capitales agroindustriales locales presentan un progresivo progreso de

51 Para el caso de la cabecera municipal de Villa de Arista y alrededores, no del valle en su totalidad.

tecnificación” (Reygadas y Aviña, 2012). La agroindustria como modelo de producción capitalista alimenta las relaciones desiguales y promueve el enriquecimiento de unos cuantos a raíz de la explotación del trabajo de otros.

De acuerdo con el Sistema de Apoyo para el Programa para el Desarrollo de Zonas Prioritarias (PDZP) de SEDESOL, en el 2017 el grado de marginación municipal era medio⁵², pero con ocho localidades en muy alto grado de marginación y treinta en nivel alto, incluyendo en esta última categoría a la cabecera municipal; los índices de migración colocan al municipio en una categoría alta (CONAPO, 2010) -según el catalogo de localidades de la PDZP- lo que lo ubica en el lugar treinta y dos a nivel estatal. Si bien es cierto que durante las décadas de apogeo de la producción tomatera la migración disminuyó⁵³ ante la oferta laboral, los índices de bienestar social no se elevaron (Reygadas y Aviña, 2012) mostrando así que los beneficios de la agroindustria quedaron en las manos de unos cuantos -como se desarrollará con más detenimiento en otros apartados-.

La agroindustria no es sólo un conjunto de métodos para el mejoramiento de la producción agrícola, sino toda una maquinaria que articula relaciones y dinámicas sociales: implica impactos agroecológicos, aumenta las brechas de desigualdad, promueve una mano de obra explotada y transformaciones en los capitales culturales y simbólicos, todo dentro del ensamblaje racial que se está presentando.

Periodo	Características	Impactos
1950	Perforación de pozos profundos (para la ganadería)	Utilización del agua de pozos profundos para actividades agrícolas, principalmente para alfalfa, maíz y tomate.
1960	Primer empaque, relación y vinculación con empresarios sinaloenses. Continuidad con la perforación de pozos profundos	Crecimiento de las áreas de cultivo. El interés de algunos propietarios por dedicarse también a la agricultura

52 En el año de 2005 que corresponde con el período del declive de la agroindustria y de cartera vencida de los pequeños productores el grado de marginación arrojado por el municipio era alto.

53 La región altiplano del estado de San Luis Potosí cuenta con municipios con muy altos grados de marginación social así como de migración, las condiciones climatológicas adversas para la agricultura y la falta de ofertas laborales han sido una constante en la región.

1970-1980	Riego por rodada Llegada de empresas agrícolas sinaloenses, auge de la producción tomatera. Se instaura el modelo sinaloense de producción de tomate: sistemas de riego, semillas mejoradas, créditos por parte del Estado (electricidad subsidiada, préstamos e incentivos para la instauración del monocultivo y la agricultura tecnificada)	Llegada de empresas sinaloenses (16); mano de obra sinaloense para trabajos especializados (gerenciales de administración y en el caso de las mujeres para trabajar en los empaques). Llegada de trabajadores agrícolas (familias) procedentes de otros estados del país durante las temporadas de cosecha para dedicarse a la actividad de corte de tomate. El creciente interés de los ejidatarios con parcelas de entre 4 y 6 ha. por entrar en el mercado del tomate que llevó a incentivos estatales y créditos agrícolas.
1990	Declive de la agroindustria en el Valle de Arista	Después de que entre 1991-1992 Arista alcanzará su más alta producción comienza su declive por: la sobreexplotación de mantos acuíferos y de las tierras. Las empresas sinaloenses se retiran del Valle de Arista; se dispara la migración de la población rural local por la falta de oportunidades laborales.
2000	Declive de la agroindustria	Ejidatarios en todo el Valle endeudados por los créditos solicitados en décadas anteriores. Las empresas restantes en busca de nuevas tecnologías para lidiar con la escasez de agua, y a su vez nueva búsqueda de trabajadores agrícolas ante los índices de migración locales y el retiro de los antiguos trabajadores migrantes. Extensión de la agroindustria hacia otros municipios del altiplano potosino (Vanegas, Villa de Guadalupe, Venado, Matehuala y Guadalcázar)
2010	Repunte de la agroindustria en Villa de Arista a partir de los capitales privados y la inversión extranjera. Agricultura protegida Riego por goteo	El repunte de Villa de Arista en el escenario nacional de producción de tomate y chile a partir de nuevas tecnologías, inversión extranjera y apoyos gubernamentales, dedicadas a la exportación a Estados Unidos y Japón. Conviven en Villa de Arista empresas de alta tecnología (2) propietarios privados con distintas tecnologías y producción -algunos de ellos sobrevivientes al declive-, algunos de ellos exportadores y otros solo mercados nacionales, y los ejidatarios que se mueven sólo en mercados regionales o nacionales dependiendo de su capacidad de producción.

2.2 La maquinaria agroindustrial: los impactos sociales

La imagen de un grupo de campesinos de Villa de Arista encadenados frente a palacio de Gobierno en la ciudad de San Luis Potosí recorrió los noticieros y los periódicos locales: “Pequeños productores de Villa de Arista esperan apoyo de gobierno estatal para resolver sus problemas económicos” (Pech, 2013). La huelga de hambre promovida por estos campesinos mostraba a los productores o a los hijos de aquellos que en la décadas de 1970 y 1980 entraron en la dinámica del monocultivo -auspiciados por los apoyos y créditos gubernamentales de las Cajas Populares de la Procuraduría Agraria- golpeados además por una dura sequía que alcanzó su punto más grave en el año de 2007.

Los impactos de las políticas económicas para el campo mexicano en el transcurso del siglo XX fueron desiguales y han servido para mantener y aumentar las brechas de desigualdad social, y en Villa de Arista era cuestión de tiempo para que los impactos de la implementación de la agroindustria evidenciaran las mismas. El auge de la producción agrícola alcanzado en la década de 1980 comenzó a decaer a mitad de la década siguiente. Las condiciones climatológicas que habían hecho de Arista un lugar idóneo para el jitomate comenzaron a cobrar factura, el agua empezó a escasear y fue necesaria la perforación de pozos cada vez más profundos:

¿ve esos hoyos en las carreteras? ¿el de la altura de Buenavista? Ése es el más grande, si hasta se siente cuando uno va en carro ¿y sabe porqué? Por culpa de los hoyos que hicieron a lo tonto para sacar el agua, ya no hay agua, por eso se empezaron a ir (Dn. José Niño, Las Palmas Villa de Arista)

Tanto las empresas agrícolas sinaloenses como las empresas locales habían estado explotando el agua de pozos profundos desde la década de 1960, por lo que a partir de mediados de 1990 la búsqueda de agua se volvió cada vez más complicada, pues “la enorme extracción de agua [...] [provocó] el hundimiento de los terrenos y una falla ecológica enorme que atraviesa varios kilómetros en la región tomatera y chilera del valle de Arista” (Reygadas y Aviña, 2012). Además, las tierras de cultivo comenzaron a mostrar el desgaste por efectos del

monocultivo. De acuerdo con Maisterrena y Mora Ledesma (2000) Villa de Arista fue abandonada después de la explotación de sus mantos acuíferos y del desgaste de sus tierras.

Las reforma constitucional al artículo 27 y las crisis económicas, primero la de 1982 y luego la de 1994, impactaron en los financiamientos. En 1992, la reforma al artículo 27 constitucional -sobre tenencia de la tierra- dio por terminado con el reparto agrario, permitió la mercantilización del ejido por lo que éste puede ser vendido o rentado e incentivó la inversión extranjera. Dichas reformas tenían como propósito explícito resolver un progresivo deterioro del campo, ya que a pesar de estar prohibido, la tierra se vendía o rentaba por fuera de la ley; la relación de los campesinos y el Estado era paternalista; la inversión privada era escasa, y la agricultura extraía y depredaba los recursos y las tierras, en resumen, el campo se descapitalizó (Warman, 1996: 44). Estas razones justificaron una reforma en la tenencia de la tierra a partir del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE)⁵⁴.

Pero además, a partir de estas reformas, los incentivos y apoyos gubernamentales bajaron drásticamente: en Arista, la luz eléctrica dejó de ser subsidiada; se terminaron los apoyos para la tecnología de riego e insumos agrícolas, lo que para los productores y campesinos representó un aumento en los costos de producción, y se firmó el TLC con Estados Unidos y Canadá, que ahora con la compra venta de tierras ejidales, otorgaba a las empresas (nacionales y extranjeras) las puertas abiertas para la entrada no sólo de capital extranjero, sino para la adquisición de tierras a bajo precio.

En Villa de Arista, la conjugación de estos factores conllevó al declive de la actividad agroindustrial a partir de 1995 y con ello, al declive de las dinámicas sociales articuladas a la misma: la migración se disparó en la región, los hombres buscaron ganarse la vida a partir de la migración hacia Monterrey (Nuevo León) o hacía Estados Unidos, empleándose como jardineros, carpinteros o en fabricas, mientras que las mujeres se emplearon como trabajadoras domésticas en las ciudades de San Luis Potosí y Monterrey (Lara, 2010).

54 Programa con la intención de evaluar, legalizar y generar certezas en la propiedad de la tierra a partir del otorgamiento de certificados.

Estos factores terminaron por definir cuáles productores eran capaces de lidiar con la escasez de agua a partir de la inversión privada en técnicas más avanzadas y a la vez más costosas. En esta dinámica los pequeños productores y ejidatarios quedaron en desventaja frente a productores consolidados y frente a otras empresas, cuya solución fue simplemente abandonar Villa de Arista y buscar otro escenario para reproducir la misma dinámica, dejando atrás campos deteriorados e incertidumbre. Para Maisterrena (2003), la agroindustria se caracteriza por ser migrante, depredadora e itinerante, pues su estrategia es desplazarse a distintas regiones y aprovechar las tierras en un periodo de entre 15 y 20 años antes de su deterioro, para luego simplemente buscar otra región explotable. De las dieciséis empresas agrícolas de gran producción que se encontraban en Arista, la mitad se fueron dejando campos y empaques en ruinas. Por ejemplo, algunas como el rancho Santa Anita, de origen sinaloense, se trasladaron hacia Sayula en Jalisco, otro enclave agroindustrial surgido a partir del deterioro de Villa de Arista (Macías, 2013; 92).

Así, los efectos de la agroindustria son “productores de riqueza y empleo pero también generadores de nueva pobreza rural, segmentación laboral, marginación social, deterioro ecológico y migración” (Maisterrena y Mora Ledesma, 2000: 13). Para Reygadas y Aviña (2012), la implementación de la agroindustria ha “transformado todas las relaciones sociales y las relaciones sociedad-naturaleza en el Altiplano potosino, en especial en los últimos dos lustros, llevando a la región a una situación de deterioro ambiental y conflicto social” (128). Por ejemplo, ambos autores plantean un conflicto por el agua a raíz del uso de los llamados cañones antigranizo, tecnología que se utiliza en el Valle de Arista para bombardear las nubes y evitar las lluvias.

En un contexto como el de Villa de Arista, en donde el agua de lluvia es de por sí escasa, el uso de estos cañones sólo pone en desventaja aún mayor a los pequeños productores que dependen del temporal, reforzando así la brecha entre los productores con capital y los que no lo tienen. Definir la agroindustria como un fenómeno mayor permite ver sus impactos más allá de las cuestiones técnicas de producción. La agroindustria es un fenómeno social, una maquinaria social que

abarca dinámicas socioculturales y que refleja los impactos de las políticas neoliberales en la vida cotidiana, pues “el capitalismo, hoy en su fase neoliberal, expande la producción y el intercambio de mercancías hasta todos los ámbitos de lo pensable e impensable. Introduce la lógica de la apropiación y de la acumulación en todas las esferas de la vida social y cultural” (Reygadas y Aviña, 2012; 131). La fiebre del tomate en la década de 1980 fue una ilusión, una serie de promesas que sólo pudieron ver aquellos con el suficiente capital como para poder seguir explotando los recursos y la mano de obra en una región con carencias y conflictos.

La región del altiplano potosino, en donde se inserta Villa de Arista, cuenta con algunas de las poblaciones con los mayores índices de marginación social en el estado, y algunas de las localidades de Arista engrosan esa lista. La migración hacía Estados Unidos o a la ciudad de Monterrey en el estado de Nuevo León ha sido la principal alternativa en la región, sobre todo en zonas en donde las condiciones climáticas hacen insostenible la agricultura. La segunda alternativa ha sido emplearse como trabajadores tanto en los empaques como en los campos de cultivo, o bien, para el caso de las comunidades más alejadas, la de trabajar como jornaleros agrícolas en los ingenios azucareros de la Huasteca potosina; Villa de Arista es tanto expulsor como receptor de trabajadores agrícolas.

Cuando se llega a Villa de Arista, una localidad con 7,575 habitantes (INEGI, 2015) y se recorren las calles de su cabecera municipal poco se vislumbra de la “fiebre tomatera”. Aparte del rancho San Javier que se encuentra en la entrada, los demás ranchos agrícolas no se observan sino hasta la carretera Arista-Moctezuma y sobre los alrededores, en donde también destacan los establecimientos que venden fertilizantes y agroquímicos. La cabecera, con la mayoría de sus calles pavimentadas, luce un aspecto que no contrasta con otras cabeceras de la región, pues no se aprecia a simple vista la presencia de la agroindustria o la inversión de ésta en la infraestructura de la localidad. Resaltan algunas viviendas por su tamaño y su arquitectura, algunas son propiedades de reconocidos productores locales que incluso cuentan con una oficina particular desde donde administran sus distintos campos y empaques. Fuera de estas

viviendas, el resto de casas son en su mayoría de muros de ladrillo y de bloc, de dos pisos y con techos de cemento. Los colores azul, verde, amarillo, rosa y naranja son recurrentes en la pintura de las fachadas de las casas, y gran cantidad de ellas tienen un patio central al frente, rodeado con malla, por una barrera de cactus, o bien, por un muro.

Las actividades sociales, políticas, administrativas y de recreación se concentran en la Plaza Juárez, al frente de la cual, sobre la calle del mismo nombre, se encuentra el palacio municipal, y sobre la calle Insurgentes, la iglesia. Frente a la plaza también hay una escuela primaria. La calle Juárez concentra establecimientos comerciales, desde tiendas de abarrotes, de ropa, zapaterías, papelerías, farmacias, hasta un hotel y una pequeña central de autobuses. Como cabecera municipal cuenta con un centro de salud, un auditorio municipal y una unidad deportiva.

Cuando llegué a Villa de Arista a principios de junio de 2014 imaginaba encontrar mayores huellas del paso de empresas agrícolas por este municipio, esperaba verlas al menos en la infraestructura pública. Sin embargo, los impactos de la agroindustria no se pueden negar ni se pueden reducir a lo visual como ingenuamente esperaba encontrar. La existencia de dos albergues para jornaleros agrícolas migrantes fue una primera pista del movimiento que se despierta durante la temporada de cosecha que comprende de mayo a septiembre -o hasta noviembre-. Además, las empresas y los campos se extienden no sólo sobre la carretera que conduce a Moctezuma, sino también sobre innumerables veredas, algunas alejadas, a las que no se puede acceder con facilidad sin un vehículo.

Cuando se recorren estas veredas se puede notar la diferencia entre las extensiones y las tecnologías de los distintos campos, cultivos, ranchos y hasta agroparques que tienen como sede Villa de Arista (*ver tabla 2*). Después de 1995, la agroindustria en el altiplano potosino atravesó por una crisis de la cual aún no logra salir, lo que terminó por desvanecer la ilusión de progreso a partir de la producción tomatera. Sin embargo, recientemente y a partir de políticas neoliberales que implican inversión extranjera y expansión de mercados, algunas empresas en Villa de Arista repuntan en el escenario nacional, mientras que la

economía campesina colapsa (Paris, 2004); Arista atraviesa una nueva etapa con la llamada agricultura protegida con la coparticipación del Estado y la inversión extranjera. De entre todos los campos resalta el llamado rancho El Huevo - equipado con la más alta tecnología de punta- y con sistemas de riego capaces de sacar provecho de las condiciones “adversas” del semidesierto aristense, el cual incluso deja en desventaja a la élite pro-tomatera local de Arista.

2.3 El Huevo: la “agroindustria protegida” y el renacer de Arista en el mapa agroindustrial

“Sé que existen cuatro centros de este tipo en todo el país, y que éste, el de Villa de Arista, es el más avanzado, y para mí ha sido muy satisfactorio, amigas y amigos, recorrer todas las instalaciones. [...] Con esto se demuestra, amigas y amigos, y se demuestra con hechos, que sí es posible cambiar el rostro del campo, la aridez del campo mexicano, por un campo que sea productivo, que sea justo, que sea digno, que sea rentable, y que sea ganador para la gente. [...] La agricultura protegida es una buena alternativa para aumentar la competitividad en el sector rural, y mejorar, sobre todo, las condiciones de la gente que es lo que más nos importa: generar empleo para la gente. [...] Hay grandes ventajas de este sistema de producción: [...] cuando pasamos por el invernadero de tomate me decían que una hectárea puede producir hasta 200 toneladas, y nos hacían la cuenta [...] la producción de una sola hectárea de pepino daría más de un millón y medio de pesos. [...] Enhorabuena pues, mucho éxito, y que haya muchas cosechas como ésta en el Centro de Innovación, Transferencia de Tecnología Rancho El Huevo”. (Felipe Calderon, 10 de noviembre, 2011, Villa de Arista San Luis Potosí).

Si bien, Arista está lejos del esplendor que alcanzó en la década de 1980, la agroindustria no se detiene, ahora se expande más allá del Valle de Arista hacia las regiones más al norte del altiplano, buscando agua subterránea y tierras aún no explotadas. Además, con el inicio del nuevo milenio regresó la esperanza para el repunte de la agroindustria a gran escala a partir de nuevas tecnologías y financiamientos, y de un nuevo modelo de la agroindustria denominado *agricultura protegida*. En un informe de la SAGARPA (2015) se habla del estado de San Luis Potosí como el segundo productor de jitomate a nivel nacional y se señala que “el 70% de la superficie del estado es semidesértica y sin embargo, ocupa el segundo lugar como productor nacional de tomate y es referencia en la práctica de agricultura protegida con el uso de tecnologías de última generación” (SAGARPA, 2015; 2), con la cual Villa de Arista reaparece en el escenario nacional.

El problema de la disponibilidad del agua en un espacio desértico como el de Villa de Arista vuelve insostenible la agricultura para aquellos que no tienen los medios o la capacidad de inversión para desenvolverse en el mismo; quien queda desprotegido es el pequeño productor:

se agotó el acuífero de Villa de Arista, pues ¿por qué razón? Nos acabamos el agua. En lo que yo he insistido una y otra vez: nos estamos acabando el agua, la estamos explotando irracionalmente, estamos abatiendo los acuíferos. El no cobrar el agua, el no cobrar el bombeo, por ejemplo, hace que se sobreexploten los acuíferos, bueno ya pasó. Ahora ya no podemos sembrar como antes se sembraban largas extensiones con un tiradero de agua. Ahora tiene que ser la misma cantidad de producto, pero en mucho menos hectáreas, y esa es la ventaja de la agricultura protegida. Se puede cosechar cuatro o cinco veces más en una hectárea protegida que lo que se cosecha a cielo abierto (Felipe Calderon, 11 de noviembre 2011, Villa de Arista, S.L.P.)

Para aquellas empresas con altas tecnologías de riego e inversión, incluso extranjera, la falta de agua es su mejor aliado. Si bien, las principales empresas sinaloenses que habían operado y si se quiere decir “descubierto” Arista se fueron, la lógica neoliberal permite nuevas innovaciones en donde nuevas empresas surgen, nuevas inversiones llegan (Canadá y Japón) y los productores-empresarios de Villa de Arista (o sinaloenses que aun permanecen) que tienen los recursos para hacerlo, giran la vista hacia nuevas estrategias como el riego por goteo y tecnologías de riego israelí. La agricultura protegida requiere una inversión millonaria, razón por la que queda restringida para actores con grandes capitales de inversión. La esperanza para no agotar los acuíferos queda en las manos de las empresas que pueden adquirir la tecnología de riego adecuada.

El orgullo de Villa de Arista y su repunte en el escenario de la agroindustria como productor de jitomate se reavivó gracias al modelo de *Centro de Innovación y Transferencia de Tecnología* (CITT) mejor conocido como *Centro de Producción Santa Rita o Rancho El Huevo*, una empresa de participación estatal mayoritaria⁵⁵ que tiene como sede Villa de Arista y que consiste en la introducción de tecnología de punta a la par de sustentabilidad. Dicho proyecto:

55 Así se les denomina a las empresas en donde el Gobierno Federal o algún tipo de empresa para estatal puede poseer acciones que pueden superar el 50% de participación. Se trata de iniciativas públicas que fueron creadas o adquiridas por el estado, y cuyo objetivo es desarrollar una actividad económica, o incentivar la producción en un área determinada.

cuenta con áreas de oficinas, almacenaje, recepción, selección y empaque, cámaras frías, cuartos de máquinas, andenes de carga y descarga, estacionamiento, comedores y consultorio, en una extensión de más de cuatro mil 600 metros cuadrados, con capacidad para procesar 120 toneladas por día y la generación de 250 empleos directos (SAGARPA, 2015: 2)

El CITT reporta una producción anual de 10 300 toneladas de tomate (exportación a Estados Unidos, Canadá y Japón). El rancho *El Sureño* es otro de los que han podido repuntar en Arista, en parte gracias a los apoyos gubernamentales, la vinculación con el Instituto Potosino de Investigación Científica y Tecnológica (IPICYT) y a la inversión en nuevas tecnologías de riego que incluso le permiten cultivar uva y producir vino. La revista *Productores de hortalizas* (2011) la describe de la siguiente manera:

El sureño invernadero es una exitosa producción [...] Entre los elementos a destacar en la tecnología empleada están las estructuras de invernadero, con plásticos que permiten la producción en la temporada de invierno, gran parte de las cuales fueron diseñadas y construidas por el Grupo CME, el suelo modificado (arena + suelo arcilloso + tezontle) en acolchado aislante, riego por goteo en cultivo protegido y a cielo abierto, cámara de pruebas de variedades y nuevos productos, experimentación con productos procesados y con valor agregado, y el empleo de ozono para prevención y control de patógenos del suelo e higiene en área de selección y empaque (inicio de proyecto de I+D en colaboración con CONACYT y UASLP en 2012). (Reho, 2011)

Menciono estas dos empresas como ejemplo de los nuevos modelos de producción en la agroindustria, los cuales siguen las pautas de la innovación tecnológica, gran capital de inversión, el apoyo del Estado, y la colaboración de estudios científicos. Para ambos proyectos hay convenios con la Facultad de Agronomía de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP) con el objetivo de mejorar y producir, siempre en busca de reducir los costos y aumentar la producción. Tanto el Huevo como el Sureño han sido reconocidos con premios a nivel nacional, y han sido participes y promotores del Congreso Internacional del Tomate que tiene a la ciudad de San Luis Potosí como sede. Estas empresas agrícolas convierten a Villa de Arista en un espacio de contrastes, volviendo más abismales las distancias con el campesino de temporal.

Villa de Arista sigue figurando en el escenario nacional de la producción de jitomate, pero su presencia depende de unos pocos, de un número reducido de grandes empresas (2), y de medianos productores familiares con propiedades

privadas -algunos con gran capacidad de producción que siguen el modelo sinaloense- (aproximadamente 10 empresas) (ver tabla 3). Son estas empresas las que se quedan con las ganancias y goce de los frutos de la agroindustria, mientras que un aproximado de cien pequeños productores -ejidatarios- que se dedican al cultivo de chile y tomate (INEGI, 2007) del ejido de Villa de Arista y sus familias resienten los efectos.

Tabla 3. Empresas agrícolas en Villa de Arista⁵⁶			
Nombre	Tipo de empresa	Volumen de producción (kg)*	Mercados
Centro de producción Santa Rita S.A. de C.V. (Rancho El Huevo)	Empresa de participación estatal mayoritaria	1. Tomate Canelo, Baby Kumato, nebula Rhiana 105,000 (Japón) 2, Tomate Angelle Sweet 147, 000 (Japón) 3, Tomate Canelo, Dunne, Baby Kumato, nebula rhiana 2, 054.892 (E-U.)**	Exportación a Japón y a Estados Unidos
El Sureño Invernaderos S.P.R. de L.R. de C.V.	Privada	Tomate bola y saladette 6,637.000	Exportación a Estados Unidos
Agropecuarios Tom S.A. de C.V. (Rancho, San José)	Privada	Tomate saladette y bola 6,500,000	Exportación a Estados Unidos
Rancho de Legumbres Chelita S.P.R. de C.V.	Privada	Tomate saladette 348,849	Exportación a Estados Unidos
Agroviva S.P.R. de C.V. (Rancho el Norteño)	Privada	N.D.	N.D.
Productores de alimentos frescos de Arista S.A. de C.V.	Privada	Tomate saladette 9,607,000	Exportación a Estados Unidos
Rancho San Javier S.A. de C.V.	Privada	N.D.	N.D.
Organización de productores Zubieta Hermanos (Rancho Hermanos Zubieta)	Privada	N.D.	N.D.
Un aproximado de 100 pequeños productores ***			
Elaboración propia a partir de trabajo en campo y de la revisión de distintas fuentes como la lista de beneficiarios de			

56 Se consideraron para la tabla aquellas empresas que están en los alrededores de Villa de Arista, por tanto, las que aquí aparecen están cercanas a la cabecera municipal y con acceso directo ya sea a pie de carretera o de accesos cercanos. Es necesario aclarar que empresa no sustituye ni es sinónimo de rancho en todos los casos pues hay algunas empresas que agrupan a varios ranchos -que son parte de un mismo empresario o una misma familia-. De tal forma que debe entenderse que el número de ranchos agrícolas -propiedades y parcelas con producción agrícola- supera el número de empresas. Además hay pequeños productores, cuyas tierras aunque no superen las 6 hectáreas, nombran a su propiedad como rancho.

exportación definitiva de tomate fresco, página de la Asociación Mexicana de Horticultura protegida (AMHPAC) y de trabajo de campo.

* Para enero 2015

** Sólo como ejemplos, ya que este centro produce diversas variedades de tomates además de las presentadas. Solo se tomó el tomate como referente, ya que estas empresas producen además pimiento, algunas además pepino y berenjena, y en el caso del Sureño también uva y vino.

*** El censo 2007 no muestra datos para el caso de Villa de Arista en ninguno de sus cultivos.

2.4 “¡Viva la reina de la FERREVA!”: La maquinaria agroindustrial y los capitales simbólicos

“Este año deberían elegir a la reina del chile y no del jitomate, puro chile es que sacaron este año (2014)” comentaban entre risas dos mujeres de Villa de Arista que se preparaban para ir a la Feria del Jitomate que se lleva a cabo anualmente en el mes de septiembre. Esta fiesta es la más grande que tiene lugar en el municipio y el día más importante es el 15 de septiembre cuando se elige a la reina del tomate minutos antes del grito de Independencia. Por la noche de ese 15 de septiembre, en el centro todo era algarabía, el Palacio Municipal lucía adornado con listones de colores verde, blanco y rojo, y en la calle Juárez se instaló un escenario para el certamen de belleza y para el baile que este año estaría a cargo de *Tito y los Reyes del Camino*.

La música norteña proveniente de distintos puntos: del escenario, de las camionetas estacionadas, de los juegos mecánicos, de los puestos y de algunas casas se fundía con las risas y voces de la gente reunida. El llanto de algún niño se unía a la mezcla de sonidos mientras que la voz de un hombre modulaba un micrófono: “1, 2, 3... probando...probando”. En el palacio municipal, algunas jóvenes -de entre 16 y 25 años- lucían vestidos de gala, y acompañadas por sus padres, esperaban a que diera comienzo el certamen en el que estaban inscritas para competir por el título de la reina de la Feria Regional de Villa de Arista (FERREVA), mientras que un grupo de mujeres decoraban la mesa del *presidium* con canastas de jitomates, chiles y pepinos.

La feria del jitomate coincide con la fecha regular del término de la temporada de cosecha y es un momento propicio para festejar la prosperidad de otro año agroindustrial y para mostrar los capitales sociales y simbólicos. Un

municipio fundado en el año de 1972 no tenía otra fecha oficial de festejos salvo la del 27 de septiembre cuando se celebra el día del agrarista.

La maquinaria agroindustrial impacta en las relaciones sociales e influye en los contenidos y sentidos culturales. La agroindustria en Villa de Arista instauró también una jerarquía articulada con la producción de jitomate, en donde la inversión, la tecnología, el financiamiento, la cosecha y la cantidad de mano de obra son los marcadores de distinción. Aparte del *Huevo* que lidera la agroindustria con tecnología de punta e inversión extranjera, las empresas agrícolas de medianos productores con propiedad privada representan un universo acaparado por unas diez familias extensas que conforman una elite local, las cuales operan como organizaciones familiares que cuentan con el suficiente capital para sostener una producción considerable y mantenerse en el mercado nacional; además, éstas también pueden acceder a programas y financiamientos, principalmente del Fideicomiso de Riesgo Compartido (FIRCO), entidad paraestatal sectorizada de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA), el cual está orientado al fomento de agronegocios. Gracias a estos financiamientos, estas empresas acceden a apoyos económicos para tareas de “emprendimiento”: instalación de mallas, cintillas para riego, acolchados o hasta invernaderos, dependiendo de la solicitud y proyecto de los beneficiarios.

Son cerca de diez los ranchos agrícolas (*ver tabla 3*) que operan con producción sobresaliente tanto de jitomate, chile y pepino, los principales cultivos. Es complicado obtener una cifra exacta de los ranchos agrícolas operando, pues por lo general, varios ranchos pertenecen a un mismo propietario, a una misma empresa, o a una misma familia -que muchas veces no están constituidos como empresa agrícola-; otros ranchos están inactivos aunque en la referencia local y cotidiana se siga hablando de ellos, los mismo que están los que han cambiado de propietario y de nombre y que la gente sigue nombrando con su título anterior.

Entre estos ranchos, los más presentes en la vida cotidiana y en las intermediaciones de la cabecera municipal, son el Huevo, el Sureño, San Javier, Santa Carolina, San José el Arbolito, el Trébol, Santa Teresa, Santa Rosa, Santa

Marta, el Norteño, entre otros -algunos de los cuales pertenecen a las empresas enunciadas en la tabla 3-. Estos están repartidos entre algunas cuantas familias de Bocas y de Villa de Arista, que además son propietarias de otros ranchos en otros municipios del Altiplano como Guadalcazar, Venado y Charcas, esto sin mencionar su última expansión hacia la Zona Media del estado en el municipio de San Ciro de Acosta⁵⁷. Estos ranchos se ubican sobre la carretera Arista-Moctezuma, pero además de estos, hay campos agrícolas de pequeños productores (4-6 hectáreas) que también se extienden sobre las veredas y brechas que conectan con las carreteras a Moctezuma y a Bocas. En general, de manera simplista, se pueden identificar tres tipos de empresas: las de inversión extranjera, las de medianos productores -con propiedad privada- cuyas tierras van entre las 50 y las 100 ha. y las de pequeños productores quienes poseen tierras de extensión entre 4 y 6 ha.

Por lo general, en el grupo de los productores con propiedad privada, hay familias de Villa de Arista que residen en el municipio y que se desenvuelven en la vida cotidiana de la localidad, incluso hay algunas que son tachadas de caciquiles por la población general de Bocas y de Arista, ya que antes de la implementación de los ranchos agrícolas ya eran propietarios de cantidades considerables de tierra. Desde antes de la instauración de la agroindustria, en Villa de Arista ya había jerarquías y relaciones de poder entre las distintas propiedades. Aquellas familias que pudieron conservar cantidades de tierra con extensiones entre las 50 y las 100 hectáreas ya tenían capitales e influencia sobre las decisiones y la organización de los poblados que ahora conforman el municipio de Villa de Arista.

Antes del reparto agrario y del declive de las haciendas como modelos de organización social y actividad económica, éstas ya convivían con pequeños propietarios de tierras, quienes, de acuerdo con Salas Quintanal (2002) provienen de una pequeña burguesía comercial fortalecida durante la época de las

57 Para el año 2014 cuando realicé trabajo de campo en Villa de Arista me enteré que las familias de productores agrícolas se extienden hacia el municipio de San Ciro de Acosta en la zona media del estado. Hace a apenas dos años (2012) que habían empezado a operar con el mismo modelo agroindustrial llevado a cabo en Villa de Arista. Por lo que éste se promete como un nuevo enclave hacia donde extenderse o hacia donde irse ante cualquier crisis en Arista. El proyecto Santa Rita, agroindustria de alto nivel, que incluye el Huevo, también tiene una sede en San Ciro de Acosta y esta se vislumbra como la matriz, dejando al Huevo en Arista como una sucursal.

haciendas, así que dentro de este grupo entraría esa pequeña burguesía rural, arrendatarios de las haciendas, algunos empleados con cargos altos dentro de las haciendas o ex hacendados, que durante y después del reparto agrario, siguieron produciendo en extensiones de tierra mayores de cincuenta hectáreas. Así, mientras que las haciendas sufrieron el reparto agrario para la conformación de ejidos, estas propiedades quedaron para convivir con las tierras ejidales.

De esta manera, dentro de este grupo de propietarios privados es que surgió el interés por el crecimiento agroindustrial en Villa de Arista y la vinculación con los empresarios sinaloenses. La agroindustria aristense se consolidó sobre una estructura y organización social que ya tenía sus tensiones y desigualdades, de tal forma que la producción de tomate y la consolidación del tipo de empresas, tecnología y producción se convirtieron en los vehículos para apreciar dichas desigualdades, y también como un detonador que las agudizó fundiéndose con los sentidos locales de distinción. La Feria del Tomate congrega a estas familias, algunas de las cuales apoyan con financiamiento para ciertos eventos, o bien como patrocinadoras de las candidatas de la FERREVA, por lo que el certamen de belleza se convierte también en un certamen entre productores agrícolas:

Ante la pregunta de ¿cómo se originó Villa de Arista? Vanessa, una de las participantes para reina de la FERREVA, recitó de memoria: “De acuerdo a los escritos de los religiosos del siglo XVI en la época prehispánica la región que hoy ocupa el municipio de Villa de Arista fue habitado por los errantes guachichiles. En el año de 1711 don Juan Zeferino denunció la propiedad de un terreno al cual teniendo ya en posesión lo denominó como el “Jagüey”, posteriormente don Antonio Reyna junto con sus 10 hijos tomaron posesión cambiándole el nombre como “El Jagüey de los Reyna [...]”. Con este discurso Vanessa aseguraba su título como reina del tomate del 2014, pues además de su correcta respuesta, ella era una de las favoritas, no sólo por considerar que era la “más bonita”, o que llevaría el mejor vestido (el más caro y fino), sino porque además era patrocinada por un productor empresario de jitomate, uno de los más presentes en el contexto aristense en los últimos años. Así, luciendo la corona, al finalizar el certamen,

Vanessa I celebró bailando -al ritmo de Tito y los Reyes del Camino- con su patrocinador y sus socios, el presidente municipal y otras autoridades.

No es aleatorio pensar que quien gana en uno u otro año está posicionado en la producción del jitomate, y que por tanto, es quien luce con mayor capacidad de inversión, mayor cantidad de trabajadores, y es además quien puede sostener sus otros marcadores de distinción, aquellos que son evidentes para la población en general: sus carros (“*trocas*”), sus casas, sus caballos y los grupos norteños que pueden contratar cuando realizan una fiesta. Los propietarios de los ranchos agrícolas compiten entre sí para mostrar sus capitales simbólicos; la agroindustria y el jitomate se fusionaron como otros marcadores de distinción y también como los medios para conseguirlos. La competencia por el prestigio local no llegó con la agroindustria, pero ésta se articuló como un campo propicio para el juego de poderes e intereses locales y como la oportunidad para la acumulación de capitales tanto materiales como simbólicos.

Ver el *presidium* de la mesa de jurados durante la FERVA nos habla de las relaciones sociales y su articulación con la agroindustria en contextos regionales. Junto a los presidentes municipales de Villa de Arista, Guadalcázar⁵⁸ y Moctezuma⁵⁹ figuraban algunos productores de jitomate -los cuales habían contribuido con los elementos de la decoración-. El presidente municipal durante la inauguración del evento no dejó de agradecer a los productores, tanto por su presencia como por el apoyo, y no dejó escapar la oportunidad de mencionar el papel del jitomate en Villa de Arista como fuente de progreso y desarrollo, no sólo del municipio o de la región, sino del estado, además de resaltar al jitomate como un producto que acompaña a la historia del municipio, es decir, como un elemento de su identidad regional. No importa tanto si desde el año de 2006 el jitomate está siendo sustituido por el chile como el cultivo con mayor producción, en la memoria

58 El entronque conocido como “el Huizache” (importante por ser el punto que conecta la carretera federal número 57 México-Laredo con la carretera a Cd. Victoria-Matamoros), perteneciente al municipio de Guadalcázar ha sido un nuevo punto de expansión de la agroindustria en la región, los productores han expandido sus empresas agrícolas a este punto, por lo que no es extraño que el presidente de este municipio haya sido invitado para estar presente durante la feria del tomate.

59 Municipio vecino de Villa de Arista, es sobre la carretera Villa de Arista-Moctezuma en donde se extienden las entradas y caminos para los principales ranchos y empresas agrícolas.

de Villa de Arista es el jitomate el que definió la agroindustria y trajo consigo nuevos referentes de identidad.

Tanto por la localización del altiplano en el mapa nacional como por los flujos migratorios a los estados de Tamaulipas y Nuevo León, así como su vecindad con Zacatecas y Coahuila, no extraña que Villa de Arista comparta elementos culturales identitarios construidos regionalmente como “norteños”, entre los cuales se pueden resaltar las agrupaciones musicales con base de acordeón y contrabajo, la vestimenta, el baile, regionalismos en el habla y algunos aspectos culinarios. También se fusionaron con referentes culturales que llegaron junto con la mano de obra sinaloense. Estos elementos se conjugan con una identidad rural campesina en donde se resalta como aspiración la presencia del ganando, o bien, la propiedad de ranchos agrícolas, la propiedad de caballos, la posesión de armas de fuego, y camionetas grandes y llamativas, comúnmente denominadas como “trocas”.

La llegada de la agroindustria a Villa de Arista se articula perfectamente con estos modelos ideales de la identidad regional, por lo que paulatinamente ha pasado a formar parte de los sentidos culturales y simbólicos del municipio y su vida cotidiana. La promesa del tomate en la década de 1980 construyó al empresario agrícola como el referente de aspiración. La distinción social está articulada con la producción de jitomate y también con la esfera política. No es casualidad que más de un propietario productor de tomate haya podido llegar a convertirse en presidente municipal, o que el apoyo a los campos agrícolas sea una de las promesas de campaña de los candidatos no sólo a la presidencia municipal, sino también al gobierno del estado.

La maquinaria agroindustrial, como una maquinaria de relaciones sociales, hace de Villa de Arista un lugar de contrastes que aglomera desde desigualdades sociales, cuya brecha se ha intensificado, capitales simbólicos que han articulado la identidad regional a la producción del tomate, hasta serios conflictos por la disponibilidad del agua y las deudas. Ha resumido en un espacio relativamente pequeño los impactos de políticas neoliberales en el campo mexicano y ha concentrado la diversidad social. Pero esta maquinaria y sus relaciones salen de

los límites de los contornos de la agroindustria como actividad económica para extenderse hacía otros fenómenos sociales que alimenta y de los que se alimenta, como la migración, el empobrecimiento de regiones consideradas marginadas y el trabajo agrícola temporal. La maquinaria agroindustrial es también un sistema de estratificación laboral que a su vez activa y es activado por procesos de racialización.

2.5 Mano de obra para la agroindustria: los impactos en la estratificación laboral

Amigas y amigos ustedes los agricultores y emprendedores potosinos están poniendo el ejemplo de la importancia de afrontar nuestros problemas con firmeza, con unidad, con imaginación y sobre todo con claridad de miras. Sigamos pues trabajando juntos. Sigamos haciendo un sector agropecuario que garantice el abastecimiento de alimentos y que pueda abrirse paso en nuevos mercados internacionales. (Felipe Calderon, 10 de noviembre, 2011, Villa de Arista, S.L.P.)

Entre los impactos de la instauración de la agroindustria en el Valle de Arista se encuentran los relacionados con las actividades laborales y el trabajo, sus dinámicas y estratificación. Si bien, el Valle de Arista es el que presenta los índices más bajos de migración a causa de la oferta laboral por la presencia de empresas agrícolas (Reygadas y Aviña, 2012) este trabajo es por lo general de carácter temporal -durante la temporada de cosecha-, demandante y mal pagado. De ser ejidatarios que producían tanto para sus familias como para mercados locales y regionales, los pobladores de Arista, se vuelven dependientes asalariados de las ofertas laborales de la agroindustria.

De acuerdo con Mora Ledesma (2007) la llegada de la agroindustria a Villa de Arista modificó las relaciones laborales y generó una estratificación social basada en género y etnia. Para esta autora los y las trabajadoras articuladas a las empresas agrícolas pueden agruparse en dos grandes grupos: migrantes y locales, y mano de obra calificada y poco calificada, los procedentes de Sinaloa, las familias de jornaleros migrantes, los jornaleros locales y las mujeres que se emplean en los empaques. En cuanto al género, las dinámicas laborales fueron

impactadas en la *feminización del trabajo* en los empaques y en la creación de un nicho laboral femenino:

Junto con los empaques llegaron las empacadoras mujeres sinaloenses [...] Las sinaloenses llegaron al valle en la década de 1980, vinculadas a las matrices de Sinaloa, invitadas por sus patrones quienes les ofrecieron contratos de trabajo, pago de traslado, hospedaje y utilidades para las más eficientes. [...] uno de sus propósitos era capacitar a las mujeres locales en el oficio de rezago⁶⁰ de jitomate para que las apoyaran (Mora Ledesma, 2005 ; 151)

Isabel Mora Ledesma (2005; 2007) ha documentado detalladamente la llegada e influencia de las mujeres de Sinaloa en la vida cotidiana de Villa de Arista y el fenómeno de la feminización laboral por el cual las mujeres del Valle de Arista comenzaron a trabajar en los empaques, generando así un nicho laboral femenino. Las mujeres sinaloenses llevaron a Villa de Arista no sólo el trabajo calificado en los empaques, sino también capitales sociales y culturales que fueron apropiados por las mujeres locales. Las sinaloenses en los ochentas eran por un lado, el referente femenino de la moda y la belleza, pero por el otro, su reputación era juzgada por el hecho de ser mujeres que viajaban y trabajaban solas (Mora Ledesma, 2005). En el contexto rural campesino de Arista en la década de 1980 no estaba bien visto que las mujeres trabajaran, mucho menos si éstas eran solteras, por lo que con la llegada de estos grupos de mujeres se activó y aceleró una dinámica de trabajo femenino.

Actualmente, aún son identificadas las “sinaloenses” que se han instalado y que viven en Villa de Arista, independientemente de que ya no se dediquen a trabajar en los empaques. Algunas se casaron con hombres de Villa de Arista o con sinaloenses y sus hijos e hijas se desenvuelven en la vida cotidiana como cualquier miembro de la cabecera municipal. Los empaques siguen siendo un oficio “femenino”, principalmente para mujeres jóvenes que desde los quince años -al finalizar la secundaria- ven este trabajo como una oportunidad para ganar dinero. Generalmente, son invitadas por otras mujeres mayores que se acercan con los padres de familia para ofrecerles trabajo y garantizarles cierta “seguridad” y cuidados.

60 Se le llama así a la actividad de selección de los frutos una vez que ya han sido cortados.

Por lo general, las mujeres que trabajan en los empaques son de la cabecera municipal o de las localidades cercanas, mientras que las mujeres que viven más lejos de la cabecera se emplean como trabajadoras agrícolas en la pizca⁶¹. El trabajo agrícola es un referente ineludible en las historias personales de la gente de Arista y sus alrededores. Dentro del grupo de personas con las que llegué a convivir, desde amas de casa hasta promotoras de SEDESOL, todas ellas habían trabajado ya sea pizcando jitomate o en los empaques, trabajos que dejaron al casarse o al encontrar otro más seguro -como el caso de las promotoras-. Una mujer de cuarenta años, originaria de Bocas, me comentó un día que el “corte es bien pesado, y bien que lo friegan a uno” pero que ella había entrado por la remuneración que aunque no era mucha, era un salario.

Otro escenario en donde la participación de las mujeres es activa, aunque regularmente pase desapercibida, es en la administración de las empresas agrícolas familiares. En varias empresas pude observar que parte del trabajo de tratar con el cliente recibiendo llamadas y haciendo pedidos, llevando cuentas, actualizando bases de datos e incluso contratando trabajadores agrícolas, era realizado por la esposa, las hijas o sobrinas de los productores agrícolas.

En el caso de los hombres, sus historias personales también están impregnadas de anécdotas sobre sus empleos en empresas agrícolas, sólo que en su caso los trabajos se diversifican, pues se pueden emplear como cortadores, estibadores, capataces, conductores de camiones, y hasta cabos -nombre del líder de un grupo de trabajadores agrícolas, el cual en los capítulos siguientes trataré con mayor detenimiento-. Esta relación hombre/mujer en la contratación por género es llamativa, por ejemplo, según INEGI (2007) en su censo agropecuario, en las empresas de Villa de Arista había 1,222 personas en calidad de personal contratado, de las cuales sólo 232 eran mujeres.

Sin embargo, no hay que olvidar que establecer censos y cifras exactas para este tipo de trabajo es sumamente complicado, pues la mayoría de éste es prácticamente informal y depende mucho de los empleos generados durante la

61 Actividad de cosecha, también se le denomina corte. La actividad varía de acuerdo con el fruto, tanto el chile y el jitomate se toman con la mano, pero el pepino requiere tijeras. Sin embargo, se les denomina por igual.

temporada de cosecha, es decir, la mayoría son empleos temporales. De acuerdo con Lara (2010) durante las décadas de 1980 y 1990 la población femenil laborando en Arista era de un 60%. tanto en los empaques como en los campos, mostrando la fuerte presencia femenina en el trabajo agrícola y también que sea esta población la que se ocupe dentro de las cifras de empleo temporal

Dentro de las etapas de la producción agrícola: siembra, cosecha, empaque y distribución, las empresas agrícolas requieren mano de obra. Si bien, éstas cuentan con una planta de trabajadores permanentes, los empleos fijos son en realidad muy pocos, dependiendo así del empleo temporal, sobre todo, para las etapas de cosecha y empaque cuando es preciso cortar lo más rápido posible para evitar el deterioro del fruto. La tarea del corte es considerada como la más demandante, pues implica soportar el fuerte sol si es a cielo abierto, y las altas temperaturas si es en invernadero, además, por la estatura de la planta, generalmente la actividad se realiza con la espalda encorvada, sin mencionar la exposición a pesticidas y un sinnúmero de agroquímicos. En la temporada de 2014 cuando me encontraba realizando trabajo de campo, el pago por día para cortadores oscilaba entre los 120 y 150 pesos diarios de siete a ocho horas seis días a la semana.

El corte es también la actividad con la mano de obra más diversificada, la desempeñan tanto hombres como mujeres, locales y migrantes, o familias con niños. Sin embargo, así como la llegada de la agroindustria propició el surgimiento de un nicho laboral para mujeres en los empaques, también consolidó un nicho "preferente" para familias indígenas. La migración de jornaleros agrícolas temporales está sumamente vinculada con la existencia y el funcionamiento de la agroindustria y de sus principales destinos, pues "fueron los intereses del emergente capital agroexportador que determinaron las localidades de destino y las formas específicas de migración: estacional, circular, temporal o definitiva" (Paris, 2004: 24).

Con la agroindustria, Villa de Arista se convirtió en un destino más en la cadena agroindustrial y desde la década de 1980 no deja de recibir trabajadores de estados vecinos como Tamaulipas, Zacatecas, Tamaulipas e Hidalgo, pero

cada vez más, sobre todo a partir de la década de 2000, de recibir también población nahua (Hidalgo, Morelos, Guerrero), na savi (Guerrero, Oaxaca) y triqui (Oaxaca); esta migración convirtió a esta pequeña cabecera municipal en sede de la diversidad y de las desigualdades sociales, en un contexto en donde de por sí ya existen sus propios conflictos.

2.6 “Mano de obra barata para la agroindustria”: La maquinaria agroindustrial racializada

Los territorios nacionales en donde prosperó la agroindustria se convirtieron en focos de atracción para una masa de campesinos -cada vez menos dependientes de la tierra, al menos de la propia-. Las diferentes reformas tanto económicas y políticas que beneficiaron a la agroindustria, así como también las reformas al campo y a las tierras ejidales en beneficio del TLCAN, provocaron serios impactos a los mercados locales y regionales en donde los pequeños productores estaban insertados, convirtiendo a la migración en la alternativa para buscar trabajo.

Si bien, Martha Judith Sánchez (2014) señala que la *migración indígena* comenzó de manera tardía en contraste con la población mestiza mexicana, hay que señalar, primero que la población mal denominada “indígena” no es un ente homogéneo y que por tanto, no corresponde con un grupo delimitado, sino con una diversidad de experiencias y de identidades étnicas, y segundo, que la migración de zapotecos, triquis y sobre todo de la región Mixteca Baja -Oaxaca- ha sido un fenómeno constante y de una larga trayectoria que puede rastrearse desde la década de 1940 en el marco del programa Braceros (1942-1964) para llevar mano de obra a Estados Unidos. “Al final del programa braceros se incrementó la migración de trabajadores oaxaqueños hacia las grandes empresas agrícolas del Noroeste del país (Zabin, 1993 en Garduño, 1991: 39) pues de acuerdo con Paris (2004)

Los pueblos indígenas de la mixteca (en particular mixtecos y triquis) empezaron a emigrar a las empresas agroexportadoras del noroeste de México al final de la década de 1960. Esta migración se dirigió primero hacia Culiacán para la cosecha de jitomate. Indígenas mixtecos y triquis eran “enganchados” en sus comunidades de origen por intermediarios bilingües (24)

De acuerdo con Everardo Garduño (1991), la primera contratación de trabajadores por enganche para trabajar en la cosecha de hortalizas en Baja California se remonta a 1959 y a diferencia de los trabajadores temporales, en su mayoría mestizos -oriundos de los mismos estados o estados vecinos-, ésta se componía principalmente de trabajadores procedentes de la mixteca oaxaqueña⁶², mismos que se habían desempeñado como jornaleros anteriormente en Sinaloa.

Al iniciarse el auge de la horticultura de exportación en los estados de Noroeste, los contratistas empezaron a explorar las comunidades de la Mixteca en busca de mano de obra barata y flexible que trabajara en los campos durante las cosechas. Por medio de este sistema de enganche, se formó una ruta migratoria hacia el Valle de Culiacán (Sinaloa) que se extendió después al Valle de San Quintín (Baja California) y al de Hermosillo (Sonora) (Paris, 2004 : 24)

El “éxito” de la contratación de esta mano de obra llevaría a un despunte sin precedentes -que no ha terminado hasta la fecha- de trabajadores procedentes de la Mixteca Oaxaqueña en la década de 1960 (Garduño, 1991), una década además prolifera y clave para el desarrollo de la agroindustria. La implementación de la agroindustria derivó en un proceso doble, bajo el cual, por un lado la tecnificación de la agricultura de monocultivo llevó al desarrollo de ciertos empresarios agrícolas, y por el otro, llevó a un proceso de desagrarización del campo que se dejó ver con mayor claridad en la década de 1980.

Durante los ochenta, el capital transnacional realizó fuertes inversiones en el desarrollo de la agroindustria agroexportadora [...] en este contexto, el crecimiento de las inversiones y de la productividad en la industria horticultora de exportación significó la transnacionalización de un sector del campo mexicano, que permitirían una baja sostenida de los precios de frutas y verduras en los mercados estadounidenses. Mientras que la economía campesina entraba en una recesión sin precedentes y el gobierno abandonaba poco a poco las políticas de control de precios y de mercado, provocando situaciones de hambruna y desesperación en algunas zonas rurales, el desarrollo agrícola del noroeste de México despegaba en un nicho extremadamente provechoso para las inversiones extranjeras (Paris, 2004: 25)

La agroindustria como proceso doble explica cómo para el grueso del campesinado las alternativas fueron vender su fuerza de trabajo en estas empresas y la migración, como las oportunidades viables para buscar empleo y obtener mejores condiciones de vida. No es aleatorio pensar en la conformación

⁶² Región del país que se caracteriza por una larga trayectoria migratoria, principalmente cubriendo la ruta del Pacífico hacia California en Estados Unidos.

de una migración laboral de tipo temporal y circular a la par del desarrollo de la agroindustria en el Noroeste mexicano, pues ésta se basa en el trabajo de manos temporales durante las épocas de cosecha, ya que

la mecanización de este cultivo [jitomate] sólo se ha dado, hasta el momento, en el proceso de empaque y selección, por lo que los productores han tenido que buscar en el mercado laboral un volumen importante de trabajadores para el ciclo vegetativo; trabajadores provenientes fundamentalmente de la Mixteca Baja de Oaxaca que desde 1959 los empresarios horticultores de Baja California encontraron en la región de Sinaloa debido a que habían sido contratados para labores similares nueve años antes. Al contratarlos, el estado de Baja California pasó a constituir un eslabón en la ruta migratoria más importante de México, la del noroeste, compuesta por los estados de Nayarit, Sinaloa, Sonora, Baja California y Baja California Sur (Garduño, 1991: 94)

La inserción de esta migración na savi en la maquinaria agroindustrial del Noroeste está relacionada con ciertas características consideradas ventajosas para las empresas agrícolas. Clark Alfaro (2008) considera que

La agroindustria percibía lo étnico como un referente mercantil ventajoso, por su condición social, económica y cultural que se traducía en las cualidades que requería para adecuar la producción intensiva de hortalizas a la demanda creciente del mercado internacional: mano de obra barata y urgida de trabajo, que incluía la unidad doméstica -hombres, mujeres y niños-, por su nivel de aptitud, rendimiento y docilidad; ignorante de sus derechos, en muchos casos monolingüe, sin experiencia migratoria, dispuesta a laborar varias jornadas, a ganar lo menos posible y aceptar sin alternativa, servicios carentes de lo indispensable (7)

Una mano de obra considerada “barata” es así una de las características de contratación de trabajadores y trabajadoras agrícolas. Sin embargo, esta asociación no se reduce tan sólo al trabajo o la búsqueda de una mano de obra, sino primero a la consideración de que la mano de obra barata sea “indígena” y segundo, a las características inherentes que construyen a ese cuerpo colectivo como un cuerpo inferior y que por tanto se convierte en un cuerpo susceptible a ser explotado, un cuerpo racializado. Así, tenemos un ejemplo sobre cómo se activa una representación social racializada a partir de una materialización concreta, pues la construcción racializada de la población mixteca se activó al construirla como una mano de obra explotable y por ende inferiorizada, que a su vez conlleva no sólo los malos salarios, las malas condiciones laborales o la exposición a pesticidas o fertilizantes, sino también efectos simultáneos de

empobrecimiento de estas familias y de sus lugares de origen en donde los conflictos sociales se acentúan.

Si bien, en Villa de Arista la masificación de familias na savi data de finales de 1990 y principios del 2000, el nicho de jornalero agrícola ha estado en construcción desde la implementación del modelo sinaloense de producción del tomate, pues éste también incluía de manera implícita la demanda de fuerza de trabajo y la organización laboral, sólo que aplicada con sus propias particularidades regionales, así en Villa de Arista:

Los primeros en llegar fueron los “huejutlas”...bueno, los de Hidalgo, de Huejutla, por eso les decían así, esos siempre llegaban, año con año, que los traían en trailers y llegaban a quedarse primero en los campos, luego, en las casas, algunos en la calle ya cuando no había lugar...pero venían de allá, ahorita todavía siguen viniendo pero ya no igual, ahora los que traen son puros de Guerrero (Arturo, Villa de Arista, a 3 de julio 2014).

Los trabajadores nahuas, originarios de la Huasteca hidalguense, no fueron los primeros en llegar como sugiere la cita anterior, fueron aquellos en ser los primeros en ser construidos desde Villa de Arista como sus “Otros” (culturales). Cuando este habitante de Villa de Arista hace alusión a que los primeros en llegar fueron los *huejutlas* refiere que fueron los primeros “indígenas” que llegaron a Villa de Arista para trabajar en el corte. La dinámica laboral que tenían estos trabajadores hidalguenses recuerda en cierta forma aquella que se veía en el Noroeste del país en la década de 1960: los trabajadores viajaban con sus familias, el sistema de contratación era por enganche, y la migración era anual, cíclica y requería que estas familias se quedaran en el lugar de trabajo durante la temporada de cosecha.

Sí, me acuerdo de Arista, pero yo estaba muy chiquito, era un niño, a nosotros también nos llevaban, no me sé el nombre del rancho, yo nomas me acuerdo que decían que ya nos vamos a arista, de hecho yo no conozco villa de arista, el pueblo pues, yo nada mas conocía el rancho porque de ahí no salíamos, pero mucha gente de allá donde soy pues [Huejutla] iba mucha gente, familia, vecinos, nos encontrábamos luego en los ranchos aunque íbamos con distintas

personas [contratistas o por su propia cuenta], Sí, ahí nos quedábamos en el rancho, me acuerdo de mis hermanas cortando el chile, el jitomate, mucha gente íbamos de mi rancho (Iván, originario de Huejutla, Tlapa de Comonfort, 8 de marzo 2015).

Lo que conviene resaltar es (1) cómo a la par de la implementación de la agroindustria surge una demanda de mano de obra que es solventada por cierto tipo de poblaciones, y (2) cómo esa mano de obra adquiere ciertas características y atribuciones que van de la mano con la construcción de un “otro cultural biologizado”, y luego con la de un sujeto racializado que es a su vez fijado en nichos laborales particulares. Cuando en la cita anterior la persona nos narra que no conoce Villa de Arista -la cabecera- nos está diciendo también que su lugar era dentro de los ranchos agrícolas en donde se quedaban y trabajaban junto con otras familias provenientes de una misma región. Es decir, que había una frontera, una separación espacial, la cual -aunque la cita no lo explicita- también estaba articulada con la racialización de esta población como indígena.

Aunque también se empleaba como jornalera gente de otras regiones, en especial del centro del país (Morelos, Michoacán, Estado de México), las principales, más numerosas y también más visibles cuadrillas⁶³ eran de nahuas de Huejutla, en donde también a veces sobresalían aunque mezclados nahuas de la Huasteca potosina. Para todos aquellos que fueran clasificados como nahuas surgieron indistintamente los términos de “huejutlas” ó “huastecos”, términos del sentido común y de uso cotidiano de los habitantes de Villa de Arista, no sólo para distinguirlos y nombrarlos, sino también para contener sentidos y hasta prejuicios

63 Nombre que se le da a un grupo de trabajadores, posiblemente es el grupo de trabajadores asignado a la persona que se encarga de su reclutamiento, traslado, hospedaje, alimentación y vigilancia tanto dentro como fuera del campo de cultivo. A estas personas encargadas se les conoce como cabos o caporales, estos generalmente son miembros de las mismas comunidades de origen, lo que incrementa el voto de confianza depositado en éste para realizar los trabajos y para confiarle además su traslado, y hospedaje. Por ello, en lugares como Tlapa de Comonfort se les conoce como mayordomos -por considerarlos representantes de las comunidades cuya lealtad está del lado de los trabajadores de sus comunidades-, mientras que los contratistas son generalmente personas originarias de los campos de cultivo contratados por las empresas para reclutar mano de obra, generalmente son estos quienes contratan a los cabos, y por ello, se encargan de administrar a varias cuadrillas, se considera para distinguirlos que en su caso la lealtad se inclina hacia los empresarios y fines del rancho para el cual trabajan. Sin embargo, esta caracterización basada solamente en lealtades no es suficiente hay cabos originarios de las mismas comunidades cuya lealtad esta con el empresario, o bien, incluso muestra lealtades estratégicamente dependiendo de la situación que desee arreglar.

sobre los significados que tenía para ellos esa “otredad”, ese “otro” que era “indio”, “pobre”, “ignorante” (analfabeta), supersticioso, y que era de baja estatura para el contexto local de Arista, de piel morena, cabello lacio y poco manejable (irzuto), y que además vestía pasado de moda, sucio y desarreglado.

No es que estos atributos fueran objetivos, sino que la existencia de una representación racializada del indígena permitía construir estas características como si fueran una realidad social. *Huejutla* se convirtió en una categoría racializada porque además de servir como representación de reconocimiento, se reconoce y se etiqueta a un huejutla a partir de características que hacen alusión a su condición de “indígena”, las cuales, en ocasiones se miden y aprecian por la apariencia.

Los habitantes de Villa de Arista se encontraron en medio de los migrantes sinaloenses -que sabían de agroindustria y que se empleaban en trabajos muy especializados-, y entre los migrantes nahuas -encargados del trabajo de la pizca. Mientras que los primeros representaban una aspiración de ser, los otros, encerraban todos los estereotipos no aceptables o no deseados. Los primeros, representados por hombres y mujeres sinaloenses -a los que de cierta manera consideraban parecerse más y ser más afines, resultaron no ser sus “otros”⁶⁴, sino otra presentación de sí mismos, mientras que a la otredad “indígena” se le consideró como aquella de la cual había que apartarse

Así, “huejutla” suplantaba la carga simbólica de lo “indígena”, un término no sólo de identificación, sino de señalamiento, distanciamiento y con alta carga peyorativa: Esos huejutlas eran bien buenos pa' tomar y se les ponían de frente a unos cuantos de por acá (Arista), había unos que traían su dinero y que invitaban sus cartones, yo sí, ¡a mi que me inviten!, uhh, pero había gente de Arista que no quería tomar con ellos, que decían, ¿que me invite a mi un huejutla? No'mbre, ni que estuviera yo muerto de hambre! Yo digo que les tenían envidia porque a veces esos [huejutlas] traían mas dinero y hasta aguantaban más que ellos”. (Arturo Villa de Arista, a 27 de agosto, 2014).

Debido a la presencia de los nahuas de Hidalgo SEDESOL construye dos albergues con la finalidad de brindarles hospedaje y otros servicios básicos, tal

64 Salvo por distinciones regional las cuales siguen teniendo gran peso en los sentidos de identidad.

como acceso a la salud, y educación tanto para niños como adultos. Esta política estatal se implementó generando información sobre la misma población beneficiaria, incluso censos. Dichos albergues le otorgó cierta oficialidad a su presencia y a la par les adjudicó un “espacio” en Arista en donde eran ubicables, y los albergues eran el espacio de la tolerancia de sus “prácticas culturales”. En el “huejutla” se representaban todos los adjetivos y prejuicios peyorativos en torno al “ser indígena”, eran el extremo de la “otredad” aristense, los cuales además llegaban para realizar el trabajo que nadie más quería hacer.

Esta condición no es exclusiva de la agroindustria de hortalizas, es un componente del sistema capitalista, modelo en donde la acumulación de riquezas es posible a partir de la explotación de la fuerza de trabajo. Wallerstein y Balibar (1991) reflexionan en la relación entre el capitalismo y un sistema de estratificación política y económica. Ambos autores analizan las formas en que el capitalismo se apoya de ideologías racistas para poder justificar las relaciones de poder y la explotación del trabajo para algunos, en donde el racismo:

ha adoptado la forma de lo que podemos denominar etnificación de la fuerza de trabajo. Es decir, en todo momento ha existido una jerarquía de profesiones y de remuneraciones proporcionada a ciertos criterios supuestamente sociales. Pero mientras el modelo de etnificación ha sido constante, sus detalles han variado con el lugar y con el tiempo, dependiendo de la localización de los pueblos y de las razas que se encontraban en un espacio y tiempo concretos y de las necesidades jerárquicas de la economía en ese espacio y tiempo (Wallerstein y Balibar, 1991: 56)

Esto permite explicar la construcción de nichos laborales racializados en donde algunos colectivos son por su condición de inferiorización insertados en dichos nichos. La construcción de nichos no es privativa de la agroindustria, ni tampoco un fenómeno meramente nacional. La articulación de los trabajos precarios a nivel mundial con sujetos inferiorizados es una realidad de carácter global. Trabajos como los de Bourgois (1994), Moberg (2003), y García y Decosse (2014) permiten reflexionar en una estratificación laboral basada en la distinción étnica, mediada por el capitalismo global y las políticas neoliberales en otros contextos que no son la industria de hortalizas, más bien éste es una de sus tantas manifestaciones.

Así, en la agroindustria la estratificación laboral activa y es activado por procesos de racialización, particularmente el nicho del jornalero indígena

construido para las familias indígenas. El trabajo agrícola de pizca y recolección - la parte más demandante- es naturalizada para el caso de los trabajadores indígenas y a partir de dicha naturalización se justifican no sólo el trabajo, sino también las condiciones materiales y laborales que padecen, así como la realidad social de sus lugares de origen. Ello se ejemplifica en comentarios que forman parte del sentido común de la población de Villa Arista al referirse a familias nahuas “se quedaban donde sea” “así estaban acostumbrados” “por eso les es era fácil”. La racialización de las familias nahuas se activó para materializarse en la conformación de un nicho laboral para convertirse en la mano preferente dedicada al corte de tomate.

La conformación de este nicho laboral no se queda en el plano de la enunciación, sino que tiene repercusiones directas en la vida de las personas: las familias nahuas -originarias de regiones con índices de marginación social- tenían que desplazarse (migrar) hacía sus espacios de trabajo en condiciones precarias para desempeñar un trabajo igualmente precario; en los campos agrícolas invertían su trabajo familiar -a veces cobrando un solo salario, o solo los adultos- y durante los cuatro meses que duraba la cosecha dejaban de lado las actividades en sus comunidades de origen. Dentro del escenario laboral de Villa de Arista la distinción entre “huejutlas” y “locales” (gente de Arista o mestizos) no era solo nominativa sino que articulaba relaciones laborales, las familias indígenas solo estaban dedicadas a las actividades de corte en los campos, eran los que más horas trabajaban y al estar cerca de la cabecera municipal lidiaban con las fronteras racializadas y con la segregación de los espacios cotidianos.

Se inserta en el imaginario colectivo como si se tratase de una verdad inherente a sus cuerpos que la mano de obra “indígena” es más pertinente para el trabajo agrícola por diversas razones: por ejemplo, en campo llegué a escuchar que “se cansan menos” porque físicamente son “más corriosos” (resistentes), son “más chaparros” por lo que no tendría que dolerles la espalda por trabajar agachados, o bien, es más fácil por su estatura alcanzar la planta de jitomate y los frutos más bajos, o bien, que son “más morenos” y que por tanto ni el sol, ni el calor deberían de afectarles de igual manera. Esto “justifica” y “explica” de manera

inmediata que realicen las tareas más arduas y que nadie más quiere desempeñar.

Ahora, la caracterización del régimen laboral debe incorporar las dimensiones étnicas del racismo. Los trabajadores comparten la condición india en oposición a los productores formales. Esta línea de separación no responde a una especialización étnica de un mercado laboral segmentado. La reproducción de la fuerza de trabajo así como el precio de la capacidad para el trabajo tampoco se reducen a cálculos sobre niveles básicos de subsistencia, sino que corresponden a condiciones históricas y sociales específicas” (Macip, 2007: 54-55)

Los discursos explicativos basados en estas características son rápidamente tomados como verdades, como pruebas lógicas e irrefutables que alcanzan el estatus de justificantes para las condiciones laborales que los trabajadores padecen. Es importante aclarar que no se trata de un proceso simple en donde existe una lógica de racialización de arriba hacia abajo, sino de un proceso múltiple en donde es difícil reconocer sus aristas y sus direcciones. No es la agroindustria la que instaura estos modelos explicativos, no es ella el origen, pero sí es una maquinaria que activa su reproducción, con un valor económico agregado. La agroindustria es un campo propicio en donde la idea de “raza” se reproduce como la condición que explica los atributos que comparten ciertos “grupos” y que en apariencia los hace más aptos para el desarrollo de ciertas actividades: se dice que “es por su raza”, o que “son una raza fuerte”⁶⁵.

Las políticas neoliberales que apoyan al capitalismo expansivo en su fase más reciente, no sólo se alimentan del trabajo que estas familias desempeñan como jornaleros agrícolas, sino que también de manera directa e indirecta inciden en el empobrecimiento y condiciones precarias de los lugares de origen de estas poblaciones, así ha sido desde que la tecnificación agrícola se convirtió en un vehículo para la comercialización agrícola extensiva y capitalista. La estructura social a partir de la cuál ciertos colectivos son inferiorizados a partir de su diferencia biologizada no es otra cosa sino racismo. “El racismo neocolonial está ligado generalmente a una estructura económica y clasista basada en la

⁶⁵ De igual manera llegué a escuchar frases de orgullo de las familias jornaleras, pero para el caso de la población na savi en la que me centraré en el capítulo siguiente. Lo traigo a colación porque la racialización es un fenómeno complejo que implica también estos procesos de auto construcción de una identidad racializada con fines de orgullo étnico y también para posicionarse dentro de un mercado que así lo demanda.

estratificación étnica del campesinado y a una forma particular de incorporación de los indígenas” (Paris, 2002: 296)

La agroindustria actual, como reflejo y manifestación de políticas neoliberales se articula perfectamente a este marco y representa el avance del capitalismo a lo largo del siglo XX pues la contratación de trabajadores para la cosecha de productos agrícolas tiene amplia trayectoria, un caso conocido es el programa Braceros, en donde Estados Unidos con apoyo del gobierno mexicano contrataba población campesina (Durand, 2007).

Las condiciones laborales y las dinámicas de contratación durante el programa Braceros eran muy similares a las actuales: la empresa era la encargada de absorber los gastos de traslado, alimentación y hospedaje y la responsable de la administración del trabajo (cantidad de horas, salarios y condiciones) sistema denominado como enganche. De acuerdo con Durand (2007) este sistema de enganche conllevó un sistema de contratación que “fue un modelo de explotación extremo que dejaba en manos de particulares la contratación, el traslado, el salario, el control interno de campamentos y las cargas de trabajo” (28). Además, la presencia de las familias acompañando al “trabajador” no sólo era frecuente, sino que en algunos casos era un requisito, una característica provechosa para los fines y condiciones del trabajo laboral y preferible por las familias⁶⁶.

Si bien, esta migración para trabajar en los campos estadounidense se alimentó indistintamente de migrantes mexicanos originarios de varias regiones del país -Jalisco, Michoacán y Zacatecas como los estados con más historia migratoria en esta modalidad-, la clave de la lógica laboral es la que nos interesa, es decir, la mano de obra mexicana (conformada por campesinos e indígenas no cualificados, de bajos estudios y de regiones marginadas del país) en Estados Unidos es considerada una mano de obra barata y racializada que se traduce en

66 Este punto lo explicaré en los siguientes capítulos. La lógica de contratación por enganche es sumamente explotadora, pero es la opción que buscan varias familias, les permite ganar más dinero (a costa de condiciones laborales sumamente demandantes), viajar con sus familias (en algunos casos, todos los miembros de la familia pueden ayudar a la pizca), trabajo temporal (lo que les permite regresar a sus comunidades de origen durante las temporadas festivas), y de acuerdo con algunas personas, es una forma de trabajo más libre (en la medida en que se puede elegir la cantidad de días que trabajar, si se trabajan dos días a la semana y se descansa el resto, o si se prefiere trabajar todos).

la optimización de la producción, pues además de ser temporal y no generar un tipo de contratación formal, ni prestaciones, sus sueldos y condiciones de trabajo carecen de regulación, al igual que las condiciones materiales de hospedaje y alimentación⁶⁷.

Así, a partir del desarrollo de la agroindustria en el Noroeste Mexicano se fue consolidando a la par un *sistema de enganche* y contratación que se ha ido diversificando, ampliando y perfeccionando con el correr del tiempo. El tipo de mano de obra que se desempeña temporalmente en las temporadas de cosecha está constituida principalmente por población "indígena" -sumamente heterogénea y con experiencias sumamente diversas-. El primer grupo que se destacó por su participación y organización a nivel nacional en la agroindustria fueron *na savi* de Oaxaca -un grupo con una amplia historia migratoria tanto al interior del país como hacia Estados Unidos- (Clark Alfaro, 1991; Garduño, 1991; Nagengast, 1992; Zabin, 1993; Kearney, 1994; Besserer, 1998).

El enganche es un tipo de contratación flexible que garantiza prestaciones de palabra sin prestaciones formales ni de ley. El sistema de enganche -si bien se ha diversificado con el paso del tiempo- consiste en una serie de relaciones y contratos de palabra en donde un grupo de enganchadores (contratistas) se dedican a visitar las comunidades de origen en busca de personas que quieran trabajar en los campos agrícolas. La empresa por su parte se hace cargo de cubrir los gastos y medios para: la transportación, el hospedaje y la alimentación; y los jornaleros (varones principalmente)⁶⁸ pueden ser acompañados por sus familias,

67 Si bien el Programa Braceros como un convenio bilateral entre México y Estados Unidos buscó y cuidó la regularización de salarios y condiciones de trabajo, esto no dejó de lado que pudieran recrearse condiciones de irregularidad o que existiera la contratación por fuera del programa, además, de que la existencia del programa mismo no evita en ningún momento la lógica de México como un proveedor de mano de obra barata para las actividades económicas más demandantes de Estados Unidos de forma temporal. Otro punto a resaltar es que la vigilancia sobre los salarios y condiciones de los migrantes únicamente ocurrió en las etapas en las que operó el programa, luego de que éste desapareciera, las lógicas de enganche y de mercantilización de los lugares para trabajar sigue siendo un negocio, y la lógica sigue siendo la misma.

68 Esto no quiere decir que solo ellos trabajen, sino que la dinámica de contratación se dirige hacia el jefe de familia, con la intención implícita o explícita de que éste se acompañe por su familia. Incluso garantizar que también puede llevar a la familia se convierte en una condición para convencer al trabajador, usualmente preocupado por el bienestar de su familia en caso de ausentarse. Tampoco quiere decir que sea un trabajo meramente masculino pues la presencia de las mujeres es importante tanto como acompañantes de la unidad familias, como por su cuenta en cuadrillas de solo mujeres.

construyéndose así toda una serie de redes de transporte, alimentación y hospedaje en torno a la actividad agrícola de las empresas.

Así, bajo este método de enganche fueron contratados masivamente entre las décadas de 1970 y 1990 (la fiebre tomatera) familias nahuas tanto de Hidalgo, la Huasteca Potosina, y población diversa de los estados de México y Morelos, así como población local y vecina de la región altiplano de San Luis Potosí, de Zacatecas y del sur de los estados de Coahuila y Nuevo León.

Actualmente Villa de Arista reporta una extensión de aproximadamente 1,000 hectáreas de riego por goteo, las cuales entran dentro de la clasificación de agricultura tecnificada⁶⁹ (Plan de Desarrollo Municipal, 2010) que de acuerdo con Lara (2010) en cantidad se han mantenido desde la década de 1992 cuando alcanzó su máxima producción y extensión⁷⁰. Para el año de 1990 Grammont (1999) reportaba que a pesar de la presencia de población indígena que se empleaba en el trabajo agrícola, la mayor parte de la mano de obra era local con un porcentaje del 60%. Sin embargo, a partir del 2001 el panorama se ha transformado en una relación de 90% de población indígena empleada en el trabajo agrícola de corte (Lara, 2010). Es en esta década precisamente que la población na savi proveniente de la Montaña de Guerrero se integra en la agroindustria aristense desplazando a la mano “huejutla” no sólo como la más preferente o la considerada más apta para el trabajo de corte, sino también como un grupo racializado, un extremo de la otredad, y por ello, un cuerpo colectivo susceptible a la explotación, al racismo y al control y vigilancia por parte del Estado.

Esta nueva oleada de trabajadores agrícolas responde a las políticas, neoliberales en la producción del jitomate y las estrategias de los medianos productores locales por competir en un universo que da preferencia a los capitales extranjeros. Es decir, la presencia de nuevas innovaciones, tecnologías e inversiones, hacen que los medianos productores que no tienen este nivel competitivo busquen la manera de integrarse al sector competitivo de la

69 Incluyendo tanto las dos agroexportadoras, las medianas empresas y los pequeños productores.

70 A pesar de la crisis y el declive agroindustrial Lara (2010) nos dice que la extensión destinada para la agricultura tecnificada se mantiene, la que ha sufrido altas y bajas y la producción agrícola.

producción y la exportación, y para ello, la búsqueda de una mano de obra “barata y eficiente” se vuelve una prioridad. La llegada de nahua así como mephaa provenientes de la Montaña de Guerrero se acompaña del nuevo y más actual capítulo de la agroindustria en Arista y los marcos de políticas neoliberales, en donde se reasigna y reacomoda el nicho de jornalero agrícola antes racializado para la población nahua, tal y como discutiré en el siguiente capítulo.

Conclusiones

La instauración de la agroindustria en Villa de Arista se explica por distintos factores: internos como la perforación de pozos profundos a partir de la iniciativa de un grupo de propietarios privados, la disponibilidad de mano de obra, y la vinculación con empresarios sinaloenses; y externos como las políticas estatales de progreso y capitalización del campo, apoyadas no sólo en financiamientos, sino también en la conformación de organizaciones de productores, en los apoyos a las investigaciones científicas y tecnológicas, y en los incentivos a los pequeños productores por entrar en la dinámica del monocultivo. Estas iniciativas que surgieron como estrategias para combatir la escasez de alimentos, rápidamente se convirtieron en una vía para la optimización del capitalismo agrícola y en un campo propicio para el fortalecimiento de élites agrícolas locales, y para la reproducción de la explotación laboral y el racismo.

Así, a la par de que ciertas regiones de México veían la tecnificación de sus campos agrícolas, otras sufrían la precarización de la agricultura, perdiendo con ello su sustento laboral y económico. La relación entre las regiones agroindustriales y las expulsoras de mano de obra es proporcional y directa, y por tanto hacen parte de un mismo fenómeno concatenado. Esta concatenación es la que en este trabajo se ha denominado ensamblaje racial, es decir, la articulación de diversas relaciones y fuerzas que nos permiten entender ciertas dinámicas concretas, en este caso, la articulación de Cochoapa el Grande y Villa de Arista, mediadas por la agroindustria, pero también por la racialización de las familias de trabajadoras agrícolas. Si bien en este capítulo no se discutió directamente el caso

de la población mixteca, sí apunta a considerar como importante la concatenación de diversas fuerzas,

Mostrar la construcción de un nicho racializado a partir de la llegada de las familias nahuas a Villa de Arista tuvo la intención de señalar que: no existían ni existen nichos preestablecidos de trabajo, estos se han ido construyendo, por eso, la importancia de resaltar el proceso de conformación de la agroindustria y cómo se ha insertado el tema de la migración en ésta. Por tanto, la construcción de un nicho laboral racializado como el de jornalero agrícola se explica por diversos factores: 1) la precarización del campo, 2) la falta de oportunidades laborales en sus comunidades de origen, y 3) el aprovechamiento de estas características por parte de una maquinaria necesitada de mano de obra barata.

El proceso de racialización del jornalero agrícola no es un hecho dado, surge del entrecruzamiento de diversos factores como las condiciones de estos trabajadores, la etiqueta de “indígena” como representación social racializada con tintes peyorativos, y el uso de ciertas atribuciones para justificar prácticas, discursos y sistemas laborales, representaciones que se activan en el contexto de la agroindustria con efectos concretos.

A partir de lo presentado se pueden ubicar varios momentos en la agroindustria de Villa de Arista: 1) en la década de 1960 cuando inició la perforación de pozos profundos para fines de la agricultura; 2) en la década de 1980 cuando llegaron a Villa de Arista los empaques y mano de obra sinaloenses; 3) una que comienza a partir de la crisis de 1994, y que lleva a un deterioro de la agroindustria de Arista a raíz de la escasez de agua, y que provocó el alto número de campesinos endeudados por los créditos otorgados al monocultivo, y 4) un repunte de la agroindustria a partir de la construcción de centros de innovación e inversión extranjera. Estas cuatro etapas están ligadas a contextos y políticas económicas tanto nacionales como internacionales a lo largo del siglo XX, razón por la que Villa de Arista es un eslabón más de la maquinaria agroindustrial y un contexto en donde se gestan y manifiestan relaciones racializadas articuladas a la estratificación y explotación laboral.

Hablar de agroindustria en este trabajo implica verla como algo más que un conjunto de empresas que se dedican a la producción de hortalizas de manera tecnificada, implica hablar de un conjunto de relaciones sociales y fenómenos concatenados que permiten la reproducción de la acumulación de capital de ciertos segmentos de la población a partir de la explotación de cierta mano de obra, una explotación articulada al racismo. La agroindustria como expresión capitalista se basa en la acumulación por explotación, fenómeno en donde el Estado ha tenido una participación activa como cofinanciador de empresarios agrícolas, como en la implementación de políticas neoliberales que alimentan y apoyan a dichas empresas a partir del mejoramiento de precios para el mercado externo, los subsidios a energéticos.

El detrimento de la agricultura campesina frente a la tecnificación agrícola de unos cuantos poseedores de capital ha tenido como resultado que las familias campesinas pasen a convertirse en mano de obra de esas industrias tecnificadas y se conviertan así en asalariados precarios, pero incluso la forma en cómo pueden contratarse y trabajar estas familias -aunque todas ellas sean rurales campesinas- está atravesada por las construcciones racializadas de la diferencia cultural. La población indígena en México ha sido históricamente inferiorizada a la par de que existe un correlato racializado que sustenta dicha inferiorización. La posición en la que se ha colocado a estas poblaciones en México se articula con una estructura de explotación laboral completamente funcional a los avances expansivos del capitalismo y de las políticas neoliberales de orden global. En el ámbito de la agroindustria esto implica convertirse y ser construidos como una mano de obra conveniente, en la medida que se aprovechan las condiciones materiales y necesidades de sus comunidades de origen, haciendo de ésta una mano de obra conveniente para los intereses del capital.

También se exploraron en el presente capítulo los impactos de la llegada de la agroindustria, presentando a ésta como una expresión del capitalismo actual, la cual impacta en la construcción de capitales sociales y simbólicos fundiéndose así con los sentidos de identidad de la región y de Villa de Arista. Estos elementos contextualizan a Villa de Arista como un espacio en donde la agroindustria ha

llegado como un ente depredador, pero al mismo tiempo generador de riquezas para unos cuantos, y además, en un campo de cultivo de reproducción de la explotación laboral y el racismo, tanto dentro como fuera de los campos de cultivos y más allá de los nichos laborales.

Por todo este proceso, se tiene que entender que Villa de Arista es un eslabón más en la cadena de la agroindustria del jitomate y por tanto un punto más dentro de los fenómenos de migración de población de estados como Guerrero y Oaxaca, de contratación y enganche de trabajadores, de la explotación laboral, y de la colusión de las políticas públicas con la producción agrícola a gran escala en escenarios concretos, así como la reproducción de modelos de diferenciación, alterización e inferiorización, que en este caso, nos conducen a hablar de racismo. Entender todo esto sugiere comprender lo que implica hablar de un *modelo sinaloense de la producción del tomate*. Sin embargo, los procesos sociales siempre se muestran como fenómenos complejos y multilineales, Villa de Arista es un contexto particular en donde la circulación de recursos simbólicos, y las construcciones de identidad tienen sentidos contextuales específicos. Los nichos laborales no existen *per sé*, la otredad tampoco, ni los sentidos que la soportan y justifican.

CAPÍTULO 3

CUANDO LA MONTAÑA LLEGA A VILLA DE ARISTA: LA CONSTRUCCIÓN RACIALIZADA DEL JORNALERO AGRÍCOLA

Introducción

“Hasta pareces jornalero”, reprende una ama de casa de Villa de Arista a su hijo que sale a la calle descalzo y con una camisa desfajada; “ya hasta hablas como jornalero”, se dicen entre burlas dos jóvenes aristenses entre los quince y los dieciocho años cuando uno de ellos tartamudea para decir una palabra. “No seas jornalero” usa otra ama de casa para llamarle la atención a su hijo por no saludar a una visita. Estas frases se repiten en el contexto cotidiano de Villa de Arista, usualmente entre burlas, para ubicar y señalar comportamientos considerados impropios en el contexto local: no vestir apropiadamente, no mostrar buenos modales, tartamudear, pronunciar mal una palabra. Jornalero se utiliza como un referente de lo incivilizado o atrasado y en este contexto como una categoría racializada. Dichas expresiones de cargas simbólicas refuerzan procesos de racialización más amplios que construyen la categoría social del jornalero como un nicho fijo para determinados cuerpos, lo que a su vez reproduce condiciones de racismo y explotación laboral.

La instauración de la agroindustria en Villa de Arista activó una lógica de trabajo racializado. Las dinámicas laborales cobraron sentido en relación a las lógicas estructurales de racialización al indígena en México, es decir, el contexto de la agroindustria ha servido para expresar y a la vez materializar la relación de dominación y subordinación a la que ha estado expuesta históricamente la población indígena en México. Sin embargo, esto no es un proceso automático, pues la racialización si bien es el resultados de procesos de larga duración y se manifiesta en representaciones sociales, también es el efecto de construcciones

cotidianas, ya que obedece a interacciones interpersonales en contextos específicos en donde los nichos no existen *per sé*, sino que son contruidos. Así, las representaciones sociales y diversos estereotipos contruidos sobre la diferencia se activan para dar sentido y justificar materializaciones concretas. Como vimos en el capítulo anterior, a la par del arribo de trabajadores nahuas se activaron estereotipos sobre el ser indígena junto con determinadas prácticas, incluyendo la producción de fronteras entre los lugares y espacios “adecuados” para jornaleros y para población local no indígena, que en su conjunto contruyen un nicho laboral del jornalero agrícola.

En ese sentido, la racialización se observa, no sólo como la activación de una serie de estereotipos, sino como la confluencia de prácticas concretas y procesos complejos y dinámicos que producen determinados nichos como si fueran fijos para la población indígena de Villa Arista, que a su vez influye en el tipo de tratos que reciben, el tipo de trabajo que desempeñan y los diversos impactos en sus comunidades de origen⁷¹. A partir de la etnografía se pueden analizar los distintos sentidos que cobran importancia en un contexto específico para comprender la relación de estos con procesos más estructurales y ver de cerca cómo se sostiene un ensamblaje racial junto con sus consecuencias materiales. En este sentido ¿cómo se ensamblan los dos contextos sociales presentados en los capítulos anteriores? es decir ¿cómo se ensamblan Cochoapa el Grande y Villa de Arista dentro de un proceso de racialización? ¿qué efectos tienen en Villa de Arista las construcciones racializadas de la Montaña de Guerrero? ¿cómo se materializan las constelaciones racializadas de la Montaña guerrerense en la agroindustria aristense?

Este capítulo muestra el ensamblaje entre Cochoapa el Grande y Villa de Arista, dos contextos atravesadas por procesos históricos y sociales distintos, cuya relación está mediada por la agroindustria. Si bien, desde la década de 1980, la agroindustria en Villa de Arista produjo una nueva división racializada del trabajo, la llegada masiva de mano de obra proveniente de la Mixteca guerrerense

71 El continuo empobrecimiento de sus comunidades de origen se acompaña de los fenómenos migratorios y sus altos índices, ya que al migrar se reducen las condiciones para favorecer la creación de ofertas laborales. Los diversos impactos políticos, económicos y culturales de la migración y el desempeño de estas familias como jornaleras agrícolas, será revisado con mayor detenimiento en el último capítulo.

que se despuntó en la década de 2000 llegó a suplantar el nicho laboral que habían ocupado las familias hidalguenses. La presencia de *na savi* en Arista fue rápidamente ubicada como la más apta para el trabajo de corte y al mismo tiempo, como la “más indígena”. Así, conforme suplantaron un nicho laboral, ocuparon también la representación más cercana a lo “indígena”, mostrando así la estrecha relación entre la construcción de las representaciones sobre lo “étnico” con la categoría laboral de jornalero agrícola.

En lugar de fundirse con la representación sobre lo “indígena” que se había construido en Villa de Arista -a partir de los trabajadores hidalguenses- para los *na savi* aparecieron otras formas de ser nombrados y señalados, y al mismo tiempo aparecieron dinámicas laborales más extenuantes, materializadas en jornadas de trabajo más largas, pesadas y demandantes que los pobladores de Villa de Arista no conocían. A lo largo de este capítulo se reflexiona sobre cómo la representación de lo “indígena” aparece fuertemente anclada a nichos laborales precarios, en donde la categoría de jornalero agrícola se racializa al considerarse natural que éste sea un trabajo “apto” para poblaciones “indígenas”. Con base en supuestas ideas sobre la resistencia física y la “costumbre”, entre otros argumentos que naturalizan determinadas características sobre sus cuerpos, se justifica y se sustentan condiciones de explotación laboral. La categoría de jornalero agrícola pasa a ocupar la abstracción de la representación de lo “indígena”, pero no lo hace por igual, sino que se trata de un ejercicio selectivo que tiene como referente principal la población *na savi* de la Montaña de Guerrero.

A lo largo de este capítulo analizo la articulación de estereotipos sobre el jornalero agrícola indígena y prácticas en el campo agrícola y en los albergues que fijan un nicho laboral específico sobre estos cuerpos. Los distintos estereotipos analizados en este capítulo activan y reflejan expresiones concretas de racialización como parte de las dinámicas laborales, la exclusión y el racismo dentro de Villa de Arista. Primero, se presentan las distintas construcciones sobre las familias indígenas migrantes a partir de representaciones sociales específicas que a su vez se vinculan a prácticas específicas en Villa de Arista; construyen cuerpos indígenas como si estuvieran “fuera de lugar”, cuerpos susceptibles a la

exclusión, al racismo y a la explotación laboral. Segundo, se relacionan dichas representaciones con las constelaciones racializadas de trabajadores agrícolas, así como las formas para nombrar y representarlos, para finalmente hilar con procesos de racialización y su anclaje en torno a la categoría de jornalero agrícola como la materialización de un ensamblaje racial.

3.1 Los espacios para la Montaña: etnografiar la racialización a partir de los cuerpos fuera de lugar

La gente de villa de Arista y de comunidades aledañas se congrega en la plaza principal. Un escenario decorado con banderas tricolor atraviesa la avenida principal frente a un palacio festivamente adornado con cadenas de papel de colores verde, blanco y rojo. La iluminación, producto de las luces de focos improvisados a lo largo de la calle y de los puestos ambulantes, le da a la plaza y a sus alrededores una claridad que deja ver filas de gente recorriendo los múltiples puestos, en donde se vende comida, utensilios domésticos, ropa, música, golosinas y zapatos. Se puede ver gente que avanza entre los pasillos de la plaza en familia, o en grupos de mujeres u hombres jóvenes ataviados con “ropa de fiesta”.

Fuera de la cuadra que ocupan la plaza principal y el palacio municipal, las calles lucen oscuras y desiertas, salvo por gente que se apresura a llegar a la plaza, sólo llega el sonido proveniente de la fiesta que tiene lugar en ésta, el cual se extiende hasta la unidad deportiva y hasta el albergue para jornaleros agrícolas. En éste la vida cotidiana sigue su curso. Hace algunas horas que los que se dedican a la actividad agrícola regresaron, sólo algunas familias se aventuraron a la plaza, esperando y observando desde alguna orilla.

Cuando llegué a Villa de Arista en junio de 2014 esperaba que la diversidad cultural de las familias y trabajadores agrícolas provenientes de distintas regiones del país, fuera evidente a la vista. Esta idea, sin lugar a dudas, estaba viciada por mis expectativas del trabajo de campo y también por mis propios prejuicios, pues ¿por qué tendría que ser evidente? o ¿cómo podría identificarla visualmente?

Asumí que esto fuera una acción simple, y de cierta manera, me adherí a los mismos estereotipos que presento y cuestiono en este mismo capítulo.

Fue hasta que llegué al albergue para jornaleros agrícolas, ubicado a unas calles de la plaza principal, que pude darme cuenta de la presencia de personas provenientes de otros estados que se emplean como trabajadores agrícolas. Al entrar al albergue pude escuchar a personas hablando entre sí en lenguas que en aquel momento no distinguía y pude ver a algunas mujeres vistiendo blusas bordadas y faldas coloridas caracterizadas por sus holanes, elementos que después descubriría, utilizan las personas de Villa de Arista para identificar a las personas no originarias de la región y para denominarlas como “indígenas”. Recuerdo que ese primer día que visité el albergue, en donde viviría por los siguientes cuatro meses, al encontrar la oficina cerrada, me disponía a sentarme en el piso, cuando una mujer de aproximadamente cuarenta años me dijo: “yo le aconsejo que no se siente ahí”. La mujer estaba barriendo el patio y continuó: “estos niños se cagan donde sea y no nada más los niños”, dijo en un tono molesto y con un gesto que reflejaba el hartazgo que le causaba tener que limpiar un albergue que nunca parecía quedar lo suficientemente limpio.

Esta mujer, originaria de la región altiplano, se emplea durante la temporada de cosecha en la limpieza de las áreas comunes del albergue y su molestia y hartazgo reflejan en parte la actitud de la población hacia la presencia de las familias que acuden a Villa de Arista para el trabajo agrícola. Conforme me acostumbré al contexto aristense y me familiaricé con los criterios que usaban para identificar a los foráneos, aún me parecía que la presencia de migrantes indígenas se restringía al espacio de los albergues, a los campos agrícolas y a circular de manera discreta por las calles de la cabecera municipal. Incluso entre los meses de junio y julio que fueron los de mayor presencia de trabajadores agrícolas migrantes -cuando la cabecera municipal de Villa de Arista no se daba abasto para proporcionar hospedaje- era difícil poder mostrar su presencia en la cotidianidad aristense. Las escenas dentro del escenario cotidiano -a excepción de los campos agrícolas- en donde se podía apreciar su presencia, eran esporádicas y rápidas:

Entro a una farmacia ubicada en una de las calles laterales a la plaza principal. Mientras la encargada del lugar atiende a una señora que le había solicitado algunos medicamentos anotados en una receta, entran en el establecimiento un niño de aproximadamente diez años con la que parecía ser su hermana, una niña de cinco años. Ambos aparecen descalzos y con su ropa algo cubierta de polvo y de manchas. El niño extiende la palma de su mano para pedir dinero, mientras dice algunas palabras en un español entrecortado. La dependienta les dice que no -pero sin verlo y sin suspender la búsqueda de los medicamentos-. El niño comienza a rogarle y entonces la encargada voltea a verlo con un semblante serio y en un tono seguro le responde “no te voy a dar”.

El niño, sin sorprenderse, sale del establecimiento con su hermana y se reúne en la entrada con una mujer de aproximadamente treinta y cinco años, con la que se marcha por la misma calle hablando en una lengua distinta al español. La dependienta y su clienta se miran entre sí con una mirada de desaprobación. Al salir de la farmacia y caminar por la misma calle, me encuentro a los mismos niños pidiendo dinero en las tiendas, mientras su madre los espera afuera.

Las imágenes de estos niños y las prácticas de pedir dinero están asociadas con la mala conducta, el mal ejemplo y la sospecha de que puedan cometer algún robo, por lo que hay gente que hace lo posible por asegurar sus cosas cuando ven a un grupo de niños (hijos de jornaleros agrícolas indígenas) o por evitar que sus hijos -los niños de Arista- se junten con ellos. De cierta manera, esta zozobra refuerza la frontera entre la gente de Arista y los jornaleros migrantes (“indígenas”) al establecer espacios, conductas y relaciones permitidas y no permitidas.

*“Palabra de borracho
voy a llorarte una noche hasta el olvido
la madrugada llegará y traerá más vino
ese que ocupo pa’ olvidar que fuiste mía⁷²”*

La canción *Palabra de Borracho* de los *Herederos de Nuevo León* se escuchaba en toda la plaza de Villa de Arista en donde dos hombres vendían boletos para

72 Estribillo de la canción *Palabras de Borracho* de Los Herederos de Nuevo León.

uno de sus bailes. Faltaban pocos días para que se llevara a cabo la feria del tomate y en la plaza principal habían instalado diversos puestos: uno de ropa, uno que vendía pizzas, otro que vendía pan y uno más de utensilios domésticos (platos, recipientes de vidrio, plásticos o aluminio). Era viernes por la tarde, el tianguis terminaba de recogerse y en la plaza había gente sentada conviviendo y niños jugando. Algunas mujeres jóvenes paseaban en grupos de dos o tres, dando vueltas alrededor de la plaza o comprando alguna golosina, o helado; un grupo de hombres jóvenes se reunía en el kiosco de la plaza y entonaba a coro la canción que sonaba desde la bocina viendo sus teléfonos celulares, mientras algunas camionetas adornadas con luces y cada una con su música a un volumen alto circulaban por la plaza.

En el cajero automático Banorte del palacio presidencial -el único cajero que hay en la cabecera municipal- había como todas las tardes, en especial los viernes, una fila larga de personas. La mayoría eran jornaleros agrícolas provenientes de otros estados que esperaban cobrar el apoyo de arribo otorgado por el programa PAJA de SEDESOL.

Por la plaza atravesaban una mujer acompañada de dos niñas que la seguían. Las tres vestían faldas largas y blusas con brillos, con zapatillas de hule de varios colores, las dos niñas llevaban a sus espaldas unas bolsas de hule en donde se podía ver que llevaban algunos paquetes de *maseca*, huevos y aceite. La mujer se detuvo en el puesto de utensilios domésticos, mientras les hablaba a las niñas en tu'un savi. Comenzó a ver una bandeja de plástico, a lo que el encargado inmediatamente le adelantó el precio. Acto seguido, la mujer dejó el artículo donde estaba y en su lengua le ordena a las niñas que dejen los vasos y otras cosas que estaban viendo.

La presencia de estos migrantes dentro del espacio público cotidiano de Villa de Arista se reduce a apariciones, relegadas y justificadas laboralmente en su papel como jornaleros, pero no de habitantes o personas con "transito libre". Esto es posible demostrarlo a través de estas escenas que dan cuenta que para la gente de Arista los espacios permitidos para la población indígena son los albergues y los campos. En contraste, los familiares indígenas que no van a pizar

parecen ser rechazados de los espacios públicos cotidianos de Villa de Arista. En la cotidianidad de Arista aparecen como cuerpos fuera de lugar, es decir “el reconocimiento de aquellos que están fuera de lugar permite tanto la demarcación de las fronteras de 'este lugar' como el lugar que 'nosotros' habitamos” (Ahmed, 2000 citado por Mora y Montenegro, 2009).

Esta frontera que se materializa en la vida cotidiana “establece los límites entre lo 'común' (y por ende los cuerpos aceptados) y lo 'extraño' (los cuerpos que son rechazados en los espacios públicos). El papel que cumple el proceso de construcción semiótica material del cuerpo en las prácticas de diferenciación/subordinación que estas fronteras imprimen en la experiencia migratoria” (Mora y Montenegro, 2009: 12). La materialización de dicha frontera/demarcación obedece a la construcción de determinados cuerpos que se consideren “localizables” y que a la vez constituyan cierto tipo de amenaza o una cercanía que pueda ser considerada “indeseable”. La sospecha de los espacios ocupados por estos cuerpos fuera de lugar y sus actividades funciona como forma de control y mediación de su presencia y relación con los cuerpos locales o familiares. Estas apariciones en la vida cotidiana señalan una inferiorización de las familias de jornaleros indígenas en la medida en que se les niega el paso o se les rechaza aunque sea de una manera “discreta”:

Frente a la plaza principal se encuentra una tienda de abarrotes surtida con el letrero de “súper” pintado en su fachada principal por encima de la entrada, abierta de par en par. Dentro del establecimiento se puede ver a un hombre de aproximadamente treinta y cinco años haciéndose cargo de la caja, y a una mujer de aproximadamente cincuenta años platicando con él. Su platica se ve interrumpida por la presencia de una familia, un hombre de aproximadamente cuarenta años, (camisa de cuadros sin fajar, pantalón de mezclilla y huaraches); una mujer de la misma edad, (delgada, con una falda amplia de color rosa, adornada con una línea de color rojo en la parte inferior), y por dos niños cargando unas bolsas. Se acercan al establecimiento, pero no se atreven a entrar, los niños se acercan a la puerta, pero el hombre duda, sin atreverse a subir a la banqueta, mientras que la mujer espera detrás de él asomándose hacia la tienda. La mujer

de la tienda se acerca a la entrada, sin obstruir la puerta, y se detiene con la mirada fija en la pareja y con los brazos cruzados, el hombre de la caja se acerca lentamente hacia la puerta, pero regresa a su lugar cuando ve que la familia desiste y continúa su camino

Sin embargo, aunque la migración y la condición de “migrantes” en el caso de estos jornaleros provoca espacios de interacción interétnicas y las construcciones de fronteras locales para reafirmar un espacio “propio”, no todas las personas tipificadas como jornaleros migrantes imprimen en sus cuerpos la misma experiencia y no todos se convierten en cuerpos fuera de lugar. En el caso de trabajadores migrantes provenientes de otros espacios rurales tanto de la región altiplano -como los municipios de Guadalcázar, Moctezuma o Bocas- o de otros estados vecinos como Zacatecas, Tamaulipas o Nuevo León, enmarcados en contextos mestizos, no es evidente esta separación; son igualmente migrantes, pero no son considerados fuera de lugar -aunque pueda haber sospecha sobre grupos de hombres que viajan solos- la advertencia no refiere cualidades o elementos que se consideren inherentes a sus cuerpos.

De tal forma que la barrera que se construye parece a primera vista estar relacionada con elementos étnico-culturales. La frontera aparece como étnica dado que muestra “cómo la cultura puede funcionar como una metáfora para la desigualdad, que puede operar como una forma de racismo” (Martínez Novo, 2006: 99 traducción propia). La cultura como marcador de alteridad opera también como una categoría racializada en la medida en que se naturaliza como parte inherente de un cuerpo social colectivo (Wade, 1997; de la Cadena, 2004); es decir, se considera un elemento inherente a las personas que conforman un grupo diferenciado y construido como tal, creando con ello una barrera mediada por la “cultura”, al mismo tiempo que en esta naturalización se atribuyen rasgos y comportamientos a razón de la misma. Este ejercicio fija características cuya explicación se reduce a la cultura, por ejemplo, el enunciado de que “los mixtecos son difíciles porque son muy costumbristas o celosos de su cultura” alude a una caracterización que no sólo naturaliza sino que también sanciona determinadas formas de ser.

Así, hay elementos -como la apariencia, el uso del español, la vestimenta y ciertos comportamientos- que al mismo tiempo que se utilizan para identificar a los que son clasificados como jornaleros agrícolas, justifican acciones de sospecha para evitarlos y excluirlos de los espacios designados para la población mestiza de Villa de Arista. Estos elementos aparecen como estereotipos, es decir, como descripciones simplificadas de las características rígidas otorgadas a los grupos sociales, lo que sugiere que por medio del estereotipo se “reduce a la gente a unas cuantas características simples, esenciales que son representadas como fijas por parte de la naturaleza” (Hall, 2011: 429). Sin embargo, una de las características del estereotipo es que más allá de ser una representación “objetiva” sobre determinados rasgos físicos o culturales, se trata de un ejercicio de exageración sobre aquellos elementos que componen la estereotipación -color de piel, estatura, rasgos físicos o actitudes y comportamientos-.

De esta manera, la “cultura” es reducida a una serie de estereotipos exagerados y simples sobre los cuerpos considerados “portadores” de la misma. Pero en el caso de la población indígena, los estereotipos no pueden ser tomados sólo como referentes burlescos de la caracterización o distinción de la diferencia, pues forman parte de procesos de racialización encubiertos. Los estereotipos mostrados a lo largo de este capítulo son una manifestación etnográfica de procesos de racialización más complejos que se materializan en las conductas y reacciones como los presentados en las escenas etnográficas anteriores. De esta manera, los estereotipos son un reflejo de procesos densos de racialización; el peso de estos elementos está en el carácter simbólico que les es otorgado, convirtiéndose así, en los marcadores de identificación para reconocer un cuerpo y materializar un efecto al otorgarle un lugar. Es decir:

el sentido común da lugar a una economía visual que se puede definir como las formas de diferenciar entre familiares y extraños a través de ser relacionados con y separados de otros cuerpos particulares, así como a través del reconocimiento de su pertenencia al lugar al que se encuentran los sujetos en su posicionamiento como sujetos fuera de lugar. Esto quiere decir que la diferencia no se encuentra solo en el cuerpo. sino que establecida como una relación con otros cuerpos y la designación de fuera de lugar, no se refiere simplemente a presencias desconocidas en un lugar particular, sino a su valoración con respecto al espacio en el que se encuentran y que lleva a reconocerlos como no pertenecientes (Mora y Montenegro, 2009).

En Villa de Arista, los cuerpos aceptados para transitar por su vida cotidiana son los cuerpos mestizos, aunque estos sean migrantes. Los llamados “sinaloenses” -llegados en la década de 1970-1980- constituyeron incluso una aspiración de “ser”, y muchos de ellos y ellas se asentaron en Villa de Arista y se diluyeron con el paso del tiempo dentro de la población aristense. Entre las principales razones para asentarse se encuentran los matrimonios mixtos, situaciones que son escasas para el caso de los jornaleros “indígenas”, considerados como cuerpos “no deseables” para el matrimonio⁷³. Actualmente, la interacción entre jornaleros migrantes provenientes de regiones “mestizas” del país, no representa una problemática con los pobladores de Villa de Arista pues hay un sentimiento de familiaridad⁷⁴.

Esto se explica no sólo en los casos presentados, en donde se nota la poca participación que tienen los “cuerpos indígenas” dentro de un contexto que ocupan y les sirve de hogar durante más de cuatro meses -al que algunas familias tienen más de cinco años acudiendo- o en la sospecha que generan, sino también en la estigmatización de sus espacios o su trabajo. Los albergues y espacios ocupados por jornaleros migrantes “indígenas” son vistos con cierta precaución por las familias aristenses, lugares por los que no es aconsejable pasar, ni estar, un lugar a donde una persona “decente” de Villa de Arista no tendría porque ir a menos que tenga una justificación sólida para hacerlo.

Conviene preguntarnos entonces ¿cómo los habitantes de Villa Arista identifican un cuerpo fuera de lugar? ¿cómo un habitante de Villa de Arista puede saber y apreciar qué cuerpo requiere de su precaución? ¿cómo saber qué cuerpo señalar? Goffman (1959) apunta que “cuando un individuo llega a la presencia de otros, estos tratan por lo común de adquirir información acerca de él o de poner en

73 Esto no elimina el hecho de que haya distintas experiencias, sobre todo de mujeres aristenses que llegaron a tener hijos de jornaleros “indígenas”, pero es interesante que en estos casos el estigma que pesa sobre la mujer y el hijo, a través de la burla y el contantes juicio. Incluso, la opinión de estas mujeres por considerar su relación con hombres “indígenas” como un error, poniendo énfasis en la cuestión cultural, algo que les haría imposible construir algo “serio” o establecerse como un matrimonio. También tengo opiniones de hombres na savi, acerca de la dificultad por casarse con una mujer “mestiza” señalando razones culturales como el principal impedimento.

74 Esto no excluye problemas familiares o algunos que otros conflictos derivados por regionalismos, los cuales sin embargo, no llegan a derivar en racismo o en la discriminación.

juego la que ya posee” (Goffman, [1959] 1997; 13). Esto se lleva a cabo a partir de fuentes de información que le pueden ser accesibles a partir de vehículos de signos para identificar al individuo, ya sea por experiencia propia o por la lectura de su conducta. Esto lo consigue a partir de un proceso que combina el medio entendido como “mobiliario, decorado, equipos y otros elementos propios del trasfondo escénico que proporciona el escenario y utilizaría de acción humana que se desarrolla ante, dentro o sobre él” (Goffman; [1959] 1997; 33) y de algo llamado fachada personal, que son “los elementos del actuante mismo” que incluye tanto características “relativamente fijas” (edad, clase, género, características étnico-raciales) y otras “relativamente móviles” (gestos y reacciones).

Ahora bien, para este caso, tenemos que entender que el sujeto “jornalero migrante indígena” es un sujeto identificado colectivamente, no se trata sólo de una interacción individual, sino del peso de lo que podemos denominar una fachada colectiva, es decir, su fachada es leída y contrastada con un modelo, una representación social de lo que es un “indígena”, cuyas características o estereotipos construidos como fijas se definen a primera vista por su vestimenta, apariencia, conducta, habla y otros hábitos situacionales simplificados y exagerados como estereotipos -que iré desglosando poco a poco- que sirven de vehículos de signos para permitir su identificación y sugerir una posible respuesta o forma de interacción específica para el cuerpo identificado.

De esta manera encontramos que en Villa de Arista hay diversos estereotipos construidos sobre las familias indígenas que acuden a trabajar como jornaleras agrícolas, estereotipos sobre cómo deberían ser los “indígena”, los migrantes, o los trabajadores agrícolas, basados en la simplificación y exageración de ciertos rasgos físicos o culturales -la estatura o la vestimenta por mencionar algunos- estereotipos que en su conjunto conforman estas fachadas colectivas, o bien representaciones sociales. Sin embargo, la asignación o construcción de estos conjuntos y elementos no es un proceso aislado, sino el resultado de lo que Hall (2011) caracteriza como la conjunción de cuatro puntos: 1) la construcción de otredad, 2) el estereotipo y poder, 3) el papel de la fantasía y 4) el fetichismo. De manera muy simplificada estos cuatro puntos se pueden reducir a que más allá de

la construcción de diferencias hay un ejercicio de poder y de nombrar para clasificar. Esta acotación permite enfatizar que los estereotipos son el resultado de relaciones de poder que permiten a determinadas poblaciones nombrar y categorizar. Además, esto no se reduce a la clasificación social por medio de los estereotipos, sino que están estrechamente relacionados con prácticas concretas, como son en este caso, la exclusión y el rechazo.

Hay que subrayar que las familias racializadas como “indígenas” en Villa de Arista son consideradas como cuerpos fuera de lugar en los escenarios públicos cotidianos para las familias y habitantes de Arista: las tiendas, establecimientos, la plaza, jardines, áreas públicas y las fiestas. Sin embargo, no están fuera de lugar en los albergues para jornaleros agrícolas, ni en los campos de cultivo. Es decir, que su estancia en Villa de Arista está determinada y se reduce al tipo de trabajo que desempeñan, por ende, se vuelve impermisible traspasar los espacios laborales o de vivienda asignada para los jornaleros. Son normas no institucionalizadas, pero sí practicadas a nivel de convencionalismos sociales como interactuar con los habitantes de Villa de Arista y participar de su vida cotidiana, de la cual son excluidos.

Lo interesante es que esos elementos de segregación que construyen cuerpos como fuera de lugar sirven como vehículos de signos que nos aportan información sobre lo que se valora como positivo o negativo, es decir ¿por qué se construyen estas barreras para este tipo de familias migrantes? ¿cuál es la característica que une a estos cuerpos fuera de lugar? ¿qué interpreta la persona sobre dichos signos? ¿qué interpreta un aristense en la forma de vestir, la apariencia, la conducta y el habla de los jornaleros indígenas? A partir de ellos identifica la diferencia, señala un “otro” y construye una barrera cultural, pero no lo hace como fenómeno aislado, sino porque existe un marco histórico, social y cultural que le ayuda a interpretar y a pensar específicamente la etnicidad como algo negativo, algo que no se es y que no se quiere ser, o bien, que en el contexto aristense es apto para el trabajo agrícola.

Elementos simplificados y exagerados como la vestimenta, el habla y la apariencia son el puente y el vehículo que le transmiten al aristense información

sobre la indianidad. Así, hablar de una fachada colectiva nos conduce a discutir la representación social, la cual para Jodelet (1984) se refiere a una interpretación acerca de un sujeto, objeto o situación que es socialmente compartida y que tiene el objetivo de transmitir información para: 1) orientar comportamientos, y 2) para explicar un contexto específico de la realidad, el cual puede ser de interacción. Es importante tomar en cuenta que para fines de este proyecto de investigación, se puede hablar de un marco amplio como el de la representación social del indio en México, pero a la vez, señalar que esta representación y cualquier otra presentada aquí no es fija, sino que es maleable en los contextos de interacción dependiendo del contenido simbólico que se transmite entre los actores involucrados. Por tanto, ni la representación social es fija, ni la interacción cotidiana de la lectura de las fachadas es un hecho aislado. Tampoco hay atributos fijos, sino elementos que se construyen como si lo fueran.

La construcción histórica de la representación social del indígena en México ha tenido distintas etapas, pues “los indios siempre han sido una reserva inagotable de imágenes manipulables y el imaginario que trata sobre ellos es tan rico como contradictorio, ya que puede concebirlos como los hijos del paraíso o como salvajes culpables del desarrollo nacional” (Barabas, 2000; 9). Si bien, uno de los errores comunes es mantener una representación fija sobre el “indígena”, es preciso señalar que hay algunas constantes que se mantienen o que se desplazan según los contextos, pero en donde la idea de lo “exótico” sobresale como el elemento que marca finalmente una frontera cultural entre el mundo de lo “indígena” y el “nosotros”, que en el caso del contexto nacional refiere al mestizo.

El proceso del mestizaje en Latinoamérica por el que se buscó construir una identidad nacional encierra un proyecto racial (De la Cadena, 2006; Alonso, 2007; Clark, 2008) en donde ciertos aspectos tanto físicos como culturales cobraron importancia en preferencia de una blanquitud (tanto del color de la piel, como simbólica-cultural que era tomada como sinónimo de la civilización y el progreso). La representación social del indígena en México -como señal de pobreza, rezago, marginación, suciedad- obedece a dimensiones sociales e históricas en las que se ha construido el Estado mexicano y conformado su sociedad; una sociedad

producto del mestizaje, un proceso en donde lo indígena es opuesto al progreso y también a los estándares de belleza asociados con la blanquitud, con la limpieza, y en general, con la idea de la civilización.

Estas construcciones tienen incidencia en los contextos particulares: la lectura de las fachadas de los individuos a partir del interaccionismo simbólico no son aisladas ni individuales cuando se les vincula con un marco mayor, con la existencia de una representación colectiva y con un proceso en donde ciertas cuestiones culturales, sociales y físicas de las personas y los grupos son más apreciadas y valoradas que otras. Por esto, entender la construcción de la representación de lo indígena en contraparte con la del mestizo adquiere densidades particulares cuando es analizado a partir de procesos de racialización. La racialización como fenómeno rebasa los usos y construcciones de estereotipos o sus conjuntos en representaciones sociales, implica prácticas concretas que permiten estas construcciones y a su vez las materializaciones en que éstas derivan, pues implica una naturalización, un ejercicio en donde “raza” y “cultura” se traslapan para sembrarse dentro del sentido común y la cotidianidad como hechos dados.

La construcción del mestizaje en México en contraparte con lo indígena es en sí parte del proceso de racialización en donde no sólo opera un proceso de distinción, sino toda una serie de dinámicas históricas, sociales y políticas que han contribuido y siguen contribuyendo a la inferiorización de la población indígena y a la conformación de nichos laborales para ésta. Esta construcción del mestizaje se refleja en aspectos tan cotidianos como los presentados al inicio de este apartado, en el recelo y la desconfianza de los pobladores locales, en la asignación de nichos especiales, los que les son otorgados como cuerpos migrantes en tránsito y en calidad de trabajadores “necesarios” y no como los pobladores de Villa de Arista.

La conformación de la frontera entre estas familias migrantes y los pobladores de Arista está fincada sobre el mito del mestizaje y sobre la construcción de una diferencia que rebasa la asignación de estereotipos, dado que es construida como si lo cultural fuera inherente, fija, hereditaria, una marca sobre

los cuerpos. Sin embargo, esto se acompaña de estereotipos sobre una apariencia que resguarda parámetros que son contrarios a los imaginarios de belleza, que son considerados más cercanos al ideal de blanquitud, y que son reproducidos dentro de los contextos más cotidianos, por ejemplo:

Después de terminado el baile de Tito y los Reyes del Camino nos encaminamos hacia el albergue. En esta ocasión acompañé a dos de las trabajadoras de SEDESOL a la feria del tomate, y una de ellas invitó a su hija adolescente de diecisiete años y a su hijo de dieciséis. Mientras caminamos hacia el albergue, la conversación gira en torno al baile y a Tito, de hecho, una de sus prioridades para que llegáramos temprano, era ganar un buen lugar desde donde pudiéramos verlo mejor. Tito les parece un hombre atractivo, tal y como la otra trabajadora de SEDESOL lo describió: es “güerillo, nariz respingada, rasgos finitos y ojos clarillos”; la joven de diecisiete años concuerda y la madre le dice “ves, por eso te digo que te busques uno de Villa de Arista, esos huercos⁷⁵ también están güerillos, guapillos”.

La escena anterior sirve para resaltar las ideas de Villa de Arista sobre los estándares de belleza, los cuales muestran como ésta recae sobre la noción de la blanquitud, una escala a la que aspiran, en la búsqueda constante del verdadero “güero” o el más blanco, escala en donde además, los habitantes aristenses se ubican como “más güerillos” dentro de la región, elemento que también se resalta en la siguiente escena:

Rubén es un hombre de aproximadamente cuarenta y cinco años, él es originario y habitante de Moctezuma, es considerado “güero” por su piel clara, sus ojos azules y su cabello de tono cobrizo. A veces visita el albergue pues conoce a algunos de los promotores de SEDESOL que acuden con regularidad al albergue. En cierta ocasión en el contexto de un baile en donde la mayoría de los que acudían eran personas de Villa de Arista y del vecino Bocas, comentó que las mujeres de Arista se parecen a las de Moctezuma, malo las de Bocas, esas “son prietas”, las de Arista también son güerillas, pero consideró que las de Moctezuma

⁷⁵ Regionalismo, usado principalmente en Nuevo León, para referir muchacho, hombre, a veces niño, también se utiliza huerquillo con el mismo significado. También existe huerca o huerquilla en el caso femenino.

son más bonitas porque además de güerillas algunas tienen ojos de color y saben vestir bien.

Estas consideraciones nos permiten ver los procesos de racialización que encierra el proyecto del mestizaje, el cual encubre un elogio a lo blanco no sólo como color de piel, sino como indicador de superioridad -moral, civilizada- (Portocarrero, 2006). Si bien este blanqueamiento no se reduce a una escala cromática en cuanto a tono de piel se refiere, ésta es una de sus manifestaciones más directas, una de las cuales permite acceder a los sentidos de la construcción de la diferencia en espacios concretos. Menciono los ejemplos etnográficos anteriores para ilustrar a Villa de Arista como un espacio en donde las ideas sobre el elogio a lo blanco se reproducen cotidianamente y en donde se refleja su autopoicionamiento regional dentro de dicha escala. El imaginario de Villa Arista como parte de una región mestiza no indígena ubica entonces a la población foránea y la forma en cómo se insertan o son insertados dentro de las escalas locales. Ahora bien, estos estereotipos sobre la blanquitud tienen su correlato en la cuestión cultural, pues la idea de blanco encierra también una superioridad moral y de civilización.

Por tanto, lo importante de las notas etnográficas anteriores no es determinar ni discutir si la población de Villa de Arista es o no “más güerilla”⁷⁶ que sus vecinos, como sugiere la cita de Rubén, sino que así se considere, y la importancia que le otorgan sus pobladores a dicha cuestión, pues “en nuestra vida social las mexicanas y mexicanos nos colocamos continuamente, y somos colocados por los demás, en una escala cromática que asocia la blancura natural o artificial con el privilegio, el poder y la riqueza, y su contrario, es decir, la piel morena, con la marginalidad y la pobreza” (Navarrete, 2004). De tal manera, que estas construcciones tienen impactos concretos y determinados en la realidad social como se muestra en el siguiente testimonio:

Darío, nahua originario de Chiepetec, Guerrero, trabaja en el Consejo de Jornaleros y un día platicando sobre el trabajo agrícola que hacía en Sinaloa me

76 Para el ojo externo encontrar estas distinciones entre las poblaciones de Arista, Moctezuma o Bocas, resulta complicado, pues no se distinguen grandes diferencias. Por ello, lo importante es centrarse en los imaginarios ancladas a estos supuestos.

preguntó por qué las mujeres de Sinaloa también van a cortar, yo le dije que por que también necesitan dinero, pero no me creyó, me dijo que cómo iban a ser pobres si hasta había unas que tenían los ojos azules. Me platicó que una vez hasta les preguntó que hacían ahí “trabajando como nosotros”, y ellas le dijeron que por que querían dinero, y que él les dijo que no era cierto, que lo hacían por diversión (Flores, Tlapa de Comonfort, enero 2015).

El impacto del testimonio de Flores es que muestra una articulación directa entre las construcciones de la blanquitud y los nichos sociales o laborales pensados de acuerdo a ésta y sus escalas; ejemplifica también las expresiones compartidas en Villa de Arista sobre el trabajo agrícola en donde lo “moreno” está representado por las construcciones de lo indígena y los acercamientos a lo “blanco” por la población local o “mestiza”, y complejiza el fenómeno al mostrar que la opinión es compartida o interiorizada en distintas direcciones, en este caso es Flores ex-trabajador agrícola quien se sorprende de encontrar personas construidas como “blancas” realizando una tarea comúnmente pensada para otros cuerpos, para los cuerpos “morenos”, los cuerpos “indígenas”.

Es necesario enfatizar que ni lo moreno ni lo blanco existen como tal y que su referencia en este trabajo no se reduce al color de piel, ya que “los mismos cuerpos se construyen socialmente” (Wade, 2000: 28) por ello, son asignaciones relacionales ancladas a representaciones sociales, es decir, se trata de una eterna búsqueda de lo blanco en comparación con lo menos blanco. La idea de la blanquitud rebasa las cuestiones de la apariencia (o del color de la piel, color de ojos, de cabello) sugiere otras cualidades vinculadas con la clase, la educación, la riqueza, o algún otro atributo que se considere superior, pues lo “blanco” como elogio implica en el fondo justamente la superioridad, y el denominado blanqueamiento social aparece como la estrategia para quien no puede transformar su apariencia biologizada (Portocarrero, 2006).

La racialización del “indígena” es una racialización de la cultura (De la Cadena, 2004), es decir, que se basa en la diferencia y la otredad encerradas en la cultura no sólo como una barrera de diferenciación, sino como el obstáculo de comunicación y de atraso; la cultura se transforma en la responsable de la

diferencia, y puede operar de la misma manera que la idea de “raza” (Wade, 1997). Este abordaje teórico ha logrado visibilizar el tema del racismo en contextos latinoamericanos en donde se disfrazaba debajo del concepto de discriminación, y ha llevado a que en México se pueda hablar -no sin tartamudeos- de racismo.

Sin embargo, no podemos caer en la dicotomía de “indígena”=cultura, afrodescendiente=”raza” (entendida ésta solamente como el color de la piel y otros atributos físicos), pues tiende a conducirnos a una falsa creencia de que entonces en el caso de los “indígenas” la apariencia no importa tanto, cuando en las interacciones cotidianas encontramos que uno de los primeros factores que operan en señalar, ubicar y racializar se basa en una lectura sobre las apreciaciones físicas de las personas. La idea de “raza” va más allá del color de la piel y de las apreciaciones físicas, está relacionada con lo que Olivia Gall (2004) caracteriza como hereditario, biológico y plasmado a ciertos cuerpos. Para Marisol de la Cadena (2007) la idea de raza:

excede el empirismo clasificatorio que éste expresa a través de la biología o la cultura, al igual que la raza excede los cuerpos que declara poseer. Su poder de descalificar se encuentra genealógicamente inscrito en la estructura de sentimientos que combina creencias en jerarquías del color de la piel y creencias en la superioridad natural de las formas occidentales de conocimiento, de gobierno y de ser (110).

Por ello, la importancia de señalar que la identificación de un cuerpo fuera de lugar pasa también por la apariencia, aunque descansa y se justifique por la cultura y la biologización de ésta, logrando así solapar e invisibilizar la noción de “raza” en el discurso cotidiano. La apariencia considerada como rasgo biológico y como marca sobre el cuerpo juega un papel importante en la asignación de roles, o más bien, en la forma en cómo estamos acostumbrados a pensarlos.

Estas concepciones que inician con una lectura sobre los cuerpos y el lugar que imaginamos para estos, de acuerdo con lo que vemos y pensamos, encierran lecturas que institucionalizan los lugares comunes. Una persona “güera” no tendría por qué trabajar como jornalero agrícola, no tendría esa necesidad, pero sí lo hace, jamás lo haría como lo hacen los jornaleros “indígenas”. Tanto en el contraste del trato que reciben un jornalero migrante mestizo y uno “indígena” y en el testimonio de Flores, quien no puede creer que una persona de ojos azules

corte jitomate por necesidad, hay un proceso que racializa no sólo los cuerpos o el lugar de origen, sino que se extiende hacia la racialización de los nichos laborales, y que tiene materializaciones. ¿Qué opera detrás de que un jornalero en Villa de Arista sea pensando como indígena? o dicho de otra manera más general ¿cómo se racializa la categoría de jornalero agrícola en un contexto como el de Arista?

3.1.1 Los albergues: espacios permitidos para jornaleros migrantes

Rutilio y su familia llegaron a Villa de Arista a principios del mes de junio. Al igual que los años anteriores consiguieron un cuarto en el albergue para jornaleros agrícolas ubicado en la cabecera municipal. Su cuarto, de 5x5 m aproximadamente, les servirá de hogar por los próximos meses que dure la cosecha. Este año su hermano menor no podrá trabajar, una nueva multa sobre los empresarios agrícolas les impide arriesgarse a llevarlo consigo, se dedicarán a trabajar sus padres y sus dos hermanas mayores de dieciséis años, mientras que su esposa se quedará en casa con su hija, su hermano y hermanas menores. Este año ocuparán un cuarto frente a la cancha de basquetbol, al lado de las únicas cuatro familias nahuas que se hospedan en el albergue.

En el pequeño cuarto acomodan sus pertenencias y se distribuyen en las dos camas con litera que otorga el albergue, camas que ocupan los dos matrimonios mientras el resto se acomoda en algunas cobijas para dormir durante las noches. Cruzando la cancha, los cuartos están todos ocupados por familias nahuas procedentes de distintos municipios de la Montaña de Guerrero - principalmente de Cochoapa y Metlatónoc-, Rutilio no los conoce -aunque espera a que varios familiares lleguen durante la cosecha- a algunos los ha visto en otros años o en otros campos, pero no mantiene ningún tipo de relación con ellos, lo que los une en el albergue es el cabo mayor⁷⁷ Don Laureano, el ocupante del cuarto número uno, el cual, le ofrece a su cabo local, su tío Martín, la posibilidad

⁷⁷ Esta distinción está destinada para otro capítulo, ya que requiere mayor detenimiento. Un cabo mayor refiere a un tipo de jerarquía, ya que éste puede contratar a otros cabos locales. Ambos cabos son originarios de sus comunidades y se dedican a la pizca, lo que los diferencia es el nivel de contratación que abarcan, ya que los locales sólo contratan dentro de su misma comunidad o familia, mientras que el cabo mayor incluye su comunidad y municipios aledaños, así como también puede contratar otros cabos.

de emplearse junto con otras familias, y cabos locales en las empresas agrícolas con las que tiene contacto.

De acuerdo con un informe llevado a cabo por la ONG Respuesta Alternativa⁷⁸ A.C. y Catholic Relief Service (CRS), para el 2014 -año en que realicé trabajo de campo- la agroindustria en Villa de Arista reportaba en número de personas contratadas en empresa agrícolas aproximadamente 1,222 hombres y 232 mujeres, de los cuales sólo 144 hombres y 33 mujeres tenían contratos de más de seis meses. El resto, apenas estaban contratados como temporales. La agroindustria se alimenta del trabajo flexible y temporal, por lo que durante la temporada de cosecha el número de personas que se contratan es mucho mayor. El mismo informe sugiere que estos datos no son representativos, pues no se consideran los jornaleros migrantes (18). En todo el Valle de Arista se reportan 32 ranchos y se estima que cada uno de ellos contrata entre 200 y 500 trabajadores temporales (Respuesta alternativa, 2014).

En la oficina de SEDESOL de Villa de Arista manejan la cifra de un aproximado de entre 3, 000 y 4, 000 jornaleros agrícolas migrantes -dependiendo de si la temporada es buena o no- esto de acuerdo con los que se acercan a la oficina para registrarse en el programa PAJA. Sin embargo, en esta misma oficina señalaron que es complicado manejar una cifra más exacta debido: 1) a la cantidad de gente que no se registra, 2) la que llega solo por una semana o dos, 3) la que llega a quedarse en los ranchos agrícolas, en donde a veces no se enteran que hay trabajadores.

78 Servicio de Derechos Humanos y desarrollo comunitario.



Ilustración 9: Localización v distribución espacial del albergue de Villa de Arista

En Villa de Arista existen dos albergues para jornaleros agrícolas, uno que se encuentra en la cabecera municipal y otro más conocido como San Rafael que se localiza en la carretera Arista-Moctezuma. El más grande es el primero, el cual cuenta con veinticuatro cuartos, con una capacidad para aproximadamente ciento cincuenta personas, es decir, que no alcanza para solventar la demanda de hospedaje de la población migrante. En el punto más alto de la temporada se ocupa también la cocina⁷⁹ del albergue como espacio para hospedar cuadrillas de hombres solos o familias, e incluso por necesidad se han llegado a ocupar el cuarto de servicio médico, la bodega y la escuela, aunque sea en calidad de una sola noche. Ambos albergues comenzaron a construirse en la década de 1990 como parte del Programa Nacional para Jornaleros Agrícolas (PRONAJ), ahora Programa de Atención a Jornaleros Agrícolas (PAJA) para brindar atención en las zonas receptoras de población migrante en calidad de trabajadores para la agroindustria. En Villa de Arista estos espacios fueron ocupados y utilizados en un primer momento por las familias nahuas provenientes de Huejutla, Hidalgo, y

⁷⁹ De hecho la cocina no es utilizada como tal. Las mujeres utilizan el área de fogones para preparar sus alimentos. La cocina usualmente es utilizada como espacio de hospedaje.

actualmente son ocupados por población nahua (Morelos, Puebla, Guerrero) y naxari (Oaxaca y Guerrero), aunque hay una división entre ambos marcada por procedencia y su afiliación con sus cabos locales.

De esta manera, en la temporada 2014, el albergue de Villa de Arista concentraba mayoritariamente población naxari de Guerrero -solo ubiqué cuatro cuartos, todos ellos contiguos, que correspondían a familias nahuas-. El albergue de San Rafael por su parte estaba ocupado por población nahua del estado de Morelos quien compartía espacio con familias naxari y nahuas de Guerrero. La característica que unía a todas las familias concentradas en los albergues era que trabajaban para las mismas empresas agrícolas. Además, gran cantidad de viviendas sobre las calles 18 de marzo, Bocanegra, Hipodromo y 16 de septiembre -aledañas al albergue-, estaban en calidad de casas rentadas para población migrante, encontrando en ellas familias naxari de Guerrero, nahuas de la Montaña de Guerrero, de Morelos, de la Huasteca Potosina y de Hidalgo, y algunas familias dispersas me phaa, naxari y triqui de Oaxaca.

Además de las viviendas y albergues oficiales, hay espacios que son ocupados por las familias y trabajadores individuales, como bodegas o espacios dentro de los propios campos agrícolas. También existe un lugar cocido como El Arbolito, un terreno que alberga unos cuartos sin acondicionamiento ni carácter oficial: no cuentan con jurisdicción de SEDESOL, aunque reciban atención del PAJA, los cuartos no cuentan con puertas o ventanas, no hay sanitarios, no cuentan con luz eléctrica y el agua potable se abastece por tambos: Ya era de noche, pero le habían dicho al personal de SEDESOL que sólo a esa hora era posible encontrar a la gente, porque durante el día se van a trabajar. Llegamos al albergue del Arbolito, casi entre penumbras, no había luz eléctrica y se veía a la gente iluminándose y cocinando con fogatas. ¿Qué son? preguntaba una de las funcionarias que iba a aplicar la encuesta y levantar el censo, mixtecos ¿qué no ves el temascal? Le respondió otra, señalándole unas cobijas dispuestas a modo de casa de campaña a la entrada del albergue, como es conocido. Se trata de un terreno rodeado por una cerca, y con dos galeras de cuartos sin puertas ni ventanas. Se encuentra a la salida de Villa de Arista, rodeado por sembradíos, un

campo de jitomate, y terrenos baldíos. Está retirado de cualquier otro asentamiento.

Además de estos espacios, la otra alternativa de hospedaje son los campos agrícolas en donde generalmente se les acondicionan espacios a los trabajadores, algunos de estos en ocasiones aparecen en la clandestinidad: un reporte sobre la presencia de jornaleros agrícolas migrantes en Villa de Arista orilló al personal de SEDESOL a dirigirse a uno de los ranchos agrícolas en la carretera Arista-Moctezuma. Cuando llegamos al rancho, al indicarle que íbamos a levantar censos para trabajadores agrícolas, el guardia a la entrada nos dejó pasar. Sin embargo, al detenernos frente a unas galeras en donde claramente se veía ropa tendida, y cobijas en el suelo, salió un empleado de la empresa de una caseta de vigilancia para cuestionar nuestra presencia en el lugar. Al repetirle que era para levantar un censo de jornaleros agrícolas, este entró a la oficina, habló con un hombre, y regresó para indicarnos que ahí no se quedaban jornaleros agrícolas, que sí están contratando migrantes, pero que no se están quedando ahí.

Los espacios adaptados para el hospedaje de trabajadores en los campos agrícolas son los más precarios, pues carecen de regulación y poco se sabe lo que ocurre dentro de las puertas cerradas de los ranchos: estando en la plaza de Arista, un hombre proveniente de Tanlajás en la Huasteca Potosina se detiene para platicar conmigo mientras esperaba el camión que pasa por la carretera de Arista a Moctezuma. Además de platicarme que viene al corte, y que ahorita en el rancho de San Blas se encuentran cortando pepino, me comenta ante mis preguntas que viene con un grupo de puros hombres, y que su familia se quedó en su comunidad, y que aprovechó que a él y a su hermano los dejaron salir para hacer una llamada, pero que ahí se quedan en el rancho, y que para dormir sólo les prestan unas cobijas, ahí mismo les dan la comida, pero que hay días que solo comen lo mismo: tortilla y frijoles, y que por eso aprovecharon para buscar algo de comer.

A la luz de las condiciones generales sobre los hospedajes, para los trabajadores migrantes, los albergues, en especial el de Villa de Arista, aparece como un lugar ideal: un joven na savi se acerca para preguntarme que ¿cómo se

le hace para apartar el albergue? Él trabaja para la misma empresa que los que se quedan en el albergue, pero llegó después y lo reubicaron en una casa. Dice que allá en la casa no hay nada, pero que en el albergue hay canchas, juegos para niños, lavaderos y cocina. Además, este albergue está dentro de la cabecera municipal.

Si bien, las condiciones de los asentamientos no obedecen a las construcciones racializadas de los distintos colectivos y de la diversidad presente durante la temporada de cosecha, los albergues son los únicos de estos espacios que se construyen como lugares para indígenas. A pesar de que estas poblaciones están distribuidas a lo largo del municipio, se les suele asignar a ellos los espacios del albergue, esto combinado con una idea de que estos son los más vulnerables -como se discutirá en el siguiente capítulo- y también por la construcción racializada que sobre estos se hace de la categoría de jornalero agrícola.

Aunque las calles de Hipódromo y 18 de marzo -donde se ubica el albergue- son consideradas como una zona peligrosa dentro del imaginario de la gente de Villa de Arista, es el espacio que concentra mayor desenvolvimiento de las familias migrantes por fuera del albergue. La calle 18 de marzo concentra algunos establecimientos que venden artículos de primera necesidad para estas familias como paquetes de *maseca*, aceite, huevo, verduras, además de cerveza, cigarros, golosinas; hay también un local con juegos “maquinitas”, en donde los niños y niñas del albergue pasan la mayor parte de su tiempo los viernes (día usual de paga). Los viernes, usualmente se coloca un puesto de ropa y otro de utensilios domésticos, que se alterna entre los dos albergues, la gente de Arista sabe que regularmente pagan su sueldo a las familias del albergue los viernes, por lo que también entran al albergue vendedores locales de elotes, tamales, pan o semillas, mostrando estos pequeños intersticios de interacción y tolerancia mediados por cierta finalidad.

Cabe señalar además, que a diferencia de lo que ha sucedido en otros escenarios agroindustriales como San Quintín o Culiacán, en donde la migración de familias jornaleras ha derivado en establecimientos tanto temporales como

permanentes, en el Valle de Arista, en cualquiera de sus municipios, no hay presencia de ningún tipo de asentamiento por parte de ningún grupo. Podríamos decir que esto está relacionado con la temporalidad, pero las familias nahuas ya tenían una trayectoria en el altiplano potosino y las actuales familias de Guerrero se han establecido en otros lugares, incluso más recientes que Villa de Arista, como el valle de Sayula o de Autlán en Jalisco. Varias mujeres nahuas de Guerrero me llegaron a comentar que estaban fincando una casa en Autlán que les sirviera de hospedaje temporal, aun cuando tienen menos años trabajando en dicha región.

Esto permite entender la frontera claramente delimitada entre espacios locales y espacios para migrantes, así como el extrañamiento que aun supone para la gente de Arista la presencia de estas familias. En el año en que me encontraba realizando trabajo de campo escuché la posibilidad de que algunas familias se quedaran para la extensión de la temporada en nuevas tecnologías de invernadero que supuestamente les permitiría trabajar en invierno, esto implicaba que varias familias iban a permanecer en Arista en una temporada mayor a la que habían estado, y que una de las familias consideradas (la de un cabo), preocupada por la educación de sus hijos, incluso consideró la inscripción de estos en una escuela primaria de Arista, siguiendo el ejemplo de otro cabo quien inscribió a su hija en la escuela primaria, considerando dejar instalada a su familia en Villa de Arista.

El ingreso de niños en la escuela primaria y su permanencia representarían un nuevo tipo de relación, pero finalmente esta extensión de trabajo no se llevó a cabo, y aunque esta familia me afirmó que se quedaría en Arista, durante una visita rápida que realicé en noviembre no los encontré, quedando así las marcadas fronteras entre locales y migrantes.

3.2 Migrantes o locales, indígenas o mestizos: La presencia de jornaleros en Villa de Arista

Un grupo de hombres comienza a reunirse en la esquina de las calles 18 de marzo e Hipódromo (*ver ilustración 9*) en la cabecera municipal de Villa de Arista. Son las 7:30 de la mañana y un cielo completamente despejado anuncia otro día soleado. El pasado 28 de mayo un periódico local señalaba: “Agobia el calor a Jornaleros Agrícolas en Villa de Arista” (*La Razón, el periódico del altiplano*). Todos los reunidos son hombres entre los veinte y los cincuenta años, todos llevan sombrero o gorra, un pañuelo atado a su cuello, camisas de manga larga, sudaderas, una mochila a sus espaldas y botes de plástico (20 L.)⁸⁰. Esperan las 8:00 de la mañana, hora en la que sus respectivos cabos pasan a recogerlos en camionetas de estacas y los conducen a los campos de cultivo. Todos estos hombres son de Villa de Arista y de sus poblaciones vecinas.

En contra-esquina, tras los muros -pintados de rojo y amarillo, y de un barandal blanco- en el albergue para jornaleros agrícolas, la vida comenzó desde las 5:30 de la mañana, cuando las mujeres, provenientes de Guerrero (nahuas y mixtecas de la Montaña) se levantaron a “echar tortilla”. Al interior del albergue, hombres y mujeres se preparan también para salir a pizcar. Doña Dominga prepara, además del desayuno, algunas tortillas para envolverlas junto con un poco de comida para su esposo don Miguel y su hija de dieciséis años -ataviada ya con su pañuelo en el cuello, su cabello envuelto en otro y una sudadera atada a la cintura- para que coman cuando les dé hambre durante la jornada de pizca⁸¹. Sus otros hijos, Marco de doce años, Pedro de cuatro y Laura de ocho meses, son el motivo por el que doña Dominga esperará junto con ellos en el albergue. Hace dos años que prohibieron el trabajo infantil en los campos y los empresarios no quieren ver niños en sus ranchos⁸².

80 Los botes son usados para depositar los jitomates cortados.

81 Tienen un horario para comer durante la jornada de trabajo.

82 No es que antes no estuviera penalizado el trabajo infantil, sino que actualmente las empresas están más vigiladas. La edad permitida para trabajar es 16 años, y lo que preocupa a los empresarios es la imposición de una multa de tres millones de pesos ante la presencia infantil en cualquiera de sus campos. El año antepasado a mi trabajo de campo, que podría ser el 2012, los niños iban a trabajar junto con su familia.

A la orden del cabo suben a las camionetas y se acomodan de pie, sujetos de las barras de la caja. Desde afuera sólo se ven cabezas y manos que salen por encima de las cajas. Las camionetas parten en dirección al Oeste, donde se concentran los campos agrícolas, y de donde volverán dependiendo del trabajo y la lejanía del campo, entre las 6 y las 8 de la noche, cubiertos de polvo y con las mejillas rojas quemadas por el sol o el calor.

Este escenario se repite día tras día -salvo los domingos- durante la temporada alta de cosecha en el municipio de Villa de Arista y municipios aledaños. A pesar de la baja en su producción en la década de 1990, siguen llegando año tras año jornaleros migrantes en busca de oportunidades laborales. Villa de Arista, durante esta temporada, se convierte en un espacio heterogéneo. Sin embargo, la diversidad de esta temporada no se expresa en términos positivos, más bien genera un contexto de tensión en las relaciones y dinámicas entre los distintos colectivos de trabajadores y trabajadoras. La forma en cómo estos colectivos están definidos y delimitados está articulada con construcciones tanto de lugares de origen, de género, y particularmente de identidades étnicas que cobran sentido en un espacio como Villa de Arista y que se articulan también a dinámicas no sólo laborales, sino sociales en los lugares que ocupa la diversa población dentro del contexto aristense, con repercusiones en las distintas atenciones y relaciones con las instituciones del Estado.

Elaborar una tipología de jornaleros en Villa de Arista es complicado debido a la diversidad y tampoco es el objetivo. Sin embargo, es importante reconocer ciertas distinciones, representaciones y significados asignados a cada una de ellas, pues es central para poder analizar procesos de racialización, racismo y construcciones sobre las nociones de la vulnerabilidad. Intentaré desglosar algunos tipos de trabajadores de acuerdo con ciertas características a partir de lo encontrado en campo, es decir, a partir de categorías locales y significados que cobran importancia en el contexto de Villa de Arista.

Una primera distinción que podemos hacer es la relacionada con el tema de la movilidad: hay “jornaleros locales” que además de los trabajadores aristenses, concentra población proveniente de los municipios de la región altiplano, estos

pueden ir y regresar a sus comunidades el mismo día, por lo que no requieren hospedaje. La cercanía con los ranchos y la facilidad para ir y regresar en un solo día es lo que les da su calidad de “locales” -como suele decirse en el uso común en Villa de Arista-. Estas cuadrillas por lo general están conformadas por hombres de entre los dieciséis y los cincuenta años que aprovechan la temporada alta para emplearse como trabajadores agrícolas⁸³. La logística para llegar a los lugares de trabajo depende de los acuerdos con los cabos y de la lejanía con respecto a los lugares de trabajo. En el caso de las mujeres locales que se emplean como jornaleras, ellas por lo general no se desplazan a otras localidades, sino que trabajan en los campos más cercanos dentro de sus comunidades o localidades aledañas.

Además de los “locales”, hay jornaleros migrantes o también llamados golondrinos, los cuales llegan y permanecen en Villa de Arista durante la temporada de cosecha para regresar a sus comunidades de origen al finalizar la temporada⁸⁴, por lo que requieren hospedaje temporal. En este grupo se encuentra la mayor heterogeneidad, tanto por los lugares de origen, la composición y organización social de sus cuadrillas, así como por las formas en que se insertan en el contexto de Villa de Arista y en la cadena laboral. Si bien, los principales grupos migrantes eran familias nahuas de Hidalgo y de la Huasteca Potosina que se empleaban en el trabajo de corte, así como sinaloenses que se dedicaban a tareas especializadas, este panorama se ha diversificado con la llegada de familias de la Montaña de Guerrero a partir de la década de 2000.

83 Por lo regular dentro de los trabajadores locales no se conforman cuadrillas familiares, aun cuando puede presentarse la presencia de menores de edad apoyando a sus padres. En el caso de hombres originarios del altiplano potosino que migran hacia la Huasteca Potosina para emplearse en la zafra (caña de azúcar), hay casos en que viajan con toda su familia, por lo que también se trata de una migración familiar aunque el trabajo en la caña de azúcar sea exclusivamente masculino. ,

84 A diferencia de otros destinos de la agroindustria como San Quintín, el Valle de Culiacán o zonas de California (Estados Unidos) en donde se han establecido comunidades permanentes (principalmente de mixtecos y triquis), en Villa de Arista continúan siendo trabajadores temporales, no hay asentamientos, no hay comunidades establecidas, sólo algunas personas que por enlaces matrimoniales (muy escasos) se han asentado en Villa de Arista de manera definitiva, aunque sin abandonar del todo su comunidad de origen. Las razones de porque no se han establecido asentamientos pueden ser varias 1) Un Villa de Arista que durante la temporada muerta (de noviembre a mayo) no provee ninguna fuente de trabajo atractiva, 2) la reciente llegada de mixtecos (a partir de 2004), quizá haya que esperar, aunque conocí familias que prefirieron construir casas provisionales en donde llegar en Jalisco (mucho más reciente que Villa de Arista). Sin embargo, en el caso de otros migrantes relacionados con la agroindustria como trabajadores sinaloenses, y empacadoras, estos se han insertado y establecido en Villa de Arista, no como una comunidad aparte o delimitada, sino como habitantes más de Villa de Arista.

Entre los migrantes hay población procedente de estados como Guerrero (nahuas, na savi, me phaa), Oaxaca (na savi y triquis), Morelos (nahuas), Hidalgo (nahuas), y de la Huasteca Potosina dentro del mismo estado (nahuas y teenek). Asimismo hay migración de estados como Nuevo León, Tamaulipas y Zacatecas. La razón por la que presento este grupo de estados por separado es porque para el contexto aricense hay una construcción que va más allá de la movilidad sobre las categorías de migrantes y locales; mientras a los primeros se les considera como “indígenas”, a los segundos se les ve como “mestizos”, haciendo una primera distinción entre locales/mestizos y migrantes/indígenas. Desde que las familias nahuas de Hidalgo conformaron un nicho laboral racializado en Villa de Arista, la categoría de jornalero se ha desprendido de ser una connotación exclusivamente laboral para convertirse en una categoría racializada que se alimenta de las representaciones sociales sobre lo indígena como apto para el trabajo, y como la base de las jerarquías sociales, que sirven para clasificar quiénes son no sólo los jornaleros, sino también los migrantes. Pongo como ejemplo la siguiente descripción etnográfica:

-¡Buen día! dice un hombre de complexión robusta y de aproximadamente 1.80 m. de estatura al momento que se quita su sombrero para entrar a la oficina de SEDESOL (ver ilustración 9, num. 1) en donde se registran para el programa PAJA.

-¡Buenos días! ¿se le ofrece algo? contesta el hombre encargado del programa en Villa de Arista, quien en un escritorio, se dedica a transcribir los nombres de las familias en el portal de la página de SEDESOL para convertirlos en cifras y poder comprobar y liberar los apoyos otorgados por arriba.

-Vengo a registrarme

-Aquí solo registramos a jornaleros agrícolas, aquí no tenemos PROCAMPO

-No, yo vengo pa' eso que dijo antes, ¿aquí dan dinero pa' los del jitomate?

-Damos apoyo solo para jornaleros

- Por eso, yo soy jornalero
- ¿jornalero? y ¿de dónde viene?
- De Altamira, Tamaulipas
- Y ¿corta jitomate? ¿viene solo? ¿vive aquí?
- Si, yo vengo con otros veinte, venimos al corte, nomas vine a registrarme, me dijeron que estaban dando un apoyo. Sí, yo también soy jornalero.
- Si, siéntese para tomarle sus datos

Esta situación de extrañamiento y de interrogatorio no se presenta en el caso de los trabajadores agrícolas provenientes de Guerrero, Oaxaca, Hidalgo, la Huasteca Potosina, o Morelos, regiones construidas a nivel nacional como geografías racializadas, y que implican imaginarios que van más allá de si la persona se autoadscribe o no a alguna identidad étnica. En ese caso, la situación suele presentarse de la siguiente manera:

- “Buenas”, dice un hombre que espera en la entrada de la oficina, usa huaraches, lleva su camisa por fuera del pantalón (sin fajar) y sostiene entre sus dos manos una bolsa de hule transparente que deja ver que en el interior lleva algunos papeles.
- Pásele por favor, tome asiento, ahorita lo atendemos.
- ¿De dónde viene?
- De Guerrero
- ¿Ya se anotó?
- No, por eso vengo, por tarjeta
- Bien, le tomo sus datos

Estos ejemplos de interacción social entre personas de Arista frente a un trabajador mestizo y frente a una familia clasificada como indígena nos permiten observar cómo opera una clasificación social por medio de estereotipos como la estatura, la complexión y la forma de interactuar y presentarse. También nos permite observar cómo detrás estos estereotipos hay procesos de racialización

más amplios al considerar estos estereotipos como naturales. Por lo mismo estas interacciones no son un fenómeno aislado, sino parte de prácticas concretas en Arista en donde se equipara indígena a jornalero al considerarse que estos son los cuerpos aptos “naturalmente” para desempeñar dicha labor; el jornalero se convierte en la categoría que materializa la naturalización de la diferencia. A partir de estos la gente de Arista no sólo construye o identifica, también materializa acciones, por ejemplo, en el caso de los ejemplos anteriores, la pronta atención por parte del personal de SEDESOL ante un sujeto de atención “naturalizado”, y que en otros casos, como los presentados en el apartado inicial se materializaban en rechazos y exclusiones.

Así, podemos apreciar un correlato entre la racialización que se activa a partir de estereotipos sobre la apariencia y presencia de las personas, con sus lugares de origen -geografías racializadas- su calidad de migrantes, y su condición como jornaleros agrícolas. Dentro del imaginario social de Arista, el cual se ha construido a la par de la historia de la agroindustria, el trabajo de corte se asocia con las familias clasificadas como indígenas que a su vez son catalogadas como migrantes, dado que en el imaginario permea la noción de que los habitantes de Villa de Arista y del altiplano potosino, no son indígenas, como tampoco lo son sus vecinos de Tamaulipas, Nuevo León o Zacatecas.

Por tanto, estos migrantes mestizos no tendrían por qué desempeñarse como jornaleros, una actividad, que cómo iré desglosando en este capítulo, está asociada con lo “indígena” y con cierto tipo de representación de la indianidad. Los y las migrantes sinaloenses que llegaron en los setentas, por ejemplo, arribaron para desempeñar tareas especializadas en la dirección, capacitación y desempeño en los empaques, no llegaron para realizar el trabajo de corte, aquella que poco a poco quedó asignada como una tarea exclusivamente para familias indígenas. Las construcciones indígena/migrante y mestizo/local rebasan la barrera de la movilidad y permiten establecer una frontera cultural racializada; la frontera entre un nosotros y un ellos, que en el caso de Villa de Arista refiere la distinción entre mestizos e “indígenas”, en donde lo “local” refiere familiaridad y empatía y no necesariamente movilidad.

Dentro de la cotidianidad de Arista no hay un extrañamiento por la presencia de jornaleros migrantes de estados como Tamaulipas, Zacatecas o Sinaloa a quienes ven con cierta familiaridad, pues comparten gustos musicales, la forma de vestir y un estilo de vida rural, que no implica el uso de una lengua distinta, una vestimenta particular y otra serie de prácticas que los pobladores de Villa de Arista utilizan para identificar a la población indígena, atributos que consideran además extraños. Además, las cuadrillas de trabajadores agrícolas provenientes de estados como Nuevo León, Zacatecas o Tamaulipas suelen estar conformadas solo por hombres y regularmente no acuden a darse de alta en el programa PAJA, así como tampoco acuden a los albergues, esto articulado a la vez con que tanto el programa como los albergues están asociados con lo indígena. De esta manera, situaciones logísticas como la migración familiar o el trabajo colectivo en las cuadrillas de familias indígenas son leídas y expresadas como naturalizaciones del “ser indígena”, “ser mixteco” o “ser jornalero” pues cómo veremos a continuación, el jornalero opera como una categoría racializada que activa y es activado por representaciones de lo indígena y por la conformación de un nicho laboral sumamente precario y explotado.

3.3 “Jornaleros es como ustedes que vienen de Guerrero”: la construcción de un jornalero racializado

Bajo la polarización mestizo/local e indígena/migrante se encierran procesos de racialización, operalizados y materializados tanto en estereotipos de apariencia como también del lugar de procedencia, lo cual define también quién es o no considerado jornalero. Wade (1997) señala que la pregunta étnica por excelencia es la de ¿de dónde es usted? una pregunta que busca información sobre lo que el autor denomina como “geografía cultural” o “topografía moral”, aquello que en este trabajo se ha conceptualizado como geografía racializada, es decir, se busca información de la persona a partir de representaciones e imaginarios compartidos, sobre los códigos culturales y las diferencias y similitudes ancladas espacialmente, en donde “no todas las diferencias de localización objetivas importan en términos

de las percepciones de la gente sobre la geografía cultural” (Wade, 2000: 26), sino que aquello que se resalta durante el encuentro son como sugiere este mismo autor, “significadores vitales de diferencia” (Wade, 2000).

Así como el trabajo de Hernández López (2013) sobre trabajadores agrícolas, originarios de Chiapas en la industria tequilera en los Altos de Jalisco, sugiere cómo estas familias fueron racializadas por medio de la etiqueta chiapas, en Villa de Arista, el huejutla, también brindaba el mismo tipo de información. Nos dice este autor: “la etiqueta racial chiapas sirve para referirse a una persona que es notoriamente diferente [...]: moreno, chaparro, tosco, indio” (211), la cual tiene las mismas implicaciones para el caso de Villa de Arista. Lo que quiero resaltar es que ambas categorías, junto con otras que presentaré más adelante, hacen alusión al lugar de origen como fuente de información y de clasificación.

Las personas de Villa de Arista utilizan el lugar de procedencia como información que articulan con las representaciones que de las distintas geografías se han construido, en donde, la Montaña de Guerrero aparece como una región indígena, empobrecida, envuelta en problemas sociales y narcotráfico, a la vez que obtienen información sobre su aparente eficiencia en el trabajo agrícola por sus antecedentes y conexiones con Sinaloa. En ocasiones la información sobre una geografía racializada se le adjudica a ciertas personas, aún antes de conocer su lugar de origen -como los ejemplos en la identificación del jornalero agrícola en el apartado anterior-. Es decir, el proceso es inverso, en donde quien clasifica lo hace a partir de la apariencia y con ello define o adivina el lugar de procedencia, concluyendo indistintamente con la adjudicación de una categoría, basada en una geografía racializada, y por tanto, con la reproducción de un proceso de racialización en donde se naturalizan dichas distinciones a partir del lugar de origen.

Detrás de un escritorio se sienta Lety -promotora de SEDESOL- con su chaleco color beige con el logo de *Vivir Mejor*⁸⁵ tanto en el costado derecho como en la espalda. Lleva dos lapiceros colocados en su cabeza, sujetos entre su

85 Los mismos promotores hicieron el señalamiento de que el chaleco ya es anterior, pues en 2014 con el cambio de gobierno tendrían que entregarles chalecos nuevos, estos chalecos llegaron después en el mes de julio, estos de color gris y con el logo de SEDESOL, acompañado con franjas de colores verde, blanco y rojo, colocados bajo el escudo nacional. Tanto en la espalda, como en el frente costado derecho.

cabello lacio y oscuro completamente recogido y atado. Limpia los cristales de sus lentes, y mientras hace unas cuentas en una libreta, es interrumpida por un hombre que le dice “buenos” desde la entrada de la oficina (lleva una cachucha tomada entre sus manos, el hombre encoge los hombros, viste camisa de cuadros por encima de su pantalón de mezclilla, el cual le queda algo largo alcanzando a cubrir parte de sus huaraches, y espera una respuesta). Lety de inmediato le contesta “buenas noches don, ¿viene a registrarse?”

El hombre pasa y se detiene frente al escritorio, seguido por una mujer cargando a un niño pequeño envuelto en una cobija, otro niño de la mano, y dos más que la siguen. Cuando Lety ve a la mujer la invita a pasar, ofreciéndole las sillas que acaba de acomodar. Lety vuelve a su silla y le dice al hombre que se siente; sin verlo le pregunta por su nombre, aquel sin decirle nada saca de una bolsa de hule una credencial de elector y se la da a Lety. Al momento de entregarle la tarjeta de apoyo para arribo le dice que esa tarjeta se la entrega por que son jornaleros, un jornalero es una persona “como ustedes que vienen así de guerrero” a trabajar. Lety me había comentado en otras ocasiones que era necesario explicarle a la gente que son jornaleros porque ellos a veces no lo saben.

En la escena anterior podemos ver cómo se articula el lugar de origen con la adjudicación inmediata de una categoría laboral. Al decir que jornalero es una persona que viene de Guerrero manifiesta la relación laboral con un proceso de racialización, ya que naturaliza un nicho social y laboral en un contexto en donde jornalero es utilizado como sinónimo de indígena. Guerrero representa lo indígena, pero además al lugar de origen se articulan otros elementos como los estereotipos articulados a la -apariencia/vestimenta/modo de hablar, caminar, moverse/manifestaciones culturales- que permiten clasificar, ordenar y ubicar dentro de un espacio, así como también una actitud sumisa para hablar o entrar en la oficina, e incluso la bolsa de hule utilizada para guardar papeles importantes.

Además de la vestimenta o de la apariencia (que puede leer Lety de quienes se acercan a la oficina) hay otros elementos que le ayudan a identificar quiénes “son jornaleros”, de acuerdo a la representación que de ellos se ha

construido, por ejemplo, la actitud “sumisa”, como la del hombre y su esposa a las afueras de la oficina, esperando una invitación para pasar; la cantidad de familia, apreciaciones, que aunque parezcan mínimas o insignificantes, cumplen su papel como los vehículos de signos que conforman una representación social, signos que se activan en el marco de la racialización para en este contexto particular identificar quiénes son “jornaleros”, lo que en el caso de los funcionarios de SEDESOL se transforma en identificar quienes son sus sujetos de atención.

Si hacemos un rastreo a grosso modo del concepto de jornalero lo podemos encontrar como un término utilizado para referir al grupo de personas que se emplean como campesinos a cambio de un pago; insertado en el terreno de la agroindustria sirve para definir a todas aquellas personas que se emplean en las actividades laborales relacionadas con el campo y particularmente dentro del sentido común en la agroindustria de las hortalizas, a todas aquellas dedicadas al trabajo de corte o pizca. De acuerdo con Unicef México, “los jornaleros agrícolas son trabajadores temporales del campo que se encargan de la siembra, la cosecha, la recolección y la preparación de productos del campo” (www.unicef.org), una caracterización muy similar a la de otras definiciones provenientes de programas sociales, es decir, “neutral”, en la medida en que refiere un tipo de actividad laboral sin adjetivos ni distinciones respecto a lugares de origen o adscripciones étnicas.

Sin embargo, “jornalero” se ha convertido en una categoría racializada, dado que se refiere a un tipo de trabajo para los cuerpos indígenas. “En el trabajo agrícola se conjugan imaginarios nacionales y regionales que siguen dando muestra del posicionamiento en escala superior del mestizo frente al indígena, históricamente considerado como inferior” (Hernández López, 2013: 202). Así, el trabajo racializado se construye cuando la noción de “raza ha operado como mecanismo de clasificación en la estructura colonial, cuya consolidación no solo describe el pasado, sino se abre al análisis de continuidades y expresiones contemporáneas de racismo” (Antileo, 2015: 90). A partir de la naturalización del nicho laboral de jornalero agrícola para familias indígenas se concretan las relaciones políticas, económicas y culturales sobre la región Montaña y sobre la

población aglomerada como indígena. Además, es una manifestación del racismo hacía las poblaciones indígenas.

El racismo se entiende para este trabajo como “procedimiento ideológico mediante el cual un orden social desigual es presentado como natural” (Stolcke, 2000:47), cuya articulación a la construcción de la idea de raza cobra sentido, pues ésta “articula temporalidades y espacios extensos y enraizados en formaciones sociales, se infiltra en formas locales de organizar diferencias, renueva sus significados y al mismo tiempo adquiere semántica local, sin perder su capacidad de comunicarse extralocalmente (de la Cadena, 2007: 14). Jornalero en Villa de Arista está construida como una categoría que funciona como sinónimo de indígena, pues se tiende a considerar que quien se desempeña como jornalero en el contexto de Villa de Arista se considera una persona de bajos recursos, que no tiene otras alternativas laborales, pues jornalero está asociado con un trabajo mal pagado y muy pesado que nadie quiere desempeñar, salvo por necesidad, aun y cuando gran parte de la población originaria de Villa de Arista haya trabajado en algún momento de su vida en alguna actividad relacionada con la agroindustria.

Las condiciones laborales, en especial, el trabajo por destajo refuerza la construcción del jornalero “indígena” como “rudo” al estar dispuesto a desempeñar aparentemente todo tipo de tareas, tal y como se reproduce en la siguiente escena:

Un tractor con un remolque se encamina desde el empaque hasta los campos de cultivo. Un día soleado ilumina el valle de Arista, prometiendo una mejora de la cosecha después de dieciocho días nublados acumulados durante los últimos dos meses. Don Alejandro conduce el tractor mientras otros dos hombres le ayudan desde el remolque a vigilar las cajas de plástico vacías que devuelven al “corte”. Los vemos desde el empaque adentrarse en el rancho, entre los surcos y bodegas cubiertos por una nube de polvo, y Marta que los sigue con la mirada se apresura a preguntarnos:

-¿ya se saben el chiste de las cajas?

- La miramos sin emitir palabra, y Marta continúa
- Pues sí, que cuando llegan las cajas al “corte”, le gritan a los *jornaleros* “ya llegaron las cajas” y ¿pa' que quieres? ¡Que se dejan venir todos como si les estuvieran dando pan caliente!
- ¿quiénes? ¿los de Guerrero? Pregunta Alicia dejando asomar la risa en su rostro
- Sí, los *jornaleros*, y pérate, que cuando les toca a los *locales*, que a estos hasta les dicen dos veces o hasta más, y ni se mueven, y que es hasta que les dicen “ya apúrenle cabrones, que ya llegaron las cajas” como van por ellas
- Alicia suelta la risa, mientras dice “ay esos *jornaleros*”, hasta por las cajas se pelean

Así, “la dimensión étnica se vuelve el criterio que direcciona las relaciones laborales de los jornaleros indígenas y sus empleadores” (Hernández López, 2013: 214), en donde la agroindustria se reconoce como el espacio que permite expresar estas dimensiones, al mismo tiempo que permite la activación de estereotipos para comunicar, señalar y sustentar prácticas concretas. Además, esta clasificación entre locales o foráneos rebasa los límites laborales, ya que permea y se alimenta con el desenvolvimiento de la vida cotidiana y sus estereotipos, por ello, los espacios delimitados por las familias indígenas que son al mismo tiempo concebidas como “jornaleras” hacen que la actividad que desempeñan se acompañe de enunciados peyorativos y lleven a la aparición de nuevas formas de nombrar e insultar.

La palabra jornalero ha pasado a convertirse en un concepto que puede ser utilizado como insulto para referir toda una suerte de prácticas consideradas impropias, y articuladas con “las costumbres indígenas”. Al mismo tiempo se ha hecho extensivo hacia las mujeres indígenas como jornaleras y a sus hijas e hijos como “jornaleras” o “jornaleros”, indistintamente de si estos se dedican o no a trabajar. El albergue es conocido en Villa de Arista tan solo como “jornaleros”: “¿pasaste por jornaleros? ¿trabajas en jornaleros? aludiendo espacialmente al

lugar que ocupan los cuerpos indígenas en Villa de Arista, tanto espacial, laboral y simbólicamente.

La categoría de jornalero es asimismo impuesta dentro del contexto local, pues cuando en la escena presentada sobre una funcionaria se señala que hay que insistirles a las familias de trabajadores agrícolas que ellos son jornaleros porque no lo saben, se expresa además de la naturalización, la imposición de la categoría, una categoría ajena a los conceptos con los que las personas se identifican. Para las familias el trabajo que desempeñan es comúnmente nombrado “corte” -incluso no tiene traducción al tu'un savi- y para quienes lo realizan, las etiquetas son “cortadores” o “cortadoras”, las frases para describir sus actividades son por ejemplo: “sí, yo andaba **cortando** por Sinaloa”; “sí, yo voy al **corte** a Potosí”; “yo también era **cortadora** antes de casarme”, términos y frases que también utilizan los trabajadores y trabajadoras agrícolas locales para describir coloquialmente su trabajo. La diferencia es que en algunos casos la barrera del lenguaje contribuye a que haya personas que no identifiquen la palabra jornalero y que tampoco la relacionen con su actividad laboral.

La otra gran diferencia es que mientras que para la mayoría de la población local el trabajo de corte es una actividad naturalizada para población indígena y que por tanto no quieren realizar, en el caso de las familias nahuas y na savi de Guerrero, el corte es considerado la mejor oportunidad laboral dentro del abanico de sus posibilidades⁸⁶. Por medio del corte no sólo obtienen una ganancia económica -precaria-, sino que también se convierte en el espacio para competir y ganar capitales sociales y simbólicos, incluso a partir de la construcción del orgullo como los “mejores cortadores”. Esto lo trataré con mayor detalle en el capítulo quinto, sólo es preciso considerar que la racialización no es unidireccional, los implicados no son sujetos víctimas de los procesos, sino actores que reinterpretan, redireccionan y se desenvuelven activamente.

86 La mayor aspiración laboral es el corte en Estados Unidos, pero la migración de la Montaña hacia este país aún es reducida en comparación con la migración nacional. El trabajo de corte en E.U. se considera un trabajo en donde se puede conseguir más dinero por el mismo trabajo que ya desempeñan. Dentro de las personas de Cochoapa con las que llegué a conversar solo una joven me mencionó que el corte no era su trabajo ideal, el resto de hombres y mujeres jóvenes veía en el corte la posibilidad para ganar dinero “fácil”, la posibilidad de salir de sus comunidades de origen en cuanto a la oportunidad de viajar, pero también de escapar de las “imposiciones de las costumbres familiares”, conocer gente -posible pareja, enamoramientos fugaces-.

Como se hizo mención anteriormente, al tratar el tema del blanqueamiento se habla de una escala cromática constante en donde el mestizo se ubica y se compara (Portocarrero, 2006), este blanqueamiento también puede ser socio-cultural, en donde no sólo hay una escala cromática, sino también una escala que mide la barbarie-civilización. Es un error suponer que las poblaciones indígenas no se ubican dentro de estas escalas de blanqueamiento, en donde, no sólo se comparan individualmente frente al mundo “mestizo”, sino que también lo hacen entre ellos, y entre otro grupos, sobre todo, con aquellos con los que tienen relación y con los que han tenido un devenir histórico particular.

Las relaciones interétnicas en la Montaña de Guerrero y sus construcciones históricas -revisadas en el capítulo uno- convierten a su población en actores que transitan entre fronteras racializados. Las categorías de jornalero y guerrerense se fracturan para dar paso a fronteras interétnicas racializadas que se fusionan también con las dinámicas de la agroindustria en Villa de Arista. Las construcciones diferenciadas de la Montaña también se reproducen fuera de sus comunidades de origen y tienen implicaciones en las relaciones laborales, y en la forma en cómo se insertan en los espacios laborales y en los escenarios de los lugares de arribo. Las construcciones racializadas de la Montaña cobran sentido y se funden con las interpretaciones locales de los aristasenses para construir y ubicar a un jornalero racializado que es corporizado en un actor particular, las familias nahavas.

3.4 La racialización del jornalero nahava y sus constelaciones

En el segundo capítulo exploramos un poco sobre cómo a partir de la llegada de la agroindustria a Villa de Arista se instauró un sistema laboral alimentado de trabajadores nahavas originarios de Huejutla. Se presentó de manera breve, cómo el trabajo agrícola se naturalizó como un trabajo para los “indígenas”, de tal forma que las jerarquías laborales se fusionaron con la jerarquía social del mestizaje, ubicando a la población de Villa Arista como más cercana al polo “mestizo” alejándose de lo “indígena”. Esta referencia a las familias nahavas permite

evidenciar que su categoría como trabajadores es una construcción social, un proceso subjetivo que nos dice que el trabajo agrícola no es propio de los na savi.

Ha sido la experiencia laboral y otras condiciones las que han llevado a los na savi a insertarse en la lógica de la agroindustria como la mano de obra preferida de ciertas empresas, condiciones que han sido naturalizadas y construidas como inherentes de una “raza fuerte”. Esta trayectoria llevó a que se insertaran a Villa de Arista dentro de sus rutas migratorias. Si bien el “huejutla” se había conformado como el polo de la otredad aristense, ésta cambiaría junto con sus estándares para definir la otredad e implícitamente la indianidad, pues a pesar de que el “huejutla representaba el extremo de su “otredad” indeseada, después llegarían otros actores sociales todavía más contrastantes con la “otredad” que conocían los habitantes en Villa de Arista y con la que lidiaban desde hace dos décadas:

Fue por allá por el 2000 mas o menos o más pa' acá que andaba echando chela con mi patrón -allá en Escuinapa-: me dice llévame gente pa' Potosí, gente trabajadora, tú sabes...allá hay mucho corte. Yo le dije que sí, yo me conozco todo Guerrero, todo Sinaloa, todo Baja California y yo no conocía Potosí, ni Arista. Dije que sí, y ya está, pa' 2004 yo le dije ya patrón y él puso lo de los camiones y el transporte. Sí, yo me recorría Guerrero buscando gente, iba a los pueblos y que allá hay trabajo les decía, mi patrón paga bien, yo los llevo y yo los traigo, hasta convencer y reunir a la gente, somos mixtecos les decía, trabajamos bien, es lo que quieren allá. (Don Laureano, cabo principal Villa de Arista, 3 de julio, 2014).

Tal y cómo sugiere el testimonio anterior, a partir de la década de 2000 una nueva oleada de trabajadores agrícolas procedentes de la región de la Montaña de Guerrero, particularmente de la Mixteca, comenzó a arribar a Villa de Arista hasta convertirse en la más predominante y en la más deseada por los empleadores y empresarios, hasta dejar al “huejutla” como un antecedente en la historia de la agroindustria aristense.

Esto no quiere decir que antes de 2000 no hubiera presencia de estos otros grupos en Villa de Arista, ni tampoco que la población nahua de Hidalgo haya dejado de acudir, sino que se trata de un reemplazo étnico (Kearney y Nagengast,

1989; Besserer, 1999; Mines, 2013), es decir, de una “serie de medidas para mantener bajos salarios y condiciones precarias de trabajo, dado que los grupos recién llegados tienden a aceptar condiciones de trabajo que los grupos ya establecidos rechazan” (Alarcón y Mines, 2002: 42), o bien, en el caso particular de las empresas de Arista con conexiones en Sinaloa, de que la población na savi tenía sentada fama de que en el trabajo de corte de hortalizas⁸⁷, era la “más rápida”, “más trabajadora”, “más resistente”, con una organización laboral familiar del trabajo compatible con la cosecha de hortalizas y “menos exigente”⁸⁸, lo que para las empresas se traduce en menos costos y mayores beneficios.

La década de 2000 es clave para la agroindustria en Villa de Arista, pues como revisamos en el capítulo dos, los impactos del neoliberalismo con la entrada de inversión extranjera y el recorte a los apoyos y subsidios a los pequeños y medianos empresarios, llevó a que la alternativa de los empresarios aristenses y sinaloenses fuera la de competir bajo estas condiciones desiguales, buscando para ello, una mano de trabajo “eficiente” pero “económica”. Así, que aprovecharon las aspiraciones de pequeños cabos que se estaban iniciando en el negocio en Sinaloa y las dificultades de algunas familias por insertarse en un contexto laboral en vías a la saturación.

Las primeras cuadrillas de familias na savi que llegaron a Villa de Arista como parte de este proceso de reemplazo étnico, por lo general, eran familias cansadas de buscar trabajo en Sinaloa, como el caso de las familias de Rutilio y de Concha -que hemos seguido con algunas citas y escenas-. En el caso del cabo, su invitación para llevar gente a Villa de Arista se convirtió en la gran oportunidad para llegar a ser un cabo mayor y no solo un líder de cuadrilla, un

87 Tengo testimonios en donde se habla específicamente de la preferencia de esta “mano de obra” debido a su actitud “incansable” del trabajo, su aparente “disposición” acompañada de “gratitud” y su especialización, haciendo hincapié en las generaciones de na savi que se han desempeñado en la pizca, corte o cosecha no sólo de jitomate, sino de otros frutos o verduras, y no sólo desde comienzos de la agroindustria en México, sino desde el programa Bracero.

88 Aparte de considerar que muestran deseos y gratitud por trabajar, no suelen poner “peros” respecto de las condiciones con las que los trasladan (autobuses de modelos antiguos, y en hacinamiento, largas horas continuas sin probar alimentos), ni de los lugares donde se hospedan, o el trato que recibe. Estas situaciones hacen que entre los nahuas y los na savi de Guerrero haya continuamente diferencias, sobre todo por las aseveraciones de los primeros de que los na savi son unos “dejados” aunque estos últimos se defiendan diciendo que ellos no trabajan en campos donde no los tratan bien “si no me tratan bien, yo me largo con otro patrón, no tengo que andar llorando así como los nahuas” (Génaro, Cochoapa El Grande, 18 de febrero, 2015).

papel que no podría obtener en Sinaloa, un mercado saturado y con cabos de gran trayectoria y relaciones consolidadas. El cabo, cuyas palabras cité anteriormente, es un hombre de aproximadamente treinta y cinco años, una edad apropiada para abrirse paso en la profesión, condiciones que también pueden aprovechar las empresas agrícolas, pues las cuadrillas de trabajadores na savi que llegaron a Villa de Arista se conformaron por gente con menos oportunidades de trabajo en Sinaloa o Baja California y cabos emprendedores que iban iniciando en el negocio.

De acuerdo con Melgar (2014) las condiciones económicas-productivas, como en este caso son las dinámicas de la agroindustria, producen una sucesión constante de reemplazos, lo que explica que en Villa de Arista, primero la mano “indígena” haya llegado para reemplazar a la población local, y posteriormente, la na savi y nahua de Guerrero lleguen a ocupar ese espacio laboral. Este fenómeno no es nuevo ni aislado y generalmente se acompaña del fenómeno migratorio. Basta revisar los trabajos de Kearney y Nagengast (1989) y de Besserer (1999) para ver cómo estos autores reconstruyen los procesos de reemplazo étnico en California⁸⁹.

Si bien es cierto, no sólo arribaron na savi, sino nahuas y me'phaa de Guerrero, así como na savi y triquis de Oaxaca, los más identificados fueron los na savi de Guerrero, pues estos llegaron a ocupar un nicho laboral en el corte de hortalizas, así como a ocupar otros espacios que antes habían sido asignados para los “huejutlas”, como los albergues. Sin embargo, a pesar de la diversidad, ésta fue aglomerada bajo categorías étnico-raciales, las cuales además de expresar ciertas distinciones y límites sobre la apreciación de la diversidad por parte de Villa de Arista, permiten analizar el proceso de racialización a partir de los contenidos asignados a cada una de ellas. Se conformaron tres categorías étnico-raciales principales: el “huejutla” que sigue operando como una categoría que aglomera a nahuas de Hidalgo y de la Huasteca Potosina, aunque a estos últimos se les pueda llamar “huastecos”, en especial cuando identifican su lugar de origen.

⁸⁹ Estos autores analizan detalladamente el reemplazo de trabajadores chinos a mexicanos, y posteriormente a una preferencia sobre na savi y triquis de Oaxaca.

La categoría de nahuas, utilizada más bien para referirse a toda la población que imaginan como nahua, indistintamente de si ésta es originaria de Morelos o de Guerrero (sea Tierra Caliente o la Montaña) y pasando por alto el proceso de autoadscripción, es decir, que se otorga independientemente de si la persona o su familia se consideran nahuas o no. La tercera de estas categorías es la de *oaxaco* o *mixteco* como sinónimos, la cual es utilizada para identificar a *na savis* tanto de Oaxaca como de Guerrero, e incluso para nombrar a *triquis* o a *me'phaa*, dependiendo de la confusión que puedan tener quienes los identifican. Estas tres categorías étnico-raciales tienen fuertes implicaciones en el contexto *aristense*, y tienen claras líneas de demarcación⁹⁰, por ejemplo, en palabras de un habitante de Villa de Arista:

Reconocer a un *oaxaco* de un *huejutla* (igual si es de Guerrero, también se parecen [nahua de Guerrero] es fácil. Mira todos los *oaxacos* son como don Artemio...chaparros, muy morenos, no usan calzones [risas] y siempre andan descalzos o con huaraches, siempre te miran así como enojados. Los *huejutlas* son menos chaparros, menos morenos, tienen su nariz afilada y esos siempre traen zapatos, pero también unos los conoce por como hablan: si quieres saber si son de Guerrero nomas esperate, déjalos hablar pa' que te digan "pues si ¿no?" o su "sí, pues". Esta cita nos permite observar que existe una supuesta claridad entre la distinción entre dos categorías étnico-raciales, junto con los atributos que las caracterizan, es decir, junto con los vehículos de signos y de información que permiten clasificarlos.

Esto no quiere decir que estos atributos sean objetivos e infalibles, sino que se trata de representaciones e información consensuada en el contexto local *aristense*. Por tanto, quiere decir que la gente de Arista no siempre acierta en sus clasificaciones, pero lo importante es que las toma como ciertas. Hay que subrayar el énfasis que se hace en que la distinción entre *oaxacos* y *huejutlas* está basada en atenuantes acerca de: 1) apariencia: menos chaparros, menos morenos, 2) carácter pues los mixtecos siempre están enojados, 3) arreglo personal,

90 No está de más insistir en que no considero estas aseveraciones como objetivas, ni como atributos apreciables a simple vista, pero en la redacción lo señalo de esta manera para enfatizar que la gente si considera estos atributos como naturales, hereditarios, y por tanto identificables a simple vista.

huaraches, descalzos, etcétera, así como usos de la lengua. Al igual que lo que sucede para el caso de la Montaña de Guerrero, en donde a pesar de que como región conforma una geografía racializada, al interior sus fronteras se demarcan a partir de atenuantes y graduaciones sobre la racialización, en Villa de Arista también se reproducen esas distinciones, mostrando de nueva cuenta cómo esta escala se basa en criterios atenuantes, lo que expresa por un lado, el proceso de racialización, y al mismo tiempo, los procesos sociales e históricos por los cuales los nahuas ocuparon espacios más centrales en la región Montaña.

Las construcciones sobre lo mixteco como lo más indígena en la Montaña se reproducen en Villa de Arista y se refleja en su cotidianidad, aún entre los niños:

Mientras me encontraba en el Parque La Laguna, dos niños de Arista entre los diez y los doce años me alcanzaron con tono burlón para hacerme la siguiente pregunta:

-“Es que él dice que tú eres hermana de los oaxaquitos”

“-¿De los oaxaquitos?” -pregunté yo

-“Si, de los oaxaquitos”-, y se volvieron a reír mirándose el uno al otro (en complicidad)

-No- le dije yo- lo que pasa es que yo no sé qué son los oaxaquitos-,

Se miraron entre los dos y se rieron, luego se instalaron en unos de los columpios mientras me ignoraban haciéndose muecas entre ellos.

Yo insistí “-ya no me dijeron qué es eso de los oaxaquitos”

Y me dijo uno de ellos sin voltear a verme y columpiándose

-“Tú sabes, los oaxaquitos” volteando a ver a su primo

- No en serio, no sé, yo no soy de aquí, yo no sé qué son los oaxaquitos”,

Y el otro me dijo “-pues tus hermanos”, de nuevo risas, y seguían columpiándose, “

-¿Son mis hermanos los oaxaquitos?,

-“Pues eso dice él, que son tus hermanos porque vives con ellos”,

-¿En dónde, en el albergue?

“-Pues sí, ahí? ¿tú también hablas oaxaquito?” y de nuevo risas,

La categoría de “oaxaquito”, implica ver más allá del trabajo que se realiza y del lugar en donde se vive, se asume que quien vive en el albergue es “oaxaco” en donde podemos observar de nueva cuenta la activación de diversos estereotipos. La categoría se construye basándose en apreciaciones racializadas por sus atributos físicos, de nueva cuenta salen a relucir estereotipos relacionados con: estatura, color de la piel, compleción, tipo de cabello, y manera de caminar y llevar el cuerpo; vestimenta (el tipo de ropa, sobre todo en el caso de las mujeres y la ausencia de calzado en el caso de ambos); la lengua (no sólo hablar su lengua dentro de la cual confunden el triqui, el me phaa y el na savi, sino también por la forma en como hablan el español, las palabras que se les dificulta pronunciar y la forma gramatical de ordenar algunas oraciones); prácticas culturales (temazcal, rezos), incidentes de prácticas que son consideradas “propias” como matrimonios en la adolescencia, niñas desempeñando actividades que en Arista son consideradas exclusivas de las mujeres adultas.

Desde que llegaron estas nuevas cuadrillas de familias na savi a Villa de Arista, llegaron para suplantar la mano de obra de los nahuas de Hidalgo (trabajando en el corte), para ocupar sus espacios (albergues y casas de renta), pero con estereotipos que exageraron la construcción sobre el “huejutla”. Estos nuevos trabajadores fueron racializados aun más allá de la construcción del “huejutla”, con el que continuamente lo asimilaban, pero también lo distinguían. “Huejutla” servía como la vara para medir que tan “indios” eran, y estos nuevos trabajadores para el contexto aristense la rebasaron. Desde los pobladores de Villa de Arista o los funcionarios de SEDESOL estos “nuevos jornaleros”, al igual que los jornaleros de Hidalgo, no hablaban español -como su lengua materna-, pero no conformes con ello, a los na savi de Guerrero no les importaba hablar su lengua, incluso en público; viajaban no sólo con la familia como también ocurría en el caso de los “huejutlas”, sino que además traían sus pertenencias, a sus animales, a mujeres embarazadas, niños recién nacidos, y hasta ancianos, o como se suele escuchar en Arista: “viajan hasta con los guajolotes”.

La vestimenta de las mujeres llamaba su atención al utilizar huipiles bordados con faldas amplias de holanes de colores rosas, rojas, amarillas, azules

o verdes de tonos intensos, andaban descalzos, y aparentemente siempre con disponibilidad de estas familias por habitar u ocupar cualquier espacio: casas en mal estado, bodegas de los campos agrícolas, establos y hasta al aire libre, por ejemplo:

Una tarde arribamos a una bodega a pie de la carretera que conduce de Villa de Arista a Moctezuma⁹¹. A uno de los promotores de SEDESOL, un aristense le había comentado que su vecino había rentado esa bodega a unos “oaxacos”. - ¿Cómo sabía que eran “oaxacos”?- Le pregunté al promotor mientras nos dirigíamos a la mencionada bodega. Me respondió sin voltear a verme, -“ya los verá, es fácil saberlo”, “esos se meten donde sea”-. La bodega era amplia, con muros de bloc y techos de lámina; tenía piso de cemento y en su interior, se apreciaban cinco sabanas y cobijas dispuestas a modo de casa de campaña, algunas se dejaban traslucir y dejaban ver en su interior en el piso colocadas cobijas y sabanas en donde había gente (especialmente mujeres y niños sentados o acostados); había otras mujeres cocinando afuera de la bodega sobre comales de barro, colocados sobre piedras calientes alrededor de una fogata hecha con ramas y hojas secas.

La primera reacción al ver la camioneta y promotores de SEDESOL fue la de entrar en la bodega, hasta que uno de los hombres que hablaba un español entrecortado salió a preguntarles qué querían, después de decirles que iban a tomar sus datos para darles un apoyo económico, los dejaron entrar, al mismo tiempo que el hombre le daba la queja de que antes de esta bodega les habían ofrecido un establo totalmente cubierto de estiércol para rentar, en donde el hombre le afirmó que se hubieran quedado de no haber sido por esta otra bodega. El promotor de SEDESOL voltea a verme con la actitud de que esa era la respuesta a mi pregunta anterior.

Estos trabajadores na savi arribaron con otras prácticas que desde Villa de Arista no conocían antes y que pronto consideraron “propias del ser mixteco” como construir un temazcal al lado de las casas en donde se hospedaban, o en los patios de los albergues; pagar la dote de la mujer con la que deseaban casarse, lo que se interpretó en Villa de Arista como “compra de mujeres”, que

91 Municipio vecino de Villa de Arista también perteneciente al altiplano potosino.

incluso resultó en una preocupación de las madres aristenses por prohibir a sus hijas acercarse o pasar cerca de donde habitaran por miedo a que intentaran comprarlas o robarlas: Le dije a mi hija que me acompañara y nos encontramos a un oaxaquillo que le hacía señas a mi hija, ella me abrazó y se puso detrás de mí, pero yo no me iba a dejar, yo que le digo: mi hija vale más que tus mujeres, ya hasta crees que me la vas a poder comprar, ya no la vuelvo a traer, ellos compran a sus mujeres, 120 000 les cuestan, y mientras más jovencitas, más caras (habitante de Villa de Arista, 26 junio, 2014).

Estas apreciaciones y sentidos en torno a lo que en Villa de Arista consideran “sus prácticas”, o su forma de vivir, no sólo siguen vigentes, sino que son vistas como inherentes a su ser, a su “ser” no sólo “indígena”, sino “mixteco”, cuestión que los distingue de los nahuas de Guerrero, o de los “huejutlas”:

Esas son las formas cómo hacen ellos, por eso es bien difícil, uno les puede decir que se bañen todos los días con agua y con jabón, que entren a las regaderas que para eso son, pero ellos siguen haciendo lo mismo [bañándose en el patio, echándose una cubeta de agua por encima de la ropa], ¿y sabe por qué? porque así son ellos, que así viven todos juntos, todos amontonados y nos echan la culpa a nosotros [personal de SEDESOL], pero es que así son, aunque haya espacio, ellos viven así, y eso pasa con todo lo que hacen ellos (SEDESOL, 12 agosto, 2014).

Lo interesante es que todos estos elementos están ligados a un rasgo aparentemente “cultural”, pero biologizado en la medida en que mediante el esencialismo de que “ellos así son”, se refuerza la idea de que debido a su “cultura” es que son diferentes, además de incompatibles con la “vida moderna”, por lo que se les convierte en culpables de su propia condición. Lo que la idea de “costumbres” encierra es en el fondo la idea de “su cultura”, y de la forma en cómo se cree y se representa desde Villa de Arista que “así son”, o incluso que “así hacen allá”, una naturalización de sus prácticas y de sus identidades.

A partir de la heterogeneidad podemos apreciar diversas expresiones de estereotipos de corte racial sobre quién es el más exótico, el más extraño, el más peligroso. Estas construcciones tampoco son aisladas, la construcción de la

otredad es un proceso amplio e histórico, en donde aquel “otro” ha sido imaginado como “bárbaro”, como lo opuesto a la civilización. Alicia Barabas (2000) explica cómo el “indígena”, “descubierto” en el otro mundo salvaje inmediatamente fue representado como el bárbaro -la máxima expresión de la otredad indeseable-, y hace un repaso sobre la barbarie como un elemento constante en la representación social que pesa sobre el indígena. Una constante, la cual, se ha administrado de distintas maneras, desde la evangelización hasta políticas como el indigenismo en aras de “civilizar”.

Esta acotación nos permitirá reflexionar sobre si estas formas de representación de las categorías étnico-raciales (Huejutlas, huastecos, oaxacos) obedecen a una escala de representaciones barbarie-civilización. Nuevamente, los estereotipos operan como una ventana que permite observar procesos de racialización más amplios, incluyendo ciertos parámetros que miden la “civilización” como la educación (los buenos modales) y la presentación (ropa limpia, un buen aspecto), la limpieza (de la casa, de la propia persona, de la familia). Aquí los jornaleros mixtecos son representados como un extremo opuesto a lo deseable, es decir, “si por ellos fuera andarían desnudos” (como llegué a escuchar algunas veces por parte de personas aristenses), “no tienen vergüenza” al respecto de mujeres mixtecas que suelen amamantar a sus hijos con los senos descubiertos en espacios públicos, al mismo tiempo que se critique que no usen sostén o ropa interior.

No usar zapatos es otro criterio que se operaliza en la vida cotidiana, y que sirve como un estigma, tanto para identificar, como para criticar, pues cómo llegué a escuchar: “prefieren gastar en alcohol que en zapatos”, expresión que incluso los culpa de su pobreza. El andar descalzos sirve para identificar (a los mixtecos) y para reforzar la idea de que “sí son corriosos”, es decir, que pueden aguantar caminar entre la tierra y las espinas de Arista sin quejarse.

La falta de buenos modales es una constante que se señala cuando se habla de los jornaleros indígenas: que no responden cuando se les saluda; que no dan las gracias cuando alguien les ayuda; que no piden de favor las cosas; que sólo exigen; que eructan y escupen sin miramientos; que los niños no respetan a

sus mayores, que contestan, que dicen malas palabras, que interrumpen, que toman las cosas sin pedir permiso, y se suman otras situaciones, como que golpean a sus hijos; que los descuidan; que los hombres golpean a las mujeres.

Estas apreciaciones son las que generan constantes comparaciones entre nahuas y na savi, en donde la comparación tiende a favorecer una preferencia hacia las conductas de los primeros: “los nahuas como quiera”, “con los nahuas se batalla menos”, “los nahuas son más limpios”, “las mujeres nahuas son más cuidadosas con sus hijos”, entre muchas otras expresiones similares. En la escala que mide de la barbarie a la civilización los nahuas se encuentran más cerca de la escala civilizatoria (deseable) que los mixtecos. Además, la dinámica de trabajo, conocida como destajo, llegó a convertirse en un modo de trabajo mixteco, razón por la que se emparentó el trabajo del na savi como el verdadero trabajo del jornalero agrícola.

Las representaciones sobre la mano de obra, articuladas con el trabajo por destajo tienen antecedentes desde los estados de Sinaloa (Culiacán y Escuinapa) y Baja California (Vizcaíno y San Quintín). Martínez Novo (2006) por ejemplo, señala cómo en San Quintín los términos de trabajadores por día, trabajadores agrícolas, trabajadores migrantes, indígenas o mixtecos son usados indistintamente como sinónimos (32). Por su parte Macip (2007) y Vázquez de León (2003) también reportan el uso de la palabra jornalero como un sinónimo de indígena. La articulación entre la racialización de lo na savi como lo menos incivilizado y por tanto, como lo más cercano a lo indígena se fusiona con el trabajo más demandante dentro de la cadena laboral de la agroindustria, lo que sirve para justificar el desarrollo de las actividades más demandantes en las condiciones más precarias, actividades que son vistas también como parte de sus cuerpos y su cultura.

3.5 Por destajo o sueldo diario: trabajo na savi racializado

Pasa de las 7 p.m y en el albergue los que fueron a trabajar aún no han regresado. He escuchado decir que ahora “los días están buenos”, que hay mucho

trabajo, los días anteriores de esta semana han estado regresando hasta las diez de la noche. La camioneta de Don Laureano entra por la puerta principal y se estaciona a un costado de la cancha, mientras varios niños la siguen, Don Laureano con sombrero puesto, sin bajarse de la camioneta me saluda y me dice: “los días están buenos”, “hay mucha chamba”, y me cuenta que sólo vino por una libreta, y que mañana les toca llenar un *torton*, que ahorita trae a la gente trabajando en un rancho y que no se van hasta que acaben los surcos.

Don Laureano toma su celular y me enseña unas fotos: la primera es de un hombre de aproximadamente veinte años -de los que se quedan en el albergue- cargando una arpillera de chiles en su espalda, sonriendo y viendo hacia la cámara, delante de un fondo donde se pueden ver los surcos de chiles, y varios hombres y mujeres trabajando -también del albergue- cortando; la segunda es de Don Laureano, posando entre los surcos. Me describe las fotos, presumiendo que nadie trabaja como ellos, que por eso los prefieren, y que por eso ganan más: “nadie trabaja como nosotros, somos mixtecos”

Si bien, el tema del trabajo lo quiero dejar para tratarlo con profundidad en el capítulo quinto, en especial sobre el tema del “orgullo mixteco”, conviene mencionar algunos apuntes que ayuden a entender el proceso de racialización del jornalero agrícola y que tiene que ver con la distinción entre el trabajo por destajo y el trabajo diario. El trabajo por destajo es una modalidad laboral en donde el salario se refleja por pieza y unidad (fruto, bote, arpillera), es aplicable a todos los cultivos, y es el método de remuneración más difundido en México (Vanackere, 1988: 178). Además del pago por salario diario, se suma la remuneración por tareas que corresponde al pago por surco o llenar un camión; nos sugiere Vanackere (1988) que esta remuneración es poco común, por lo que generalmente se combina con el destajo en un sistema mixto.

Estos sistemas de remuneración representan grandes desventajas para los jornaleros agrícolas, en especial la modalidad de destajo por la cual los pagos no reflejan el trabajo real, al determinarse por un rendimiento medio, un salario base y no considerar las horas de trabajo (Vanackere, 1988: 178). Al momento de mi trabajo de campo, en el caso del trabajo por día los pagos diarios oscilaban entre

los \$120 y los \$145 pesos, mientras que en el destajo los precios por arpilla y bote rondaban los \$20 y \$30 pesos, y los surcos \$50. En casos extremos, cuando la temporada es alta, pero el trabajo laboral está saturado, hay familias que se emplean con ejitadarios y pequeños productores desde 50 hasta 100 pesos diarios (por familia).

En el trabajo por día se laboran seis días hábiles, de siete a ocho horas diarias, mientras que en el destajo, muchas veces las horas se extienden lo máximo posible en función del trabajo desempeñado. Ahora bien, estas distinciones entre tipos de trabajos también está articulada a los procesos de racialización tratados en este capítulo, pues mientras que el trabajo diario está pensado para locales, el de destajo está asociado con el trabajador indígena, considerado además como el verdadero trabajo del jornalero agrícola.

El trabajo por destajo es la preferida por algunas empresas, ya que les proporciona la ventaja de tener excedente de mano de obra en el tiempo que la requieren (la cosecha); y es a la vez, la preferida de ciertos trabajadores, en especial, los migrantes, pues les permite “aprovechar” su estancia en Arista, ganando la mayor cantidad de dinero posible, esto a causa de unas condiciones de trabajo sumamente demandantes. Este tipo de trabajo es considerado familiar y colectivo, pues las tareas se realizan por el grueso de las cuadrillas, aunque las cuentas se hagan individuales. Para quienes viajan en familia, se aprovecha la cantidad de miembros para garantizar una mejor cosecha, razón por la que se asocia que quienes viajan en familia son indígenas, al contrario de las cuadrillas mestizas que por lo general están compuestas por hombres que migran solos.

No hay claridad en cuanto a los sueldos por destajo, dependen de múltiples factores, como el precio por unidad, bote o arpilla; puede costar 1,2... 10, 20 pesos; por cantidad de miembros de la familia que participan en la pizca; cantidad de horas o de días a la semana que se trabaje. Por ejemplo, un cabo⁹² me decía que una familia con seis miembros activos -hombres y mujeres entre los 16 y los 40 años-, puede sacar entre 26,000 y 28,000 pesos mensuales, pero hay que

92 En general hay un secretismo sobre los salarios promedio de las familias de cortadores. Por ejemplo, dos cabos a quienes intenté preguntarles para corroborar el dato, me cambiaban el tema, aún y cuando y mi pregunta no fuera directa.

considerar, primero que es la palabra del cabo -quienes por lo general presumen sus condiciones laborales y matizan la explotación-, y segundo que no todos trabajan todos los días a un mismo ritmo, es muy variable, pues en el destajo hay más informalidad, lo mismo que con las cuentas y los pagos, puede que al final no se les pague la totalidad, sino que terminen negociando con los cabos una suma cercana. El destajo implica un sistema de explotación laboral, pues se aprovecha de la cantidad de horas y de trabajo, es sumamente demandante y la paga es engañosa, pues si bien, se pueda hablar de una paga mayor ésta no se corresponde con la cantidad de trabajo.

En el destajo hay cuadrillas tanto mixtas -hombres y mujeres-, como de un sólo género, y hay cuadrillas que trabajan por sueldo fijo diario o por destajo; generalmente hay cuadrillas de locales/mestizos que se dedican al destajo, pero son muy pocas las cuadrillas de “migrantes” (indistintamente de si son mestizos o “indígenas”) que se dedican a trabajar por sueldo fijo -sólo aquellos que no consiguieron contratista o cabo, o que se pelearon con éste-; uno de los ganchos del trabajo de pizca en la agroindustria para atraer a personas de otras latitudes es justo el trabajo por destajo, pero éste es reconocido como un trabajo para “indígenas”.

La calidad sumamente demandante de este tipo de trabajo hace que ciertas cuadrillas no quieren desempeñarlo, o que pongan condiciones para desarrollarlo, cosa que algunas cuadrillas de trabajadores “indígenas” no ponen, sino que por el contrario, se ofrecen como la mano de obra “fuerte” para desempeñar cualquier trabajo pesado. Si bien, el trabajo por destajo y familiar ya era conocido en Villa de Arista a partir de las familias nahuas de Hidalgo, con la llegada de migración proveniente de la Montaña de Guerrero, rápidamente estos fueron ubicados como los “expertos” en el trabajo por destajo, alimentado por los antecedentes e imaginarios en los campos del Noroeste, tal y cómo se refleja en la reconstrucción siguiente, en donde una mujer nahua expresa sus razones acerca de la preferencia que tienen las empresas por las familias nahuas:

“si ya por eso, por eso es que quieren mixtecos” -comentó Martina, mujer nahua de aproximadamente cuarenta años para indicar que los prefieren en las

empresas agrícolas porque no se quejan ni exigen más. Lo dijo en una reunión del Consejo de Jornaleros de la Montaña durante una discusión sobre quienes eran los trabajadores preferidos por los empresarios. Uno de los asistentes, na savi, defendía que los prefieren porque son los que mejor trabajan, argumento que era debatido por los nahuas, quienes insistían en que los mixtecos no defienden sus derechos frente a las condiciones que les imponen las empresas.

Hay que tener en cuenta que la dinámica de “destajo” permite percibir una cantidad mayor de salario basada en la cantidad de trabajo desempeñado -sumamente explotado-, y que las comunidades que se dedican a esta labor son principalmente poblaciones de muy bajos recursos que no conocen otro tipo de empleos mas que aquellos de tipo temporal. El trabajo de corte durante las temporadas altas en los campos agrícolas se convierte en la oportunidad para percibir la mayor cantidad de dinero, en muchos casos, el único sueldo que la mayoría de las familias perciben al año.

Efectivamente, quienes trabajan por destajo ganan más al día que los de sueldo diario, pero a cambio de condiciones de trabajo más forzosas y desgastantes. Insisto, este trabajo no es mixteco en sí, depende de las características de las cuadrillas: hay nahuas que trabajan con Don Laureano porque él les permite trabajar por destajo; hay mestizos que se juntan con cabos “indígenas” -la mayoría mixtecos- que les permiten trabajar por destajo, pero la mayoría no quiere trabajar de una manera que consideran “demandante”, y la cual además está sumamente estigmatizada.

Para un mestizo, trabajar en una cuadrilla de “indígenas” en la modalidad de destajo implica una fuerte estigmatización, pues puede ser considerado un acto desesperado ante una situación de problemas económicos; al emplearse en el destajo -una modalidad naturalizada para indígenas- pasa a convertirse en un cuerpo fuera de lugar. Hay otras cuadrillas de nahuas o mixtas que también entran por destajo, pero las cuadrillas mixtecas son consideradas como las “especializadas” en este tipo de trabajo. Generalmente, las cuadrillas de jornaleros mestizos migrantes también trabajan por destajo, pero en una dinámica distinta.

Esto alimenta el proceso de racialización con cargas biológicas de carácter racializado en donde se les atribuye mayor “capacidad para trabajar”, ser una “raza resistente”, ser más aptos para soportar mayores cargas de trabajo, y resistir por su color de piel los rayos del sol y el calor. Lo interesante es que estos atributos son resignificados a partir del orgullo mixteco -tema del capítulo cinco- para posicionarse y ganar terreno en un contexto sumamente competitivo. A partir de la construcción del orgullo mixteco, los estereotipos son despojados de su sentido peyorativo y adquieren propiedades valoradas por las familias na savi como ventajosas, no sólo para convertirse en la mano de obra preferente, con alta capacidad de negociación, sino también para enfrentar la estigmatización, rechazo y exclusión por parte de nahuas de Guerrero, con quienes tienen tensiones históricas, y también con mestizos en Villa de Arista.

3.6 La mujer na savi: la responsabilidad racializada

En medio del horario de clases, Viviana de ochos años, entra al aula cargando a su sobrino de diez meses, el niño llora incontrolable. Viviana sólo le recita algunas palabras en tu'un savi y lo arrulla delicadamente. El llanto del niño irrumpe la clase y la maestra le pregunta si está la madre del niño o no en el albergue. Viviana no le contesta, la ignora y toma asiento intentando reanudar con los ejercicios en su libreta. La maestra se acerca a dónde está la niña y le afirma: ahí está la mamá ¿verdad? y Viviana encoge los hombros como diciendo no sé. La maestra le pregunta a una de las hermanas de Viviana en qué cuarto viven para ir a buscar a la mamá del niño. Le responden el número del cuarto y le dicen que la mamá salió a la tienda.

La maestra le dice a Viviana que ahora que regrese la mamá le va a llevar al niño, y que si no quiere cuidarlo, va ir ella personalmente para decirle que si no quiere al niño, ella se lo va a quedar. Le comenta a la niña que la madre debería de hacerse cargo de sus hijos. Viviana le responde que lo que pasa es que su mamá se va a pizcar todos los días y que por eso su cuñada no tiene quien le ayude. La maestra le responde en un tono severo que no entiende por qué si

tienen hijos prefieren irse a trabajar ¿cómo prefieren el dinero que el cuidado de sus niños?

Ésta no era la primera vez que esta niña u otras llegaban en medio del aula con uno de sus hermanos o sobrinos, o que faltaran a clases por ocuparse de tareas domésticas. Ésta fue una situación que causaba tensiones constantes durante los horarios de clases en la escuela, y varias veces la maestra señalaba la irresponsabilidad de las mujeres por hacerse cargo de sus hijos, y también por evitar que las niñas y niños en edad escolar aprendieran. Por fuera del aula, en el contexto de la vida del albergue y de la cotidianidad de Villa de Arista, la responsabilidad hacia la “mujer jornalera” también era compartida y juzgada. Se consideraba a la mujer como la responsable del descuido de los hijos, del ausentismo en la escuela, de la limpieza de su familia y su vivienda, de la alimentación, del buen comportamiento de su familia, y de la cantidad de familia que cada una de ellas tenía.

Las construcciones del género, independientemente del marcador étnico, han ubicado al cuerpo femenino como el responsable de los ámbitos privados e íntimos, adjudicándole un rol de género pendiente del hogar (Lamas, 1996). La madre de familia es la garante de la seguridad, la limpieza y la educación de su familia. En el caso de la mujer indígena, esta construcción de género también está atravesada por un proceso de racialización, en donde esta responsabilidad de la mujer no sólo es juzgada por su obligación genérica, sino además culpada por la cultura que porta y transmite. Es el cuerpo femenino el que es considerado como clave en la perpetuación, no sólo en términos reproductivos, sino como transmisora de la lengua y la cultura; es la madre la que enseña y la que educa, por tanto, la responsable que filtra los contenidos deseables o indeseables de su “costumbre”. La mujer *na savi* es juzgada por ser una mujer jornalera, es decir, por ser una mujer que trabaja. Estas opiniones se comparten por la gente de Villa de Arista, pero también por las mujeres *nahuas* con las que comparten el albergue:

Luisa, una mujer de veinticinco años, camina por el albergue, cuidando que sus zapatillas de piso no se atoren entre las piedras que cubren el estacionamiento, mientras toma su falda larga para poder dar pasos más largos o

altos. Va detrás de Miguelito, su hijo de cuatro años, mientras que en brazos lleva a Matilde, su hija de un año. Le habla a Miguelito en náhuatl para decir que la espere, pero el niño no hace caso y sigue jugando en la resbaladilla y columpios del albergue junto con otros niños. Finalmente, Luisa decide sentarse en la banqueta junto a los juegos y observar a su hijo. Mientras se descubre su pecho para amamantar a Matilde, me dice: “no me hace caso”, y me comenta que va a tener que decirle a su esposo para que lo regañe.

Me dice que ha de ser por los otros niños, cuando le pregunto que cuáles, esperando que me responda con algunos nombres de los niños más traviosos, me contesta que los niños “mixtecos”: “no saben comportarse”, “ellos no saben” y “así quieren hacer a mi niño”. Me platica que antes Miguelito no era así, que se empieza a portar mal desde que llegaron al albergue, desde que se junta con esos niños, porque en otras ocasiones que han estado con niños nahuas no se ha puesto tan malcriado, y ahora dice malas palabras también.

Me señala que ella por eso no va a trabajar en la pizca, su esposo no quiere porque los niños están muy pequeños para dejarlos solos, y juzga a las madres mixtecas por dejar a niños de la misma edad solos o a cargo de sus hermanas que son unas niñas. Ella ya le ha dicho a su esposo que no le gusta vivir en el albergue, que quiere que renten una casa mejor, porque estar con esos niños le va a hacer mal a su hijo. Además, para convencerme me pone el ejemplo de Julián, primo de Miguelito, y me dice que él también se está volviendo desobediente y maleducado y todo por juntarse con esos niños.

Ejemplos como éste son comunes, pues se comparte la idea de que las mujeres na savi acuden a trabajar independientemente de si tienen niños que cuidar o alimentar. Sin embargo, esto también hace parte de una representación, tanto mujeres nahuas como na savi se dedican a la pizca, y en ambos casos, hay prácticas que pueden considerarse negligentes con respecto al cuidado de los niños, pero la construcción racializada sobre lo na savi, que además tiene un antecedente en las relaciones entre nahuas y na savi en la Montaña, se activa en Arista. El albergue se convierte en la extensión del ámbito privado y familiar para

el cuerpo femenino, razón por la que en éste se encuentran en continua vigilancia sobre los cuidados que ofrecen a sus respectivas familias.

Las medidas para prohibir el trabajo agrícola de menores de dieciséis años trajeron como consecuencia que las familias más vigiladas, las de los albergues, tuvieran que prescindir de la presencia de sus hijas e hijos en los campos agrícolas. Esto generó una serie de inconvenientes en el espacio de los albergues, pues implicó el cambio de dinámicas familiares, ya que significó un problema para las mujeres que se dedican a pizar, pues -a pesar de la explotación laboral que representa este modo de trabajo familiar- representa un par de brazos menos para el aporte familiar, esto sin tomar en cuenta el trabajo de sus hijos -el cual, veces éste no es remunerado, pero ayuda a sus padres y madres-. Esta situación se fusionó con el criterio para identificar a las mujeres interesadas en el cuidado de sus hijos y sus familias, destinando el papel de la “buena mujer” para la que se quedara en su casa, o áquella cuyos hijos ya no necesitaran de su cuidado.

Pedir dinero es una práctica común en el caso de los niños a los que se puede encontrar en la plaza, en la unidad deportiva o en las calles aledañas al albergue. También suelen ofrecerse para lavar automóviles. Para la gente de Villa de Arista, la presencia de estos niños en las calles, así como su actitud por pedir dinero, acompañada de una imagen “desaliñada” (andar descalzos y con ropa sucia, o a veces semi-desnudos) obedece a un descuido por parte de sus de sus madres, pues “un niño no deberían andar solo en la calle y todo nomás por sacar dinero” como me dijo en una ocasión una mujer que vendía tortas y tacos en la plaza. Se tiende a culpar a las madres de los niños, ubicándolas como responsables no sólo del cuidado, sino de su apariencia.

Por esto, no extraña que los programas sociales tomen a las mujeres como su sujeto de atención, al considerarlas como el eje de sus familias, en materia de: salud, alimentación, educación, higiene, fertilidad, y otros. Su construcción racializada como mujer jornalera, madre de familia jornalera la convierte en un actor clave de políticas sociales, como se explorará en el capítulo siguiente al analizar cómo la racialización del jornalero agrícola como indígena se articula con la construcción de un sujeto objeto de atención a partir de la categoría de la

vulnerabilidad social, una categoría que también se racializa cuando se trata de poblaciones indígenas.

Conclusiones

En este capítulo exploré la construcción racializada de la categoría de jornalero agrícola. A partir de la naturalización del trabajo agrícola como actividad exclusiva para las familias indígenas, particularmente en Arista, se presentó al jornalero no sólo como un nicho laboral y social en Arista, sino también como un efecto de un ensamblaje racial, pues a partir de la racialización del jornalero agrícola convergen los fenómenos históricos, políticos y económicos que atraviesa la Montaña de Guerrero, en relación con los fenómenos particulares de Arista. Las distintas condiciones detalladas en los capítulos uno y dos cobran formas cotidianas en este capítulo para explicar materializaciones concretas apreciables en la exclusión que padecen las familias “indígenas”, el rechazo, el racismo y la explotación laboral a partir de su trabajo como jornaleras.

Si bien, a lo largo de este capítulo se puso especial énfasis en los estereotipos y representaciones sociales, estos fueron tomados como expresiones de procesos de racialización más amplios. En el caso de la población indígena en México, la estereotipación no escapa de un proceso de racialización, pues los estereotipos vinculados con la idea de lo indígena son un reduccionismo sobre la idea de la cultura, y una naturalización de atributos simples y exagerados. En los estereotipos revisados a lo largo de este capítulo se encierran nociones articuladas con el color de la piel, la apariencia, la vestimenta, etc. que no se quedan ahí, sino que implican una inferiorización y naturalización, los cuales además, tienen efectos concretos y derivan en tratos, asignación de lugares fijos, formas de trabajo, salarios, atenciones y lugares por donde se puede o no transitar.

De tal manera, que se se presentó cómo la categoría de jornalero agrícola se desborda de sus límites para designar una actividad laboral, y se asigna a la

población indígena, particularmente na savi que acude a Villa de Arista para dedicarse al trabajo agrícola durante la temporada alta de cosecha. La agroindustria aparece: 1) como el campo que permite expresar las construcciones racializadas y las desigualdades sociales a nivel nacional; 2) es al mismo tiempo un semillero de racismo y de explotación laboral, y 3) se activa en las representaciones sociales para soportar y justificar nichos racializados, sumamente precarios, reproduciendo dinámicas de explotación y racismo. El capitalismo, la explotación y el racismo han caminado de la mano, y la racialización del jornalero agrícola na savi en Villa de Arista es una de sus expresiones.

La racialización de las familias de la Montaña de Guerrero es continua, desde sus comunidades de origen hay una tipificación en torno a la caracterización de lo “indígena” que ayuda a reforzar estereotipos y prejuicios, y a construir y mantener fronteras y geografías racializadas. Cuando estos cuerpos salen de esa geografía racializada se convierten en *cuerpos fuera de lugar*, cuerpos condenados a la segregación, no tanto por su calidad de ser considerados fuera de lugar, sino por la carga racializada que opera para construirlos como inferiores y no deseables. Su tránsito por las calles de Villa de Arista ponen en evidencia cómo se establecen fronteras que marcan los lugares y las actividades a las que no tienen acceso, y al mismo tiempo asigna espacios destinados para albergar a esos cuerpos (albergues y campos de cultivo), lo que indica que en en dicho contexto son considerados como cuerpos para trabajar, cuerpos necesarios dentro de una maquinaria que los explota y se alimenta de su trabajo, manifestándose en las representaciones sobre su aparente habilidad para el mismo.

Si bien estos cuerpos siguen atravesando procesos de racialización a pesar de su movilidad, hay que considerar cuáles son los elementos que operan, mientras que en sus comunidades de origen son racializados en tanto un hecho dado en su caracterización como “región indígena”,- es decir, todo lo que hay en esa región debe ser “indígena”-, en Villa de Arista, como un nodo de la agroindustria del jitomate y las hortalizas, la racialización opera en función del

trabajo agrícola. La categoría de jornalero funciona como el ejercicio de racialización que permite seguir ubicando a esos cuerpos como inferiores, pues esta categoría étnico-racial se alimenta de los mismos juicios y estereotipos a partir de la diferencia cultural, para articular y justificar un tipo de actividad laboral que deriva en la explotación y racismo.

Sin embargo, la categoría de jornalero se fractura en el escenario de Villa de Arista para evidenciar tanto relaciones interétnicas, como la adjudicación diferenciada de una categoría racializada, en donde las poblaciones na savi vuelven a ser ubicadas tanto como los representantes de lo más indígena como de ser considerados los “verdaderos jornaleros”, esta relación permite soportar el sistema de trabajo agroindustrial en donde son construidos. Lo jornalero agrícola no se queda en el plano laboral, pues a pesar de referir una categoría laboral, se carga de significados que encierran lo indígena, y además, esto sirve para identificar un sujeto-objeto de política pública a partir de las construcciones de la vulnerabilidad social. A lo largo del capítulo hemos visto los significados adjudicados a distintas categorías articuladas con su posición en el trabajo agroindustrial en Villa de Arista y los campos agrícolas pero ¿qué implicaciones tiene esta racialización en el ámbito de la política pública? ¿cómo participa o media el Estado entre las empresas y sus trabajadores? ¿cómo beneficia a las empresas estas construcciones? En el siguiente capítulo exploro la racialización en las construcciones de la vulnerabilidad social.

CAPÍTULO 4

“PORQUE SON LOS MÁS POBRECITOS”, LA RACIALIZACIÓN DE LA VULNERABILIDAD Y LA CONSTRUCCIÓN DE UN NICHOS DE ASISTENCIA SOCIAL

Introducción

La magna tarea debe comenzar por borrar en el indio la secular timidez que lo agobia, haciéndole comprender de manera sencilla y objetiva, que ya no tiene razón de ser su innato temor. [...] Si mejoran su alimentación, su indumentaria, su educación y sus esparcimientos, el indio abrazará la cultura contemporánea (Gamio, 1922: 39).

Durante el mes de julio se llevó a cabo una jornada de talleres sobre derechos humanos y laborales en las instalaciones del albergue de Villa de Arista a cargo de una asociación civil⁹³; las actividades incluían desde la lectura en colectivo de distintos artículos sobre derechos laborales, talleres para niños y mujeres, y hasta una obra de teatro. De acuerdo con el responsable de las actividades, el principal problema respecto de la “dejadez”⁹⁴ de los trabajadores recae en el desconocimiento de estos sobre sus derechos, misma situación que en su opinión los convierte en sujetos vulnerables a malos tratos y precarias condiciones de trabajo.

Las diversas actividades, llevadas a cabo en un solo día, incluyeron la separación de la población en grupos por edad y por género con intereses distintos de acuerdo al grupo: mientras que los niños tuvieron una jornada de juegos, las mujeres recibieron talleres de alimentación e higiene para mantener su hogar y a su familia limpios y saludables. A pesar de que el principal objetivo de la jornada de actividades era la capacitación sobre derechos laborales, el grupo de

93 Ecoparadigma es una asociación civil que se autodefine como enfocada a la educación y a la cultura ambiental, con énfasis en lo que denominan desarrollo comunitario sustentable, según información de su página de internet: <https://www.ecoparadigma.org/>. Por trabajo etnográfico, esta asociación cuenta con diversos proyectos pilotos en varias regiones del país como el estado de Puebla en donde han tenido éxito en la producción y comercialización de dulces de amaranto y otras golosinas. A lo largo de este capítulo haré uso de otros ejemplos etnográficos referentes con dicha asociación.

94 Término coloquial utilizado para referir falta de reclamo sobre derechos laborales, o bien conformidad con las condiciones de trabajo en las que se desempeñan los jornaleros agrícolas.

hombres -y las mujeres que se dedicaban a trabajar- no recibió ningún taller ni asesoría pues estos se encontraban trabajando durante la mayor parte del día. Sólo las mujeres que usualmente se quedan durante el albergue con motivo de cuidar a sus hijos, así como personas de la tercera edad son las que estaban el día de los talleres.

Al finalizar el taller destinado para las mujeres se hizo entrega de vasos de plástico -elaborados con material reciclado-. Mientras que las mujeres permanecían sentadas, algunas con niños en brazos o platicando entre ellas, las dos mujeres que encabezaban el taller les explicaron paso por paso, con voces suaves y tiernas cómo se debían lavar los vasos, indicando que era importante no dejar rastros de comida en la pared interior de los mismos para una buena higiene y presentación de su casa. Después seleccionaron a dos mujeres entre el público para que ellas mismas repitieran la operación mientras las talleristas se encargaban de darles los vasos, de cerciorarse que los tomaran en la posición adecuada y que tallaran por dentro. El resto de mujeres en el taller reían y las dos mujeres repetían las operaciones con la cabeza agachada. Doña Dominga que veía la escena desde la puerta de la escuela -donde se llevaron a cabo los talleres- también reía y mientras cargaba a su hija en brazos, me comentó entre risas “como niñas chiquitas les están diciendo” haciendo alusión a la forma en cómo les estaban mostrando cómo se debía lavar un vaso.

La construcción de la población indígena como menor de edad ha sido persistente dentro de la representación social de la misma. A partir de ésta se considera que estas poblaciones deben ser ayudadas, apoyadas, intervenidas y enseñadas sobre cada una de las actividades, incluso las más cotidianas como lavar un vaso de plástico. Esta supuesta minoría de edad es construida como una condición inherente que se fija a los cuerpos de la población indígena como si fuera un elemento biologizado, es decir, como si hicieran parte de su “esencia” la indefensión, la ingenuidad o la ignorancia.

Dentro del contexto de Villa de Arista, estas constelaciones racializadas, no sólo se materializan en la construcción de un nicho laboral que ubica a los na savi como los cuerpos más aptos para el trabajo agrícola, sino que también se

materializan en la construcción de un sujeto-objeto de políticas públicas a partir de la categoría de la vulnerabilidad social. La población na savi es cargada de estereotipos racializados que como “bárbaros”, “menores de edad” e “ignorantes” los señala como una población que requiere ser vigilada, controlada, enseñada y transformada.

Es decir, que a partir de un conjunto de estereotipos racializados, se despliega una maquinaria de atención social para la población indígena, la cual, para este caso es además una población que se dedica al trabajo agrícola. Esto se articula en un panorama global de políticas públicas actuales, las cuales se caracterizan por: un desplazamiento del sujeto individual hacia la unidad familiar, es decir, que las políticas dirigidas a la población jornalera en lugar de apoyar al trabajador atiende a sus familias, focalizando así el cuerpo de la mujer; por ser “color-blindness” o ciegas al color, lo que quiere decir que si bien, no están explícitamente dirigidas hacia poblaciones racializadas, en la práctica termina dirigiéndose a las mismas; por pasar de un énfasis economicista -como hacían las políticas en la década de 1990- a un apoyo integral centrado en el desarrollo de las capacidades de la población beneficiaria, y por la caracterización de la vulnerabilidad social como una forma de ubicar a las poblaciones “marginadas”.

Sin embargo, bajo estas lógicas, las políticas de la vulnerabilidad social se enmarcan en dinámicas neoliberales que lejos de disminuir las condiciones de desigualdad social, sirven como una manera de convertir las demandas de las poblaciones, sus luchas y sus condiciones estructurales en una suerte de atención social (Fernández, 2005; Emma 2007; Crossley, 2008). Además, se responsabiliza a la población beneficiaria de su situación, por ejemplo, en el caso del programa PAJA⁹⁵ recae en el cuerpo de la mujer como la principal responsable de la situación de sus hogares y de su familia, incidiendo así en la transformación de sus hábitos y sus conductas. Es decir, que bajo estas dinámicas, en lugar de resarcir las condiciones materiales de los jornaleros agrícolas, se identifica a la población para educarla, civilizarla y transformarla, convirtiéndola en un sujeto-

95 Oportunidades -actualmente Prospera- es otro de los programas que se enfoca en el cuerpo de la mujer, el cual es mediado por una serie de biopolíticas para controlar no solo el cuerpo de la mujer, sino también a las poblaciones de las que hacen parte. Trabajos como el de Mora Bayo (2017) dan un seguimiento más detallado sobre dicho programa.

objeto de las políticas, y manteniendo a la población indígena en un foco para la atención por parte del Estado.

Este capítulo argumenta que la racialización de la vulnerabilidad social se articula con la construcción de un nicho laboral. Al articularse se conforma un sujeto racializado como mano de obra, como sujeto inferior y también como objeto de políticas públicas de asistencia social. No sólo no se revierten las condiciones estructurales, sino que a partir de dichas políticas se beneficia a la agroindustria. Así, se mantiene un sistema de explotación laboral y un continuo empobrecimiento de las comunidades de origen.

Con tal de desarrollar este argumento, parto primero de la representación social de la vulnerabilidad social y los estereotipos articulados con la misma para mostrar la articulación entre jornalero, na savi y vulnerable, las cuales activan procesos de racialización, mismos que se materializan dentro del contexto cotidiano en Villa de Arista. Después, paso a discutir cómo esta activación no es un hecho aislado, sino que está articulada a la política pública a nivel nacional respecto del denominado PAJA, y cómo esto tiene repercusiones materiales que administran y regulan ciertas poblaciones, y por último, señalo cómo se articula con la política pública global aparentemente “vacía de calor” y el énfasis en la unidad familiar, lo cual recae en el cuerpo de la mujer, como receptora de la política pública actual. Por último, finalizo este capítulo articulando los nichos de jornalero agrícola y vulnerable con la agroindustria y la política pública.

4.1 La construcción racializada de la vulnerabilidad: los *pobrecitos* jornaleros y el nicho de la atención social

“Mírala, **pobrecilla**, ya está otra vez dándole leche al niño” comentó una de las trabajadoras del albergue sobre una joven mujer na savi que se encontraba frente al área de juegos infantiles amamantando a su hijo. La expresión de las promotoras estaba acompañada de su desaprobación porque la joven amamantaba a su hijo con el seno descubierto en público, “es que está muy jovencita” decía una, mientras que otra espetaba con un “no, así hacen ellos”

mencionando a otras mujeres del albergue que también solían amamantar a sus hijos con los senos descubiertos, “Sí, pero ellas no están en la entrada del albergue”, mencionó otra dejando ver su preocupación por el “aspecto” que dicha imagen daba al albergue o a su administración.

La escena de la mujer na savi en el patio del albergue llevó a que dos de las promotoras le hicieran entrega de un par de leches de las que se otorgan por concepto de desayunos escolares -no para el niño, sino para ella-⁹⁶. Así que mientras la mujer continuaba amamantando a su hijo, las promotoras se acercaron con un par de leches y una caja de cereal, y en un tono amable después de saludarle afablemente, de hablar con ella del clima de la mañana, de preguntarle por su esposo, a lo que la joven respondía con frases entrecortadas en un español poco fluido. Le hicieron entrega de las leches diciéndole que las necesitaba para estar sana y dar pecho, la joven las tomó y dio las gracias. Antes de retirarse, las promotoras le sugirieron que estaba frío el exterior del albergue y que además pasaba mucha gente, “muchos hombres”, y que los niños comían mejor con la cabeza cubierta -sugiriendo que se cubriera los senos-.

La práctica de esta joven na savi y de otras mujeres por amamantar a sus hijos en público y con los senos descubiertos continuó a pesar de las insinuaciones de las promotoras sobre lo inadecuado de esta práctica, situación que reforzó comentarios alusivos al empecinamiento de éstas y a su obstinación. La advertencia se extendió a no entregarles más leche, sin éxito durante toda la temporada de cosecha. La construcción de estereotipos sobre la población na savi que revisamos a lo largo del capítulo anterior encuentra un correlato materializado en la construcción de un nicho de atención social: jornalero agrícola se traduce en beneficiario de ciertas políticas públicas al ser construido como vulnerable, pero la vulnerabilidad social no está exenta de estereotipos y atributos racializados que median su aplicación, pues la construcción de lo na savi como lo más indígena lo convierte también en lo “más vulnerable”. De esta manera, las representaciones

96 Leches de sabores Liconsa de 250 ml que se entregan como paquete de Desayunos Escolares como parte del programa PAJA. Además de las leches se incluye cereal, galletas y algo de fruta. Están destinados para los niños en edad escolar (primaria) y por lo general se entregaban durante el receso en la escuela, pero también estaba abierto dependiendo de su disponibilidad a mujeres embarazadas o personas de la tercera edad. Esta extensión era la que guardaba mayor margen de interpretación sobre quienes tenían la preferencia.

en torno a la vulnerabilidad social son activadas en el plano de la política pública y de la atención social a partir del emplazamiento de las categorías de jornalero agrícola, mixteco y vulnerable.

La entrega de leches ante una práctica considerada inapropiada no es un hecho fortuito, sino una práctica generalizada que nos permite introducirnos en el tema de la relación que se establece entre los estereotipos racializados y su materialización en acciones y relaciones concretas. La racialización de las familias na savi atraviesa su inferiorización y marginalidad ante “la modernidad”, lo que los convierte en personas en la mira de la atención, el aleccionamiento y el cuidado. No sólo son sus prácticas advertidas como peligrosas, riesgosas, inadecuadas o fuera de lugar, sino que también se busca cómo revertirlas. Además, detrás de la expresión de “mírala, pobrecilla” se esconde un ejercicio de construcción racializada de la vulnerabilidad social, la cual desglosaré en este apartado.

Al contrario de la definición de jornalero agrícola que se distingue como una categoría de carácter laboral -que en el capítulo anterior se explicó cómo está cargada de sentidos y significados racializados- para el caso de la vulnerabilidad social esta labor se complica debido al carácter subjetivo del concepto, pues se presta a interpretaciones más abiertas. Para poder tratar y aterrizar la construcción racializada del concepto parto desde las conceptualizaciones generadas en el seno de la política pública y de las construcciones locales a partir de la etnografía. Primero, algunas definiciones básicas sobre el concepto que sirvan de guía. Para la Federación Internacional de la Cruz Roja (FIRC, s.f.):

la vulnerabilidad puede definirse como la capacidad disminuida de una persona o un grupo de personas para anticiparse, hacer frente y resistir a los efectos de un peligro natural o causado por la actividad humana, y para recuperarse de los mismos. Es un concepto relativo y dinámico. La vulnerabilidad casi siempre se asocia con la pobreza pero también son vulnerables las personas que viven en aislamiento, inseguridad e indefensión ante riesgos, traumas o presiones.
(<http://www.ifrc.org/es/introduccion/disaster-management/sobre-desastres/que-es-un-desastre/que-es-la-vulnerabilidad/>)

Este concepto no difiere mucho del proporcionado por la CEPAL para la cual “la vulnerabilidad es el resultado de la exposición a riesgos, aunado a la capacidad para enfrentarlo y la inhabilidad para adaptarse activamente” (en Caro, 2003; 1) [...] en cuyo caso:

La vulnerabilidad social se relaciona con los grupos socialmente vulnerables, cuya identificación obedece a diferentes criterios: algún factor contextual que los hace más propensos a enfrentar circunstancias adversas para su inserción social y desarrollo personal,[...] el ejercicio de conductas que entrañan mayor exposición a eventos dañinos, o la presencia de un atributo básico compartido (edad, sexo, **condición étnica**) que se supone les confiere riesgos o problemas comunes (en Caro, 2003; 2)

Estas definiciones coinciden con las que se han elaborado también dentro de las discusiones de ciencias sociales en donde se define como “el resultado de los impactos provocados por el patrón de desarrollo vigente [así como de la] incapacidad de los grupos más débiles de la sociedad para enfrentarlos” (Pizarro, 2001: 7). En términos concretos, la unidad que se repite en las distintas construcciones del concepto aluden a la capacidad disminuida de respuestas de una persona o un grupo ante situaciones variables que atentan contra su vida, es decir, las constantes de la vulnerabilidad social son las “situaciones de fragilidad, precariedad, indefensión e incertidumbre” (Crossley, 2008: 5). Esta premisa se basa en la definición etimológica que alude a: *vulnus*=herida; *abilis*=que puede, y *dad*=cualidad, es decir la susceptibilidad a ser herido. Por tanto, se toma en cuenta que la vulnerabilidad es una condición.

Sin embargo, el énfasis de estas definiciones en la capacidad disminuida de individuos y/o grupos sociales conlleva dos principales problemas de aplicación: el primero de ellos radica en la misma conceptualización, ya que puede ser tan abierta que permite que la condición de vulnerable pueda ser adjudicada a cualquier ser humano en cualquier contexto que pueda demostrar situaciones que alteren o lo pongan en peligro, por lo que es importante señalar que se considera que hay condiciones más pasajeras y otras más permanentes. El segundo problema reside en la interpretación de dichas condiciones, pues ¿cuáles son más pasajeras y cuáles más permanentes? ¿quiénes las definen? ¿la variable “étnica” es una condición permanente? Para Caro (2003) “uno de los inconvenientes de la identificación de grupos vulnerables, específica la CEPAL, es que hay tantos grupos vulnerables como riesgos identificados” (2).

Para establecer los grados de una condición de vulnerabilidad se utilizan medidores o indicadores para identificarla, pero estos tampoco son objetivos y

derivan en una gran variedad de elementos que en ocasiones están impregnados de estereotipos que hacen difícil una valoración. Para Sánchez González y Egea Jiménez (2011) “hoy la vulnerabilidad suele ser un término común y erróneo para referirse a la pobreza, marginación y exclusión. [...] contribuyendo al mantenimiento de estereotipos y dudas para identificar a personas, comunidades y grupos desfavorecidos potencialmente vulnerables” (2). De tal forma que la categoría de vulnerabilidad social no está exenta de la consideración de estereotipos, en especial, cuando se refiere a poblaciones racializadas como la población indígena.

Hay toda una serie de estereotipos que se mantienen como constantes dentro de la representación social del indígena en México y que ayudan a conformar y mantener la verticalidad de relaciones interétnicas a la par de un sistema histórico de despojos y explotación; dichos estereotipos aluden a la aparente incapacidad de las poblaciones indígenas para hacer frente a los problemas y adversidades, que obedecen a: a) la indefensión, b) su aparente papel como menores de edad y c) la necesidad de protección y asesoramiento para hacer su vida. La “inocencia, paciencia inestimable y mansedumbre de los indios” (Casas de las, 2007 :113) ha sido una caracterización presente a lo largo de la historia.

De acuerdo con Castro y Rodríguez (1986) en su estudio historiográfico sobre las obras de Fray Bernardino de Sahagún y Gerónimo de Mendieta (frailes durante el proceso de evangelización en el siglo XVII) lo que este último denominaba como las “condiciones naturales que tienen los indios” se resumían en ocho puntos: 1) docilidad y disposición para la salvación, 2) mansedumbre y paz, 3) inocencia, 4) pobreza grandísima de los indios, 5) humildad, 6) paciencia de los indios, 7) perdón de las injurias, y 8) laboriosidad (Castro y Rodríguez, 1986: 72-74). Estas llamadas “condiciones naturales” se convertirían en estereotipos que, a pesar de sus transformaciones en el tiempo y sus usos contextuales, se siguen utilizando o anclando a los cuerpos indígenas, no sólo como características sociales, sino como condiciones inherentes a su ser, mostrando así el carácter racializado de dichas condiciones. Estas

representaciones se repetirían con algunos prominentes antropólogos de principios del siglo XX, como Manuel Gamio (1922) para quien los indios eran débiles de carácter y tímidos, aunque a su vez esto se debía a su empecinamiento y aislamiento, razón por la que habría que intervenir y ayudarlos.

Si adelantamos conclusiones -que desde luego iré matizando- estos estereotipos comparten algunas de las nociones que acompañan la elaboración del concepto de vulnerabilidad, es decir, que si sólo tomamos la representación social del indígena en México resaltando los elementos mencionados tenemos a un sujeto vulnerable, cuya vulnerabilidad es construida como condición inherente a su ser. Las “condiciones naturales del indígena” construidas desde el siglo XVII se activan en los contextos cotidianos mediante representaciones y estereotipos, lo cual a su vez repercute en prácticas y acciones; así, esas llamadas condiciones naturales se activan para dar paso a la racialización de la categoría de la vulnerabilidad social, como mostraré a continuación.

El concepto de vulnerabilidad en la vida cotidiana aparece más inasible en la medida en que se percibe con usos más abiertos aunque consensuados y cuyas connotaciones se ocultan en otros conceptos. Rastrear sus usos y contenidos hacen necesario en el trabajo etnográfico identificar otros conceptos más cotidianos, así como las prácticas vinculadas con los mismos. Por ejemplo:

Luego de regresar junto con Juanita (promotora de SEDESOL) hacia el albergue, nos detenemos afuera de la casa de Doña Sara, pues Juanita quiere comprar un elote asado. Doña Sara está sentada frente al comal, desde donde se puede ver el área de juegos del albergue -que está cruzando la calle-. Tras los barrotes blancos se pueden ver y escuchar a los niños gritando, riendo y llorando. Doña Sara y Juanita platican mientras el elote se asa, hablan sobre la cosecha, sobre el clima, hasta que las interrumpen los gritos de algunos niños que nos llaman y nos reconocen desde el albergue, entonces Doña Sara aprovecha para preguntarme si yo le doy clases a esos niños, yo le respondo que sólo ayudo a las maestras y a las promotoras, a lo que nos dice: “**pobrecitos**, ellos no saben ni tienen la culpa”.

El uso del adjetivo *pobrecitos* encierra una representación social sobre las

personas o grupos en los que se utiliza. Si bien, ésta puede ser tan contextual y relativa según sus usos y circunstancias, para este caso en específico dentro de Villa de Arista, está estrechamente relacionada con las constelaciones racializadas analizadas en el capítulo anterior. En la escena presentada, el *pobrecitos* se ocupa como una expresión para señalar las condiciones de *indefensión* y de *fragilidad* que aparentemente caracterizan a estos niños y que tienen que ver, en este caso, con la ignorancia (ellos no saben) y con la inocencia (no tienen la culpa), las cuales aunque parecen un hecho aislado de una conversación cualquiera, se articulan con un proceso de representación de la vulnerabilidad que sitúa en el centro a ciertos actores sociales con características muy particulares, ya que estas construcciones rebasan la cuestión de la edad (que puede justificar la escena anterior con los niños). Por ejemplo, aquí los más **jodidos** son los mixtecos, esos son los que necesitan más apoyos, ¿que por qué? **Basta con verlos**, ya de por sí chaparros y morenos, tú los ves andrajosos, a las mujeres con los mismos trapos y a los niños descalzos, están sumidos en el analfabetismo y entonces **no saben ni qué hacer**.

En este segundo ejemplo, se incluye la necesidad de apoyo, la cual aparece justificada por su condición como *jodidos*, una consideración que apela a la noción sobre la vulnerabilidad social, y como un sinónimo de pobres o pobrecitos, sólo que aquí su caracterización descansa en la oración de “basta con verlos”. Su condición de “jodidos” no se justifica a partir de las condiciones materiales que padecen, ni tampoco a las duras condiciones laborales en las que trabajan. El *basta con verlos* sugiere la apreciación de un hecho innegable que parece sustentado en su apariencia física -en primera instancia-, y en otras características (que en realidad aunque no sean físicas, están fijadas a sus cuerpos, sus cuerpos como percepción física identificable; sus cuerpos aparecen como los portadores de atributos racializados), es decir, se naturaliza la vulnerabilidad como parte de su cultura, tal y como aparece referido en la siguiente expresión de una profesora:

Pobrecitos niños, sobre todo **los niños mixtecos**, se ve que son los más ¿cómo se dice? **vulnerables**, los ves siempre como inquietos, **pobrecitos**, se ve

que nunca han ido a la escuela, no están acostumbrados, a ellos los traen a trabajar, lo bueno es que ya no los dejaron, pero ves a sus papás y a sus mamás y los ves igual, así como **pobrecitos**, como que no saben ni ir a pedir nada a la tienda, como que van con miedo.

En la conversación anterior incluso vemos relacionadas las palabras *pobrecitos* y *vulnerables*, en donde el uso de *pobrecitos* aparece como la explicación de la vulnerabilidad, lo cual coloca al “ser na savi” en un nicho. Al igual que cómo observamos para el caso del análisis de los procesos de la racialización del jornalero agrícola, la identificación de la vulnerabilidad -en este caso, a partir de la caracterización de los *pobrecitos*- depende de diversos estereotipos: una apreciación física atribuible a ciertos cuerpos y a las características que estos deben portar, pues la información que se extrae de la *fachada* es una información que encuentra eco en representaciones racializadas, basadas en la lectura de esos cuerpos “otros” (morenos, chaparros y con características destacables y consensuadas en el contexto de Arista), así como de su presentación respecto a la vestimenta, la falta de calzado y otros parámetros que el aricense interpreta como pobreza, descuido (propio) y marginalidad, construidas como naturalizadas en esos cuerpos.

Pero también hay otros referentes que aparecen anclados como atributos de esos cuerpos racializados, como “el no saber”, perceptible etnográficamente en frases como: “no saben ni qué”, “ellos no saben”, y que se convierten en los indicadores que nos orientan hacia los atributos racializados presentes históricamente en la representación de la población indígena en México: la ignorancia, la inocencia, la ingenuidad y a la vez la ineptitud, la incapacidad. Estas categorías son ambiguas, pues dependiendo del contexto pueden ser usadas para reforzar y justificar prácticas racistas, pero a la vez, son atenuantes de “maltratos” o “juicios” (aunque en estos mismos también se encierran muestras de racismo, sólo que disfrazadas de buenas intenciones):

Ana, Lety y Juanita revisan la ropa que se ha juntado para regalarle a la gente del albergue y empiezan a clasificarla por tamaños: la ropa pequeña para niños o recién nacidos de un lado, y la ropa para mujeres y hombres adultos del

otro. Juanita toma uno mameluco entre sus manos y lo estira mientras dice “ay miren éste está bonito para el niño de Amelia” -un niño na savi recién nacido-. Una de las otras promotoras le contesta: “yo no traje esta ropa para dársela a las cochinas”, la otra le dice “pero...no seas tan mala, esa familia mixteca, **pobrecita** ¿qué tiene de malo darles ese mameluco? Nomas míralos”.

De nueva cuenta aparece el *pobrecitos* junto a la insinuación de que basta con mirarlos para apreciarlo o comprobarlo, pero además, otros elementos que resaltan son: 1) la campaña de juntar ropa para “vestirlos”, 2) la manifestación de un racismo tanto directo (la que incluso llama “cochinas” a las mujeres mixtecas), como indirecto (la que a pesar de coincidir con la otra considera que por ser pobrecitos merecen ayuda); este último punto es al que quería llegar, el *pobrecitos* se convierte en el atenuante para no juzgar tan severamente su conducta o su condición, pues detrás del mismo, se esconde la “ingenuidad”, “el no saber”, y con éste la “inocencia”. Para enfatizar, la construcción como lo más pobrecito es el atenuante que permite a las familias na savi convertirse en los principales beneficiarios, el principal grupo para atender:

Oiga Ana, ¿ya vio cómo están lavando su ropa con cloralex? Pregunta Lety a su compañera de trabajo mientras cruzan el patio del albergue después de llamarle la atención a tres mujeres na savi por lavar su ropa en el patio y no en los lavaderos. -sí, ya vi, pero ¿cómo le hacen? Igual como **no saben** para que se usen las cosas, ni saben ni leer, por eso, también han de pensar que el jabón en polvo es *shampoo*-.

El “no saber” se utiliza -como también mostré en el análisis sobre la racialización del mixteco en Villa de Arista- como atributo para caracterizar a los cuerpos etiquetados como “indígenas” y en donde se considera que los *na savi* son los más representativos. Pero esta condición de ingenuidad e inocencia que a veces juega en la frontera de la infantilización también ha sido una constante en la representación social del indígena en México, la representación del indio bueno, como sujeto inocente, como un menor de edad que requiere cuidado y tutelaje. Desde el imaginario social, el “indio” requiere ser enseñado, civilizado, ayudado para salir de la barbarie que se oculta detrás de su frontera “cultural”.

Las escenas presentadas nos proveen de una cantidad de elementos para considerar: no es aleatorio que la balanza sobre quienes son los más pobrecitos se incline en la misma dirección que la de la racialización del jornalero agrícola, pues en realidad se explican mutuamente. Detrás de *pobrecitos* se esconde el calificativo para una persona que está en condiciones de ciertas desventajas sociales, que pueden ir desde situaciones temporales a condiciones más permanentes, es decir, que lo mismo lo encontramos para el caso de quien no tiene trabajo; de quien está enfermo; de quien no tiene dinero; de quien sufrió un accidente; de quien no es correspondido afectivamente, e incluso para quienes “no tienen suerte”.

En el caso de Villa de Arista respecto del trabajo agrícola como jornalero, también opera en una escala que mide quién es el más pobrecito, en donde la casilla aparece ocupada de nuevo por los jornaleros *na savi* y sus familias. Esta escala subjetiva de medición no opera basada en las condiciones laborales en las cuales se desempeñan -al contrario, para estas tareas son considerados “racialmente” aptos- opera según las percepciones aparentes del *sólo mirarlos*. En conversaciones informales con preguntas en tono curioso sobre por qué los “más pobrecitos” eran los *na savi* la respuesta inmediata era: “míralos”, seguida de una enunciación de estereotipos que se corresponden con las utilizadas para identificar y señalar a los jornaleros o a los *na savi*, es decir, más que las razones por las que se le considere “pobrecitos”, se les atribuye a ellos su ejemplificación, y con ello, la necesidad por atenderlos.

Dichos estereotipos por lo general tienen que ver con andar descalzos; con sus ropas; con las formas de hablar (como referente del no saber hablar español); por viajar y vivir todos juntos; por tomar mucho; por lavar su ropa con cloro, o “por usar el temazcal”. Como señala Dolmatoff (1972), la trampa detrás del no saber es que entonces “¡Los indios deben aprender todo de nosotros!; Nosotros no tenemos que aprender nada de ellos! La base del contacto cultural es pues una negación y ¡nada menos que una negación del otro!” (Dolmatoff, 1972 :4).

El “no saber” juega un doble papel, por una parte, refuerza su caricaturización como inocentes, menores de edad, y por otra, siguiendo la misma

dirección, justifica la intervención para entonces enseñar cómo hacer, cómo saber. El “pobrecito” es representado como una víctima, pero como si fuera una víctima del destino en frases como “así nos tocó vivir”, o “hay gente que no tiene suerte”, invisibilizando las condiciones estructurales, y haciendo girar una maquinaria de intervencionismos. La relación entre pobrecitos y la categoría de la vulnerabilidad social no están muy alejadas la una de la otra, pues en el contexto de Villa de Arista una explica a la otra. Así, la activación de los estereotipos a partir de la medición del “pobrecito” direcciona la aplicación diferenciada de apoyos y cuidados.

Después de las seis de la tarde, algunas mujeres nahuas y na savi están al pendiente, desde sus cuartos o en el patio del albergue, a la expectativa de la entrega de desayunos escolares que se reparten algunos días por la tarde⁹⁷. Luego de que el personal del albergue le entrega a los niños, también le reparten los desayunos a las mujeres embarazadas, mujeres de la tercera edad, luego mujeres con niños pequeños, y luego a hombres de la tercera edad -en ese orden de preferencia-. Sin embargo, los criterios para “evaluar” a la persona “más necesitada” para repartir los desayunos se extienden hacia los criterios estereotipados mencionados con anterioridad y a lo largo de todo el capítulo anterior.

Así, mientras que los niños toman sus alimentos dentro de la escuela del albergue, las mujeres esperan a las afueras; algunas en actitud sumisa se acercan a una de las promotoras que cuida la puerta para pedirle algo de los desayunos, recibiendo respuestas en el mismo tono que en una de las escenas anteriores - suave, cordial, con exceso de diminutivos y con adjetivos como “mamita”-, pero todas éstas negativas insistiendo en que era importante “alimentar primero a los jornaleros”. Poco después otra de las promotoras se acerca a la de la entrada para decirle a quien puede ir dejando entrar o bien, en tono de voz baja le indica a quien ir a buscar, primero entran las mujeres embarazadas -a quienes además se les entrega una dotación extra de leche al terminar sus alimentos-, luego la

⁹⁷ Los problemas para mantener la disciplina con algunos niños durante la tarde, las estrategias de algunas personas, la alta deserción escolar y el desperdicio de los alimentos llevó a que la entrega de desayunos en la tarde se cambiará por la modalidad de entregar una dotación semanal a modo de despensa por familia, lo cual dio mejores resultados tanto de reparto como de aprovechamiento.

aplicación de criterios de selección se vuelve más ambigua y subjetiva:

“¿No la **viste** cómo andaba hoy en la mañana, descalza?” “qué no **ves** cómo trae a los niños todos descuidadillos”, “a las mixtecas que luego son las que más lo necesitan”, “**pobrecita** la señora de -número de cuarto- hoy sí que hay que darle”, son las frases que operan como los criterios de selección y orden preferente. Algunas mujeres que se forman afuera de la escuela y que no reciben desayuno o que lo reciben hasta el último, incluso se quejan por dichos criterios, pero la respuesta siempre apela a un “primero a quien lo necesita”.

Hay algunas mujeres que prefieren esperar a que termine todo el reparto para acercarse a la oficina para solicitarlo después. Lo interesante es que estas mujeres apelan a su “vulnerabilización” para convertirlo en su criterio para ser seleccionadas la próxima vez o bien, acceder al recurso. Como algunos ejemplos de esto, se pueden mencionar desde aquellos que tienen que ver con un estado de salud como una gripe, un dolor, cansancio, o bien aquellas que apelan a señalar lo “limpias” que son o lo “cuidadosas” que son con sus niños:

“Andale” insiste una joven de trece años frente a una de las promotoras, “hoy sí lavé mi ropa” “dame leche”, con un tono autoritario y exigente pero a la vez con una postura sumisa. “Si no vas a la escuela, no te voy a dar” responde la promotora seguido de un sermón sobre la irresponsabilidad de sus padres por preferir que vaya a trabajar o se ponga a hacer los quehaceres de la casa antes que ir a la escuela. La joven insiste y logra que le entreguen algo de cereal y leche tanto para ella como para su familia, no sin antes insistirle nuevamente en que si quiere más debe de ir a la escuela. A pesar de la deserción escolar de esta joven, nunca le negaron desayunos, una solicitud que realizaba todos los días por la tarde.

El recurso de apelar a una condición de indefensión, acercarse de manera sumisa, enviar a los niños a pedir, o bien, apelar a una “buena conducta” como en la escena anterior muestra algunos ejemplos de la forma en cómo las personas del albergue buscan acceder a los recursos y también nos muestra qué es lo valorado como positivo. Sin embargo, estos mismos criterios pueden servir como factores para negar el recurso, o al menos para amenazar o sancionar como en el

caso de la escuela, a la que habría que agregar el asear un cuarto o las demás instalaciones del albergue, utilizar debidamente los sanitarios, lavar en los lavaderos, y un largo etcétera a partir de la amenaza “si no, ya no podemos entregarles desayunos”.

A lo largo de las escenas presentadas se encuentran una diversidad de elementos importantes a rescatar para los puntos analíticos que nos ocupan. A partir de éstas vemos cómo no sólo se identifica al vulnerable dentro de los discursos, sino que esto deviene en una serie de acciones y prácticas concretas dirigidas a: 1) atender una situación de precariedad, 2) corregir una conducta considerada inadecuada, 3) sancionar una conducta inadecuada o un mal uso de la atención otorgada. No es aleatorio tampoco que en la mayoría de ejemplos etnográficos utilizados para este apartado sean las mujeres las protagonistas o las principales aludidas, pues las políticas de asistencia social suelen centrarse en la unidad familiar, en donde la mujer cumple la labor de garante de la higiene y la salud de su casa y su familia.

De esta forma, la construcción de la vulnerabilidad social y las poblaciones indígenas han ido de la mano, pero por lo general, sin cuestionarse la condición de la vulnerabilidad social de éstas, como si fuera un hecho dado, como si por el solo hecho de ser consideradas poblaciones indígenas fueran de entrada los más vulnerables entre los vulnerables, homogeneizando así las diversidades étnicas, y las experiencias sociales y personales. No es mi intención invisibilizar las condiciones estructurales que permean las relaciones sociales y que colocan a ciertos sectores de la población en condiciones de desigualdad social. A lo largo de los capítulos de esta tesis muestro las duras condiciones de trabajo, la explotación laboral, y el racismo hacía poblaciones nahuas y na savi, originarias de la Montaña de Guerrero, pero lo que quiero subrayar es que la vulnerabilidad que se les reconoce no se expresa por sus condiciones laborales, sino por su articulación con una representación de lo indígena fuertemente racializada, en donde esas condiciones estructurales terminan invisibilizadas y justificadas por argumentos racializados. Esta es la razón por la que hablo de racialización de la vulnerabilidad social, y no sólo de vulnerabilización. Si bien, lo que estoy

presentado es un proceso de vulnerabilización en la medida en que estoy mostrando cómo un sujeto es construido como vulnerable, no puedo invisibilizar el hecho de que este proceso está anclado con la racialización de lo indígena, en donde los na savi son al mismo tiempo racializados y vulnerabilizados.

4.2 Políticas de grupos vulnerables, vulnerabilización y acciones sobre los cuerpos: prácticas civilizatorias

Obviamente, el misionero quiere introducir un cambio en la vida del aborigen, quiere modificarla, y esa modificación intencional abarca todo un complejo cultural que incluye la vivienda, la economía, la estructura de la familia, la salud, el comercio, las herramientas, etc, etc. Se trata, pues de lo que llamamos técnicamente un cambio cultural dirigido. (Dolmatoff, 1972; 3)

La identificación y construcción de un sujeto como vulnerable implica señalar un sujeto de atención social, y a la par, un beneficiario seleccionado para la incidencia en su vida, su conducta y sus hábitos. A continuación discuto cómo la articulación de las familias na savi y los sentidos de vulnerabilidad se vinculan para dar paso a una maquinaria de atención social acompañada de acciones de biopolítica, que a partir de los apoyos en los rubros como la educación, la alimentación y la salud, buscan incidir en la forma de vida. A pesar de que los programas mencionados no están encaminados específicamente a la población indígena, terminan por atenderla, apoyado en estereotipos racializados que genera atención diferenciada.

“Porque es una preocupación de SEDESOL y de Gobierno Federal apoyar a nuestros trabajadores **más pobres, más necesitados**, a los **más indefensos**, por eso SEDESOL a partir del programa PAJA pone a su disposición los servicios básicos de salud, educación y hospedaje para que los **más necesitados** tengan un lugar donde descansar de su jornada, espacios para salir del rezago, combatir el analfabetismo y la pobreza” -dijo el representante de SEDESOL estatal (San Luis Potosí) en el marco de la “Primera feria institucional para jornaleros agrícolas”, llevada a cabo el 24 de junio⁹⁸ en uno de los albergues de Villa de Arista. Lo dijo de pie, con micrófono y frente a un conjunto de sillas ocupadas

98 2014

principalmente por niños y mujeres, y de gente de pie al fondo de la cancha y del albergue.

Ese día dejaron salir temprano a los trabajadores y trabajadoras, gracias a que los promotores de SEDESOL hablaron con los propietarios de los campos agrícolas donde se emplean, para que acudieran a la feria institucional. Algunos se dieron un baño –tal y cómo les solicitaron los promotores del albergue por la mañana- otros no alcanzaron a cambiarse su ropa de trabajo y podían verse hombres y mujeres, recién llegados, todavía con el rostro cubierto con un pañuelo; sudaderas y camisas atadas sobre su cabeza y cintura; cubiertos de polvo, y con zapatos enlodados, que preferían observar y escuchar de pie al fondo, mientras una de las promotoras se mostraba comprensiva pero preocupada por su aspecto. No sólo estaban presentes las familias del albergue de Villa de Arista, también llegaron camionetas con las familias del albergue de San Rafael, y otras familias que se alojaban en casas en renta en la cabecera de Villa de Arista, con el elemento común de trabajar para las mismas empresas, y de ser familias migrantes, construidas y consideradas como indígenas.

Al frente de la cancha de basquetbol se encontraban los representantes de las distintas instituciones coordinadas en la atención a jornaleros agrícolas, sentados detrás de una mesa decorada con manteles tricolor (verde, blanco y rojo) y una canasta llena de jitomates y pepinos, todos ellos ataviados con camisas blancas o chalecos que indicaban con un logotipo la institución de procedencia: SEDESOL, Diconsa, DIF estatal, SS (Secretaría de Salud), INEA (instituto nacional de educación para adultos), PRONIM (programa nacional para la educación de niños migrantes) y el Banco de Alimentos-Fundación Walmart. Además de estos en la mesa había dos productores agrícolas, vestidos con camisa vaquera y con sombrero, una de las sobrinas de un productor más en representación de su empresa, y en un extremo de la mesa, Dn. Laureano, en su papel de cabo principal y representante de las familias del albergue.

La cancha de basquetbol estaba cubierta con un toldo de color blanco, y alrededor de las sillas, a los costados de la cancha, estaban dispuestas las llamadas mesas de atención de los organismos institucionales, cada una con otros

dos representantes y con distintos folletos, carteles y materiales de acuerdo a sus servicios. El módulo de PRONIM, por ejemplo, tenía una mesa montada con juegos educativos didácticos, varios libros, algunos cuentos en tu'un savi (variante oaxaqueña), y se acompañó de dos niños del albergue para que jugaran con rompecabezas y bloques de colores mientras se desarrollaba el evento y se tomaban fotografías para documentarlo. La mesa del Banco de Alimentos y de la Fundación Walmart montó sobre su mesa paquetes de despensa que venderían en 50 pesos. Mientras que al fondo, se instalaron las unidades móviles de la tienda de DICONSA y de Seguro Popular.

Después de los discursos -todos ellos en español, salvo una breve intervención de Dn. Laureano- la gente empezó a recorrer las mesas de atención. Había una fila larga en una mesa en donde regalaban pañuelos con el lema: "vete sano, regresa sano"; había otra fila más larga en donde regalaban gorras con la misma frase; en otra mesa había que dejarse vacunar primero para obtener una bolsa con una botella de plástico para el agua, y en la mesa de salud reproductiva había un grupo de jóvenes observando entre risas las replicas de los aparatos reproductivos masculino y femenino, mientras el encargado les regalaba preservativos y folletos. Había además una fila esperando su turno para la consulta gratuita en el módulo móvil del Seguro Popular.

El recorrido de la gente por las mesas terminó cuando afuera de la escuela del albergue comenzaron a dar platos con pollo rostizado, tortillas y frijoles, acompañados de un refresco. La gente empezó a amontonarse en torno a la mesa con los platos, hasta que una de las promotoras del albergue llegó para poner el orden amenazando con no darle nada a los que no se formaran. Esta promotora les indicó a los jóvenes de servicio social en el albergue que tenían que darle primero a los niños, a los "jornaleritos", porque ellos son los más "hambrientos", les explicó que son "niños desnutridos" que necesitaban comida. Luego de repartir a los niños continuaron con las mujeres, primero con las embarazadas, a las que les daban un poco más de tortillas, las mujeres de la tercera edad, y luego a los hombres. Al final del día cuando esta promotora recogía la basura, entre ésta platos de comida aun llenos, comentaba ¿para esto, para eso es que les da uno

comida? ¿para que la tiren?” Luego se consolaba diciendo: “al menos, al menos se quedaron con las gorras y los pañuelos porque esos **pobres** si los necesitan”.

La escena anterior es larga y contiene diversos elementos etnográficos para tomar en cuenta: muestra cómo en un par de horas se despliegan una serie de iniciativas y elementos conjugados en un evento denominado “Feria Institucional”, un espacio de carácter gubernamental con el objetivo de presentarles a sus beneficiarios la serie de apoyos a los que tienen derecho en su calidad laboral como jornaleros agrícolas. En dicho evento resaltan las relaciones y espacios ocupados entre los distintos actores involucrados, desde la cantidad de instituciones públicas relacionadas con la atención a un beneficiario, que en este contexto particular es indígena, es un sujeto familiar, es migrante, incluyendo población infantil y femenina; los rubros que cubren los apoyos como salud, alimentación, educación, salud reproductiva, aspectos que no están relacionados con el trabajador agrícola en sí, sino con su familia. T

También destacan la presencia de empresarios agrícolas -como cofinanciadores de la feria-; la relación con el cabo -quien, aunque esté colocado al extremo de la mesa, es el único *na savi* que se sienta y convive con empresarios y funcionarios-; la conducta de promotores como los representantes de la tutela de los jornaleros, en especial, para vigilar su conducta y presentación, así como la entrega de artículos condicionados en cada uno de los módulos, y las frases finales de “para qué les damos si no lo cuidan” como expresiones en las que responsabiliza a los aludidos de su condición. Dichos elementos son sobresalientes, por lo que conviene desglosarlos poco a poco.

Los eventos de la feria están enmarcadas en las acciones y objetivos del Programa de Atención para Jornaleros Agrícolas (PAJA), programa de Gobierno Federal administrado por SEDESOL. Éste inició en la década de 1990 con la finalidad de “reducir las condiciones de precariedad de la población jornalera agrícola y de los integrantes de sus hogares” (CONEVAL, 2016). El PAJA “apoya a los jornaleros agrícolas y sus familias, mediante acciones orientadas a generar igualdad de oportunidades y ampliación de sus capacidades (<http://www.gob.mx/sedesol/acciones-y-programas/atencion-a-jornalerosagricolas>).

Con un presupuesto ejercido en el ciclo de 2015-2016 de 258.77 millones de pesos y una población atendida de 103, 140 personas, representa el mayor despliegue de atención para la población dedicada al trabajo agrícola. Su cobertura es nacional con énfasis en las regiones receptoras de trabajadores agrícolas. Sin embargo, de acuerdo con CONEVAL (2016) no existe una evaluación de los impactos del programa por falta de información y por las dificultades para definir un grupo de control. Este programa es la versión más actualizada del anterior Programa Nacional de Jornaleros Agrícolas (PRONAJ) surgido en 1990 ante el despunte en los índices de migración interna y rural-rural hacía las zonas agroindustriales del país, principalmente hacia Sinaloa y Baja California en donde además estaban creciendo los asentamientos de migrantes. Sus líneas de atención siguen basándose en:

1) apoyos directos a la población jornalera agrícola:

- a) Estímulos para la asistencia y permanencia escolar: (apoyo económico mensual que va desde 187 hasta 704 pesos dependiendo del grado escolar)
- b) Apoyo económico al arribo: apoyo de 1,150 pesos hasta tres veces al año que se otorga al jefe o jefa del hogar. (SEDESOL, 2013)

2) acciones para el desarrollo de la población Jornalera agrícola:

- a) Apoyos alimenticios a los niños y niñas.
- b) Acciones de protección social y participación comunitaria: (talleres sobre derechos humanos, migración, hábitos saludables, saneamiento básico y contraloría social.
- c) Acciones para potenciar el desarrollo.
- d) Apoyos especiales para contingencias: (transporte de regreso, servicios médicos y traslado de cuerpo en caso de accidente o imprevisto) (SEDESOL, 2013)

Estas medidas se traducen en acciones relacionadas con: atención médica

(preventiva⁹⁹, control de enfermedades crónicas¹⁰⁰ y reproductiva¹⁰¹), hospedaje (albergues), educación, alimentación, becas de arribo o apoyos en el caso de contingencias, ya que como lo enuncia el objetivo del mismo programa: “ayuda a mejorar las condiciones de vida de la población jornalera agrícola y de los integrantes de su hogar con acciones que les permiten tener mejor alimentación, salud y educación”(SEDESOL). O dicho de otra manera:

se entregan apoyos económicos para el **desarrollo de capacidades**, dirigidos a mejorar las condiciones de alimentación, salud y educación de la población jornalera agrícola; apoyos para infraestructura; servicios de acompañamiento así como apoyos para el desarrollo de habilidades personales y sociales (<http://www.gob.mx/sedesol/acciones-y-programas/atencion-a-jornaleros-agricolas>)

Esta serie de acciones se justifican a partir de la caracterización de la población jornalera agrícola como una población considerada vulnerable, pues el PAJA señala que: “Para las y los jornaleros agrícolas en nuestro país, las actividades relacionadas a su actividad laboral, la necesidad de migrar para encontrar fuentes de trabajo y el rezago social en el que se encuentran, constituyen los principales factores que los caracterizan como un grupo social altamente vulnerable” (<http://www.gob.mx/sedesol/acciones-y-programas/atencion-a-jornaleros-agricolas>). Hay que subrayar que las acciones están encaminadas a la atención a un sujeto colectivo en la medida en que se enfatiza que no sólo se atiende al trabajador, sino a su familia o su hogar, esto es importante tomarlo en cuenta, ya que constituye una pista del tipo de sujeto de atención al que va dirigido: el núcleo familiar, que en el contexto de Villa de Arista -y en otras regiones agroindustriales- está encarnado por las familias indígenas con la figura de la mujer como su representante -tal y cómo se mostraba en las escenas etnográficas del apartado anterior y que se discutirá con atención más adelante- .

Dentro del PAJA, la caracterización de la vulnerabilidad de los jornaleros agrícolas se basa en los criterios de: “1) las precarias condiciones de trabajo y de vida; 2) la carencia de servicios e infraestructura básica, y 3) las insuficientes

99 Vacunación así como lo relacionado al tema de la higiene personal y del hogar.

100 Seguimiento de pacientes diagnosticados con alguna enfermedad crónica.

101 Tema de salud reproductiva que incluye tanto el uso de métodos anticonceptivos como la atención a enfermedades de Transmisión sexual.

opciones laborales en sus lugares de origen, que finalmente repercuten en la alta vulnerabilidad y exclusión social de las familias jornaleras” (SEDESOL, 2011: 5). En estas consideraciones en ningún momento las acciones especifican que su sujeto de atención sea diferenciado en su categoría “étnica”. Cómo se puede observar en la escena de la feria institucional, la CDI no aparece ni hace parte de los organismos en coordinación con SEDESOL para la aplicación del programa PAJA, al menos a nivel estatal¹⁰².

Si bien, el PAJA en ningún momento se focaliza en la población mal denominada “indígena” -aunque reconoce la distinción entre jornaleros migrantes y locales- los asume por igual como una población cuyo 99.3% refleja alguna carencia social (SEDESOL, 2010: 13). Dentro de su población beneficiaria, un 44.9% está considerada como población indígena (Unicef, México), casi la mitad de su población atendida. A pesar de su aparente neutralidad, la etnicidad permea su ejecución y la relación entre los jornaleros agrícolas y los funcionarios públicos o encargados de los albergues.

Es decir, el PAJA no es un programa diseñado para la población indígena, pero en la práctica, en sus escenarios cotidianos, toma a ésta como su población de atención, la cual además, está atravesada por representaciones sociales en torno a quiénes son los más jornaleros o los más vulnerables para orientar sus acciones, repercutiendo en materializaciones concretas y diferenciadas dependiendo de las construcciones racializadas hacia ciertos grupos y sus familias. En palabras de Bonilla-Silva (1997) se trata de una política “color-blindness”, entendida como vacía de color o ciega al color. En su enunciación carece de una orientación de carácter étnico-racial, pero en la práctica encierra enunciados racializados, que mantienen una relación indirecta en los discursos pero no en la práctica. Por ejemplo, en la práctica, hay una separación muy clara entre las ferias para “indígenas” y las ferias para “mestizos”, ya que éstas no se mezclan.

La feria institucional de Maravillas -localidad de la delegación de Bocas a unos

¹⁰² En Villa de Arista no encontré participación alguna de la CDI. Sin embargo, sé que tiene incidencia en estados como Sinaloa y Baja California, en donde además de programas culturales, apoya con traductores. Quizá se deba a la proporción de población indígena que acude a aquellas regiones y de que en éstas, al contrario de Arista, hay asentamientos establecidos de familias antes migrantes.

veinte minutos en automóvil de Villa de Arista- se llevó a cabo por la tarde de un día viernes. Un día antes los promotores de SEDESOL recorrieron la comunidad de Maravillas para avisarle a dos de las esposas de jornaleros locales sobre la fecha del evento. No pudieron hablar con el propietario de las empresas agrícolas pues él no estuvo dispuesto a negociar con ellos y tampoco a dejar salir temprano a sus trabajadores. “De todos modos ellos siempre salen a las 4 de la tarde” le dijo Raúl a Lety para tranquilizarla, diciéndole que no habría problema para que el evento empezara a las 5 o 6 de la tarde. Se entrevistaron con varias esposas de jornaleros y quedaron en que ellas comenzarían a limpiar el lugar y que estarían listas para la hora en que iniciara el evento.

Lety y Raúl se veían tranquilos, estaban convencidos de que el evento saldría bien, su tranquilidad no se comparaba con la abrumadora preocupación que mostraban el día de la feria institucional del albergue de Villa de Arista, -cuya preocupación y organización duró al menos toda la semana previa-. Incluso me atreví a preguntarles si no habría necesidad de llegar el día de la feria temprano por la mañana. Ambos me contestaron que no, diciendo que “**con los locales no se batalla**”, y ante mi pregunta de por qué no se batalla, recibí las siguientes respuestas: “con ellos se puede hablar”, “uno no tiene que andarlos cuidando”, “ellos entienden”.

Si bien, los contrastes logísticos entre ambas ferias pueden deberse a que en Maravillas no hay un albergue y por tanto, la gente asiste a un evento en su localidad, en donde la responsabilidad no es del todo de los trabajadores y trabajadoras de SEDESOL, hay otros elementos que distinguen a una feria de la otra. El componente “étnico” de la población, el cual aunque no sea explícito hace parte de la logística, cuenta como un elemento que juega a favor o en contra del tipo de atenciones que reciben ciertas poblaciones, e incluso en el nivel de preocupación por parte del personal de SEDESOL, no sólo porque salga bien un evento frente a sus superiores, sino también en cuanto a asumirse como los protectores y responsables de cierta población. Cuando se señala que con “los locales no se batalla”, no se hace referencia a las condiciones que aparentemente facilitan que se lleve a cabo una feria institucional respecto de la otra, sino al

trabajo que supuestamente requiere el trato con los “migrantes”, entendidos como indígenas.

De esta manera, se muestra cómo hay una focalización diferenciada del programa, pues a pesar de que tanto las familias de trabajadores agrícolas en Villa de Arista como en la localidad de Maravillas compartan un estatus laboral, en la práctica el sujeto beneficiario tanto vulnerable como jornalero es encarnado por las familias na sa vi, no sólo como un grupo que comparte ciertas condiciones sociales económicas o laborales, sino también como nociones biologizadas que tienen que ver con su empecinamiento ante la modernidad, o la apremiante necesidad de atenderlos por encima de otro tipo de poblaciones ante su “inegable vulnerabilidad”, representada en las construcciones de pobrecitos que revisamos en el primer apartado.

Si bien, se podría justificar la focalización en la población indígena a partir de condiciones laborales de trabajo, en cuyo caso estos programas sociales están destinados a ayudar a los más vulnerables (Crossley, 2008), no se puede invisibilizar que la vulnerabilidad social ha ido de la mano del desarrollo económico (Altimir, 1979; Pizarro, 2001) y de los esfuerzos constantes de organizaciones internacionales por revertir el rezago económico de los países del tercer mundo. En este caso, el desarrollo se refiere al ascenso social de la población beneficiada mediante una transformación en los hábitos y actividades de reproducción social y comunitaria de los grupos atendidos, políticas a nivel global en donde se encuentra el PAJA. La vulnerabilidad social como componente de dichas políticas públicas globales se remite a la década de 1990¹⁰³ respecto al tema de la desigualdad social en América Latina (Pizarro, 2001; Labrunée y Gallo 2005; Crossley, 2008; González, 2009). Las nuevas conceptualizaciones obedecen a las críticas sobre los antiguos modelos de atención basados en la pobreza (Bayliss-Smith, 1991; Buchanan-Smith y Maxwell, 1994; Castel, 1999)¹⁰⁴. En el campo de las políticas públicas se transitó de la pobreza y la marginalidad, al rezago y la

103 El concepto ya había sido tratado por Belshaw (1951) y Keesing (1952) para hablar de la noción de desastre y las consecuencias de las guerras.

104 Estas críticas estaban encaminadas a señalar que los modelos anteriores veían la pobreza como un fenómeno unidimensional, es decir que solo consideraban el factor económico como agente del rezago y la marginación.

desigualdad a partir de la vulnerabilidad social (Pizarro, 2001).

Entre los trabajos pioneros¹⁰⁵ en utilizar sistemáticamente el concepto de vulnerabilidad social en el estudio de las desigualdades sociales se encuentra el de Mosser (1998) a partir del llamado *asset/vulnerability framework* (Crossley, 2008; González, 2009), bajo el cual se postulaba la condición de desigualdad de algunos colectivos y grupos a partir de los llamados activos y recursos, cuestión criticada posteriormente por Castel (1999) al indicar que las formas de pobreza no tienen su origen en desajustes entre recursos y oportunidades, sino en modelos de acumulación y en las relaciones entre los centros-periferias (Labrunée y Gallo, 2005: 137). Nos dicen tanto Crossley (2008) y González (2009) que del trabajo de Mosser (1998) y de las críticas a éste se alimentó una interpretación para ser utilizada en América Latina por Kaztman (2000) y Filgueira (2000) -miembros de la CEPAL- bajo el modelo de estructura de oportunidades, la cual incluye el mercado, el Estado y la sociedad (Filgueira, 2001: 9).

Sin embargo, estas políticas no están exentas de interpretaciones y de efectos que implican incidir directamente en la vida de dichos grupos, que bajo el cristal de la óptica neoliberal, son grupos al margen o atrasados. Para Crossley (2008) las críticas hacía el concepto de vulnerabilidad social pueden resumirse en: 1) tendencia individualizante de las fuentes de la desigualdad y la omisión del rol de acción colectiva; 2) su comodidad con el paradigma liberal, con un fuerte foco en condiciones para promover el ascenso social, y 3) la distorsión en la libre aplicación en el discurso y gestión de programas sociales y de gobierno, esto para justificar la atención asistencialista hacia ciertos grupos de la población (Crossley, 2008: 29-31). En esta línea de críticas un grupo de trabajos (Fernández, 2005 y Emma 2007) articulan las elaboraciones de la vulnerabilidad social como dispositivos de control y biopoder. Tal y como señala Foucault (1980), a partir de la identificación de ciertos cuerpos se implementan distintas tecnologías que buscan controlar, regular y equilibrar a las poblaciones, lo que conlleva un ejercicio

105 Los trabajos pioneros se extienden hacía otras áreas. Lambrunée y Gallo (2005.) identifican tres líneas de trabajo en lo que denominan teorías de la vulnerabilidad, cada una de éstas con sus pioneros: 1) la de desastres naturales, en donde ubican a Langhurst, 1994; 2) la línea de fenómenos socioeconómicos en donde resaltan a Chambers, 1989; Longhursts, 1994; Buchanan-Smith y Maxwell, 1994 y Bayliss-Smith, 1991, en los efectos de las transformaciones económicas en donde ubican a Mosser (1998).

de biopoder que tiene como objetivo la vida misma de ciertos grupos.

En esta dirección, José Enrique Emma (2007) señala que lo que él denomina la *vulnerabilidad corporizada* refiere a cómo “se trata de producir subjetividades victimizadas o victimizables que tienen que entregarse compulsivamente a restituir su seguridad y certidumbre corporal amenazada” (Emma, 2007:), es decir, se generan bajo la condición de vulnerable “subjetividades esclavas que vemos reducidas nuestra capacidad de acción” (Fernández, 2005; Emma, 2007: 5), lo que en términos de Foucault (1980) se traduce en tomar las políticas públicas como dispositivos de poder para el control de los cuerpos.

Dentro de esta dinámica, el PAJA como parte de las políticas globales actuales, centradas en la atención de la vulnerabilidad social, actúa como mecanismo de intervención, control y vigilancia sobre los cuerpos de las familias na savi que se desempeñan como jornaleros agrícolas, un grupo racializado construido como inferior, marginado, indefenso y con estatus de menor de edad que requiere la intervención externa para garantizar su bienestar. Expresado de otra manera, la identificación del vulnerable funciona como un anclaje para justificar la intervención estatal sobre cierto tipo de poblaciones consideradas al margen de la vida moderna u occidental, al mismo tiempo que se mantiene un sistema laboral cuya mano de obra está constituida por estos cuerpos.

La construcción del vulnerable como aquel que no tiene la capacidad de enfrentar por si solo los embates de la vida anula la capacidad de agencia, dejando así un sujeto impedido para actuar en el mundo, dando lugar a la aparición de acciones por parte de agentes externos por rescatar a ese cuerpo vulnerable, en donde las políticas neoliberales de desarrollo social “tienen el efecto de ubicar a los que no logran mejorar su capital social y cultural” (Mora Bayo, 2013: 190), entre estos a las poblaciones indígenas. Pablo Jaramillo (2011) discute algo similar a partir del concepto de la construcción de la figura de víctima para un caso específico en la Guajira colombiana. De acuerdo con este autor, la construcción de un sujeto “víctima” trae consigo “la legitimación por parte del Estado como administrador de cuidado” (Jaramillo, 2011: 155).

El PAJA actúa como un tipo de política global que opera de la mano de dinámicas neoliberales¹⁰⁶, de intervención y biopoder sobre los cuerpos vulnerables de los jornaleros agrícolas a partir de los rubros de educación, alimentación, salud e higiene, aspectos vinculados directamente con la reproducción de la vida social y comunitaria y que sugieren ámbitos de la vida privada o del cuerpo mismo. Como parte de las dinámicas neoliberales, en donde se insertan las políticas públicas en la actualidad, se encuentra la atención especial en la unidad familiar, es decir, el desplazamiento de la atención sobre el beneficiario-trabajador hacia los integrantes de la familia, ubicando indirectamente en el centro el cuerpo de la mujer. Para aterrizar la discusión anterior respecto a la forma en cómo se interviene en la vida misma de las personas hago énfasis en el papel de la mujer; para discutirlo con mayor detenimiento lo desgloso en el siguiente apartado.

4.3 “El camino al infierno está empedrado de buenas intenciones”: las prácticas civilizatorias

El misionero se refiere a los indios diciendo: "¡...los pobrecitos!". Frecuentemente uno oye estas palabras que misioneros y monjas repiten y repiten, por cierto demasiadas veces en presencia de los mismos indios. "¡Los pobrecitos!" ¡Qué etnocentrismo tan ciego expresan estas palabras! ¡Qué humillación son para el indio! porque no es verdad; no son pobres. Son riquísimos en espíritu, en moral, en su alegría de vivir. Ellos viven una vida llena; son hombres como nosotros. Sólo se empobrecen cuando tratan de formar parte de nuestra civilización. Cuando se han destruido sus valores, su moral, su sana alegría, entonces se dice, dan lástima y desprecio: "¡Los pobrecitos!" (Dolmatoff, 1972 ;6)

Aunque Dolmatoff (1972) peca de romanticismo al reforzar la racialización de lo indígena como natural y folclórico, permite ver el uso de *pobrecitos* en el contexto civilizatorio de la evangelización en tiempos de La Colonia para expresar la

106 Más adelante se explican y discuten los elementos por los cuales se señala al PAJA como parte de políticas neoliberales: se trata de una política global destinada a atender a poblaciones rezagadas en América Latina, es decir, está encaminada hacia el combate a la pobreza, asimismo, se trata de una política “color-blindness”, es decir, se trata de lo que Bonilla-Silva (1997) una política que no se dirige explícitamente hacia la población indígena, pero que termina atendiéndola, mostrando cómo -según menciona este autor- se reproduce un racismo oculto o disfrazado. Asimismo, hace parte del grupo de políticas que se centran en la unidad familia como parte de una finalidad de incidencia integral dentro del hogar., y por último, lejos de resarcir las precarias condiciones de trabajo invisibiliza las condiciones materiales y a su vez ayuda a la agroindustria subsanando precariamente las responsabilidades laborales que ésta debería tener. Estos puntos los desglosaré con más detenimiento en otro apartado, pero es necesario mencionarlo para señalar a que me refiero cuando hablo del PAJA como una política con tintes neoliberales.

condición de los “indígenas”, y a la vez nos permite señalar cómo ésta es expresada por personas que consideran que su situación es superior en tanto tienen la capacidad para aleccionar. Este autor nos presenta esta construcción desde el papel de los misioneros frente a los “otros” indígenas. Los contextos tanto geográficos como históricos son diferentes, pero sirve para rescatar cómo la intervención surge como una respuesta ante la existencia de un otro considerado inferior.

A pesar de que la conceptualización de la vulnerabilidad se sugiere como un concepto multidimensional que busca centrarse en las condicionantes que padecen sus grupos de atención, focalizados a partir de indicadores que señalan algún tipo de desventaja social, no puede escapar de la reproducción de “verdades del sentido común”, como la “verdad” aparentemente innegable de que los “indígenas” son los más pobres de los pobres” (Martínez Novo, 2006). Al preguntarnos en qué se sustenta este enunciado volvemos a encontrarnos con el proceso de racialización por el cual los “indígenas” son considerados “incapaces” de resolver sus propios problemas y a la construcción racializada de los mismos como “bárbaros” y por tanto, como seres a “civilizar”.

El bárbaro es considerado como el estadio inicial de una humanidad biológicamente única, pero culturalmente desigual, donde el “no civilizado” es inferior. Pero esta condición era redimible al hacerse racional y educado, pudiendo entonces ser invocado como emblema e inocencia frente a la corrupta sociedad occidental [...] el bárbaro podía dejar de serlo, en el evolucionista del siglo XIX podía lograrlo por vía de la razón y de la educación. Estas ideas impactaron profundamente a los pensadores mexicanos abocados desde el siglo XIX a la tarea de “civilizar” a los indios (Barabas, 2000: 13)

Efectivamente, uno de los principales objetivos de algunas de las políticas del indigenismo de Estado fue educar y homogeneizar, pues observaba la diversidad y la cultura como un problema (Gall, 2001); el llamado “problema indígena” se sustentaba en una noción de principios del siglo XX que veía al indígena como signo de atraso y como una contradicción para la modernidad, el progreso y la unidad nacional, principales elementos a partir de los cuales se construyó todo un proyecto nacionalista mexicano anclado en la figura del mestizo. A partir de esta idea, la población indígena quedaba al margen no sólo por su aislamiento geográfico, sino fuera de la conceptualización del mestizaje y por tanto, al margen

de la identidad nacional, razón que volvía urgente el convertirlos de indígenas a mestizos -la identidad nacional-, camino posible sólo a partir de procesos civilizatorios y de la incidencia en los rubros como la vivienda, la alimentación y la educación.

La atención de organismos internacionales, entre estos la CEPAL, en el bienestar de las poblaciones marginadas, a lo largo de América Latina pone de manifiesto un interés global por el combate a los índices de pobreza y marginación, en los cuales las poblaciones indígenas mantienen altos índices de desigualdad social. Los llamados objetivos del milenio (ODM)¹⁰⁷ por combatir el rezago en América Latina, son una declaración internacional que fue suscrita en el año 2000 por los 189 países que conforman la Organización de las Naciones Unidas, estos hacen parte de una serie de acciones implementadas por organismos internacionales para equilibrar el panorama económico.

Laura Mota (2012) señala que la implementación de esta declaración obedece a la búsqueda por salir de la crisis en Latinoamérica a finales de la década de 1980, lo que obligó a transitar del énfasis economicista al análisis integral en donde entran, como ya he señalado, las políticas de la vulnerabilidad social. Es decir, “las políticas ya no se concentrarían en promover el crecimiento económico, sino fundamentalmente en el desarrollo de capacidades” (Mota, 2012: 188). El grave problema, nos sugiere Mota (2012) es que a partir del desarrollo de capacidades¹⁰⁸

los organismos internacionales orientaron sus acciones en materia de atención social hacia la reducción de la pobreza a partir de la promoción al capital humano, por lo que se limitaron a invertir en educación, salud y alimentación, dejando de lado otros aspectos de importancia para el bienestar social como la generación de empleos, la seguridad social, la

107 La declaración de los Objetivos del Milenio consta de ocho puntos: (1) eliminar la pobreza y el hambre, (2) lograr la enseñanza primaria universal, (3) promover la igualdad de género y el empoderamiento de la mujer, (4) reducir la mortalidad de los niños menores de cinco años, (5) mejorar la salud materna, (6) combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades, (7) garantizar la sostenibilidad del medio ambiente, y (8) fomentar una alianza mundial para el desarrollo (Mota, 2012: 189).

108 El desarrollo de capacidades está inspirado en la formulación de la teoría de las capacidades de Amartya Sen (1982) la cual señala la importancia de políticas integrales que no sólo consideren los elementos económicos o materiales de las sociedades desfavorecidas, sino que también incluye los aspectos simbólicos y culturales, por lo que implica tres dimensiones: la cobertura de los aspectos bienestar social (alimentación, educación, vivienda), la toma de decisiones de los beneficiarios, y el llamado desarrollo para la gente. (Mota, 2012). Este tema será ampliado y desarrollado en el último capítulo cuando se hable de los distintos programas implementados en las comunidades de origen.

participación de la gente en la toma de decisiones, entre otras cosas (Mota, 2012: 188),

Esto trajo como consecuencia resultados contrarios a los que se querían llegar, ya que generó un aumento de las brechas de la desigualdad social. Además, habría que agregar otro de los grandes problemas con estas políticas. A partir de la teoría de las capacidades paradójicamente se busca crear un sujeto activo que participa en la toma de decisiones, pero cómo puede serlo cuando su identificación se basa en un concepto como el de la vulnerabilidad social. El objetivo justo descansa en convertir a ese sujeto impedido en un actor dentro de las lógicas y dinámicas de los distintos programas, esto genera un grave peligro, puesto que por un lado, se desplaza la responsabilidad del Estado sobre el bienestar social de las poblaciones, y por el otro, se culpa a los beneficiarios de sus condiciones si no logran superar por ellos mismos y sus capacidades la brecha de rezago social¹⁰⁹.

El paulatino desplazamiento de las responsabilidades del Estado -en sus instituciones de asistencia social- sobre el bienestar social de la población es un fenómeno que se inserta dentro de lógicas de carácter neoliberal en donde cada vez es más común la incidencia del capital privado o fondos internacionales en el diseño y financiamiento de los programas sociales. Este desplazamiento tiene que ver con intereses del mercado en donde se inserta la agroindustria. No es fortuito que las políticas centradas en la vulnerabilidad social tengan como marco lógicas neoliberales que incluyen ese desplazamiento del Estado¹¹⁰. Sin embargo, esto no implica que el Estado desaparezca como sistema de tecnologías y aparato de control para ciertas poblaciones, sobre todo para aquellas que siguen siendo consideradas un estorbo para el desarrollo socio-económico del país, como es el caso de las poblaciones indígenas.

Además, nos sugiere Bonilla-Silva (1997), la aparente ausencia del racismo en el diseño de políticas actuales, no significa un avance en el combate al mismo y sus prácticas, sino un giro en sus manifestaciones. Ahora, éste se vuelve más

109 Esto será retomado y explicado con mayor detalle en el último capítulo en donde se muestra etnográficamente cómo el mal funcionamiento de los distintos programas basados en el desarrollo de capacidades es atribuido a la responsabilidad de los beneficiarios, culpando a estos de no estar involucrados y racializando esto como empecinamiento de las poblaciones indígenas.

110 Posteriormente, en un otro apartado de este mismo capítulo se discute cómo se articulan las políticas de la vulnerabilidad con la agroindustria y que relevancia tiene con respecto al desplazamiento del Estado sobre las políticas de bienestar social. Es decir, este desplazamiento beneficia al libre mercado en donde la agroindustria saca provecho.

inhaprensible discursivamente, pero palpable en un sistema de prácticas, cuyas motivaciones están sumamente racializadas. Al hablar de “color-blindness” el autor sugiere una reproducción de prácticas e ideologías racializadas que se mantienen, sólo que ahora de manera discreta; se manifiesta por medio de un neo-racismo. De esta manera, las políticas públicas actuales no enuncian a sus beneficiarios como grupos “étnicos” o “raciales”, ni tampoco los señalan como un problema a superar, pero a partir de sus criterios de identificación y sus prácticas, es posible encontrar hacia que poblaciones se dirigen. Es decir, la identificación de las poblaciones indígenas como sujetos vulnerables no es una relación de coincidencia, sino la articulación de cómo se apremia la intervención sobre un tipo de población que sigue siendo considerada como un “problema”. Ante los organismos internacionales y los ODM las poblaciones indígenas son las responsables de los índices de pobreza y de marginación y son por tanto, aunque no dicho explícitamente, un “obstáculo” para el desarrollo.

En Villa de Arista, la racialización de la población na savi como la más indígena se vincula directamente con la identificación racializada de un sujeto vulnerable, en donde aparece como si los mixtecos fueran vulnerables sólo por el hecho de ser mixtecos. La frase de “basta con verlos” nos indica que no se están considerando las condiciones económicas, culturales o materiales, sino que se está aplicando una valoración racializada apoyada en estereotipos biologizados. Esta construcción genera una sensación de superioridad que implica una continua actitud de vigilar, corregir, enseñar y transformar, con la facultad para premiar o castigar dependiendo del aprendizaje.

Sin embargo, conviene destacar que estas prácticas por parte de la población de Villa de Arista y particularmente de los funcionarios públicos, que aterrizan los objetivos de las instituciones y sus programas en la práctica, no está permeada por una ideología explícitamente racista¹¹¹. Si bien, ante nuestros ojos, algunas de las prácticas, discursos y manifestaciones ante la población na savi,

111 Es decir, no existe una ideología o un discurso explícito que sugiera un menosprecio abierto u odio hacia la población indígena o mixteca. Al contrario en el discurso se maneja una ideología de tolerancia y respecto, incluso una valoración positiva hacia ciertas prácticas, generalmente folclorizadas. La complejidad del tema del racismo en México justo recae en su carácter oculto en el discurso, pero abierto en las prácticas.

aparecen claramente como expresiones racistas, para los funcionarios y promotoras, estas prácticas son completamente normales y son no sólo naturales, sino correctas y en algunos casos, hasta les genera la sensación de estar haciendo el bien, incluso más allá de las exigencias del propio programa y de sus obligaciones:

No sabe usted lo difícil que ha sido” -le dice Lety a su coordinador quien visita el albergue para supervisarlos y atender algunas noticias que aparecieron en periódicos locales sobre los supuestos maltratos y abusos que sufren los jornaleros agrícolas en su tránsito y estadía por Villa de Arista y alrededores- “uno les va diciendo cómo tienen que hacer las cosas, pero uno se enfrenta con que ellos así son, así ya vienen, es por sus costumbres”. (Lety, 12 de agosto 2014).

Los funcionarios y funcionarias constantemente justifican algunas de sus acciones, así como sus dificultades por enfrentar “algo” que va más allá de tratar sólo con jornaleros, ese “algo” que se traduce y se refleja por las “costumbres”. Las “costumbres” de los *na savi* que se convierten en el obstáculo no sólo para la ejecución de los programas, sino para su efectividad:

Antes era más complicado, si viera lo difícil que nos ha sido enseñarles a que usen los baños, y todavía van y se cagan, perdón por la palabra, donde se les da la gana, no me diga los jornaleros. Antes estábamos peor, pero tuvimos que obligarlos a usar el baño, oiga que hasta una señora nomas muy despistada se sentara ahí a... hacer sus necesidades. Sí, uno entiende que **no saben**, pero **hay que enseñarles**, para eso está uno aquí, [...] ahí está hasta que les pusimos de castigo lavar los baños, fue como más o menos nos hacen caso y de todos modos amanece viera de sucio el albergue.[...] Ha sido difícil porque ellos así son, pero diciéndoles todos los días que limpie aquí señora, que la basura no se tira aquí, que diciéndoles que sólo les entregamos desayunos a los niños que van a la escuela, con ellos es muy lento, solo poco a poco [...] y todavía se enojan (palabras de promotora de SEDESOL a su coordinador, Diario de campo, 25 de agosto, 2014).

Esto implica un constante aleccionamiento que implica la enseñanza de actividades, incluso en las más cotidianas. La escena con la que inicia este capítulo muestra la actitud de un par de talleristas por enseñar a las mujeres a lavar un vaso, una acción que incluso les genera satisfacción a las encargadas del taller, al igual la escena mostrada al inicio del primer apartado sobre la mujer *na savi* que amamantaba a su niño con el seno descubierto implica la constante vigilancia y la corrección de conductas, pues la enseñanza se repite día tras día en las interacciones entre funcionarias y mujeres:

“No doñita, así no, se le puede caer el niño” le sugiere una de las promotoras a una mujer na savi que lleva a un niño de aproximadamente dos años cargado en un rebozo, atado a la espalda. El niño estaba dormido y la mujer estaba acarreado agua del aljibe hacia su cuarto. “Está bien que se quede en el albergue para cuidar al niño, pero no lo vaya a tirar”, insiste la promotora al darse cuenta de que la mujer na savi la ignora. Ante la insistencia de la promotora, la mujer se detiene y le responde que necesita llevar agua para lavar unos platos, a lo que la promotora le sugiere que deje al niño dormido mientras carga el agua. La promotora le habla en un tono suave y amable “pobrecito niño, ahí ni duerme bien, no descansan los niños así”, “ni descansa el niño, y usted se cansa más”.

Sin esperar más, la promotora empieza a tomar al niño y le dice que termine de llevar el agua y que ella se lo cuida. Cuando lo carga insiste como hablándole al niño “hasta descansas ¿verdad?” y antes de que la mujer na savi continúe llevando agua, la promotora le enseña cómo se debe cargar un niño, cómo debe arquear el brazo, cómo recargar la cabeza, y luego le pasa al niño supervisando si ésta lo toma cómo le acaba de decir, mientras la mujer na savi repite la acción sin emitir quejas, pero con la premura de seguir llevando su agua. Cuando la mujer na savi regresa a su actividad me acerco con la promotora a preguntarle con tono de ignorancia si tiene algo de malo cargar a un niño en un rebozo, y me responde que el rebozo no tiene nada de malo, que ella también lo ha hecho, pero que ella sí es cuidadosa, haciendo alusión con esta última frase a la representación que impera en Arista de que las mujeres na savi son descuidadas con sus hijos.

Sin embargo, su respuesta no tiene un tono explícito de menosprecio hacia las mujeres na savi, aunque en el fondo está soportada por una ideología racializada que por tanto, le adjudica una autoridad moral más allá de su papel como funcionaria, y que incluso la hace sentir que actúa de buena manera apoyando y enseñando a quienes no saben. Así, sus prácticas recaen en el compromiso moral por civilizar, por enseñar a ser como “nosotros”, enseñar a vivir”, “vivir mejor”, “dignificar”, y el elemento más importante, ayudar, pero condicionando esa ayuda. Por ello, se explica que se premie lo considerado

correcto.

Durante el mes de junio Juanita y Lety se mostraban muy preocupadas por el aspecto de los jornaleros, particularmente de los na savi, “andan todos cochinos y no tienen ropa” por lo que propusieron una iniciativa [responsabilidad moral] con todas las personas que estábamos involucradas en la vida del albergue [todos los promotores y personas de servicio social, incluyéndome] para recaudar ropa usada en buenas condiciones “sobre todo pantalones de mezclilla que es lo que más usan” nos sugería Lety, y zapatos. La ropa donada era almacenada en los cuartos de servicio social del albergue en donde era seleccionada y clasificada ¿a quién le daremos esto? Se preguntaban sobre todo cuando encontraban algo que consideraban “demasiado bueno”: “a una persona limpia” era la repuesta o el criterio de selección que convertía a una persona en merecedora de la ayuda, y comenzaban a enlistar nombres [siempre de mujeres porque aparentemente son ellas las responsables de la limpieza de su familia y de su hogar] señalando que tan limpias o no les parecían, usando esto como la condición al entregar la ropa.

Anita, una joven mixteca de trece años había insistido con Juanita para que le diera zapatos. Juanita se encargó de decirle qué es lo que sentaba bien sancionando el largo de las faldas, lo ajustado de los pantalones o el escote de las blusas, y finalmente, le entregó algunas prendas y pares de zapatos sin dejar de repetirle “pero te los vas a poner ¿verdad? No te quiero ver descalza”, o bien “pero vas a cuidar esta ropa ¿verdad? ¿La vas a lavar?” y despidiéndola en la puerta con un “ya te dije” “es para que te veas bonita, para que te peines”, si no “ya no te voy a dar ropa”, “si la cuidas te voy a dar más”.

Asimismo, al contrario de premiar lo correcto, se aplican sanciones para vigilar y controlar aquello que no es considerado pertinente, como por ejemplo, amenazar con sacar a las familias del albergue que sean descubiertas practicando “brujería”, o a aquellas que no usen correctamente los sanitarios, el área de fogones o que no mantengan limpios sus cuartos, en realidad no se sanciona expulsando a nadie del albergue, sólo se amenaza con ello. Durante una temporada, por ejemplo, se mantuvo la sanción de que las mujeres mantuvieran limpios sus cuartos, esto implicaba la supervisión de las promotoras de los

espacios privados cada fin de semana, bajo amenaza de cobrar una multa o de quitarles su derecho a habitar en el albergue.

Estas sanciones parecieran perder importancia si se toma en cuenta que se trata de un espacio institucional y que como tal tiene normas y reglamentos, cuyo incumplimiento genera sanciones, independientemente de si se trate de personas indígenas o no. Sin embargo, la racialización del jornalero na savi hace que cobren importancia estos pequeños detalles, pues como ya se mencionaba en el capítulo anterior, las actividades que realizan los mixtecos son medidas y concebidas como “costumbres” y como parte del así son ellos. Por ejemplo, el problema del uso de los sanitarios es el mayor problema, pues la mayoría de familias carece de estos en sus comunidades de origen, y un gran número no los utiliza en el contexto del albergue, situación que es tachada de incivilizada, y que es leída en clave de que es porque son mixtecos que no van al baño.

Ahora bien, las estrategias para lidiar con estos conflictos se basan en la lógica de “hay que premiar lo correcto, corregir lo malo”, sobre todo, porque en el fondo el pobrecito inspira lástima, compasión y requiere de ayuda

En el ámbito de la ayuda humanitaria -y de la caridad incluso- se considera a menudo, que el impulso moral o las buenas intenciones son suficientes para legitimar las intervenciones [...] Es atrayente pero a la vez resultaría erróneo considerar la compasión así como otros sentimientos afines, por ejemplo la lástima y la simpatía, que son emociones “altruistas” porque centran nuestra atención en el mundo y en quienes sufren, como si pudieran, por sí mismas, legitimar la ayuda humanitaria (Benoist et al, 2000; 149).

Las iniciativas por parte de las personas que administran el albergue para jornaleros no son muy distintas que las que pueden tener otra serie de actores muy diversos. Los jornaleros indígenas migrantes de Villa de Arista son sujetos atractivos para toda una serie de actores con la responsabilidad y autoridad moral para intervenir una ayuda que siempre implica incidir en sus comportamientos y enseñar. Ofrezco el siguiente ejemplo etnográfico.

La maestra Mary comienza a llamar a cada uno de los niños que asisten a la escuela para que se acerquen a su escritorio; de uno en uno les pregunta por su número de zapatos. Pero la mayoría lo desconoce y la maestra termina por anotar un número aproximado. Cuando algunos o algunas de los niños le preguntan que

eso para que es, ella les dice que “una maestra de San Luis les va a regalar zapatos” y después remata con un “pero sólo si se portan bien”. Esta amenaza funcionó por varios días como condicionante ante cualquier problema de indisciplina en clases: “si no te portas bien te borró de la lista y no te van a dar zapatos” o para amenazar a los niños que no acudían a las clases “si no vienes le voy a decir a la maestra de San Luis que a tí no te de zapatos”.



Ilustración 10: Cartel Campaña Protegiendo sus pies descalzos.

Fuente: https://www.facebook.com/pg/upslp/photos/?tab=album&album_id=10151054796828940

“Protegiendo sus pies descalzos” (ver ilustración 10) es el nombre de la campaña por la que la maestra Mary preguntaba el número de zapatos que calzaba cada uno de los niños. La iniciativa es de carácter civil y está organizada por la Universidad Politécnica de San Luis Potosí. La idea de juntar huaraches ya es en sí misma reveladora e importante “pues los huaraches son más cómodos para

ellos” como escuché decir en alguna ocasión. La entrega de los mismos se realiza públicamente entre fotografías testimoniales y las continuas sentencias de “pórtate bien si no, no te van a dar nada”, “cuídalos bien, si no ya no te van a dar”.

También hay grupos religiosos que se acercan en “pro de ayudar y acercarse a los más necesitados”, muchas veces con el objetivo de realizar obras de caridad. Los testigos de Jehová -locales- son los más comunes, cuya regularidad varía, a veces se presentan cada fin de semana, especialmente los sábados cuando se les puede ver en grupos de tres o cuatro personas recorriendo cada uno de los cuartos del albergue. También acuden un grupo de protestantes adventistas -con sede en Villa de Arista- quienes también asisten con la finalidad de repartir algunos folletos y platicar sobre su religión. Sin embargo, hay otros grupos que si bien no tiene una regularidad en cuanto a la temporalidad en que asisten, son comunes, por ejemplo, hay visitas de testigos de Jehová -de congregaciones a nivel estatal o nacional- que acuden con ropa y zapatos que donar a las familias. En el año 2013 incluso una iglesia protestante de Estados Unidos se acercó al albergue para entregar a los niños, juguetes que habían recolectado.

La visita de estos últimos incluso quedó grabada en la memoria colectiva de los funcionarios del albergue, pues al relatarme este suceso incluso se jactaban señalando que a pesar de ser un grupo religioso con las mejores intenciones, no “soportaron” a la población como hacen los funcionarios. Señalaron que los niños se abalanzaron sobre la ropa y los zapatos que traían para donar y que todo sería un desastre sino hubiera sido por la intervención del personal del albergue en la organización de la gente. “Ni ganas le quedaron al pastor por regresar” señaló entre risas una de las promotoras al recordar el suceso.

No es que no obren correctamente los que hacen el bien así como toda aquella gente motivada por un espíritu noble que le empuja a ayudar al mundo necesitado. El problema es que la compasión a menudo está mal informada, y puede conducir a insensateces, o ser difusa y egoísta o egocéntrica [yo añadiría etnocéntrica]. (Benoist et al, 2000; 149)

Estas prácticas no siempre incluyen beneficios materiales, en algunos casos, el apoyo se encamina al entretenimiento, como llevar funciones de payasos, talleres, pláticas, o a veces, cortes de cabello gratuitos, así como otras actividades. En el

año de 2013¹¹² cuando la Universidad Politécnica acudió al albergue para hacer entrega de los huaraches recolectados, también acudieron con función de payasos y obra de teatro para las personas del albergue. Además, también está la presencia de asociaciones civiles:

Una camioneta se estaciona dentro del albergue, es de color platinado y resalta el logo *ecoparadigma* en ambos de sus costados. Su llegada no pasó desapercibida, pues en la caja traía varias bolsas de plástico que dejaban ver pelotas de hule de variados colores en su interior, y otras de fútbol y de basquetbol. Un grupo de tres personas -un hombre y una mujer mexicanos, y una mujer canadiense- estaban encargados de llevar a cabo varias actividades recreativas y educativas para las familias de trabajadores agrícolas. El primer problema al que se enfrentaron fue a la barrera lingüística, razón por la que pidieron apoyo a la esposa de uno de los cabos para que se encargara de la traducción, pero ésta no podía darse a basto con la cantidad de información.

Los eventos estaban divididos y dirigidos de acuerdo al género y a la edad. Para los niños estaban preparadas actividades como dibujar -temas relacionados con los derechos de los niños-, y para las mujeres además de la pintura, talleres sobre la higiene en la preparación de alimentos y del hogar. Los hombres -que salieron a trabajar- regresaron cerca de las 17:00 horas, y conforme llegaron fueron integrados en otra serie de actividades junto con los niños y las mujeres. Al final presentaron una obra de teatro y se premió con regalos para aquellos que pudieron recordar y aprender algunos de los derechos e información impartida por la mañana. Las pelotas en la caja de la camioneta fueron para regalarles a los niños, pero sólo para aquellos que aprendieran sus derechos o se portaran bien.

Luego de que *ecoparadigma* terminara con las actividades aleccionadoras para los diversos grupos de personas del albergue, los concentró a todos por igual afuera de la oficina de SEDESOL en donde presentaron una obra de teatro llamada "el flojo". La obra trataba sobre un hombre -que entre el humor y una crítica hacía la política asistencialista del Estado- no hacía nada más que estirar la

112 El año de 2013 fue considerado un año de buena temporada, y también implicó una mayor asistencia por parte de diversos públicos. Esta información no está recabada de manera presencial como el resto, sino que es una reproducción a partir de lo relatado por los funcionarios del albergue y las profesoras.

mano para recibir ayuda, sin querer trabajar, razón por la que prefiere que lo entierren antes de tener que sembrar y cuidar las tierras y semillas donadas por el gobierno. La crítica era sutil, pero clara, los diálogos hacían una abierta alusión al Estado como responsable de volver dependiente a la gente dándoles cosas, e insistía en resaltar la vía que como asociación ha tomado ecoparadigma: la de “educar” antes de ayudar, y asistir en lugar de “sólo dar”, es decir, en el fondo se hacía promoción a la importancia del desarrollo de capacidades.

Aunque su vía difiera con las dinámicas del Estado, en cuanto a que su postura es contra el papel asistencialista de las instituciones del Estado, como en este caso SEDESOL, no resuelve la inferiorización ni la postura civilizatoria que también está basada en el aleccionar, corregir y premiar lo aprendido. Tanto sus pláticas como sus actividades actúan sobre los cuerpos, a partir de temas como la higiene y el cuidado, aunque se justifique a partir de los derechos laborales o de los niños. Por ejemplo, como parte de los talleres hacia las mujeres se hizo énfasis en la importancia de mantener limpios sus hogares y de lo que esto hablaba sobre ellas, de mantener limpios a sus hijos, y en la importancia de la planificación familiar. A este respecto pertenece la escena que inicia el capítulo, la forma en cómo les enseñan a lavar unos vasos de plástico.

Además, un tema en lo que fueron muy enfáticas las talleristas fue en el cuidado de los niños, haciendo una condena total hacia el trabajo infantil: el tono de las talleristas era amable, suave y resaltaba el habla lento que utilizaban para referirse a las mujeres. Sin embargo, todo el taller fue impartido en español sólo con la ayuda de una mujer na savi que ayudaba con la traducción. “Los niños no deben de trabajar, sino ir a la escuela”, condenando severamente el “interés económico” de algunas familias por insistir en que los niños fueran a trabajar y no acudieran a la escuela. Al hablar sobre el “interés económico” parecía que señalaran que la única razón por la que los niños acuden a trabajar es para ganar más dinero, sin tomar en cuenta, las condiciones sociales, los intereses, la falta de oportunidades económicas y laborales, es decir, como si las madres fueran las responsables directas por el ausentismo de los niños en la escuela.

En general, era como si el tema de los derechos actuara como un pretexto

para acercarse a la población y tratar temas sobre la limpieza y la higiene: dejaron en el albergue una dotación de vasos de plástico, y comentaron al personal que ya les habían mostrado a las mujeres cómo debían lavarlos -como si éstas no supieran lavar-, como una solución a los problemas de higiene y basura del albergue. El tema de los derechos laborales que era el principal tema a desempeñar no fue tratado durante los talleres; a las mujeres presentes en las actividades no se les habló sobre las condiciones laborales, sólo se les dijo que no deberían dejar trabajar a sus hijos; el tema fue resuelto al colocar varios carteles informativos sobre varios derechos labores a lo largo del albergue y hacer al grupo de mujeres, funcionarios y gente de servicio social, recorrer uno por uno los carteles, mientras que una mujer nativa se encargaba de la traducción y explicación de los mismos. El grupo trabajador quedó descuidado, pues mientras se llevaban a cabo estas actividades, el resto se encontraba justamente trabajando.

Esto nos indica justo lo que se discutía al principio de este apartado, se hace énfasis en el bienestar social -precarizado- pero se descuidan las condiciones laborales, las desigualdades y las dinámicas políticas y económicas que se materializan en las condiciones de vida de los implicados. A partir de la racialización de la población indígena como “bárbaros” y a la vez como sujetos “menores de edad” se les convierte en objetos de tutela y de atención social. Por lo tanto, en la ejecución, las políticas dirigidas hacia ellos se muestran más interesadas por enseñar cómo ser limpios que por construir actores involucrados en la toma de decisiones. Cuando no se les está aleccionando, se les culpa de sus condiciones, tal y cómo explicaré a partir del siguiente punto: la puesta en escena de la obra de teatro el flojo, puesta en marcha por esta misma asociación como parte de sus actividades.

Dicha obra de teatro se llevó a cabo alrededor de las seis de la tarde cuando por fin llegaron las personas trabajadoras. El tema principal se centraba en el desarrollo de capacidades y una crítica hacia el carácter paternalista del Estado: trataba de un hombre que no quería trabajar, sólo pasaba sus días esperando que le llegaran apoyos del gobierno, mientras el resto de las personas del pueblo se

dedicaban a trabajar por ellos mismos tomando decisiones, el personaje principal vivía descansando en una hamaca hasta que se terminaron los apoyos y tuvo hambre. Entonces en lugar de ponerse a trabajar decidió dejarse morir, es decir, que prefirió morir antes que ponerse a trabajar, al tiempo que culpaba al Estado por no darle más apoyo.

La obra que fue tratada con humor disgustó al personal de SEDESOL, quienes tomaron ésta como una provocación y como una falta de respeto ante las facilidades que le habían otorgado a la organización. La idea de una crítica hacia el Estado ofendió al representante estatal de SEDESOL, quien había ido a Villa de Arista sólo para conocer las iniciativas de dicha asociación. Para *ecoparadigma* su obra causó la provocación esperada, esto sin importarles el impacto de la misma sobre las poblaciones atendidas, quienes quedaron en segundo plano como menores objetos de su asistencia y población elegida para recibir regalos y premios. Al finalizar la obra se hicieron entrega de gorros, termos y mochilas para los mejor portados y para los que pudieran contestar algunas preguntas referentes a los talleres llevados a cabo.

Más allá del aparente disgusto y diferencias entre la asociación civil y el personal de SEDESOL, el cual sólo fue percibido entre ellos, la obra del flojo presenta un punto analítico en el que quiero detenerme. La muerte del personaje del flojo es enteramente su responsabilidad, si éste muere durante la obra es porque no quiso trabajar, ya que fue flojo y atendido hacia la ayuda externa. Este personaje es de cierta manera una analogía del desarrollo de capacidades y de la promoción del desarrollo esperado por parte de estas organizaciones en sus programas: si no funciona el programa es por la responsabilidad de la población, ya sea porque ésta es floja, porque estuvo atendida hacia la asistencia externa o porque no tuvo el suficiente compromiso por salir adelante.

La crítica hacia el paternalismo de Estado es prudente, el problema es cuando se transforma en responsabilizar a las poblaciones marginadas de su propio rezago. Lo llamativo es la paradoja existente en construir actores a partir de la vulnerabilidad, sujetos con desventaja para lidiar con su medio en personajes activos de su entorno. Al igual que es paradójico que se construyan sujetos

vulnerables a partir de sus formas de vida y no a partir de sus condiciones laborales. Se trata de políticas ciegas a las condiciones estructurales interesadas sólo en identificar poblaciones marginadas a las cuales atender, es decir, la paradoja es que en lugar de formar personas activas, genera subjetividades vulnerables sujetas a la atención externa, a un continuo cuidado y lo más curioso sujetas, incluso para aprender cómo ser activas.

Ahora bien, resalta en las escenas presentadas que la mayoría de ejemplos hagan alusión al cuerpo femenino. La dinámica de corregir comportamientos incorrectos tiene una intención civilizatoria, pues se tiende a señalar que dichos comportamientos son: 1) frutos de la ignorancia, y 2) los causantes de los problemas que enfrentan las poblaciones (pobreza, enfermedades, falta de trabajo, etc.), por ello, las acciones y políticas tienden a enfocarse en acciones sobre el cuerpo mismo (alimentación, higiene, salud), en donde el cuerpo femenino se vuelve el receptor más directo al considerar a la mujer como la garante del cuidado tanto familiar como del hogar, y en el caso de la mujer indígena como la depositaria y transmisora la cultura. Por ello, regular sus actividades es clave en el ámbito de la política pública. No sólo las políticas se focalizan un bienestar social precarizado, sino que además desvían la atención del trabajador para situarse en el ámbito privado. Al hacer esto, se activa un fenómeno doble: las condiciones materiales pasan a segundo plano, hasta desvanecerse, y se desencadena una biopolítica que legitima una intervención en el ámbito privado a partir del cuerpo de la mujer. Esto es el enfoque del siguiente apartado.

4.3 La unidad familiar: la mujer, centro de atención de las políticas públicas

Recuerdo el comentario de una mujer habitante de Villa de Arista sobre la situación de los niños en el albergue: “pero si la mamá no les pone el ejemplo cómo van a aprender los niños” señalando que es la madre la encargada de enviar a sus hijos a la escuela, de tenerlos limpios, de darles de comer, y que si ella prefería trabajar entonces era comprensible que los niños estuvieran

“desamparados”, comentario surgido al ver a una de las niñas en el albergue al cuidado de sus hermanos más pequeños. Como se señaló en el capítulo anterior, las construcciones de género que ubican a la mujer como responsable de las actividades domésticas, aunadas a la racialización de la mujer indígena como la transmisora y salvaguarda de la cultura, la ubican como foco de conflictos y también como centro y foco de la atención social para la exitosa aplicación de un programa social, dado que este está orientado en incidir en la transformación de los hábitos de higiene y de vida.

La educación, la alimentación, el hospedaje, la higiene y la salud, rubros que complementa el PAJA en la vida familiar de sus beneficiarios, son aspectos que se relacionan con el papel de la mujer como garante de la integridad familiar. Se le ve como la guardiana y responsable del cuidado y presentación de sus familias, por ello, no extraña que *Oportunidades -ahora Prospera-* estuviese dedicado a ésta, y que el PAJA aunque sea un programa de apoyo a trabajadores, al estar dirigido a las familias, recaiga sobre la mujer, aunque ésta no sea el beneficiario directo. Por tanto, no es aleatorio que la mayoría de situaciones etnográficas presentadas a lo largo de los distintos apartados de este capítulo tengan a mujeres como las protagonistas, tanto en el caso de las promotoras, como en el de las mujeres *na savi* aludidas.

Desde principios del siglo XX, algunos de los proyectos de nación con una clara postura de eugenesia¹¹³, ya ubicaban a la mujer como un actor clave en la aplicación de atención (Suárez y López, 2005), pues se señalaba que “las mujeres deben considerarse como los agentes principales por los cuales la raza ha de continuarse y evolucionar hacia un nivel físico, intelectual y espiritual más alto (Z.

113 Al principio del siglo XX surgieron diversas posturas que estaban preocupadas por el llamado “problema indígena”, es decir por la presencia de las poblaciones indígenas dentro de los proyectos de construcción de la identidad nacional y sobre su integración dentro de los aspectos económicos, sociales, políticos y culturales del país. Laura Suárez y López Guazo (2005) realizan un recorrido por la diversas posturas del México posrevolucionario, desde los postulados biologicistas hasta los culturalistas. La eugenesia refiere a la situación por medio de la cual se podría llegar al mejoramiento de una “raza” desde su sentido biológico hasta el cultural. En este segundo rubro cobra importancia el tema del blanqueamiento, el proceso de civilización y educación de la población indígena para su “exitosa” inserción en la vida nacional, postura predominante en México, no sólo en el campo de la antropología, sino también del diseño y aplicación de políticas públicas. En ambos casos, el proceso de eugenesia involucraba un mejoramiento por medio del aprendizaje de buenos hábitos, conductas y la educación, en donde el cuerpo de la mujer es tomado como el centro de la incidencia por su importancia tanto en la reproducción biológica como social.

De Baralt, 1911; Suárez y López, 2005:). Aunque actualmente, el uso del concepto de la raza no sea operativo ni explícito, la mujer ocupa el lugar en la perpetuación del hogar y la familia. Esto genera una responsabilidad permanente que pesa sobre el cuerpo de la mujer; mientras que al hombre jornalero se le culpa por no ir a trabajar, a la mujer se le responsabiliza por arriesgar a su familia yendo a trabajar en la pizca de jitomate, generando así una serie de obligaciones sobre ellas.

La forma en cómo se ha vinculado históricamente a la mujer con el ámbito privado se activa en la aplicación de diversas políticas públicas actuales, ya que éstas como parte de una llamada “atención integral” se centran en la unidad familiar como centro de sus beneficiarios. De acuerdo con Marta Mauras (2005), secretaria de la Comisión CEPAL, focalizar el hogar es importante ya que

la familia es el espacio de intimidad donde se forman y reproducen los modelos de identidad personal y comunitaria. Es el lugar del aprendizaje de los valores sociales. A través del ejercicio de las relaciones familiares, se recrean los comportamientos de la sociedad. La familia es, por consiguiente, el sitio más importante de la reproducción de la cultura. Es el primer y más importante agente de socialización en una comunidad (s.p.)

De esta manera, la construcción de la vulnerabilidad social incide en formas de atención, las cuales están focalizadas en la familia -como el PAJA-, pues “el ciclo vital de la familia se asocia así a la vulnerabilidad del hogar” (Filgueira, 2001: 22), razón por la que la atención se dirige hacía condiciones dentro de ese ciclo vital: la educación, la alimentación, la salud, la vivienda. Pero el PAJA no es el único programa centrado en la familia, ya que uno de los más representativos a nivel nacional es el llamado programa Prospera. Para Mora Bayo (2013) dicho “programa es diseñado a desarrollar las capacidades de familias en condiciones de extrema pobreza vía transferencias económicas a cambio de modificaciones en los hábitos y cultura de la población beneficiaria” (193), descripción que bien puede servir para definir al programa PAJA, cuyas acciones también están destinadas a incidir en la calidad de vida de las poblaciones beneficiarias, las cuales si bien, no tienen necesariamente porque ser indígenas, regularmente lo son, y aunque no especifica estar dirigida hacia la mujer, la focaliza.

Si bien el PAJA no condiciona la entrega de apoyos por medio de consultas

médicas obligatorias, sí genera de manera no explícita una vigilancia sobre la cobertura de la aplicación de apoyos sobre sus beneficiarios, al mismo tiempo que abre la oportunidad de incidencia. Por ejemplo, como parte del programa se provee de vivienda temporal para las familias que se emplean en calidad de trabajadoras agrícolas. Estos espacios se convierten en recintos institucionales del programa, por lo que desde la ocupación del mismo se activan ciertos mecanismos de disciplina y control. Para la población indígena, los albergues funcionan no sólo como hogares temporales durante las temporadas laborales, sino que también sirven como tecnologías civilizatorias, por medio de las cuales discursivamente se señala que se les “otorgan espacios dignos” considerando incluso que lo son más que sus viviendas en las comunidades de origen, por lo que se le hace énfasis a la población que lo ocupa en el debido uso de las instalaciones para corregir comportamientos considerados incorrectos.

Con regularidad, al menos tres veces por semana, el personal del albergue femenino se turnaba para hacer recorridos vespertinos por los pasillos y cuartos del albergue para evaluar las “condiciones” del mismo, con especial interés en el tema de la higiene, la limpieza y la distribución del espacio, situación que implicaba acceder a los espacios internos. Generalmente, durante dichos recorridos no se hacía explícito su objetivo de supervisión, sino que más bien se utilizaban excusas como la de ir a buscar a ciertas personas, la de dar avisos, o incluso barrer los pasillos para poder observar con más cercanía. De esa manera aparecía como una actividad más espontánea el ingreso a los cuartos con frases como las de “es que hace mucho que no la veía”, “venía a ver cómo había quedado la cama”, etcétera. Cuando se encontraban frente a una situación que consideraran incorrecta usualmente utilizaban un lenguaje persuasivo, pero suave y amable repleto de diminutivos.

Por ejemplo, cierto día al encontrar que una de las familias comía dentro de su habitación -después de preparar los alimentos en el área de los fogones los llevaban al interior de sus cuartos- el señalamiento fue “doñita, es mejor si saca usted la comida para que no se le haga basura en el cuarto”. Es decir, en un tono amable, pero que después podía convertirse en la amenaza de “si sigue así ya no

vamos a poder darle lugar en el albergue”, situación que se repetía para cada caso en particular, incluso relacionado con la preparación de alimentos, el cuidado de los hijos, la forma de lavar la ropa, con la legitimidad de corregir a partir de considerar que la persona no está acostumbrada o tiene miedo de usar las instalaciones o artefactos de “la vida moderna” que no se usan en sus comunidades:

Una de las promotoras sale apresuradamente de la oficina luego que una mujer nahua le avisara de una mujer mixteca que estaba lavando algo de ropa dentro de un bote de plástico afuera de su cuarto. La prisa y el enfado tenían que ver con que el lugar destinado para lavar eran los lavaderos y estaba prohibido lavar en cualquier lugar distinto. Cuando la promotora llegó frente a la mujer mixteca que estaba en cuclillas frente al bote de plástico, inmediatamente le dijo que llevara su ropa al lavadero, seguida de una explicación primero sobre qué eran los lavaderos y para qué se usaban, mientras la promotora le insistía a la mujer con tono amable pero autoritario, la mujer seguía lavando ignorando la presencia de la promotora sin apartar la mirada de la ropa que estaba tallando, mientras que otras mujeres se asomaban desde las puertas de los cuartos para observar la escena.

La promotora cambió su pregunta por la de si la mujer hablaba español, ésta entonces volteó a verla diciéndole que le dejara solo lavar esa ropa argumentando que era poca y que era pesado cargar agua del aljibe a los lavaderos -no había agua en las llaves de los lavaderos, pues toda el agua del albergue se almacenaba en el aljibe y había que acarrearla hacia los cuartos, escuela, baños, oficina, y hasta los propios lavaderos-. La promotora endulzó su tono como hablándole en un tono casi maternal y utilizando diminutivos a pesar de seguir llamándola de usted y diciéndole que era mejor en los lavaderos, “se le ensucia menos su ropita”, “se cansa menos doñita, mamita” y le explicó cómo se debía de tallar la ropa en un lavadero y que si no sabía le preguntara a alguna de las otras mujeres que ya han usado los lavaderos para que viera que no era difícil, ignorando así que las razones que dio la mujer fueron que era poca ropa y que era cansado acarrear agua para lavar esa poca cantidad de ropa. La mujer no dijo

más y quedó de llevar su ropa al lavadero.

Antes de regresar a la oficina, esta promotora se detuvo con la mujer nahua para agradecerle nuevamente por advertirle, señalándole que no **“hay que dejarlas”, “no hay que dejar que lo que se aprende se olvide”**. Al entrar a la oficina los comentarios sobre la importancia de la paciencia, de no perder la calma, “de hablarles con cariño” y explicarles las cosas al pasito, fueron el tema de conversación. Afuera, en el patio del albergue la mujer continuó lavando su ropa en el bote.

A partir de esta escena podemos apreciar cómo existe una vigilancia sobre las actividades cotidianas que se desempeñan dentro de las instalaciones del albergue y también cómo se busca corregir lo considerado incorrecto, cuestiones que son parte de los espacios institucionales, pero a la vez observamos cómo se anulan las verdaderas razones expuestas por la mujer na savi y se someten al argumento de las promotoras al indicar que dicho “comportamiento impropio” tiene que ver con que la mujer no sabe o tiene miedo de usar los lavaderos, seguido de la invitación por aprender a usarlos. Finalmente, la frase de que no hay que dejarlas indica un papel aleccionador, una autoridad por corregir.

Ejemplos como el anterior que parecen acontecimientos aislados o reacciones improvisadas por parte de las funcionarias, en realidad hacen parte de todo un sistema de vigilancia y control sobre los cuerpos de las personas que ocupan el albergue, pues es a partir de estas situaciones cotidianas en donde tiene lugar la activación de la racialización de la vulnerabilidad social. A partir de la concepción racializada de la vulnerabilidad es que se justifican estas prácticas aleccionadoras que implican la incidencia tanto en la vigilancia, el control y la misión transformadora.

Cabe señalar que la percepción que tienen las mujeres na savi sobre las trabajadoras del albergue es de cordialidad y simpatía a pesar de los continuos roces por la utilización de los albergues, incluso algunas familias las recuerdan con agrado en sus comunidades de origen. Sin embargo, solían evitar a toda costa sus supervisiones solapadas, pues cuando veían que comenzaban los recorridos usualmente evadían a las funcionarias, se refugiaban en sus cuartos si estaban en

los pasillos, iban hacia el área de los fogones, hacia el baño, al patio o bien señalaban algún pretexto como ir a buscar a sus hijos, a comprar algo en la tienda, o bien acostarse a dormir.

Un día durante el mes de junio en el momento más alto de la temporada se realizó una inspección al área de la cocina en donde estaban albergadas varias familias. Esta sección es un salón grande por lo que no contiene divisiones internas y los grupos de familias solo estaban separadas por un pasillo entre sus camas o por las cobijas que algunas colocaban en forma de cortinas. Cuando entraron las promotoras en un grupo de tres a esta área pudo apreciarse rápidamente la incomodidad de las familias, acababan de llegar de trabajar por lo que se encontraban descansando o preparándose para cenar. Cuando entraron las tres mujeres al lugar la gente comenzó a levantarse de sus camas, a salir de la cocina, o bien a taparse con las cobijas. Durante su recorrido la gente evitaba encontrarse con ellas, quienes a su paso no cesaban de dar consejos con quienes se detenían sobre cómo tender una cama, cómo lavar y tallar la ropa, dónde acomodar sus cosas, etcétera.

En este punto de la discusión cobran mayor sentido la presencia de las diferentes mesas de atención instaladas durante la feria institucional de Villa de Arista: educación, alimentación y salud preventiva y reproductiva -con énfasis en métodos anticonceptivos y planificación familiar-. La Secretaria de Salud además de acudir durante este evento, realiza visitas periódicas a los albergues en donde brinda servicios de consulta, vacunación y atención, gratuitos. Para el personal médico, la principal preocupación sobre las familias y las condiciones del albergue está relacionada con la higiene, a la cual también ven como un problema relacionado con la costumbre: “así están acostumbrados y traen eso acá, por eso es difícil que aprendan ciertas cosas” en palabras de un representante de las brigadas de salud. La idea de que “así vienen acostumbrados” es la que justifica la necesidad de aprendizaje y aleccionamiento, razón por la que entonces las necesidades básicas que se buscan subsanar con estos rubros del programa pasan a segundo plano, relegadas detrás de la misión de vigilar y transformar.

Es preciso señalar que el área de atención del programa PAJA está más

focalizado en la vida en los albergues que en los propios campos agrícolas. Es decir, sus rubros de atención, al estar centrados en la unidad familiar, automáticamente se desplazan al ámbito de lo privado en donde la mujer sigue ocupando el espacio principal; de tal forma, que a pesar de ser un programa dirigido para la población trabajadora, no se ocupa de las condiciones laborales de ésta, no garantiza vigilar sus condiciones de trabajo, por las cuales “son vulnerables” y se justifica su calidad de desventaja social, sino que se centran en aspectos de la unidad familiar en donde educar parece más importante que subsanar carencias sociales. En lugar de revertir las condiciones laborales de los trabajadores agrícolas se orienta a un proceso civilizatorio de sus familias.

Además, si bien, el programa no condiciona explícitamente la entrega de apoyos, en la práctica genera un ambiente propicio para las continuas condicionantes sobre su entrega o aplicación bajo las dinámicas de “premiar lo correcto” y “penalizar lo incorrecto”. En la práctica observamos cómo el filtro de la selección de los beneficiarios cruza por argumentos racializados que ubican al más necesitados de acuerdo con estereotipos y representaciones, pero el acceso a los apoyos también está acompañado de una serie de condiciones que tienen que ver con el correcto uso de los albergues y con el buen cumplimiento de las responsabilidades sociales, razón por la que se favorece a los que se “portan bien”. Esto se ve reflejado en: a los que lavan la ropa en el lavadero entonces les doy una dotación extra de leche, a los que sí usan los sanitarios correctamente le voy a apartar la ropa en mejores condiciones para donar. Es decir, se premia y se privilegia los frutos del proceso de aleccionamiento o bien, aquellas prácticas cercanas a los ideales de la civilización.

En este marco, la mujer indígena implica un sujeto clave en la aplicación de estas políticas públicas que buscan aleccionar y transformar, políticas que encierran claros tintes desarrollistas, en donde se premia lo cercano a lo considerado civilizado. Por el contrario, lo considerado bárbaro debe ser eliminado mediante la educación y a partir de la transformación de los elementos cotidianos. Esto es lo que coloca nuevamente a la mujer en el centro, y la convierte en susceptible a ser juzgada: a partir de sus hijos y sus esposos, de la limpieza de

sus cuartos y de la manera en cómo cocinan o visten, señalando a las mujeres na savi como las más descuidadas e irresponsables, sobre todo por la gran cantidad de niñas na savi de entre los siete y doce años que toman el papel de cuidadoras de sus hermanos durante la ausencia de su madre. También son responsables por el ausentismo de sus hijos en la escuela, es decir, son ellas las responsable de la salud, el hospedaje, la alimentación y los elementos que consideran los programas sociales como claves para la transformación de su calidad de vida.

De esta manera, el programa para Jornaleros Agrícolas, al igual que Progresía, hace parte de una serie de programas que se encaminan hacia lo que se denomina el desarrollo de capacidades, y un aporte multidimensional, es decir, que consideran tanto a la pobreza como a la marginación como fenómenos sociales y no sólo económicos, razón por la que buscan intervenir en las esferas de la vida cotidiana, en donde creen que se encuentra la clave de la transformación de estos sectores “marginados” de la población. El problema con estas políticas es que en un contexto neoliberal “se reconocen a los pueblos indígenas no como sujetos de derechos, sino como sujetos de tutela, que requieren de la atención del Estado y del sector privado para impulsar su desarrollo social, cultural y económico” (Mora Bayo, 2013: 195), y en este sentido las construcciones de vulnerabilidad social ayudan a mantener a la población indígena como sujeto de tutela, tanto en sus comunidades, como fuera de ellas, mediante otros programas, como puede ser el PAJA.

Las ferias institucionales en Villa de Arista condensan los objetivos de las acciones y políticas destinadas a la población jornalera agrícola, pues además de explicar y brindar servicios públicos, se busca aleccionar, es decir, de nueva cuenta aparece el condicionamiento aleccionador para brindar apoyos. Sin embargo, estos condicionamientos no aparecen enunciados en el programa, sino en la práctica de sus ejecutores en donde la construcción de pobrecitos alimenta la racialización y sus materializaciones.

En el módulo de salud preventiva, la forma de convencer a las personas para que recibieran una vacuna fue premiar con la entrega de un sombrero y una bolsa de tela que incluía un bote de plástico para beber agua. Poco se explicaba

sobre la importancia de recibir la vacuna, más bien se utilizaba el factor premio como el elemento para atraer a la población. Salvo la mesa de atención destinada para el registro del seguro popular, el resto ofrecían algo a cambio de recibir su atención, información o en el caso señalado una vacuna. Sobre la mesa aparecían de muestra el bote plástico, la bolsa y el sombrero, artículos que atraían la atención de las familias que recorrían las mesas de atención. Cuando las personas se acercaban a preguntar por los objetos mencionados se les informaba que debían recibir una vacuna primero antes de recibirlos, “no, primero tienen que vacunarse”, “sin vacuna no hay sombrero”, frases que parecían más una advertencia que una información sobre la importancia de la salud o de recibir una vacuna.

La idea de que obsequiar artículos es la única forma en que la población indígena se acerca a informarse o aceptar los apoyos, está ampliamente difundida entre el grupo de las personas que participan como representantes de las mesas de atención en las ferias institucionales. Por lo tanto, se despliegan de manera generalizada este tipo de prácticas: ante la preocupación de las promotoras por la deserción de los niños en la escuela, así como de la ausencia de sus padres durante el día, decidieron tomar como medida la entrega de dulces a los niños que se portaran bien: “si no te portas bien no te voy a dar dulces” se convirtió en la alternativa y en el pan de cada día en las actividades del albergue; bajo la lógica de premiar la buena conducta comenzaron a incidir en diversos aspectos como enseñar a formarse antes de recibir apoyos, limpiar su cuarto, recoger basura, e incluso dar las gracias.

Esto se hizo extensivo posteriormente hacia las mujeres a las que “enseñaban” a formarse cuando iban a registrarse en la oficina o para esperar su turno cuando tuvieran consulta médica. Hay que recordar que estas prácticas están directamente relacionadas con los estereotipos y representaciones racializadas. Estas indicaciones tienen que ver con enseñar cómo hacer, con civilizar. Para las mujeres, la premiación no tenía que ver con la entrega de dulces, sino con el reparto de los desayunos, con el apartado de ropa o zapatos; así, se premiaba a las consideradas “más limpias” o a las “más responsables.

Lo interesante en todo este proceso es que hasta formar a la población se veía como un logro de las promotoras en el camino hacia la civilización de la población del albergue. Como veíamos en una cita del apartado anterior, la frase “cuánto hemos batallado” expresada por una promotora, indica la responsabilidad que parecen adquirir por mantener y enseñar una conducta correcta. Es decir, toman para sí una labor de vigilancia y tutelaje sobre las personas del albergue. De esta forma, formarse para recibir alimentos (el plato de pollo rostizado, el vaso de coca-cola), dejarse vacunar para recibir un obsequio (pañuelos, sombreros, botes para el agua y mochilas, así como globos, pelotas y dulces para los niños), son prácticas que sirven para ilustrar algunos ejemplos del papel de tutelaje paternal que asume el personal de SEDESOL y los demás representantes de las instituciones gubernamentales relacionadas con la aplicación del PAJA.

Al convertir a la unidad familiar en el centro de la aplicación de políticas públicas centradas en la vulnerabilidad se está llevando a cabo un peligroso ejercicio en donde: 1) se desplaza del centro de la política al trabajador agrícola y 2) por tanto, se pierden de vista las condiciones materiales y laborales que podrían convertir al trabajador agrícola en un sujeto vulnerable. Es decir, se sustituye el tema del trabajo por el tema de la importancia de la educación, la alimentación y el bienestar familiar, que si bien son ejes importantes, solapan al sistema de explotación responsable del empobrecimiento de sus comunidades de origen, la falta de oportunidades laborales, el acceso a los servicios básicos y su inserción como una mano de obra de la agroindustria.

4.5 Neoindigenismo: la condición étnica como el indicador de la vulnerabilidad

La racialización de la población indígena, tanto en sus comunidades de origen como en su calidad de migrantes, se alimenta de una serie de programas de atención y políticas públicas que se sustentan en la "vulnerabilidad" de este sector de la población. Tanto en sus comunidades de origen, como en Villa de Arista, son sujetos de los programas del Estado, sólo cambia la categoría bajo la cual se justifica su vulnerabilidad. En Villa de Arista, la categoría que los convierte en

sujetos vulnerables es la de jornalero agrícola. A partir de ésta se despliegan toda una serie de acciones, actores y recursos, los cuales a pesar de no centrarse en la atención a la población propiamente “indígena”, en la práctica terminan siendo sus principales beneficiarios. Es decir, que estas políticas son en cierta forma una extensión de la atención hacía las poblaciones indígenas y por tanto, una continuidad en la relación del Estado con estas poblaciones.

La presencia del Estado en la construcción y reproducción de una “otredad indígena” ha sido clave para instaurar una forma de administrar la diversidad cultural. Desde principios del siglo XX, a partir de los proyectos nacionalistas, y de la centralidad del mestizaje, la diversidad cultural fue construida como un problema para atender. La llegada de la política multicultural, a finales de 1980, trajo consigo un giro en la relación del Estado con las poblaciones indígenas; dicho giro se inserta con la dirección de las políticas públicas centradas en la vulnerabilidad social. Sin embargo, este giro no significó una transformación profunda en la calidad del indígena como sujeto-objeto de atención de políticas públicas (Paz, Hernández y Sierra, 2004). El multiculturalismo neoliberal (Hale, 2005) señala una forma de reconocimiento parcial sobre los derechos de pueblos indígenas, en especial, sobre su facultad para autogobernarse. De igual manera, las políticas sobre grupos vulnerables, si bien reconocen las problemáticas de las poblaciones indígenas, desconocen las condiciones estructurales y a la vez, las capacidades locales y de agencia de los grupos indígenas. En esta dinámica se ubican las nuevas prácticas de Estado en la atención para estas poblaciones, razón por la que se le ha denominado a este periodo como *neoindigenismo*.

Tanto trabajos como el de Paz, Hernández y Sierra (2004) y el de Gutiérrez Chong (2015) tipifican como *neoindigenismo* un giro de las políticas indigenistas, pero que no por ello, dejan de ser políticas encargadas de administrar a la población clasificada como indígena, la cual, a pesar del elogio a la diversidad, sigue siendo considerada “un problema” dentro del escenario nacional, ya que sigue siendo vista como población con altos índices de pobreza y de marginación social, es decir es una población que impide que México arroje mayores índices de bienestar social. A este periodo también se le ha denominado el indigenismo en

tiempos del PAN, precisamente porque sus impactos comenzaron a verse con mayor intensidad durante la administración presidencial de Vicente Fox (2000-2006); este periodo se caracterizó por un aparente reconocimiento de las poblaciones indígenas (Díaz Polanco, 2002), por el cambio de nombre del antiguo Instituto Nacional Indigenista por la actual CDI, y sobre todo, por el énfasis en las atenciones al indígena, las cuales “redujeron ‘la problemática indígena a un asunto neo-indigenista de combate a la pobreza’” (Mora Bayo, 2013: 195). Es decir, durante este periodo se expresó puso de manifiesto un proyecto muy relacionado con la preocupación del combate a la pobreza por parte de organismos internacionales de carácter neoliberal.

Para Martínez Novo (2006), el *neoindigenismo* floreció desde la década de 1970 con lo que ella caracteriza como un renovado foco sobre la preservación y el reforzamiento de la organización y la identidad étnica (66), pues para esta autora:

Simultáneamente [1992], el artículo 4 de la Constitución fue modificado, reconociendo por primera vez el carácter multicultural de la nación mexicana y los derechos de la población indígena para preservar sus lenguas, sus culturas y sus formas de organización social. Este cambio es correctamente usado como evidencia para quienes interpretan este neoindigenismo como un discurso populista encaminado a distraer la atención de las reformas estructurales (Martínez Novo, 2006: 67, traducción propia)

Por su parte, Saldívar (2008) en *Prácticas Cotidianas del Estado*, realiza un mirada profunda al respecto de los funcionarios del INI -posteriormente CDI- acerca de su manera de actuar dentro de un Estado que administra a las poblaciones indígenas a lo que la autora denomina y caracteriza como indigenismo, tanto del siglo XX, como en su continuidad en el siglo XXI, la autora no lo restringe a las políticas indigenistas de mediados del siglo XX. Saldívar (2008) aborda el indigenismo “como parte de la formación del estado liberal y la apropiación y utilización de lenguajes de occidente -tales como desarrollo y derechos humanos- por los indígenas e indigenistas. [A lo que señala:] También sostengo que los indigenismos del siglo XX y comienzos del XXI son parte del proyecto liberal capitalista” (Saldívar, 2008: 18).

Estos neoindigenismos parecen expresarse con mayor claridad en aquellas políticas dirigidas específicamente hacia población indígena, particularmente las

dirigidas por la CDI, cuyo papel es precisamente el de la administración de recursos y la atención a los pueblos englobados bajo el calificativo de “indígenas”. Pero ¿qué papel juega este neoindigenismo cuando las políticas públicas no se dirigen exclusivamente hacia las poblaciones “indígenas”? ¿Cómo se manifiesta cuando quienes administran las políticas no son precisamente funcionarios especializados en la atención a grupos “indígenas”? En el caso de Villa de Arista la atención para grupos “indígenas” se disfraza en la atención a “grupos vulnerables”, particularmente encarnados como “jornaleros agrícolas”, categoría laboral y económica que justifica su “vulnerabilidad”, y por tanto, la atención que reciben. El programa PAJA es el encargado de atender las “necesidades” de los jornaleros sin especificar ningún trato diferencial o especial para las poblaciones “indígenas”.

Sin embargo, la administración de la población indígena pasa por otros canales de política pública que no son exclusivos de la CDI. Martínez Novo (2006) expone cómo las políticas desarrollistas de la década de 1990, destinadas a la población “indígena”, se apoyaron en el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) -precedente de SEDESOL- y del Banco Mundial, argumentando su atención sobre los pueblos indígenas partiendo del hecho de considerarlos “the poorest among the poor” (Martínez Novo, 2006: 67). Su condición como “pobres” aparecía como la señal de atraso y como el freno para su desarrollo. De esta forma, el papel que ocupaba discursivamente la “diferencia cultural” pasó a sustituirse en dichas políticas por el de la “pobreza”.

Actualmente, en un contexto de políticas públicas basadas en la construcción de la vulnerabilidad “la identificación de la indigeneidad con nociones de vulnerabilidad ha emergido como un tema central para formular una relación de cuidado y protección entre pueblos indígenas y el estado” (Jaramillo, 2011: 337, traducción propia). La vulnerabilidad se convierte así en un recurso por medio del cual, las poblaciones indígenas se insertan como sujetos propicios para la atención social, es decir, la construcción del indígena como vulnerable sirve como “la justificación de formas marcadamente asistencialistas de hacer política social por medio del recurso a una forma retórica: que los programas sociales están

destinados a ayudar al más vulnerable” (Crossley, 2008: 31). Sin embargo, no se trata sólo de un recurso retórico, es un proceso de racialización el que permite construir al mismo tiempo al indígena y al na savi, como el jornalero agrícola y como el más vulnerable, permitiéndose actuar sobre sus cuerpos y sus vidas, sin atender las condiciones precarias de trabajo, en donde al parecer son los más aptos.

4.5.1 Los funcionarios: ejecutores e interpretes de la política pública y grupos vulnerables

Saldívar (2008), cuando discute las nuevas dinámicas de atención a las poblaciones indígenas, hace énfasis en el papel de los funcionarios como personajes claves en la ejecución de políticas públicas y representantes directos de la institución. Esta autora se centran en la CDI -antes INI- pues ésta tiene clara especificidad sobre la atención hacía las poblaciones indígenas. Saldívar (2008) argumenta cómo los funcionarios dentro de la dinámica de la institución adquieren lo que la autora denomina “la camiseta”: una serie de argumentos institucionales para aplicar la política pública y atender la especificidad de su población; a partir de la exploración de las trayectorias de vida de estos, puede profundizar en cómo tantos sus biografías y aleccionamientos institucionales, derivan en la reproducción de un racismo de Estado.

En el caso de los funcionarios de SEDESOL, ejecutores del PAJA en Villa de Arista, no sólo opera un racismo de Estado, derivado exclusivamente de su formación como funcionarios dentro de una institución, también operan sus propias interpretaciones derivadas de los universos simbólicos a los que pertenecen; a la vez que son funcionarios y funcionarias de SEDESOL, son habitantes de Villa de Arista, de Bocas y de San Luis Potosí y por tanto, comparten las interpretaciones sobre las categorías étnico-raciales que permean el sentido común sobre los jornaleros agrícolas que acuden y atienden.

Los contextos de enunciación son claves para entender los distintos niveles de interpretación. Los funcionarios y funcionarias son la cara de la institución, y a la vez, son transmisores y transmisoras de sus propios códigos e interpretaciones

de su universo social y cultural. Si bien, este proyecto no partió en sus inicios en enfocarse en los funcionarios públicos, la realización del trabajo de campo, y la especificidad del análisis de las representaciones sociales me condujeron a considerar su importancia dentro de las lógicas y dinámicas de la racialización, como expresión y manifestación. Son ellos y ellas quienes se relacionan más estrechamente con jornaleros indígenas en “migración”.

Las interacciones entre estos y los “beneficiarios” se manifiestan en un campo en el cual se ponen en evidencia diversos elementos de los procesos de racialización. Al ser ejecutores de la política pública, son de manera simultánea, tanto una de las muchas caras del Estado y al mismo tiempo, las voces que reproducen estereotipos y prejuicios del sentido común, por tanto, son el intersticio que deja ver la construcción de la vulnerabilidad como categoría racializada, y sus materializaciones. En el terreno empírico son los espacios de interacción entre los funcionarios públicos y la población beneficiada (jornaleros indígenas), en donde no sólo se reproducen discursos de vulnerabilidad elaborados desde los marcos normativos de la política pública, sino que también son el reflejo de elaboraciones de sus propios discursos y prácticas a partir de sus experiencias de vida, percepciones y lugares de enunciación.

En este sentido, se debe de tener claro, que al ser habitantes de Villa de Arista y alrededores, comparten los sentidos y las representaciones que el resto de pobladores, incluso, comparten la historia de Villa de Arista, y sus vidas familiares están articuladas de alguna manera con el desarrollo de la agroindustria. Dos de las promotoras, antes de emplearse en SEDESOL, habían trabajado como pizcadoras en el corte de jitomate cuando fueron jóvenes (antes de casarse), y una de ellas, trabajó en un empaque; otras dos salían con hombres que trabajan en empresas agrícolas, uno de ellos sinaloense, y otro más, empleado de un empaque. Cada una de ellas y ellos, comparten historias familiares que hablan de la agroindustria: padres, madres, familiares empleados, rancheros, empresarios, y sus propias experiencias como trabajadores y trabajadoras en algún eslabón de la industria agrícola.

Pueden considerarse como personas de clase media dentro del contexto de

Villa de Arista, cuyo capital simbólico recae en la educación o el puesto que lograron obtener. Quienes se emplean como funcionarios, regularmente son personas con estudios de preparatoria o bachillerato terminados, que empezaron como prestadores de servicio social y que lograron obtener un empleo posteriormente: algunos de ellos son empleados fijos, otros son temporales que trabajan solo durante la temporada alta de cosecha. Hay otros más jóvenes (entre los 16 y los 18 años) que son estudiantes de bachillerato y que se unen al personal en calidad de prestadores de servicio social sólo durante la temporada alta.

Los trabajos desempeñados por los funcionarios de SEDESOL son variados: hay dos encargados que cumplen con la responsabilidad de responder por la administración general del albergue, rinden cuentas a sus superiores en la capital del estado, administran recursos, asignan tareas, dialogan con otras instancias estatales, negocian con cabos y empresarios. Aunque comparten la responsabilidad con una promotora mujer, claramente se ve la división de género, en donde ella misma acepta la superioridad de ambos hombres: aunque ella sabe conducir, deja que alguno de los dos conduzca siempre, y a pesar de tener el mismo rango, siempre espera la resolución de sus pares masculinos para tomar una decisión, a diferencia de ellos, que se atreven a tomar decisiones sin tomar en cuenta a sus pares.

El resto, todas mujeres entre los veinticinco y los treintaicinco, se encargan de registro, captura, encuesta y administración de archivos. Ellas son quienes llevan a cabo la aplicación de cuestionarios para los trabajadores agrícolas que llegan a registrarse, y quienes se encargan de llevar el control de las bases de datos; cumplen algunas tareas secundarias relacionadas con la administración del albergue como dialogar con los huéspedes, con los cabos por problemas relacionados con el uso de espacios, roces y reclamos entre las familias; asimismo, cumplen con las sanciones por “conductas inapropiadas” dentro del albergue. A este personal, se le suman aproximadamente diez jóvenes, entre hombres y mujeres, prestadores de servicio social, cuyas tareas implican ayudar en el mantenimiento y aseo de las áreas del albergue: barrer, pintar, lavar baños,

etc.

También hacen uso de las instalaciones de los albergue dos profesoras, habitantes de Villa de Arista: una para preescolar y otra, nivel primaria, que acuden en un horario fijo de 8-13 horas de lunes a viernes, y el personal de salud que acude los jueves por la tarde. Actúan completamente desarticulados del personal de SEDESOL, sólo se comunican por cuestiones muy particulares. En el caso de las profesoras, la relación con los funcionarios de SEDESOL se restringe a otorgarles una lista de asistencia -para el trámite de becas y desayunos escolares-, y en el caso del sector salud se reduce a cuando el personal médico informa de una condición médica que requiere otro nivel de atención, en cuyo caso, son los encargados del albergue a quienes les corresponde tramitar la papelería necesaria, incluyendo traslados, en caso de que se requiera.

4.6 Agroindustria, neoliberalismo y Estado: la política pública y la empresarios, dos muy buenos aliados

Los rubros concernientes a la educación, alimentación, higiene, salud, hospedaje y becas escolares y de arribo que cubre el PAJA están estrechamente relacionados con los mismos rubros que ofrecen los empresarios agrícolas en cuanto a hospedaje, traslado y alimentación, sólo que lo hace de forma parcial al aparecer como un apoyo, y no como una garantía laboral. Por ello no extraña que cómo reporta una ponencia sobre “retos y nuevas dinámicas para el entorno hortícola en México”:

actualmente los productores de Sinaloa han desarrollado en coordinación con la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), un programa de vivienda y de servicios públicos, con la Secretaría de Educación Pública y la CONAFE para atender la educación de los niños y jóvenes y en conjunto con el IMSS para atender las necesidades de servicios de salud y guarderías” (Salaiza et. al. 2013: 14).

Es decir, que no extraña que las empresas agrícolas busquen coordinarse con ciertos sectores gubernamentales para facilitar servicios, que en primera instancia les correspondería atender a ellos en calidad de empleadores. Esta relación en Villa de Arista es clave, no por nada aparecen sentados los productores al lado de

los representantes de las instituciones gubernamentales durante algunos eventos públicos oficiales. Si bien, SEDESOL absorbe el hospedaje al brindar las instalaciones, parte de la infraestructura y de los arreglos corren por cuenta de los empresarios agrícolas, sólo sus trabajadores pueden hospedarse en los albergues, pues existe un arreglo interpersonal entre productores, promotores, cabos e incluso funcionarios de la administración municipal.

El PAJA y los programas que lo complementan están dirigidos concretamente al jornalero y a sus familias, apoyándolas con becas económicas de arribo, y escolares (para los niños que acuden a la escuela primaria); hospedaje como es el caso de los albergues administrados y financiados por SEDESOL; alimentación en la modalidad de desayunos escolares, para lo cual puede variar de acuerdo con la institución con la que se establezca la relación: el DIF por ejemplo, otorga desayunos calientes -esto es materia prima que se cocina y se sirve diariamente-, o bien, el recurso para comprar cereales, fruta, leche para entregarlas en modalidad de despensa o bien, servirse en el contexto del receso de la escuela, pues está dirigido hacia los niños, ancianos y mujeres embarazadas (los más vulnerables); servicios de salud a partir de Secretaría de Salud lo que incluye la visita semanal de personal médico para atención gratuita, así como su traslado y atención en caso de emergencia; un apoyo para traslado de cuerpo en caso de un fallecimiento, y la educación primaria para niños de jornaleros agrícolas.

Ahora bien, estos servicios que son indispensables para el trabajador agrícola y que deberían de aparecer como derechos laborales, en el contexto de la agroindustria quedan reducidos a apoyos, tanto por parte de los empresarios que los anuncian como servicios, como de los programas sociales. De esta manera, estos apoyos por parte del PAJA benefician de manera paralela a otros actores sociales como son las empresas agrícolas. En general, los compromisos apalabrados -hay muy pocos contratos escritos- incluyen cierta responsabilidad moral del empresario por absorber los gastos de traslado, hospedaje y alimentación; al momento de la contratación se negocian y se ofertan aquellos servicios que la empresa brinda, muchas veces completada con algún servicio del

PAJA. Es decir, que e PAJA, de cierta manera, les ayuda a las empresas agrícolas a absorber ciertas responsabilidades laborales, pero esta absorción de gastos no es suficiente, por lo que resulta en una precarización de las condiciones de trabajo.

El albergue de Villa de Arista -antes del inicio de la temporada alta- es disputado entre los empresarios más influyentes, pues sólo aquel que logra apalabrarlo podrá hospedar a sus trabajadores; no cualquier familia de trabajadores agrícolas puede llegar a habitar en el albergue de SEDESOL, sólo lo pueden hacer aquellas familias que trabajan para cierta empresa en específico (cuyo patrón ya apartó el albergue). Si bien, a veces los albergues resultan insuficientes para la cantidad de trabajadores con sus familias, y los empresarios tienen que rentar casas, bodegas o terrenos para el resto, sin duda, los albergues absorben una parte del gasto y de la responsabilidad. En los espacios cotidianos se produce una relación entre los empresarios y personal de SEDESOL, en donde ambos se apoyan, pues mientras que SEDESOL otorga el espacio, los empresarios subsanan algunos compromisos que van desde pintar el albergue, reparaciones, suministro de agua, hasta dejar salir temprano a sus trabajadores cuando haya eventos de SEDESOL (como las ferias institucionales), y donar pepino y jitomate en algunos eventos.

Por ejemplo, en una de las casas de renta en donde habitan principalmente nahuas de Morelos, y algunos na savi, pasaron los promotores de SEDESOL para hacerles una invitación para participar en una de las ferias institucionales, al llegar no encontraron al cabo encargado, sólo algunas mujeres al cuidado de los niños y uno que otro hombre que no fue a trabajar. Uno de los hombres, un anciano que pasaba de los sesenta años se acercó para decirles que ya tenían baños, les enseñó unos cuartos nuevos hechos con bloc, tanto para hombres como para mujeres, junto con otros que eran regaderas, también con divisiones para hombres y mujeres y señaló que su patrón sí los apoya, pues además, la renta de esta casa es pagada por el empresario.

Además del hospedaje, hay otros compromisos del empresario, que se pueden medianamente acompañar con el PAJA, como son la alimentación a partir

del programa de desayunos escolares; el gasto por traslado con la beca de arribo; la atención médica con el Seguro Popular.

Hasta el rubro de educación que cubre el PAJA beneficia a los empresarios, pues brida un espacio para los niños que los mantiene alejados de los campos, sobre todo con una temida multa sobre el trabajo infantil que asciende hasta los 3 millones de pesos. La escuela primaria para niños jornaleros parece tener más la intención de evitar que no vayan a los campos que la de enseñar: los niños son un grupo numeroso y heterogéneo, y sin importar esto, las clases son en español (las maestras son de Villa de Arista y no hablan ni nahuatl ni mixteco, las lenguas predominantes), y las clases transcurren entre actividades manuales como copias de la misma letra todo el día, colorear, y las entradas y salidas de niñas entre los ocho y los doce años que tienen que cuidar a sus hermanos, primos y sobrinos menores. Así, estos rubros parecen desligar a la empresa de sus compromisos con sus trabajadores y sus obligaciones por brindar condiciones laborales adecuadas.

Estas problemáticas relacionadas con las condiciones laborales como la falta de contratos formales, la falta de servicios médicos, las condiciones de traslado, hospedaje, cobertura de educación y el tema de salarios no aparecen en las respuestas sobre por qué los mixtecos son los más vulnerables. Este punto es muy importante, pues demuestra que en lugar de ser políticas encaminadas hacia la exigibilidad de derechos laborales, terminan apoyando al empresario al cumplir con parte de sus responsabilidades y de reforzar la racialización del sujeto desde la lógica de vulnerabilidad. Se crea un círculo en donde estas políticas benefician la reproducción de lógicas neoliberales de trabajo y explotación laboral. El PAJA beneficia a las empresas agrícolas al solventar de manera precaria las responsabilidades que les deberían corresponder a éstas.

De esta manera, bajo lógicas neoliberales, las políticas públicas centradas en reducir las condiciones de vulnerabilidad social, en lugar de asegurar la exigibilidad de derechos laborales, invisibilizan el racismo junto con condiciones estructurales, para dar paso a un sujeto-objeto de políticas públicas, el cual en lugar de resarcir sus condiciones, se convierte en objeto de explotación de las

empresas agrícolas. Es aquí donde confluye la articulación de un ensamblaje racializado, pues la racialización explica cómo un sujeto construido como indígena, proveniente de una región marginalizada y despojada, termina objetivado como un eslabón indispensable de la producción capitalista, en donde además, se convierte en objeto de atención por parte de programas sociales, sin que el marco de políticas públicas puedan resarcir sus condiciones materiales, generando por el contrario, junto con la agroindustria, un continuo empobrecimiento de los trabajadores agrícolas y de sus comunidades de origen. Se conforma un círculo vicioso en donde las familias de la Montaña se insertan para el beneficio de los avances del capitalismo.

Dicho de otra manera, la política del PAJA está beneficiando a las empresas agrícolas a partir de la construcción de un sujeto-objeto vulnerable encarnado en el jornalero agrícola, como una mano de obra a la que le da continuidad y apoya. En lugar de intentar regular las condiciones laborales a partir de la exigencia de garantías sociales por parte de las empresas agrícolas, ayuda a las familias de jornaleros de una manera precaria. Además, en el terreno cotidiano las relaciones clienterales siguen facilitando el acceso desigual a los programas; los empresarios que logran ganar el derecho sobre el uso de los albergues logran amortiguar las condiciones de hospedaje dejándolas del lado del Estado, pero para aquellos empresarios que no pueden gozar del albergue y que no tienen los suficientes recursos para rentar casas -ya que el dinero lo obtienen cuando empiezan a vender la cosecha- les queda acondicionar espacios que en muchas ocasiones dejan mucho que desear en cuanto a servicios y condiciones mínimas de salubridad, comodidad y seguridad.

A pesar de que las condiciones de cuadrillas de trabajadores migrantes compuestas por solo hombres pueden ser igual o mayormente precarias, al ser ubicados en lugares aislados y sin servicios básicos, la racialización recae en los cuerpos ubicables dentro de los albergues para jornaleros, los cuerpos que han sido construidos como referentes de la otredad y de atención. No toman igual relevancia las condiciones, sino las representaciones. Los trabajadores que se hospedan dentro de los mismos ranchos agrícolas son aquellos que atraviesan las

condiciones más delicadas, pues por lo general, trabajan y habitan en la clandestinidad: no se regula el trabajo infantil, y aparecen invisibles para los programas sociales, independientemente de si estos sean “mestizos” o “indígenas”. Los trabajadores que habitan en el albergue para jornaleros agrícolas son los “más afortunados” en cuanto a que cuentan con ciertas regulaciones en las condiciones de vida, y la constante vigilancia sobre las empresas en donde trabajan, esto a cambio de una constante vigilancia sobre sus vidas a partir de su condición de vulnerables.

Conclusiones

Las políticas de grupos vulnerables hacen parte de una dinámica de implementación a nivel mundial, que surge para sustituir las criticadas nociones de progreso y desarrollo -en las que estaban basadas las políticas de finales del siglo XX-. Las políticas públicas para resarcir la vulnerabilidad de los jornaleros agrícolas, en el fondo, ayudan a reproducir una maquinaria laboral racializadora y de explotación laboral: (1) en lugar de revertir las lógicas migratorias y la dependencia laboral de las familias hacía el trabajo de la agroindustria; amortigua elementos superficiales, ayudando más a las empresas para que éstas se deslinden de responsabilidades que antes les correspondía (traslado, hospedaje, alimentación, servicios médicos). Además, se suma (2) la injerencia del Estado para amortiguar sus condiciones como empleados agrícolas, la cual, sin embargo, no resarce las problemáticas laborales -no promueve mejores salarios, prestaciones, ni el cumplimiento de derechos laborales-, y (3) el Estado a partir de políticas puede seguir interviniendo en la vida de estas poblaciones, continuando así su proceso civilizatorio, a partir de: la higiene, la salud, la educación, la vivienda, en una lógica de corregir y premiar, y de intervención sobre sus cuerpos, en donde el cuerpo femenino resalta como el garante del cuidado y la vida familiar, y como depositaria y transmisora de la cultura.

Si bien, la plasticidad de la categoría de la vulnerabilidad social permite una apertura multidimensional que amplía la focalización de grupos y personas, esta

misma plasticidad vuelve problemática su delimitación: pues ¿qué se considera vulnerable? ¿qué y cómo se determina la vulnerabilidad de una persona o grupo social? En el caso de las poblaciones indígenas subsiste la premisa de que son “los más pobres entre los pobres”, razón que de entrada y sin más miramientos los ubica como uno de los “grupos vulnerables”, pero más allá de revisar la serie de condiciones estructurales por las que una gran proporción de estas poblaciones aparecen en las listas de los lugares más pobres, está anclada en un proceso de racialización. La racialización de la población indígena que hemos venido analizando se expresa y articula con varios fenómenos, la construcción de un jornalero agrícola, un trabajador apto, y que es a la vez sujeto de atención de políticas públicas por su representación como sujeto vulnerable. El jornalero agrícola en Arista no sólo está racializado como lo más indígena, sino también como lo más vulnerable, pero no como aquel que no es apto para trabajar, sino como el que necesita más apoyo al “no saber”, reproduciendo una racialización sobre la inocencia e ignorancia.

A la luz de los procesos de racialización que acompañan la representación del “ser indígena”, se refuerza la idea de la vulnerabilidad a partir de la frontera cultural como la barrera que les impide salir de su propia vulnerabilidad, es decir, se crea la ilusión de que su cultura (sus costumbres) es la responsable de su propia vulnerabilidad, pues tal y cómo se expresó en diversas escenas etnográficas, “no saben cómo”, noción en donde se encierra nuevamente una concepción sobre la barbarie que debe ser enfrentada. En el caso de Villa de Arista vimos cómo hay una relación directa entre aquellos racializados como los “más indígenas” y los más vulnerables, ambas nociones se corresponden y justifican bajo las mismas razones; el uso de la expresión de *pobrecitos* nos ayuda a ver cómo en el plano de las prácticas cotidianas se pone en juego la utilización de una categoría basada en las representaciones sociales.

Esto se traduce en una articulación en donde los más vulnerables, son los más “indígenas”, pero a la vez son los “más aptos” para el trabajo de la agroindustria. Todo esto soportado sobre una serie de políticas públicas que atenúan, pero no resuelven condiciones laborales o estructurales que incluso van

más allá del ámbito laboral. Las políticas sobre grupos vulnerables en donde han entrado las poblaciones “indígenas”, deben ser entendidas dentro de un marco de dinámicas de poder, una continuación en la administración de ciertas poblaciones, y dentro del marco del neoliberalismo y de un *continuum* en la administración por parte del Estado sobre las poblaciones indígenas, con la intención de actuar sobre sus cuerpos. Las políticas de vulnerabilidad social son al mismo tiempo biopolítica civilizatoria.

En Arista, vemos cómo se articulan las políticas públicas a partir del PAJA, las empresas agrícolas y un proceso de racialización que ubica a los *na savi* como la mano de obra apropiada, y los principales beneficiarios de un programa social. Para el caso de las empresas agrícolas, los distintos servicios tendrían que ser consideradas como garantías laborales, el problema es la informalidad de las contrataciones, en donde la política pública en lugar de resolver este problema, al apoyar al jornalero agrícola, en realidad absorbe parcialmente las responsabilidades de las empresas. Las políticas públicas solventan, es decir, apoyan, lo que requiere la construcción de un sujeto de atención basado en una justificación social. La justificación social sobre la que descansa su aplicación es la de la vulnerabilidad social.

La construcción de la vulnerabilidad requiere de un sujeto en “desventajas”, cuestión que es sumamente peligrosa, pues corre el riesgo de interiorizarse como un elemento más dentro de los atributos racializados de la población “indígena”, resaltando su calidad de “indefensos”, “menores de edad”, supeditados a la intervención del Estado. Otro punto a destacar es el elemento “moral” escondido por debajo de estas políticas en donde la lástima juega un papel importante en la construcción de una responsabilidad moral frente a “los pobrecitos”. Este elemento hace que otros actores -más allá del Estado- entren en el juego. Tanto la participación de asociaciones civiles, religiosas o las iniciativas de funcionarios ponen en evidencia la importancia de esa responsabilidad moral ante el “necesitado”, como una motivación para la intervención, una intervención que sin importar el nivel, siempre implica transformaciones de la conducta, y acciones sobre los cuerpos, sobre aquellos cuerpos considerados incapaces por sí solos de

adaptarse e integrarse a los estándares económicos, sociales y morales considerados como deseables.

Sin embargo, aunque la racialización de la población na savi los ubica como el grupo “más” indígena, vulnerable y jornalero, paradójicamente la ubica también como “la mejor mano de obra”, es decir, es indefensa en todos los ámbitos de la vida social, pero no dentro del espacio de la agroindustria, escenario en donde resalta como una “raza fuerte”, trabajadora, responsable y preparada. Aunque esta construcción es igualmente provechosa para los fines de la agroindustria, para las familias na savi representa una alternativa discursiva para poder ubicarse y moverse dentro de los trabajos deseables, con la capacidad para negociar mejores salarios. Esto no elimina que realicen los trabajos más precarios y pesados, pero nos permite reflexionar sobre la maleabilidad de construcciones sociales que se toman como inmutables. En el siguiente capítulo exploro a partir del 3 y el 4 cómo son utilizados tanto la racialización del jornalero y de la vulnerabilidad por parte de las poblaciones aludidas.

CAPÍTULO 5

“SOMOS MIXTECOS, UNA RAZA 100% PURA”. LAS PARADOJAS DE LA RACIALIZACIÓN Y LA VULNERABILIZACIÓN

Introducción

Por eso el patrón siempre nos encarga las tareas más pesadas, porque sabe que nosotros le sacamos el trabajo [...] Somos mixtecos les decía, trabajamos bien, es lo que quieren allá (Dn. Laureano, cabo).

Hemos visto cómo el proceso de racialización de las familias na savi es el resultado de la confluencia de distintos campos de poder: de las condiciones de explotación laboral en relación a distintas manifestaciones discursivas, y a técnicas y tecnologías de políticas de ésta. A partir de esto se garantizan la existencia de un nicho laboral y la continuidad de un sistema de explotación laboral, y de racismo, en donde las poblaciones indígenas son inferiorizadas para la permanencia de un sistema neoliberal, auspiciadas por políticas que lejos de resarcir estas condiciones, las alimenta. Sin embargo, lejos de las inmovilizantes construcciones racializadas presentadas a lo largo de este trabajo que dibujan a las poblaciones indígenas como pasivas, y valga la redundancia, vulnerabilizadas, éstas reinterpretan, resignifican y hacen uso de las categorías por las cuales son racializadas, esto para desenvolverse dentro de las condicionantes en donde están insertas.

Sin embargo, estos usos pueden presentarse como paradójicos en la medida en que si bien son utilizados para tomar ventaja dentro de las situaciones precarias en las que se desenvuelven, son: 1) realizadas a partir del proceso mismo de la racialización, y 2) pueden servir para mantener la continuidad y “comodidad” de la maquinaria agroindustrial. Es decir, la paradoja se encuentra en que se despliegan algunos de los estereotipos productos de la racialización, pero para con ellos responder dentro del propio contexto adverso en donde se desenvuelven estas poblaciones. Se plantea así la importancia de discutir formas de resistencia de bajo volumen, que no responden a procesos organizativos con fines políticos, pero que

cumplen con el resarcimiento de condiciones, y sobre todo, con la negociación de recursos en contextos sumamente adversos.

De tal manera que en esta capítulo quiero explorar sobre la construcción del “orgullo mixteco” en torno al desarrollo de la tarea de corte de jitomate, en donde se resalta su racialización del jornalero agrícola como una “raza fuerte” para conseguir los mejores trabajos -que en el contexto aricense son al mismo tiempo los más desgastantes-. Analizo también la figura del cabo, pues éste es la máxima expresión del orgullo mixteco de corte de hortalizas, y es un personaje ambiguo en el tema de la racialización, cuya labor no se reduce al plano económico, sino que también incluye un papel moral, como intérprete de dos mundos (el mestizo/indígena) en los cuales se mueve. Analizar la figura del cabo con mayor detalle permite complejizar el tema de la racialización y sus direcciones, pues ésta es una figura que muestra la porosidad en los campos de racialización y sus dinámicas: se mueve tanto en los planos construidos como “mestizos”, pero a la vez en los “indígenas”, no sólo de manera estratégica, sino con fines de compromisos morales.

Así, el objetivo de este capítulo es mostrar las complejidades del proceso de racialización a partir de varias paradojas: el posicionamiento de la vulnerabilidad como forma de reclamo; el discurso del orgullo mixteco para posicionar mejores condiciones laborales -en los términos locales-, y la figura del cabo como personaje fronterizo que ilustra las porosidades de procesos de racialización que no son dados, sino que son construcciones sociales que a pesar de su peso histórico tienen reelaboraciones locales y contextuales. Por tanto, se debe entender que los jornaleros agrícolas no son sujetos pasivos, sino que se encuentran en constante negociación ante las duras condiciones, sólo que esta negociación aparece como resistencia de bajo volumen, es decir, se negocia a partir de las categorías racializadas. Esto contribuye a “mejorar condiciones” -que no se traducen en mejoras laborales-, sino en amortiguar un poco las condiciones y en conseguir más trabajo, a la vez que contribuyen a la continuidad de explotación laboral.

5.1 “Yo no me dejo”: fracturando la vulnerabilidad social, usos e interpretaciones

En una reunión llevada a cabo en Tlapa de Comonfort por el CJAM y Tlachinollan acudieron principalmente familias nahuas de los municipios de Chiepetepec y Ayotzinapa -con fuerte trabajo de base de Tlachinollan¹¹⁴-, junto con trabajadores y trabajadoras tanto me phaa como na savi. También estaban presentes algunos cabos y representantes de instituciones gubernamentales (SEDESOL). La intención de la reunión fue la discusión de las problemáticas acontecidas durante los últimos meses en San Quintín: el reclamo por los derechos laborales, y la demanda inmediata del aumento de salarios diarios a \$200 pesos. La discusión se hizo extensiva durante la hora del convivio, posterior a la reunión, en donde un caluroso debate se llevó a cabo por parte de un grupo de mujeres y un par de hombres nahuas ante un hombre mixteco (Aureliano), quien insistía que él no quería que le pagaran \$200 pesos, él prefería el destajo, razón por la que el grupo nahua lo atacaba enérgicamente:

Martina le dijo a Aureliano como acusándolo: usted también está del lado del empresario -añadiendo-: le gusta que lo exploten. Aureliano contestó enérgicamente: ¡No, no, yo no me dejo! porque si a mí me tratan mal, yo nada mas me cambio, busco otro trabajo. Me pagan mal, me dan mala comida o me tratan mal, y yo me voy. Yo por eso conozco muchos lugares, porque me muevo, yo después de todo este tiempo yo ya sé donde hay trabajo y donde está el trabajo bueno. Yo te puedo decir ¿de dónde quieres saber? ¿Vizcaíno, San Quintín, Escuinapa, La Paz? ¿Zacatecas, Durango? Allá no hay trabajo, no pagan bien¹¹⁵. Yo por eso me muevo, porque a mi nadie me lleva, nadie arregla por mí. Cuando yo quiera o no me sienta a gusto me muevo, nada de caciques o de que me pagan hasta después, hasta el final o cuando acabe, nada de que me cobren cuotas, nada, yo veo, si no me convence yo no me quedo.

114 El centro ha acompañado a estas comunidades con talleres y con proyectos productivos. En especial a grupos de mujeres. Desde que se endurecieron las sanciones al trabajo infantil, y el cuidado de los niños se convirtió en un problema, una de las soluciones fue pensar en proyectos productivos para que las mujeres se quedaran al cuidado de sus hijos, mientras que los hombres se iban a trabajar.

115 Hace énfasis de que en esos lugares no pagan bien porque son a los que regularmente acude el grupo que debatía con él.

Lejos de ser sujetos pasivos a merced de condiciones externas, estos actores sociales se encuentran en constante dinámica e implementación de estrategias para la ejecución y continuidad de sus actividades, entre éstas laborales, como el caso del trabajo agrícola. Asimismo, reinterpretan y generan opiniones respecto a su situación y a las condiciones sociales, económicas y políticas en las que están insertos. Butler (2014) propone un sugerente planteamiento en donde la relación entre la vulnerabilidad y la resistencia pueden convivir. Para esta autora la expresión pública de la vulnerabilidad, ante ciertas condiciones, manifiesta cierto tipo de resistencia en la medida en que muestra una reacción del cuerpo sobre cómo se está afectando la subsistencia, potencializando con esto que se pueda considerar a la vulnerabilidad como un campo de disputa.

Esto puede expresarse con claridad en la manifestación del CJAM y sus miembros, que a partir de sus experiencias de vida y laborales en los campos agrícolas, reconocen y asumen tanto su vulnerabilidad ante las precarias condiciones laborales, como a la exposición de su vida a enfermedades, pesticidas, agroquímicos y accidentes, para emitir un reclamo público. Sin embargo, Aureliano muestra una situación más ambigua, él niega su condición de “vulnerable” y manifiesta su agencia al resaltar su capacidad no sólo para distinguir el maltrato, sino también para señalar sus alternativas (moverse). Sin embargo, no es que Aureliano desconozca las condiciones en las que se encuentra inserto, y de que no padezca también de sus efectos, pues como él mismo planteó durante esta misma reunión: “mira, se los digo porque yo también he trabajado por necesidad: ahí en el Huizache (S.L.P.) yo llegué con mi familia hace dos años, trabajaba por \$50 pesos al día y ¿por qué? Por necesidad, pero ya sé, ya sé que no vuelvo, y así platico con mi gente luego, y ya sabemos [...] antes no sabía.

Manifiesta así padecer de las malas condiciones laborales, pero vuelve a enfatizar su posición y su estrategia: el saber, es decir, el conocimiento a partir de la experiencia, que va a compartir con su gente, para saber que no es bueno regresar ahí. La red de información y comunicación se convierte en un instrumento que no resarce, pero esquivo las condiciones de trabajo consideradas “malas”. Por su parte, el grupo compuesto por nahuas defendía su postura al respecto de las mismas condiciones expresadas por Aureliano: “Nos dimos cuenta de todo eso, de los malos

salarios, de los malos tratos,[...] por eso estamos en esta junta, por eso es que venimos, para exigir que haya ley, que se cumplan los derechos”.

Ambas concepciones y expresiones sobre su vulnerabilidad social, la de quien la expresa, como de quien la contraresta, están basadas en las experiencias personales de cada una de estas personas, insertas en el mismo contexto laboral, sólo que con interpretaciones y caminos distintos. Para Aureliano otra alternativa además de irse sería: “mira es muy simple, si yo voy a trabajar y me tratan mal o me pagan mal yo ya no vuelvo, eso hacemos mi gente, con mi familia o con mi gente, vamos a un rancho que otros nos dicen que pagan bien, y si vemos que no, que no nos conviene ya no regresamos, no le terminamos el trabajo, se lo dejamos incompleto. Si en el Dorado¹¹⁶ no pagan bien ¿qué siguen haciendo ahí? Dejen un año sin ir y ya verán como les sube el precio a las arpillas o a los botes. Necesitan nuestro trabajo, pero ustedes de dejados ahí van y le trabajan todos los años, lo aguantan y luego vienen de llorones con Tlachi a decirles que el patrón es injusto. Ustedes, es su culpa, ya no vayan al Dorado”.

Las acciones que aparentemente son pasivas como dejar el trabajo inconcluso o dejar de ir nos recuerdan un tanto a Scott (2000) en *Los dominados y arte de la resistencia* al respecto de los discursos ocultos que manejan aquellos que carecen del poder ante la ausencia de una movilización política. Estas manifestaciones son resistencias de bajo volumen que son movilizadas en contextos sumamente adversos. Aunque parecen ser *acciones pasivas*, representan la respuesta de actores sociales que no son inmóviles y que no están paralizados ante las adversidades de sus condiciones laborales, por tanto, son pertinentes para subrayar de nueva cuenta el papel activo de los actores sociales. Ahora bien, no por este papel activo se deben invisibilizar las condiciones estructurales en donde cabría preguntarnos si la postura de Aureliano contribuye a mantener la maquinaria agroindustrial y la falta de regulación en las condiciones laborales y materiales, o si como dice él esto funciona como una forma de ejercer presión.

En Villa de Arista no hay sindicatos ni organizaciones que regulen la contratación y las actividades laborales. No hay grupos de jornaleros asociados de forma colectiva o que promuevan la defensa de sus derechos. De nueva cuenta, esto

116 Un rancho que estaban usando como ejemplo.

no significa que aparezcan como entes pasivos, pero sí que la forma en cómo generalmente se lidian y embaten las condiciones de precariedad es a partir de la forma expresada por Aureliano: la presión ejercida a partir de no realizar el trabajo o de no acudir a una u otra empresa agrícola, las cuales se comparten indistintamente del grupo étnico al que se autoadscriban las distintas cuadrillas.

5.2 El trabajo por destajo: una cuestión de “orgullo mixteco” y la utilización de la categoría racializada de jornalero agrícola

Al respecto de las demandas del CJAM por unirse a los reclamos de colectivos de trabajadores y trabajadoras agrícolas en San Quintín en el tema del aumento y regulación de salarios a 200 pesos diarios, Aureliano discutía de manera informal con dos mujeres nahuas: “¿200 pesos? ¿eso es lo que piden? ¿por eso? ¿por eso yo me voy a pelear? Yo si voy a Culiacán o San Quintín me saco más que eso en medio día- , alegando que él prefería el trabajo por destajo.

El trabajo por destajo en Villa de Arista está asociado con las familias na savi, pues cómo se presentó en el capítulo 3, la racialización cruza por la categoría del jornalero agrícola, atribuyéndole capacidades tanto físicas, biológicas y culturales que ayudan a conformar la creencia de que son así son por naturaleza (“una raza fuerte”) y que por tanto, son aptos para un trabajo que parece no incomodarles y ser para ellos. Esto además se corresponde con la búsqueda de las familias por esta modalidad de remuneración, pues se tiende a pensar que retribuye más ganancia, pues por el periodo de ocho horas al día laborando por 150 pesos, por destajo se pueden obtener 200 pesos por recolectar diez arpillas de chile¹¹⁷: si se incrementan las horas de trabajo, también la cantidad de botes y con ello la remuneración¹¹⁸. Como ha señalado Vanackere (1998) esta modalidad es la más desempeñada en

117 El tiempo de recolección es la variable engañosa que permite la ambigüedad de esta forma de remuneración. En un periodo promedio de ocho horas diarias no se puede trabajar a un mismo y continuo ritmo en una tarea que de por sí ya es repetitiva, y la velocidad de trabajo depende de infinidad de factores desde técnica, fuerza, cansancio, estado físico.

118 Lo que al mismo tiempo se traduce en mayores ganancias para la empresa, pues al no considerar las horas, éstas no entran en un criterio de paga (Vanackere, 1988), y al no regular los horarios de trabajo, las personas pueden trabajar horas extras sin ameritar una paga. Además cuando no hay trabajo de corte al terminar la cosecha, no tienen ninguna garantía, salvo la de regresar al albergue con las manos vacías, mientras que los que trabajan por día, garantizan al menos su trabajo por día al presentarse independientemente de la cantidad de trabajo a desempeñar.

México, indistintamente de la región, del cultivo, o de los orígenes o identidades de las cuadrillas de trabajadores.

Sin embargo, los procesos de racialización aquí discutidos han ayudado a conformar un nicho laboral preferente -que no es fijo- para trabajadores na savi en el corte de hortalizas, en donde la racialización de una categoría se imbrica con sentidos de “orgullo mixteco”, y como una manera de medir la masculinidad y de adquirir capitales simbólicos y materiales:

Rutilio me pasa su teléfono celular porque quiere compartirme unas fotos de la familia y de un viaje que realizaron al cerro del cubilete en el estado de Guanajuato luego de terminada la temporada de corte en Villa de Arista. Había una gran cantidad de fotografías de él cortando jitomate y pepino, y aunque todas las fotos parecieran haber sido tomadas en el mismo escenario, él reconocía cada uno de los ranchos en donde fueron tomadas, deteniéndose en las que consideraba más importantes, ya sea porque ese día cortó mucho, porque ganó más o porque los llevaron a un rancho nuevo. En la mayoría de éstas aparecía cargando una arpilla de chiles o botes de jitomate, sonriendo y posando para la cámara, o bien, algunas estaban tomadas mientras él cortaba, posando también y mostrando los biceps en señal de fuerza y resistencia.

Las fotografías en los campos agrícolas son un elemento común, pues el trabajo agrícola representa parte de su vida, y además es uno de los medios en donde pueden ponerse sobre la mesa cuestiones como el prestigio y resaltar capitales sociales y simbólicos: Don Laureano nos muestra una foto de su casa en su comunidad de origen -la está arreglando-, y luego nos enseña la fotografía de un hombre que se queda en el albergue y nos presume que ese muchacho sí que trabaja. En la foto éste aparecía posando de frente y sonriendo mientras cargaba unas arpillas de chiles en una camioneta en donde se veían otros hombres también del albergue. Nos dijo que eso fue hoy, y que se está poniendo buena la temporada, que el patrón ya le encargó otras doscientas personas, pero que ya sabe donde conseguir las: que le va a llevar puro mixteco, pa’que esté contento, resaltando que ellos son los mejores cortando, o como solía decir con regularidad, son una “raza mixteca, 100% pura” -como se verá en otros ejemplos más adelante-

Las charlas cotidianas entre los jóvenes regularmente refieren la vida en los campos agrícolas en torno a quién corta más, a quiénes les dejan cargar un *torton*¹¹⁹ (trabajo extra, sumamente deseado, otorgado a los más trabajadores, a quienes se lo han ganado). Una discusión entre jóvenes puede contener la frase “yo corto más que tú”, aunque el tema principal no tuviera nada que ver con la actividad laboral o agrícola, o por el contrario, insultar a partir de “tu no cortas nada”. No ser buen cortador encierra el ser flojo, esposo desobligado o bien, no ser un buen prospecto para el matrimonio. La pregunta y ¿tú cuántos botes juntas? además de ser un reto, puede iniciar una discusión entre quién es mejor en el trabajo:

Luis de ocho años -niño nahua que vive en el albergue- le pregunta a José, un niño mixteco de doce años si alguna vez ha ido a cortar jitomate, él le responde que sí, que eso es lo que quiere él, pero que acá -en Arista- no lo dejan ir -por la prohibición del trabajo infantil-. Luis le pregunta con interés qué cuántos botes junta, y José le responde que muchos, que la última vez sacó lo mismo que su hermano -mayor que él, de aproximadamente 16 años, que va a trabajar- y que no se cansó. (Conversación informal en el patio del albergue, tomado del diario de campo junio 2014)

Aguantar, cortar mucho y no cansarse definen el trabajo por destajo, en donde se considera que la mujer no puede juntar ni trabajar al mismo ritmo del hombre, por lo que muchas veces su función se relega como una labor complementaria del trabajo masculino, aunque su labor sea igual de pesada y remunerada. Al respecto de las mujeres, no encontré ningún tipo de alardeo respecto de la actividad laboral, a pesar de que ellas lo realizan en los mismos términos, al menos el trabajo de corte que es el que más desempeñan, o el de *apuntadora*¹²⁰ cuando saben leer y escribir, o son consideradas hábiles con las cuentas.

En el caso de los hombres, por el contrario, cuando estos no se dedican a cortar son severamente cuestionados: “Otra vez se quedó en el albergue” fue a decirles a las promotoras en tono de queja una mujer nahua, al respecto de un

119 Cargar un camión, el trabajo implica una remuneración extra por lo que es disputado por los hombres jóvenes, aunque en realidad se trata de una actividad engañosa pues implica el desempeño de un trabajo sumamente pesado, a la par que representa dejar cortar ese día -perdiendo así la remuneración del trabajo por corte- o bien, sumarse al trabajo de corte, extendiendo sus horas de trabajo a veces hasta la noche o la madrugada.

120 Tarea que consiste en anotar en una libreta la cantidad de botes o arpillas -según sea el caso- que cada trabajador(a) lleva, con tal de llevar una cuenta para la hora del pago. Generalmente, cada trabajador(a) cuenta con un número que le sirve para identificarse dentro de su respectiva cuadrilla. Por lo regular cada vez que alguien llena un bote, pasa frente al apuntador (a) y menciona su número y así ésta anota uno más de acuerdo al número que escucha.

hombre na savi de Oaxaca que con ese día ya iban tres que no iba a trabajar. Estará enfermo, le decían las promotoras, a lo que la mujer le respondió que de enfermo no tenía nada que lo pasa es que era un flojo, que mejor esperaba a que su esposa fuera a trabajar. Les sugirió a las promotoras que hablaran con el cabo para que le llamara la atención, haciendo alusión además a que daba mal aspecto.

Ahora bien, asumirse como los “mejores cortadores” implica un proceso doble por el cual: 1) se refuerza y se asume la racialización tanto de lo mixteco como una “raza fuerte” apta para las labores agrícolas, y 2) se opera para negociar lugares de trabajo y condiciones materiales de estadía. Reconocerse como una “raza mixteca” que es fuerte, orgullosa y trabajadora para discursivamente ofrecer esta representación junto con las garantías de resistencia y aguante físico resultan en la obtención de los “mejores lugares para el destajo”, y en los “mejores espacios para hospedarse”. Hay que aclarar que estos criterios se miden dentro del abanico de posibilidades, pues el destajo bajo ninguna condición puede aparecer como un tipo de trabajo justo, confiable y seguro, pero dentro del contexto cotidiano de las familias, ellas buscan las mejores condiciones de acuerdo a sus aspiraciones¹²¹. De tal suerte que pueden negociar salarios, condiciones materiales y algunos servicios aprovechando que en el contexto aristense la mano na savi es considerada trabajadora y deseable.

Cuando Don Laureano afirma que nadie trabaja como ellos, alude a que nadie trabaja como los na savi, incluso señala que él es abierto y también acepta nahuas porque sabe que ellos también tienen necesidad de trabajar, y presume que reconocen y saben que los mixtecos trabajan mejor y que por eso “quieren aprender” porque no saben trabajar como ellos, pues incluso ha señalado que tiene que enseñarles a trabajar, a cortar¹²². Es la idea del trabajo la que soporta esta percepción, pues el destajo aparece como la cualidad de la gente trabajadora por excelencia, pues aparentemente premia el trabajo: mientras más exigente y más pesado recompensa mejor, no sólo económicamente, sino simbólicamente a partir

121 Recordemos que hay otras condiciones consideradas más desventajosas en el contexto de Villa de Arista como quedarse en un rancho agrícola, trabajar por 50 pesos diarios, y otras condiciones.

122 Esta percepción no es compartida por las familias nahuas con las que hablé, si bien reconocen el carácter “trabajador” de los na savi, no sugieren querer aprender a trabajar como ellos.

del prestigio de ser buen cortador, o de ser el que más corta, el que más trabaja o el que más aguanta:

De camino al albergue, me encuentro a don Laureno -cabo mayor- tomando unas cervezas afuera del albergue por el área de lavaderos junto con otros cuatro trabajadores, recargados en una camioneta doble cabina *Lobo* 4 x 4, color vino, con las puertas abiertas y con chilenas mixtecas a volumen alto y una luz azul brillante proveniente de los focos delanteros y traseros. Me saluda y me presume los nuevos rines de su camioneta -en otras ocasiones me ha comentado que esa camioneta tiene que guardarla en otro lado porque no quiere que se la dañen o roben, en un lugar que le facilita un empresario-.

Luego me pregunta que si yo fuera a pizcar jitomate ¿cuántos botes creería que juntaría? Le contesto que no sé porque nunca he ido a juntar jitomate, me dice que él acaba de llenar un torton, que les tomó todo el día, pero que él y su gente lo llenaron. Luego me dice una frase que ya me ha dicho en otras ocasiones: “yo soy mixteco puro”, “100% mixteco”, que a él no le incomoda hablar su lengua, dice que al contrario, él de pequeño no hablaba español, que es mixteco “puro” de los que saben hablar bien el mixteco porque luego hay unos que ni lo saben hablar o ya no lo quieren hablar, y entonces comenzó a decir unas palabras en mixteco y me pregunta si sé lo que está diciendo, ante las risas burlonas de sus acompañantes.

Ahora bien, este proceso doble requiere un mayor detenimiento para hablar del tema de la racialización y sobre sus ambigüedades. Para Campos (2012) la racialización “implica la existencia de múltiples fuentes de producción de categorías las cuales se organizan de acuerdo a distintas agendas” (188), esto para señalar que la racialización no debe tomarse como un ejercicio de caracterización de arriba hacia abajo, o como una función exclusiva de los grupos considerados dominantes o posicionados en una jerarquía superior. De tal manera, que los procesos de racialización no son unidireccionales, ni producidos sólo por una serie de fuerzas sociales, sino por la confluencia de distintas fuerzas económicas, políticas y de conocimientos que confluyen en determinado campo social. Por tanto, “la formación de categorías raciales puede ser resultado de agentes y agendas involucrados en prácticas de dominación [...] [o bien] esa formación también puede ser una

consecuencia de proyectos de resistencia, justicia social y redistribución (Campos, 2012: 188).

Si bien es cierto, el autor está hablando de proyectos de orgullo racial con fines políticos, no podemos invisibilizar que el rescate de la “raza mixteca” como la más trabajadora, la más resistente y la mejor para el trabajo de corte, es uno de esos múltiples canales de categorización, con una de esas múltiples agendas. Este ejercicio nos permite subrayar que la construcción y noción de “raza” es completamente inestable (Omi y Winant, 1982; Banton,) y que puede cambiar según la redirección determinadas dinámicas sociales. La agenda del orgullo mixteco no se reduce a insertarse en el mercado agroindustrial de una forma pasiva o dócil, pues bajo el discurso de la resistencia y la fuerza también se transmiten la rudeza y la actitud defensiva ante cualquier amenaza hacia sus miembros.

Si bien, no se trata de un “orgullo racial” en los términos de una agenda de reivindicación política, no por ello deja de buscar un tanto de justicia social y redistribución a partir de amortiguar los efectos bajo las precarias condiciones laborales en un escenario que carece de sindicatos y otras agencias reguladoras, y de los altos índices de marginación social en sus comunidades de origen. Esta categorización es una reinterpretación de los sentidos y significados atribuidos a las categorías de mixteco y jornalero agrícola en el contexto de Villa de Arista, pues el orgullo mixteco no incluye: la ignorancia, la suciedad, la barbarie ni la pasividad como parte de su representación, tampoco se resaltan la necesidad de tutelaje, sino que está construida a partir de nociones sustentadas en la capacidad de agencia.

El sistema de corte por destajo es una estrategia que en Villa de Arista han “perfeccionado” las cuadrillas *na savi*, una modalidad que les permite trabajar la mayor cantidad de horas posibles y juntar la máxima cantidad de frutos posibles. Es importante enfatizar que este sistema no es ni puede considerarse un “sistema indígena”. o una forma de trabajo basada en “organización indígena”, como a veces se supone o se quiere dar a entender. En ocasiones se habla de que éste es un modelo laboral basado en la organización familiar de las comunidades “indígenas”, - discurso que incluso llega a justificar que trabajen familias en los campos, así como la presencia de niños, mujeres embarazadas y ancianos-, pero este trabajo es una

adaptación e implementación estratégica que busca posicionarse en el contexto competitivo de la agroindustria.

Al igual que en la discusión del apartado anterior sobre las interpretaciones y usos de la vulnerabilidad, aquí la ambigüedad se presenta en los mismos términos, reconocemos un actor social que interpreta su realidad y sus condiciones, y que busca las estrategias para desenvolverse en las mismas, pero ¿qué tanto las construcciones sobre el orgullo mixteco favorecen la perpetuación de la maquinaria agroindustrial? ¿qué tanto se aprovecha de estas construcciones para mantener un nicho laboral racializado? Y por el otro lado, si bien estamos acostumbrados a leer el rescate del orgullo racial o étnico en el tenor de la reivindicación de derechos y demandas colectivas, esta construcción de orgullo mixteco, ¿no es acaso también un plano para el ejercicio activo de ciertas demandas laborales y ciertas condiciones, dentro de un abanico restringido de posibilidades?

Es importante poner atención a este tipo de resistencias de bajo volumen, al igual que la atención que suele hacer hacia los procesos organizativos, pues estas resistencias están siendo movilizadas como estrategias de apoyo y de soporte en condiciones muy adversas, es decir, que el tipo de resistencias de bajo volumen presentadas son un tipo de agencia posible dentro de contextos sociales que no brindan otras oportunidades.

Así, a partir del resalte del orgullo mixteco se le da un uso a la representación racializaciada que pesa sobre sus cuerpos, y con éste, se negocian espacios laborales, pues el trabajo agrícola es un constante ejercicio de negociación, un campo en donde se destaca un personaje clave, tanto para la articulación de las empresas y los trabajadores; la traducción y conexión entre los imaginarios del mundo mestizo y del mundo indígena, y como un garante de responsabilidad moral tanto para las empresas como para los trabajadores. El cabo es un personaje sumamente ambiguo, el cual entra dentro de estas dimensiones ambiguas de las vulnerabilización y la racialización, y a partir del cual mostraré con mayor detenimiento cómo se hace uso de este discurso del orgullo mixteco.

5.3 El cabo: de la satanización de intermediación a la responsabilidad moral

Cómo se ha venido mencionando la agroindustria opera como una gran maquinaria no sólo de producción, sino como la articulación de relaciones, estructuras y dinámicas sociales, económicas y políticas. Dentro de esta maquinaria, la contratación es una de los mayores requerimientos y uno de los mayores despliegues de esfuerzos que extiende sus redes por fuera de las fronteras de localización de las empresas. Desde el crecimiento de la agricultura tecnificada en las décadas de 1950 y 1960 se fueron conformando sistemas de contratación: la directa y la indirecta, diferenciadas a partir del trato con la empresa, en donde la segunda se caracterizó por requerir agentes de contratación que pudieran actuar dentro de las comunidades de origen y que a su vez desempeñaran la labor de capataces (Vanackere, 1988:174).

La contratación indirecta denominada por Vanackere (1988) como *sistema tradicional* refiere al *sistema de enganche*, caracterizado por la promesa de trabajo y condiciones, y que cada vez más se constituyó en la contratación de mano de obra de regiones con altas necesidades de trabajo, a partir del uso de redes familiares, comunitarias y morales (Grammont y Lara, 2000; Sánchez, 2001). Así, junto con este sistema de contratación aparecieron ciertas figuras encargadas de realizar las labores de reunir a la mano de obra (desde sus lugares de origen), transportarlos hacia las zonas de trabajo, fungir como supervisores, pagar los traslados y los sueldos -proporcionados por la empresa-, y en ocasiones el pago de un adelanto - con el fin de enganchar-, esto a cambio de una comisión pactada con los productores (Vanackere, 1988; Sánchez, 2001).

Kim Sánchez (2001) afirma que en todos los escenarios del campo en donde hay tecnificación agrícola existe esta figura de intermediación, aunque las dinámicas laborales varíen y existan distintas formas de nombrarlos, entre las que se destacan: intermediarios, *brokers*, habilitadores, capitanes, mediadores, cabos, mayordomos, contratistas, facilitadores, enganchadores, capataces¹²³ (Sánchez, 2001; Saldaña, 2014) e incluso coyotes (Hernández López, 2013).

¹²³ Resalta el trabajo de Kim Sánchez (2001) quien realiza un recuento de estos personaje en distintas regiones y cultivos agroindustriales: la caña, el café y las hortalizas.

A pesar de que algunos trabajos han señalado la labor de intermediación como ambivalente (Fisher, 1953; Wolf, 1956; Sánchez, 2000, 2001), la balanza y el foco se ha cargado hacía su papel como parte del sistema de explotación y acumulación capitalista (Paré, Juárez y Salazar, 1987; Hernández López, 2013; Saldaña, 2014), centrándose así en su dimensión económica y tomándolo como un nodo entre el trabajador y la empresa (Sánchez, 2000; 2012), y en términos meramente laborales en donde se le considera el facilitador del “reclutamiento, la movilización y el control de la mano de obra” (Quaranta y Fabio, 2011: 193). Una tradición de estudios enmarcados en una teorización de corte marxista, en las décadas 1960 y 1970, se enfocó en los mercados laborales y se encargó de satanizar su papel a favor de las empresas, imagen que persiste en las interpretaciones actuales. Por ejemplo: Hernández López (2013) señala que: “los jornaleros agrícolas son doblemente explotados: por el empleador que paga un salario por jornada laboral y por el coyote o intermediario del migrante (217).

Pero estos personajes además son quienes dialogan con las instancias gubernamentales; funcionan como un eslabón para los programas públicos; actúan como jefes, protectores, trabajadores, padrinos, representantes, sancionadores, conciliadores o traductores, es decir, que también cumplen con un papel moral (Sánchez, 2012). Además, son personajes ambiguos que se ubican entre las fronteras racializadas, y que utilizan sus intersticios para desarrollar distintas funciones sociales, al mismo tiempo que satisfacen intereses personales, y a la vez intereses divididos para con las empresas y las familias que representan, pues “para desempeñarse como tales los mediadores deben servir al mismo tiempo a los intereses de los grupos entre los que operan” (Sánchez, 2012: 77).

Tanto en Villa de Arista como en la Montaña de Guerrero me encontré con el uso de tres términos para referir este tipo de figura y la labor de intermediación: el de cabo, el de mayordomo y el de enganchador. El primero de estos fue el más difundido y expresado en el habla cotidiana para definir no sólo las funciones de éste, sino para nombrarlo, y también para autodefinirse, mientras que el segundo, lo escuché más bien como una romantización de la labor que tendría que tener un cabo, y el tercero como el extremo opuesto del mayordomo, una figura del lado de las empresas. Las fronteras entre las denominaciones pueden resultar porosas,

sobre todo, para el caso de un personaje tan ambivalente (Fisher, 1953; Sánchez, 2000; 2001), como intentaré mostrar a continuación.

5.3.1 ¿Mayordomo o cabo? ¿del lado de la comunidad o de la empresa? Un tema de fidelidad compartida

Una tarde en el comedor del Consejo de Jornaleros, Don Migue se sentaba a la mesa con nosotros (José, otro miembro del consejo, un integrante de Tlachinollan y yo) y se unía a la platica, hablábamos de Cochoapa, pues a José -hombre nahua de aproximadamente 22-24 años, originario de la comunidad de Chiepetepepec- le parecía que la gente de allá es “jodida” y Don Migue interrumpió para decir que a él nunca le habían negado la comida, ni siquiera en Cochoapa, y nos platicó de que cuando él era cabo se recorrió todo Cochoapa.

Esta aseveración llamó la atención del miembro de Tlachinollan quien sorprendido le preguntó que si él también había sido enganchador. Don Migue le dijo que enganchador no es lo mismo que cabo, y cambió la palabra por la de mayordomo. El miembro de Tlachinollan le dijo en tono de burla que era lo mismo: ir a “echar mentiras a la gente es lo mismo”, acusándole en broma de que también estaba del lado de las empresas. Don Migue le dijo que no, que hay unos que echan mentiras, pero que él no, que él les ofrecía lo que les podía dar y sabía que iba a cumplir, y le dijo que él siempre había llevado a “su gente” con bien, y que siempre los ha tratado bien, que por eso todavía los puede ver a la cara sin deberles nada.

Durante mi trabajo de campo en Villa de Arista sólo me encontré con el uso de la categoría de cabo para referir toda una serie de actividades relacionadas con la contratación, el traslado, la negociación de condiciones materiales, el trabajo, el sueldo y la representación. Esta categoría se usaba indistintamente del rango del mismo, es decir, indistintamente del lugar de procedencia, de la cantidad de trabajadores a su cargo, y sin importar que algunos estuvieran bajo la supervisión de otro cabo. La única distinción que encontré era que algunos interactuaban directamente con el empresario, mientras que otros lo hacían por medio de otro cabo, pero ambos tipos de enlaces recibían la asignación de cabo, y ninguno era

trabajador directo de la empresa, aunque sabemos que realizan una labor para la misma.

En Tlapa de Comonfort en el Consejo de Jornaleros me encontré con que sus miembros hacían una distinción entre las labores realizadas por el intermediario: usaban el termino de *mayordomo* para distinguirlo del de *enganchador*. Para los miembros del Consejo la distinción recae en que el *mayordomo* es la persona fiel a la comunidad: es un miembro que vela por los intereses de los trabajadores, al contrario del enganchador (contratista) quien es visto como parte de la empresa agrícola, cuya fidelidad está de parte de la industria, por lo cual sus intereses están vinculados con los de la empresa a la cual pertenece y que por ende, no es parte de la comunidad, no es un trabajador, no es uno de ellos, y no es digno de confianza. Sin embargo, la labor de intermediación es mucho más compleja que esta distinción.

La contratación al igual que otros elementos que he ido presentando a lo largo de este proyecto, dependen del tipo de empresa. La forma en cómo contratan las empresas transnacionales no es igual a cómo lo hacen los pequeños empresarios, en parte, por la cantidad de intermediarios y la calidad de dicha intermediación. Hay empresas que cuentan con departamento de recursos humanos; otras que recurren a empresas de contratación; otras de corte más familiar, en donde el mismo empresario funge como contratista, o bien, es su esposa o algún familiar el que se encarga de dicha tarea, o un pequeño propietario que contrata él mismo aprovechando la presencia y excedente de trabajadores que no encuentran lugar en empresas más grandes. Un contratista puede entenderse como la persona que se encarga de la búsqueda y contratación de mano de obra para una empresa, esto lo puede realizar él mismo, desde una oficina de manera telefónica, mediante un enlace (intermediario) que se encarga de la contratación directa con las familias y trabajadores.

En Villa de Arista la modalidad es familiar, una empresa desde su(s) intermediario(s) organiza la contratación; desde una oficina de manera telefónica solicita cantidad de trabajadores, el tipo de mano de obra (familias, hombres, etc), la fecha en que la requieren, y las condiciones de trabajo que ofrecen: sueldos, transporte, alimentación, etc. El intermediario a partir de este requerimiento se encarga de recorrer las comunidades y regiones en donde conoce gente que ha

trabajado con él y ofrece las condiciones de la empresa. Del tamaño de la empresa agrícola y de la cantidad de personal que solicite depende el papel del intermediario: si sólo lleva a sus cuadrillas, o bien, si recorre otras comunidades para hacer uso él mismo de otros intermediarios para que estos le ayuden a juntar gente (por lo regular familiares y vecinos).

Por lo general, los intermediarios son personas que hablan la lengua, en caso de tratarse de comunidades “indígenas”, que conocen las comunidades, la región y a las personas- y en muchos casos, viven, viajan, se hospedan, alimentan y trabajan con ellos (Saánchez, 2000, 2001; Saldaña, 2014). Este personaje es el que se encarga de la cuadrilla de trabajadores en los campos de cultivo, quien se encarga de pagar los sueldos, y personaje sumamente importante al ser intermediarios entre los trabajadores, la empresa, los programas sociales, o cualquier otro personaje ajeno a la cuadrilla.

Para el CJAM el término de contratista se extiende más allá de la oficina de la empresa y se utiliza para abarcar al intermediario que tiene trato directo con la empresa, es decir, que incluye a la figura que contrata a otros intermediarios (a los que no tienen contacto directo con la empresa), a estos últimos, los que no tratan con ésta, son a los que identifican como mayordomos. Con esto se genera una polarización: enganchador (empresa/desconfianza/mestizo) y mayordomo (comunidad/confianza/indígena), no importa si el enganchador también es miembro de una comunidad indígena auto identificado y reconocido por los demás como parte de la misma, el trato con la empresa inmediatamente lo coloca del lado de la misma, y lo convierte en un personaje digno de desconfianza, pues se tiende a pensar que su contacto con la empresa refiere un tipo de ascenso social y también de negación de su identidad étnica.

Sin embargo, la dicotomía entre enganchador (empresa/desconfianza/mestizo) y mayordomo (comunidad/confianza/indígena), aunque aparece claramente delimitada y definida no sólo por el CJAM, sino por otros organismos, no nos ayuda a entender la complejidad de las relaciones sociales, ni su articulación con una maquinaria mayor. Como señala Kim Sánchez (2001):

Es cierto que esta función social y/o cultural de los intermediarios tradicionales puede ser difícil de reconocer, al lado de su sombría reputación que les ha ganado el estigma de

parásitos al servicio de los intereses de las grandes empresas agrícolas [...] No se trata por ello de hacer una labor de descargo sobre ciertos agentes de contratación y capataces de cuadrillas, de separar a los honestos, de los inescrupulosos, sino de comprender que el modo en qué operan está condicionado y condiciona el conjunto de relaciones individuales, grupales y sectoriales que ocurren en determinados contextos rurales (Sánchez, 2001: 59-60).

Pero a pesar de esto, y de considerar la ambigüedad del personaje, Sánchez (2001) hace uso del término *intermediario tradicional* para reconocer una figura que está del lado de la comunidad y defiende los intereses de su gente, en los mismos términos en los que el CJAM reconoce al mayordomo, pues afirma: “el mayordomo, es en esta cadena, el intermediario tradicional que continúa manteniendo una relación directa con el jornalero dentro y fuera de los campos de cultivo, una como su enganchador, capataz, y/o proveedor obligado de servicios básicos” (Sánchez, 2001: 79). Asimismo, Saldaña (2014) hace una distinción entre tipos de intermediarios en donde ubica al mayordomo como parte de las cuadrillas, desvinculado de las agroexportadores y subordinado a otros intermediarios (a los que sí interactúan directamente con las industrias). En el caso de Don Laureano, un personaje que ha aparecido a lo largo de este trabajo, él desempeña varias de estas funciones, él es, en los términos descritos en este apartado, tanto enganchador como mayordomo

Dado el carácter ambiguo de este personaje realizo varias distinciones, todas bajo la categoría de cabo, que de acuerdo con lo que yo encontré en campo es la más utilizada y también la que agrupa las funciones que éste desempeña:

- *Cabos locales (1)*: se dedican a la contratación de personas dentro de su misma comunidad, que no recorren otras comunidades aledañas, pero que puede incluir dentro de su gente a familiares de otros pueblos vecinos, y que requieren de otro intermediario que los conecte con una empresa en donde puedan trabajar, pues esos por lo general no tienen relación directa con las empresas.
- *Cabos locales (2)*: organizan un grupo de persona dentro de su comunidad y pueblos aledaños que por su cuenta viajan y una vez en su destino buscan una empresa en donde trabajar, algunas veces por medio de otro cabo mayor, otras por su cuenta.

- *Cabo mayor (1)*: persona que se dedica a la contratación de cabos locales y gente de su propia comunidad, por ende, es de una comunidad de trabajadores agrícolas, también trabaja junto con ellos, pero a su vez contrata y engancha indistintamente de la región, adscripción étnica, lengua, (aunque tenga mayor oportunidad con gente de su propio pueblo, como ahondaré más adelante, y además, los prefiera), tiene una relación directa con los empresarios.
- *Cabo mayor (2)*: se dedica a la contratación de cabos locales, pero éste, a pesar de ser originario de alguna de estas comunidades, se deslida de ésta, ya no acude a trabajar con ellos, y se dedica cada vez a la labor de contratación por parte de la empresa.

Don Laureano me cuenta que cuando él estaba “morrito”, él no sabía hablar nada de español, no había ido a la escuela, vivía lejos, aislado en el monte, y me dice: “yo conozco todo donde hay jitomate” y menciona San Quintín, Vizcaíno, y Culiacán a donde iba con sus padres y sus hermanos. Me contó en varias ocasiones que tenía como ocho años: “cuando salí de allá mi pueblo, estaba chiquito y conocí San Quintín y Sinaloa, íbamos a cortar jitomate y allá teníamos casa en los campos. Eramos muchos que íbamos de allá mi pueblo, mucho mixteco” y de otros lados, de Guerrero, de otros pueblos”. “Yo no hablaba nada de español, no entendía palabras porque allá en mi pueblo no hay gente así como tú [gente que habla español] allá puro mixteco” [...]. “Cuando en San Quintín veíamos a alguien que nos hablaba, le corríamos porque no entendíamos, no sabíamos que responder [...], en este trabajo se va “escalando”. Luego le pidieron que llevara gente, uno de los empresarios que conoció en Culiacán, que estaba en “Potosí”, Arista, que necesitaba gente, le pidió que buscara gente de Guerrero, de su pueblo, a lo que él le dijo que sí, que ya sabía, que él le llevaba mano mixteca¹²⁴ A la fecha Don Laureano vive con ellos (cuadrillas), trabaja con ellos, hace sus fiestas con ellos, pero a la vez convive con los empresarios, conoce sus casas, asiste a sus fiestas, y su jerarquía es claramente

¹²⁴ Más adelante cuando se discutan los tipos de trabajo y su estratificación se hará énfasis en la preferencia de los empresarios por cierto tipo de trabajadores, unos de los preferidos son los na savi.

superior entre sus trabajadores tanto en los campos como en su comunidad de origen

El tema de la fidelidad del cabo es un tema escamoso. De la fidelidad del cabo, entendida como del lado de quien está (si de la empresa o de la comunidad), depende la confianza que los trabajadores pueden encontrar en él, y de ésta, la decisión que tomen de aceptar o no trabajar para la empresa que les ofrece. La historia de Don Laureano sobre sus orígenes humildes, y sobre todo, como “mixteco”, hablante de la lengua y conocedor de las condiciones y trayectorias de vida de las familias, se convierte en un capital para incrementar la confianza de las familias que trabajan con él, a partir de la cual el “soy como ustedes” sustenta la confianza moral y a la vez, al usarla frente a los empresarios, les garantiza que él es conocedor de sus trabajadores porque siente como ellos, y sabe cómo hablarles y sabe convencerlos.

Para los pobladores de Cochoapa que van hacia los campos agrícolas, ir con un cabo no significa tan sólo ir a trabajar, significa confiarle la vida en el trayecto; las condiciones de vida; trabajo y un sueldo justo; y a la familia que llevan consigo, y dependiendo de esto, la persona decide de entre el abanico de cabos disponibles, al que les parece mejor:

Llevaba esperando dos horas en la plaza de Cochoapa un transporte hacia Barranca de la Palma, cuando un hombre de aproximadamente cuarenta años me reconoció, me preguntó si no era yo la maestra¹²⁵ de Arista. Cuando le contesté que sí, se acercó a platicar conmigo, me platicó de quien es pariente y si los conocía, a algunos le contestaba que sí, y le comenté que los conocía porque habían ido a Arista con don Laureano. Le pregunté si él también iba a trabajar con él, y me dijo tajantemente que no con un rostro que mostraba inconformidad, acompañado con la explicación de que ese cabo no paga bien, me dijo que pagaba menos que en otros

125 Esto será especificado en el capítulo 1, y también en los apartados de vida cotidiana en los albergues y el de la escuela para jornaleros, en donde haré mención de que mi articulación en la vida cotidiana del albergue tuvo lugar a que asistía a las maestras de la escuela con los niños más pequeños. Me presenté como prestadora de servicio social en SEDESOL, y de ahí me pidieron que les apoyara en la escuela, como mi carta de presentación tenía la palabra “maestra” antes de mi nombre, el encargado de SEDESOL en Villa de Arista pensó que la escuela sería el lugar más adecuado, además del hecho de que cuando yo llegué aun no llegaban las maestras y la cantidad de niños que quedaban solos en el albergue mientras sus padres iban a trabajar impedía a los promotores de SEDESOL desarrollar su trabajo en plenitud, optaron por sugerirme apoyarles en el cuidado y vigilancia de los niños. De ahí que me conocieron como maestra.

campos, y que él no deja trabajar a los niños¹²⁶, que por eso él prefiere viajar por su cuenta (Zeferino, en diario y notas de campo, mayo 2015).

Así, las personas dentro de este abanico deciden con quién y cómo viajar y trabajar: hay quienes que no van con nadie -como Aureliano a quien se presentó en el primer apartado de este capítulo- que encuentran la posibilidad de ir por su cuenta y encontrar a alguien más en los lugares de destino y que ahí pueden elegir con que cabo trabajar, o bien, enlazarse ellos mismos con las empresas, aunque esta modalidad es más complicada y riesgosa. Los cabos locales y mayores se convierten además de intermediarios, en protectores de sus cuadrillas, responsabilidad que asumen y que ofrecen además del trabajo y sus condiciones:

Don Laureano comentó que este negocio no es cualquier cosa, se le tiene que entrar con todo, que por ejemplo él sabe como sacar el trabajo: “si me encargan que saque tanto, eso yo se lo saco en un día o para cuando me lo pidan, yo sabré como le hago, si le meto más gente o nos quedamos todo el día o toda la noche, pero yo saco el trabajo y la gente sabe que también tienen trabajo conmigo, las familias confían en que uno los trae a trabajar” [...], que es todo un oficio porque hay que transportar a la gente y darles hospedaje. Fomentar la confianza es un elemento central basado en el cumplimiento de la palabra, de lo que se promete, del cuidado y del trato a las personas que se convence de ir a trabajar.

En una conversación entre un promotor de SEDESOL y Don Laureano, éste último le comentó que lo que pasa con Roque -otro de los cabos- es que él es nuevo y todavía no le sabe a este oficio, comentó Laureano que todo mundo pensaba que cuando entrara Roque al negocio, eso se iba a acabar para él, pero que no fue así, que él sigue siendo el que más gente lleva a trabajar a San Luis, tanto Arista como

126 La cuestión del trabajo infantil y sus tensiones requiere una atención más profunda, por lo que será tratado con más detalle más adelante en este capítulo, o en el siguiente. La empresa para la cual emplea trabajadores Laureano, es particularmente cuidadosa con la presencia de niños en los campos de cultivo (desde que hace dos años se implementó una multa por tres millones de pesos a sanción de trabajo de personas menores de catorce años), la tensión ha repercutido en la organización familia-laboral de quienes viajan de manera familia y que tienen una dinámica sobre el cuidado de los niños y su presencia junto con la familia, además del poder adquisitivo que genera tener la mayor cantidad de mano de obra familia para pizar que se refleja directamente en el sueldo que pueden percibir). Sin embargo, el trabajo infantil continúa sólo es cuestión de encontrar los ranchos en donde se permite (clandestinamente), o bien, momentos con menos vigilancia como los fines de temporada, o los espacios como los ranchos más lejanos. De tal forma que este criterio forma parte de las condiciones para decidir la conveniencia o no de trabajar con tal o cual cabo. En mi caso por ejemplo, en varias ocasiones en Cochoapa cuando la gente se enteraba que yo había estado en Villa de Arista, pensaban que era contratista y procedían a preguntarme ¿cuanto pagaba el bote, la arpilla o el día? ¿qué tan lejos estaba? Y ¿si dejaban trabajar a los niños?

San Ciro, es él quien los cubre, porque “ni Mario, ni Rogelio, ni Roque tienen la gente que yo tengo” [...] Luego señaló que él antes estaba junto con Roque y que así llegaban a sacar juntos cerca de cinco o seis camiones diarios, pero que aun así: “yo solo sin Roque me aviento cuatro, y aunque me aviente tres ya con eso me conformo porque solo soy yo con mi gente, pero esto no es cualquier cosa”.

El trabajo del cabo se sustenta en el prestigio (Lara, 2000; Saldaña, 2014), pues “el prestigio de cada capitán es determinante en la construcción de su clientela de productores y está basado en la responsabilidad, oportunidad y calidad de su trabajo a la vez que en el manejo de cuadrillas eficientes y disciplinadas” (Sánchez, 2000), alimentado por la cantidad de trabajadores que logren manejar, y la cantidad de trabajo que puedan hacer en un determinado tiempo. Pero este prestigio también se resalta hacia los trabajadores, el contacto que tiene con los empresarios, los lugares que conoce, la trayectoria en el negocio, y la serie de condiciones laborales que puede ofrecer, así como la forma en que puede responder ante los empresarios y otros agentes, son capitales que alimentan su prestigio frente a las familias con quienes trabajan.

Se trata de un prestigio que también está sustentado no sólo en el bienestar que le puede dar a “su gente”, sino en el cumplimiento de las tareas con la empresa agrícolas, y la competencia con otros cabos por ver quien puede ser el “más cumplidor”, el que más gente tiene, el que más dinero saca, y el que sigue siendo uno de los suyos. Y a su vez, la suficiente a la comunidad, para mostrar que busca lo mejor para ellos, dormir, trabajar, viajar con ellos, reafirma su pertenencia a ellos, aunado al orgullo de “Ser mixteco” afirmado en un contexto como el de Villa de Arista. “Lejos de constituir meras correas de transmisión de intereses, orientados en una u otra dirección son agentes ideológicos que tiene su propia creatividad lo cual le confiere un papel protagónico en la construcción, reproducción y apropiación del sentido en el campo de interpretación en que actúan” (Sánchez, 2012).

Por tanto, estas fidelidades: tanto a la empresa como hacia las familias, no son ficticias, ni tan sólo estrategias convenientes. En conclusión, esta fidelidad “dividida” es el reconocimiento de las oportunidades que puede ofrecer ante un empresario y a su vez, la preocupación por ofrecer a “su propia gente” buenas condiciones de trabajo y de vida. Además, una de las peores acusaciones que se le

pueden hacer a un cabo es que esté del lado de la empresa, medible no sólo a partir del cumplimiento de las promesas, su bienestar o cuidado, sino de su distancia con respecto a “los suyos”.

5.4 La figura del cabo: el eslabón entre el mundo indígena y el mestizo

Sánchez (2000; 2012) habla de un intermediario cultural para referirse a quien realiza el trabajo de mayordomo, ya que la autora reconoce que éste realiza una actividad que va más allá de funcionar sólo como intérprete lingüístico, pues lo considera un personaje que también es agente de formación y reinterpretación de discursos, y que por tanto, moldea, modifica, adopta y adapta continuamente el mensaje inicial, según sea el contexto, pues “la posibilidad de integrar las prácticas y los discursos de los distintos grupos implica no sólo compaginar el intercambio de bienes y servicios de carácter económico, sino de concertar la permanente negociación de lógicas sociales y culturales disímiles” (Sánchez, 2012: 85).

Para enfatizar la dimensión moral del papel de intermediación Sánchez se apoya en la figura de broker, propuesta por Wolf (1956), este autor denomina como *intermediario cultural* a un agente bisagra entre dos mundos que además de servir de traductor simbólico permite amortiguar tensiones a partir de su manejo sobre ciertos códigos culturales de las fronteras en las que se desenvuelve. Además de Wolf (1956) en la misma línea resaltan Tapia (1992) y De la Peña (1994) que a partir de la realidad del campo mexicano sugieren esta figura en la intermediación entre indígenas y mestizos, autores que no lo suscriben exclusivamente al ámbito laboral del trabajo agrícola.

De esta forma, el papel que cumple va más allá de ser un eslabón de la agroindustria, en donde vimos que cumple funciones divididas y ambivalentes, otro tipo de tarea que realiza, que hasta el momento sólo he enunciado pero no profundizado, es su labor de representación y protección que va más allá de la empresa agrícola y que se extiende ante las instituciones gubernamentales, encarnadas aquí por el personal de SEDESOL: “Ya no hay cuartos ni espacio para los jornaleros”: es la frase que circula entre los promotores de SEDESOL, y tampoco lo hay en Villa de Arista, hasta el auditorio municipal está ocupado por cuadrillas de jornaleros que siguen llegando; ya no quedan casas para rentar, y la cabecera

municipal no se puede dar abasto con la creciente llegada de más trabajadores. Los promotores de SEDESOL no logran cubrir el levantamiento de censos para la entrega de apoyos: todo el día se va en ello. La camioneta oficial entró al albergue y se estacionó afuera de la oficina y los cuartos de servicio social. Lo primero que vio Lety cuando bajó, fue a un grupo de cinco personas, era una familia, que estaba extendiendo una cobija en la banqueta, en un pequeño espacio entre la oficina y el cuarto de servicio social: traían consigo unas bolsas con ropa y unas cajas que dejaban ver algunos trastes.

Lety exclamó entre el asombro y el enojo, dirigiéndose a la señora que tendía la cobija, preguntándole que quien le dijo que podía quedarse ahí, la mujer la miró, pero la ignoró sin responderle nada y sin suspender lo que estaba haciendo. Lety fue a decirle al coordinador que ya había entrado en la oficina, y éste le dijo que no los dejara ponerse ahí “si ya ve como nos traen, nomas les pasa algo...”, y Lety regresó acompañada de otra de las mujeres de SEDESOL. Para cuando llegaron, la mujer ya se había instalado junto con los niños sobre la cobija, reposando sus cabezas en las bolsas de ropa, también había un hombre, en cuclillas.

Lety les dijo que no se podían quedar ahí, primero les expresó que no era bueno para su salud, que se podían enfermar o enfriar, luego les dijo que a ellos [encargados del albergue] los podían hasta mandar a la cárcel si se daban cuenta sus jefes de que hay gente durmiendo en la “intemperie”. El hombre le decía que los dejara solo una noche, pero Lety seguía expresando sus razones. El encargado se acercó para disuadir al hombre, no llegaban a ningún lado, hasta que después de preguntarle con quién venía (a trabajar, con qué cabo), el hombre respondió que con Don Laureano, y que éste era el que le había dicho que se podía quedar en el albergue. Entonces el encargado y las dos mujeres, dejaron de insistir y empezaron a preguntarse entre ellos en dónde podrían “meterlos”, optando por despejar la bodega, y prestarles algunos colchones donde pudieran pasar la noche.

La postura del personal de SEDESOL cambió inmediatamente cuando el hombre mencionó a Don Laureano como la voz que le había permitido quedarse en el albergue, pues a pesar de que el personal ubique a este personaje como mixteco y jornalero con toda la racialización que de éste se presento en los capítulos anteriores, también reconocen en él una autoridad, a una jerarquía que aunque es

mixteco y jornalero no es como el resto, y a la vez, a un personaje capaz de confrontarlos a favor de los intereses de las familias del albergue:

El albergue estaba ocupado en su totalidad. Por la noche, luego de la llegada de los trabajadores, Martha, la encargada de hacer el aseo entró corriendo a la oficina de SEDESOL para decirle a Lety y al encargado que “hora si llegaron un montón”, advirtiendo que en la puerta principal habían llegado un grupo de familias con sus cosas, y que estaban dispuestos a quedarse en el albergue, y que querían entrar en la escuela. El encargado se llevó las manos a la cabeza y exclamó con disgusto y apuro “¿dónde los vamos a meter?” “en la escuela no pueden quedarse”.

Salió de prisa para detenerlos y para decirles que en la escuela no podían quedarse porque allí son las clases para los niños y por reglamento no puede permitirles quedarse en una escuela. Eran aproximadamente treinta personas, venían en familias, hombres y mujeres con algunos niños en los brazos y otros tomados de la mano, venían cargando unas cobijas, algunos mochilas y otros, algunas bolsas con ropa. Sus rostros reflejaban algo de cansancio y sus mejillas se mostraban quemadas como si hubieran tomado el sol -posiblemente por el traslado que fue en una camioneta de estacas que estaba estacionada afuera del albergue-.

Cuando llegó el encargado a la escuela, los encontró de pie a la entrada de la escuela abierta, intentó disuadirlos, pero nadie le respondía nada y ni siquiera lo miraban a la cara cuando les hablaba, seguían bajando sus cosas y acomodándose sin hacerle caso. En ese momento, la gente se abrió para dar paso a don Laureano, que entró a la escuela con su sombrero, y con las dos manos en las bolsas de su pantalón de mezclilla, dijo algunas frases en mixteco, provocando las risas de la gente, y luego se acercó al encargado, lo tomó por el brazo y le dijo en español en una voz más baja, “ándale, nomás es un por una noche”.

El encargado intentó explicarle que no podía hacerlo, y que al día siguiente habría clases, pero interrumpiéndole varias veces, Don Laureano insistió en decirle “una noche nomas” al tiempo que hacía señas a la gente para que entrara a la escuela y se acomodara. La gente fue entrando y buscando un lugar, mientras el encargado no hallaba manera de decirles que no. El encargado intentaba enviarlo a otros lados, dándole nombres y lugares, don Laureano sin perder la calma le decía que ya fue o que ahí no le gusta, le decía que tal o cual lugar no eran seguros para

“mi gente”, le dijo que eran familias, que venían cansados, hasta que finalmente el encargado cedió, no sin antes advertirle que antes de las 7 debían irse.

Don Laureano lo soltó del brazo, les dijo a las familias algo en tun savi que los hizo reír, y luego me dijo a mí que observaba desde la entrada- que si había entendido lo que dijo, le respondí que no, y me dijo que él sabía hablar español y mixteco, que él aprendió, que él no era nadie, pero que ahora viera quien era, el “mejor cabo” de Villa de Arista, “mixteco puro”, seguido me recitó los números en mixteco, me dijo que no todos se sabían los números, pero que él sí, me preguntó ¿tú quieres aprender mixteco maestra? Y comenzó a cantar mientras la gente reía.

A pesar de los contextos institucionales, y de las construcciones y tratos inferiorizantes para la población na savi en Villa de Arista, a partir del cabo se abren espacios para la confrontación. El cabo de cierta manera utiliza sus capitales simbólicos para confrontar a los funcionarios estatales y a la vez confrontar “el mundo mestizo”, a partir de su orgullo como mixteco. Cuando innumerablemente me preguntaba si yo le entendía lo que decía, o me preguntaba por la cantidad de jitomate que yo podría cortar me desafiaba en el reclamo de todo aquello en lo que él se siente superior. Algunas mujeres de SEDESOL tenían miedo de hablar con él y confrontarlo por alguna falta cometida por alguna de las familias, cuestión que se hacía extensiva hacia ciertas familias mestizas que no confrontaban a niños o familias na savi por evitar confrontarse con sus cabos.

El personal del albergue, incluyendo a las profesoras y a los médicos, se sentían intimidados por esta figura, sobre todo, cuando se trataba del trabajo de traducción, pues siempre, incluyéndome, nos quedaba la impresión de que no decía lo que supuestamente tendría que decir y aparte la sensación de que se estaba burlando de nosotros, pues usualmente decía algo que hacía reír a la gente y luego preguntaba que si habíamos entendido algo. Otra de las razones que vuelven al cabo una figura importante dentro de este escenario es porque son necesarios e imprescindibles para los funcionarios de SEDESOL. Sin el cabo no podían tener el control de las familias, pues éste además de traducirles, es el único personaje que puede ejercer algún tipo de control sobre ellos, no solo en las cuestiones logísticas del albergue, sino en la resolución de conflictos interpersonales:

Una noche en el albergue tuvo lugar una reunión entre el cabo y los promotores de SEDESOL para tratar un problema relacionado con violencia de género, por una mujer que había sido agredida por su esposo, y cuyo caso fue denunciado por un par de mujeres nahuas. Como el tema había trascendido los muros del albergue y había llegado hasta la casa de una mujer de Arista que estaba muy preocupada, el albergue decidió tomar medidas al respecto, por lo que reunió a las partes involucradas, y por supuesto al cabo. Estaban presentes la muchacha, su esposo y la familia de él. Desde que empezó la reunión todo el tiempo hablaron en tun' savi, mientras las promotoras y el encargado sólo miraban. Don Miguel -el padre del esposo- nos tradujo a las dos promotoras y a mí, que lo que pasa es que la muchacha es “rebelde” y no hace caso, diciéndonos que así es su familia.

La idea de una reunión para tratar el tema se había acordado entre el encargado del albergue y Don Laureano, a cambio de que al día siguiente se le facilitaran todos los medios a la muchacha para que ésta regresara a su comunidad de origen con sus padres, Don Laureano cubriría los gastos, el único problema expresado por la muchacha es que desconocía el paradero de su familia -la cual se encontraría trabajando en algún destino de la agroindustria en México, y su comunidad no tenía teléfono, además de que ella insistía en que no quería irse-. Don Laureano fungía en papel de juez haciendo preguntas a la pareja y mediando su conversación. Cuando la mujer se quedaba callada, las promotoras le decían en español¹²⁷ que le contara a don Laureano todo lo que pasó, que le dijera que le diera para regresarse a su pueblo.

Luego Don Laureano mandó a la pareja a que saliera, y después de quince minutos regresaron, mientras tanto don Laureano y don Miguel quedaron hablando en tun' savi entre risas. Las promotoras le preguntaron a don Laureano si le daría dinero a la muchacha para que se fuera y él contestó que sí, que ya había hablado con su padre, mientras don Miguel nos dijo que “todo está arreglado”. Sin embargo, la muchacha continuó en el albergue casi hasta el final de la temporada, lo más probable es que don Laureano no haya hablado en ningún momento con la familia de la muchacha -como sospechaban las promotoras-, y que no lo haya hecho porque

¹²⁷ La muchacha no dominaba el español, ésa fue una de las dificultades para la comunicación entre ella y las promotoras. Las condiciones de que la muchacha regresara a su pueblo con su familia, jamás fueron acordadas con la muchacha, fueron las condiciones que para el grupo de promotoras les parecían más justas.

como me llegaron a decir algunas mujeres na savi, él entendía como se “arreglan las cosas” entre los mixtecos.

Estas escenas no sólo muestran el poder de negociación y la legitimidad del cabo dentro del contexto, sino que también ponen en evidencia la manera de confrontar a su “otro, de enfrentar a los funcionarios de Villa de Arista y sus personajes, aparentemente encargados, o bien, de confrontar su “igualdad” o “superioridad”. Al encargado por ejemplo, solía enfrentarlo presumiéndole sus camionetas, y los costos de cada una de las cosas que le arreglaba, sabía que a la gente de Arista “les gustan las trocas” y él tenía “mejores trocas que mucha gente de Arista”. Don Laureano siempre era el que invitaba “cervezas y refrescos para todos”- era la frase que lo acompañaba cada vez que entraba en la oficina al tiempo que enviaba a alguno de los jóvenes a comprarlas-.

A mí constantemente me preguntaba si entendía lo que decía cuando hablaba en tun' savi, si yo podría cortar chiles o jitomate; me enseñaba fotos de su casa en Guerrero, me presumía su camioneta, su celular y también lo que gastaba en recargas o en viajes, casi siempre acompañando la conversación de una frase que implicaba asumirse como mixteco.

La gente de SEDESOL necesita de la figura del cabo, no sólo porque es su traductor, sino porque representa la figura de autoridad que funciona en ese contexto, pues incluso el “derecho de acceso” al albergue no está garantizado por los funcionarios de SEDESOL, depende muchas veces del empresario y del cabo. A su vez el empresario necesita del cabo, pues también representa la autoridad para los trabajadores y algo más importante, tiene la legitimidad ganada sobre la base de la “confianza”, y de garantizarles las mejores condiciones laborales (entiéndase el mejor pago por destajo), y de ofrecerles cuidados por ser “su gente”, hay gente que va a trabajar sólo porque se pone al cuidado de un cabo que conoce, pues considera el trabajo agrícola, un trabajo que no va a hacer para “cualquiera”. La intermediación es sumamente importante.

El trabajo agrícola es una negociación constante, en donde el cabo juega el papel del intermediario doble o triple que: 1) garantiza el mejor trabajo para los jornaleros, 2) ofrece la mejor mano de obra y el mejor trabajo para los empresarios, 3) garantiza a los funcionarios el mejor comportamiento de la gente que lleva a

trabajar. Se mueve en las distintas arenas mostrando una fidelidad para cada una de ellas.

5.4 Otro dilema para la racialización: la figura del cabo, blanqueamiento y ascenso social

“Ése está al lado de los empresarios”, comenzaron a decir un grupo de mujeres del Consejo de Jornaleros Agrícolas de la Montaña, mientras hablaba Vicente, un cabo que se ha encargado de llevar trabajadores agrícolas para Sinaloa y Baja California. Se habían reunido para evaluar la situación de San Quintín y tomar algunas acciones, y Vicente decía que no se debían de apresurar conclusiones, -“si ya hasta se pintó el cabello”- dijo un hombre nahua recriminando a Vicente por el tono castaño claro de su cabello, así como también por el uso de un saco y zapatos nuevos. Al finalizar la reunión, mientras comíamos, las mujeres seguían hablando mal de Vicente, diciendo que él antes era nahua, pero que ya “mírenlo”, que desde que se juntó con los empresarios y empezó a ganar dinero, “ya hasta de pelo rubio y bien vestido”, “éste está del lado de la empresa”.

El papel que desempeña el cabo es fundamental en el engranaje de la maquinaria agroindustrial, y requiere grandes habilidades de negociación, pero sobre todo, requiere mantener las fidelidades y la confianza suficientes para poder seguir ejerciendo su papel. Estas fidelidades están ancladas también en el marco de un proceso de racialización. La confianza por parte de los trabajadores depende de la “etnicidad” que éste conserve y del discurso que puedan mantener a partir de la misma. Las habilidades para conservar esta confianza recaen en sus acciones, pues por lo regular, los cabos “exitosos” trabajan con su cuadrilla, viven con ellos, y permanecen en sus espacios conservando la lengua, la vestimenta y “las costumbres”. Don Laureano juega basquetbol con sus trabajadores, que al mismo tiempo son sus vecinos, amigos y familiares, pero también son “mi raza mixteca”, como los llama él, al tiempo que comenta que él aunque puede comprarse tenis no lo hace, prefiere usar huaraches, porque “así andan los míos”.

Sin embargo, la posición de ascenso social que gana la persona que se desempeña como cabo, es sobresaliente; su estatus se eleva, él no es un trabajador

más, aunque siga ejerciendo su trabajo como cortador, y él mismo se encarga de resaltar esta superioridad: su cuarto en el albergue cuenta con televisión por cable, con estufa de gas, su mujer no usa la vestimenta tradicional mixteca, y sus hijos llevan cadenas de oro al cuello. Su hija es la única niña que acude a la escuela con mochila y la única que tiene lapices, colores y libretas propias compradas por su padre -el resto obtiene útiles escolares compartidos u obsequiados por las maestras o algún programa-. Su mujer puede no cocinar con el resto de mujeres en el área de cocina, y cuando hace uso de los comales para “echar tortilla”, platica con ellas sobre las compras que hace en la ciudad de San Luis Potosí y sobre las mejoras de su casa en su comunidad.

Don Laureano me muestra su teléfono, un LG nuevo que dice que acaba de comprar. Le dice al encargado de la oficina que le costó \$5,000 pesos, “así de un sólo jalón”, pero que prefiere un plan porque se gasta unos \$400 pesos en teléfono diario. Luego me muestra la iglesia de Juquila -a donde dice ir con su familia cada año- y luego, una serie de fotos de su casa nueva en su comunidad, y otras de él cortando jitomate con su cuadrilla, pasa de una en una diciéndonos al encargado de la oficina y a mí, los nombres de los ranchos y la cantidad de jitomate pizcado en cada uno, así como los nombres de sus “patrones” y las casas, camionetas y fiestas a las que ha ido con ellos.

La cita que ejemplifica las conversaciones con este cabo nos reflejan los elementos que están presentes en sus interacciones conmigo, hablarme de cosas costosas que acaba de comprar, lo que ha conseguido en su comunidad, su trabajo como pizcador que aún sigue haciendo a pesar de que podría dejar de hacerlo, y su relación con los empresarios; los elementos y las fidelidades con las cuales tiene que lidiar como cabo. Este estatus le permite hacerle frente a los empresarios, es su poder de negociación, lo mismo que los capitales materiales que puede conseguir y que lo ubican como una persona con más dinero que los empleados de SEDESOL, por ejemplo, el gesto de entrar a la oficina invitando cervezas y bebidas para todas y todos los promotores en la oficina, así como comida. El cabo es capaz de imponerse ante los promotores, pues el cabo sabe que necesitan de él para lidiar con la gente y también, requieren de su aporte económico en cualquier situación inmediata. Como en el siguiente caso:

Después del fallecimiento de un hombre de la tercera edad en las instalaciones de un albergue, mientras se estaban negociando y arreglando la papelería necesaria ante SEDESOL, quien se encarga de absorber los costos para traslado, Don Laureano entró a la oficina, se mostró acongojado diciendo que estaba sorprendido por el fallecimiento de ese hombre, y que pobre de su familia, pero que él les había dicho que para que lo traían si y estaba muy grande, pero que bueno, nimodo de dejarlo solo en la casa. Mencionó que él ya les había dado algo de dinero para el traslado del “muertito”, y también algo de dinero para que se fueran ellos si querían enterrarlo en su tierra, y que además ya había hablado con el “patrón”, que de seguro como “él es muy buena gente” también les da algo.

Estos capitales de los que puede hacer uso y gala en los campos de cultivo se extienden hasta sus comunidades de origen, pues aunque un cabo no sea el elegido para ocupar uno de los cargos dentro de la mayordomía, usualmente es considerado para convertirse en el patrocinador de algún equipo de basquetbol, la música o el castillo de pólvora.

Dentro de los procesos de racialización, este personaje es ambiguo, pues aunque el mismo se exprese y reconozca como “mixteco puro” y sea así reconocido por los demás, su estatus le permite atravesar fronteras que otros *na savi* no pueden cruzar; puede comer con los empresarios y asistir a sus fiestas; puede financiar arreglos en el albergue; puede mostrar cierta superioridad ante los aristenses luciendo sus camionetas, sus celulares, sus gastos, o haciendo préstamos a gente de Villa de Arista, pero lo hace desde el reforzamiento de la racialización de lo mixteco, conduciendo sus camionetas con chilenas a todo volumen, hablándole a la gente de Arista en mixteco señalándoles que él los puede entender y los otros a él no.

Como señala Marisol de la Cadena (2006), lo “mestizo” no puede considerarse como un híbrido empírico, los mestizos:

“no sólo son el resultado de la mezcla biológica o cultural de dos entidades, previamente separadas; ellos evocan una hibridez conceptual epistemológicamente inscrita en la misma noción de mestizo [...] es un híbrido conceptual [...] que alberga taxonomías sociales derivadas de distintas formas de consciencia y regímenes de conocimiento (de la Cadena, 2006: 55)

Esto implica no sólo señalar que lo “mestizo” no es un concepto unívoco (Hale, 1996) sino además, que se convierte en una escala que permite el ascenso social, es decir, que al ser un híbrido conceptual brinda marcos porosos en donde se pueden insertar quienes logren dominar y “asimilar” ciertos atributos considerados “mestizos”, o bien, occidentalizados, modernos y civilizados. El mestizaje es un trampa social en donde se encierran aspiraciones hacía el blanqueamiento social, una trampa anclada en dos polos opuestos, siempre comparativos y establecidos en “relación a”. “La utopía del blanqueamiento significa la colonización del imaginario de indios y mestizos. Es una promesa de reconocimiento que alienta una estrategia basada en el esfuerzo y la perseverancia” (Portocarrero, 2013: 168), como el constante “esfuerzo” del cabo por lidiar, igualar y negociar frente a sus “otros mestizos” dentro de las dinámicas de la agroindustria.

Ahora bien, estos esfuerzos dispuestos por los cabos para negociar en términos de “paridad” frente a los mestizos varían: hay quienes entran en la lógica del blanqueamiento pintándose el cabello (de un color claro); cambiando la forma de vestir; mudándose a cabeceras municipales más urbanizadas (como Tlapa de Comonfort); cambiando sus gustos musicales; dejando de hablar su lengua, e imitando estilos de vida de los empresarios o familias “mestizas” que conocen en los sitios de la agroindustria, justificando estos cambios en la medida que cuentan con los medios para hacerlo y en la aspiración de ser “gente de razón”. Por otro lado, hay quienes no imitan los estilos de vida, ni abandonan aquellas cuestiones que se consideran parte de su comunidad, y cuya forma de lidiar con los mestizos es reforzando los procesos de racialización para indicar que aún siendo “indígenas” pueden hacer lo mismo o mejor, sin dejar de escuchar su música o sus “tradiciones”. Es decir que su papel como intermediarios culturales es la representación del resalte de cierto orgullo étnico-racial.

Este segundo grupo implica mayores complejidades analíticas en la medida en que muestra la porosidad de los procesos de racialización: aspira a cierto blanqueamiento social (al estatus, al ascenso y a los capitales culturales y simbólicos), pero los replica y aplica para ambos mundos (el indígena y el mestizo). Por ejemplo, para los empresarios y promotores de SEDESOL Don Laureano es “100% mixteco”, “mixteco puro” como el mismo presume discursivamente, y esto se

acompaña de toda la serie de representaciones sociales racializadas sobre los mixtecos, sin atenuantes para él o su familia. Pero tanto los funcionarios como los empresarios lo necesitan para tener gente, y “controlarla”; su capacidad de negociación es suficiente para que lo busquen y abran sus puertas para tratar con él.

Pero ni él ni su familia son iguales al resto de familias na savi que acuden y habitan en el albergue, él se encarga de demostrar esa jerarquía con todos sus medios. Vive, trabaja y convive con “su gente”, y esa fidelidad es la que permite que mantenga la confianza del grupo de familias que trabajan con él. Cómo he venido señalando, hay un juego doble que este personaje puede manejar: la fidelidad ante el “patrón” (la condición es que no trabaje para otros empresarios, exclusividad), y la fidelidad ante sus “paisanos” de que él mira por su “bien”; su compromiso está dividido entre las empresas y los trabajadores, lidiar con este mundo es lo que garantiza el “éxito” de un cabo.

Los cabos “exitosos” que llegué a conocer, o de los que llegué a escuchar reúnen esta característica: la dualidad de sus fidelidades. Aquellos que han “fracasado” han sido aquellos que no han sabido lidiar con esa balanza: que se han ido hacía un lado o hacía otro. En el caso del grupo de cabos, cuyo blanqueamiento se basa en la imitación o en alejarse de lo “indígena”, se arriesgan a perder la confianza de la gente que trabajaba con ellos, pero apuestan por un trabajo mucho más cercano y fijo con las empresas.

Este tema requiere una mayor reflexión, las discusiones sobre la intermediación serán claves para reflexionar sobre esta figura, pero también lo serán las de las construcciones del honor, el prestigio y la masculinidad.¹²⁸ Hay algunos trabajos¹²⁹ que discuten la figura del cabo como un ascenso social que determina una cuestión de clase, yo no estoy tan segura de esta afirmación, pues si bien hay un estatus adquirido a partir de este trabajo, depende de muchos factores la consolidación o permanencia de dicho estatus. Los cabos locales, por lo general mantienen su estatus en los campos de cultivo, pero éste pierde vigencia en sus comunidades de origen en donde tienen mayor peso otras condiciones (fiestas y

128 La pregunta de cuantos jitomates podría cortar yo, pregunta que me hacía con regularidad podría entenderse como una forma de retar, a mi como mestiza (y como güera), persona de la ciudad y como mujer).

129 Como el de Rafael Alfonso Hernández (2013), “*ser indígena en una cuadrilla de blancos*”. *Migración y trabajo agrícola racializado en la era de la globalización*”.

mayordomías) en las que a veces no participan. El objetivo de hablar de los cabos para este trabajo es complejizar su papel de intermediación y mostrar su articulación en la maquinaria de la agroindustria como agentes que no sólo proporcionan mano de obra, sino como negociadores de los nichos laborales estructurales, que ponen en evidencia una porosidad en la racialización del jornalero agrícola.

Un aspecto importante a considerar es que es indispensable contar con un cabo para poder trabajar en un campo agrícola, no hay trabajadores independientes que trabajen por su cuenta, se tiene que pertenecer a una cuadrilla, ésta tiene que tener un cabo, y éste tiene que responder por sus trabajadores y a la vez responderles a ellos por trabajo y sueldo. Sólo en el caso de pequeños productores o ejidatarios, la contratación es directa, pero esta opción no es la deseable, se sabe que el pago no es bueno, y mas bien se considera una acción desesperada cuando no se encuentran otros espacios. Una de las razones por las que hay gente que queda sin empleo en otros campos agrícolas, y a expensas del trabajo que pueda encontrar con un pequeño productor, es por la falta de un cabo que le asegure empleo, o bien, cuando hay una confrontación directa con el cabo con el que se llegó o se trabajaba.

5.6 Fin de la temporada: categorías que parecen disolverse

Doña Dominga, mujer nahua, originaria de San Miguel Totolapan, prepara a su familia para regresar a casa. Su esposo le ha comentado que el “corte” está disminuyendo y que en poco tiempo ya no habrá trabajo; a pesar de sus esfuerzos por emplearse por su cuenta en campos particulares, cada vez más alejados de Villa de Arista, la promesa de los principales empresarios de que el “corte” se reactivará y de que la temporada puede extenderse hasta finales de octubre o mediados de noviembre -como en años anteriores-, se desvanece conforme avanzan los días. Uno de los empresarios le comentaba a un promotor de SEDESOL en días anteriores: “18 días nublados en el año”, los suficientes para que este año sea considerado “un mal año”, pues según comentaba, la planta de jitomate es tan delicada que “se siente” cuando no le da el sol y entonces “se congela”. Después de un par de lluvias

torrenciales la situación cambió el panorama del trabajo agrícola, pues según transcurrían los días se volvía más frecuente la presencia de trabajadores y trabajadoras en los espacios del albergue.

La familia de Doña Dominga regresará por su cuenta -tal como llegaron- en un recorrido de aproximadamente veinte horas que realizarán en autobuses comerciales con variadas escalas, la primera de ellas, la pequeña terminal de Villa de Arista en donde desde hace aproximadamente una semana es común ver familias de trabajadores agrícolas que al igual que la familia de Doña Dominga han decidido regresar a casa. Emilia -la hija mayor de diecisiete años- usualmente ataviada con su ropa para trabajo -pantalón de mezclilla, una sudadera atada a la cintura, playera de manga larga y pañuelos para cubrir su cabeza y su nariz y boca- aprovecha la ocasión para lucir un vestido de color rojo, unos aretes y unos zapatos nuevos -fruto de su trabajo en la temporada que finaliza-. Los demás miembros de la familia también lucen atuendos o calzado nuevo y piden a uno de los trabajadores del albergue llevarlos a la terminal, para así poder cargar sus cosas: cajas y bolsas con ropa, utensilios de cocina, y varias cajas de leche y cereal otorgadas por concepto de “desayunos escolares”.

Los rumores de que el “corte se estaba terminando” comenzaron a recorrer Villa de Arista desde mediados de agosto, pues no sólo estaban regresando más temprano de trabajar, incluso hubo días que inusualmente volvieron al albergue al mediodía, sino que algunas familias -nahuas principalmente- empezaron a desertar de las cuadrillas -incluidas las representadas por cabos mixtecos como don Laureano- y a buscar emplearse por su cuenta en otros campos de cultivo -de particulares, pequeños empresarios-. Mientras esto sucedía, don Laureano encontraba una solución para su grupo de trabajadores, la de llevarlos a pizcar a unos campos de cultivo en un lugar llamado “El Huizache” (al norte de Villa de Arista), aproximadamente unos treinta minutos en vehículo. Las cuadrillas partían los lunes y podían regresar hasta el viernes de esa misma semana, en algunos casos llevaban consigo a la familia completa o en otros, se quedaban en el albergue niños a cargo de sus hermanos mayores, mujeres embarazadas o con hijos lactantes.

Esta alternativa les permitió extender por algunas semanas el trabajo de “corte” hasta que finalmente, justo después de la feria del jitomate, los cabos na savi

-cabos menores- optaron por marcharse de Villa de Arista. El primero en irse, Martín Espinobarro, partió un miércoles por la mañana en su camioneta lobo roja llevando a su familia nuclear y extensa, junto con sus pertenencias. Ese día las promotoras de SEDESOL lo despidieron amistosamente en la entrada del albergue, mientras los niños y las mujeres les decían adiós con sus manos; el plan de Martín es ir hacia Chihuahua, a Janos en busca de trabajo, espera no tener que llegar hasta Sinaloa, su último recurso para poder encontrar donde trabajar.

La última semana de septiembre sólo queda don Laureano como muestra de la fidelidad que guarda con el empresario para quien trabaja, él insiste tanto con los promotores de SEDESOL como con “su gente” de que el “patrón” no los dejará “sin chamba”, “qué espera Laureano, ya viene la chamba, tú solo tenme lista a la gente”, pero la gente que queda en el albergue luce cada vez más desesperada pasando los días enteros en las instalaciones del albergue, y hay algunos que generan rumores sobre que es mentira que el corte se acabó y que lo que sucede es que Laureano no quiere buscar en otro lado, alguien comenta que ha visto campos repletos de jitomates, pero que Laureano no se atreve a “traicionar” al patrón.

Así, las cuadrillas antes delimitadas rompen sus filas y generan el caos ante la clasificación étnico-racial: hay familias indígenas que se filtran con cuadrillas mestizas para ganar algo de dinero en lo que sus cabos les consiguen trabajo por destajo, el albergue comienza a verse cada vez más vacío, quienes se encuentran con algún pequeño productor con buena cosecha se convierten en pequeños cabos de temporal ofreciendo trabajo a familias de confianza, los más desesperados se emplean en ranchos particulares que ofrecen de 50 a 100 pesos diarios por trabajo familiar, y los múltiples rumores sobre supuesto trabajo en Janos y Delicias (Chihuahua) provoca la retirada de grupos de familias que pueden verse reuniéndose en la entrada de la cabecera municipal, justo enfrente del rancho San Javier.

El término repentino de la temporada de cosecha también genera cambios administrativos para el personal de SEDESOL, que apenas hace un par de semanas acaba de recibir la dotación de cereal y leche por concepto de desayunos escolares y si la gente se va ¿qué van a hacer con todo esto?

Para la tercera de semana de septiembre la situación es definitiva para las familias que se quedan en el albergue: la temporada de corte está terminada, y las

opciones a la mano son: viajar hacia Janos Chihuahua en donde hay rumores encontrados (mientras unos dicen que hay trabajo, hay familias que llegaron a Villa de Arista provenientes de Janos señalando que allá también se había terminado el trabajo); las opciones se reducen: regresar prematuramente a sus comunidades de origen y arriesgarse a pasar escasez; salir rumbo a Sinaloa y emplearse en el Noroeste, o finalmente seguir a Don Laureano hacia San Cirio de Acosta, un municipio de la zona media del estado potosino, en la frontera con Queretaro, en donde desde hacia dos años se ha extendido la agroindustria, principalmente por parte de empresarios de Villa de Arista.

Conclusiones

El proceso de racialización como multidimensional implica aclararlo y delimitarlo, así como también distinguirlo del racismo -aunque ambos fenómenos vayan de la mano-. Como proceso multidimensional implica construcciones que van más allá de la unidireccional en donde los distintos actores sociales involucrados también son participantes activos en la construcción de categorías racializadas, incluso en aquellas que pesan sobre sus cuerpos y experiencias de vida.

Hablar de paradojas de la racialización y la vulnerabilización implica hablar de un fenómeno en donde las categorías más que placas inmovilizantes, se desplazan hacia una zona en donde pueden ser disputadas, pero acompañadas de las cargas racializadas que las sustentan. Es decir a la vez que son inferiorizantes y justificantes de explotación laboral, pueden ser utilizadas para la expresión de situaciones precarias de vida y de trabajo o como estrategias para insertarse en un mercado laboral competitivo, regresando al mismo tiempo al punto inicial en donde estas construcciones alimentan los marcos de explotación e inferiorización.

Se pusieron de relieve dos categorías para mostrar el proceso como arma de doble filo. Se presentó el caso de la discusión entre la vulnerabilidad social y la agencia a partir de una discusión entre un hombre na savi y dos mujeres nahuas en el CJAM. El hombre na savi se posicionaba desde el papel de la agencia, aludiendo su capacidad para moverse y lidiar por su cuenta con las adversidades de las

condiciones laborales, mientras que las mujeres nahuas resaltaban su unión a partir de experiencias compartidas de explotación laboral para elaborar una demanda social expresada a partir del Consejo de Jornaleros.

La siguiente categoría fue la construcción del orgullo mixteco como estrategia de inserción dentro de un campo laboral competitivo. Se revisó cómo se resaltan a partir de la idea de “raza fuerte” construcciones sobre la resistencia, el trabajo y la masculinidad, mismas que son movilizadas por los cabos como parte de recursos simbólicos que tienen para negociar trabajo, condiciones y salarios en un mercado en donde son considerados una mano de obra preferente. Se planteó que como parte de la racialización, esta construcción implica una redirección de la racialización con una agenda particular que selecciona aquellos atributos con los que se está de acuerdo, rechazando aquellos que se consideran no afines con la idea que quieren proyectar de sí mismos. Sin embargo, el resalte del orgullo mixteco como parte del trabajo agrícola implica asumir condiciones de explotación y exigencias laborales que terminan favoreciendo a las empresas agrícolas.

Por último, se rescató la figura del cabo para enfatizar las paradojas de los procesos de racialización. Primero, el cabo realiza una labor múltiple que implica desde la negociación de contratación hasta la defensa y protección de las cuadrillas que toma a su cuidado. Si bien hay una gran diversidad de intermediarios, en donde hay un abanico amplio de posibilidades: desde el que se muestra a favor de un lado u otro de la balanza, el que se queda del lado de la empresa, el que deja de ser jornalero agrícola y cambia sus hábitos de vida y vivienda, el que decide hacer un lado su identidad étnica, hasta el que se aferra a la identidad étnica para hacer frente al mercado laboral en la agroindustria, hice énfasis en aquel que se mueve perfectamente entre los dos mundos que pone a dialogar.

Este personaje es sumamente complejo para discutir el tema de la racialización y del blanqueamiento, pues mientras que se asume que una vez que los cabos se dedican a la contratación y a ganar excedente hay una tendencia de blanqueamiento y ascenso social que poco a poco los ubica lejos de las cuadrillas con las que trabajan, por el contrario, con algunos ejemplos mostrados en este capítulo, discutimos cómo si bien hay un ascenso social, éste también puede ser llevado a cabo a partir del resalte de la etnicidad

CAPÍTULO 6

VULNERABLES EN CASA: EL DESARROLLO DE CAPACIDADES, CATEGORÍAS MIGRANTES Y UN CÍRCULO QUE NUNCA TERMINA

Introducción

Después de dos meses de trabajo agrícola en el municipio de San Ciró de Acosta, San Luis Potosí, la familia de Rutilio decide regresar a su casa en la comunidad de Barranca de la Palma en Cochoapa el Grande: regresan luego de hacer una breve escala para un paseo familiar en el Cerro del Cubilete, Guanajuato. Algunos de sus vecinos y familiares siguieron la ruta de la agroindustria hacia Janos, Chihuahua, a pesar de que los rumores decían que la temporada de corte en dicho municipio había terminado, esto lo supieron por unos familiares que llegaron de Chihuahua e hicieron escala en Villa de Arista en el mes de septiembre. El resto de familiares y vecinos que conformaron su cuadrilla de trabajo en Villa de Arista se dirigieron hacia Escuinapa (Sinaloa) junto con su tío Martín en facultad de cabo menor. La temporada de corte en Villa de Arista terminó antes de lo previsto, razón por la que las familias tuvieron que buscar una alternativa para completar su temporada laboral.

Para llegar hasta Barranca de la Palma recorren un aproximado de dos días, pues como comenta Rutilio viajar con la familia requiere ir despacio. Al momento de regresar a casa, la familia aún conserva parte de la dotación de desayunos escolares que recibieron en Villa de Arista: algunas cajas de cereal y unas cuantas leches *Liconsa*. A partir de enero, Rutilio junto con su padre, su madre y sus hermanas adolescentes trabajarán todos los días en la parcela familiar, mientras que su esposa y su hermana menor se quedarán en la casa al pendiente de las actividades domésticas, de la preparación de alimentos y del cuidado de las más pequeñas. Los meses que Rutilio pasa en Cochoapa -de noviembre a mayo- hace rendir las ganancias de su trabajo como jornalero agrícola, pues aparte de los gastos por alimentación en la compra de maíz y aceite, invierte también en arreglos para su casa, en mantenimiento para su auto y en paseos con su familia.

Al entrar a la comunidad de Barranca de la Palma, lo primero que se vislumbra es un corral con malla que luce nuevo, a pesar de que la vivienda a la que pertenece está temporalmente deshabitada, con candados en sus puertas. Los corrales son el reflejo de un programa para apoyar las actividades locales y evitar los altos índices de migración, pero a pesar de ello, aún en el mes de enero, la mayoría de las casas de este pueblo na savi lucen deshabitadas. Cada uno de los pueblos de este municipio y del vecino Metlatónoc cuentan con las mismas características: corrales abandonados, invernaderos, criaderos de peces, cultivos o solares, frutos de distintos programas sociales abandonados o dejados a medias.

Tanto las cabeceras municipales como las localidades lucen los diferentes colores de instituciones sociales y programas que han hecho la vulnerabilidad social el eje de sus iniciativas. De tal forma que en la Montaña se pueden ver: sellos de programas sociales o de las instituciones que los llevan a cabo, canchas de basquetbol, casas pintadas, tiendas y hasta los uniformes de los niños que acuden a la escuela portan el logotipo de algún tipo de apoyo. Es decir, en la Montaña de Guerrero se han materializado distintas políticas en un nicho de atención social para la población considerada bajo el eje de la vulnerabilidad, nicho racializado que es construido para la población na savi, principalmente en los municipios que son representados como los “más pobres de Latinoamérica”, y también los más indígenas: Metlatónoc y Cochoapa el Grande.

Sin embargo, a pesar de la cantidad de programas y actores sociales que visitan la Montaña, y de los nuevos giros en la atención a la pobreza, la Montaña de Guerrero no supera los altos índices de marginación social y la migración hacia las zonas agroindustriales del país no se detiene. En dicha región conviven los altos índices de marginación con la presencia de una gran cantidad de apoyos institucionales que hacen de Cochoapa un aparente paraíso de programas sociales, los cuales sin embargo, no logran sacar del rezago a las poblaciones na savi ¿Cómo se explica entonces la convivencia entre la atención del Estado y los altos índices de marginación que no logran ser superados?

La racialización de la Montaña implica un ejercicio en donde esta serie de políticas públicas, -ahora encarnadas en el eje de la vulnerabilidad- reproducen la inferiorización de la población indígena, sólo que ahora utilizan conceptos como

autogestión o desarrollo de capacidades, como parte de políticas públicas neoliberales, constituyendo un panorama propicio para desconocer las relaciones estructurales y al mismo tiempo, continuar con el proceso civilizatorio sobre las poblaciones históricamente construidas como “incapaces de unirse a la vida moderna”.

Además, la racialización de la vulnerabilidad social es un continuo no sólo en el tiempo, sino que también cubre el círculo migratorio de las familias de la Montaña, tanto por fuera de sus comunidades a partir de la categoría laboral de jornalero agrícola, como en sus hogares a partir de la etiqueta de la pobreza y de indígenas. A diferencia de la categoría de jornalero agrícola que se concibe como una etiqueta transitoria, en sus comunidades de origen, la construcción de la Montaña como una geografía racializada genera aspectos simbólicos que se fijan sobre sus cuerpos.

Este escenario encuentran las familias de la Montaña una vez que regresan a sus comunidades de origen: por un lado, un contexto rodeado por sellos gubernamentales y actores sociales con el objetivo de implementar algún nuevo proyecto y al mismo tiempo, padecen la falta de atención médica, el difícil acceso a sus comunidades, la falta de comunicación, de educación, y de actividades laborales. A pesar de todo esto, las fiestas en la región son uno de los principales motivos que tienen las familias para regresar a sus comunidades; las fiestas renuevan el tejido social y cumplen un papel importante dentro de las motivaciones por las cuales la gente busca un trabajo, pues buscan medios para financiar los festejos o sus cargos dentro de los mismos, a la vez que estos se han convertido en contexto para poner de manifiesto los capitales sociales, algunos de ellos, productos de su trabajo agrícola. Ello es una muestra de la profunda articulación de las comunidades de origen con las regiones de trabajo.

El objetivo de este capítulo es presentar las continuidades y las especificidades de los procesos de racialización de la categoría de la vulnerabilidad social para el caso de la población na savi, ahora en sus comunidades de origen. Se muestra la articulación profunda de los procesos de racialización y la conexión entre la agroindustria y las comunidades de origen. No se puede entender la racialización del jornalero agrícola sin mirar de cerca las condiciones de la Montaña, y sin poner atención a la forma en cómo las nuevas construcciones sobre la vulnerabilidad hacen

parte del aparato estatal, que lejos de combatir el rezago, se convierte en un marco en donde se propicia el racismo y la explotación laboral, un sistema que favorece la construcciones de poblaciones aptas para el trabajo.

Para señalar esto, este capítulo se estructura de la siguiente manera: primero, parte de cómo la categoría de jornalero es resignificada en la Montaña,, lo que nos lleva a revisar el discurso de la pobreza que pesa en la región Montaña, sobre todo en los municipios de Metlatónoc y Cochoapa y las implicaciones que ha tenido en cuestiones materiales y de política pública, esto para después hacer énfasis en el desarrollo de capacidades como eje de las nuevas políticas y cómo éste tiene una clara orientación en la incidencia en el ámbito privado. La segunda parte de este capítulo enfatiza las razones por las que la gente vuelve a sus comunidades de origen, las fiestas, así como los motivos por los que decide regresar a emplearse como jornaleros agrícolas, dentro de un círculo que jamás termina.

6.1 ¿jornaleros en casa, categorías migrantes u otras significantes?

Yo ya no soy migrante, pero sigo siendo jornalero,
digo que soy jornalero porque sigo siendo pobre”
(Don Miguel, Consejo de Jornaleros,
Tlapa de Comonfort, 2 de junio, 2015)

El mes de diciembre avanza y mientras que aquellas familias que salieron desde finales de mayo y principios de junio para dirigirse rumbo a Villa de Arista regresan a Cochoapa a quitar los candados con los que dejaron cerradas sus viviendas, otras familias apenas se desplazan hacía los campos del Noroeste. Así, mientras las familias que regresan de Villa de Arista se insertan a la vida cotidiana de los lugares que dejaron siete meses atrás, en Tlapa de Comonfort la actividad migratoria no ha dejado de cesar desde comienzos del mes de septiembre, pues éste es el mes que marca el comienzo de la temporada alta de migración de jornaleros agrícolas que se dirigen hacia Culiacán y San Quintín, en trayectos que desde Tlapa van desde las veintisiete a cuarenta horas respectivamente¹³⁰.

130 Hay que tomar en cuenta que la mayoría de familias ya traen a costas horas de viaje desde la salida de sus comunidades. Hay comunidades enclavadas en Cochoapa y Metlatónoc desde las que llegar a Tlapa puede tomar un aproximado de diez horas, además del tiempo de espera que toman en que salga un autobús desde Tlapa.

En Tlapa, sobre la calle de La Montaña a unos pasos de la radiodifusora XEZV, se encuentra la llamada Unidad de Servicios Integrales (USI), también conocida como “La Casa del Jornalero Región Montaña”, como parte del PAJA con aplicación estatal. Se trata de un espacio con albergue, sanitarios, una oficina de SEDESOL, cancha techada -que sirve como espacio de reuniones- y el cual es también sede de los miembros del Consejo de Jornaleros de la Montaña:

una organización constituida en 2006 ante la falta de atención que padecen las y los jornaleros de la región Montaña de Guerrero [...] Las y los indígenas migrantes forman parte de la población más discriminada y olvidada, para ellos migrar significa caminar acompañados de discriminación, sufrimiento, explotación, abusos, tratos injustos y muertes tempranas [...] La conformación [del CJAM] responde a la necesidad de buscar garantizar los derechos básicos de los jornaleros y jornaleras agrícolas relacionados con una estancia, atención médica, traslado y condiciones dignas de trabajo (Tlachinollan, 2012).

Este Consejo forma parte de las iniciativas del Centro de Derechos Humanos de la Montaña (Tlachinollan) en sus líneas de acción para “Mujeres migrantes y jornaleros agrícolas” y “jornaleros y jornaleras”. Este centro es una asociación civil que brinda apoyo y asesorías legales en contra de violaciones a Derechos Humanos, y que tal y como me llegaron a decir varios de sus miembros, su fuerte es el área legal. El consejo está conformado por hombres y mujeres, que fueron o siguen siendo trabajadores y trabajadoras agrícolas de los distintos municipios de la Montaña, principalmente nahuas, que son también los de las comunidades más cercanas a Tlapa.

A sus miembros los une la categoría de jornaleros agrícolas junto con sus experiencias comunes como trabajadores agrícolas, como una identidad común para la exigencia de derechos, sobre todo, laborales pues como explican en un comunicado: “Nuestra gran demanda que hemos planteado en diferentes momentos a las autoridades estatales y federales, es la necesidad de que se firme un contrato colectivo con los agricultores o empresarios agrícolas para que se ataque de fondo todos los abusos y formas de explotación laboral” (Tlachinollan, Planteamientos del

Consejo de Jornaleros de la Montaña: 2011), pues comparten historias de explotación, problemas de salud e incluso accidentes¹³¹.

El lugar donde se encuentra la USI coincide con lo que se ha llamado el “embarcadero”, el lugar que tradicionalmente ha sido el punto de reunión y partida para los campos agrícolas. Actualmente, día con día es común ver al menos un par de autobuses estacionados sobre la calle de La Montaña -aunque los miembros del Consejo me comentaron que pueden llegar a verse hasta siete en los meses de octubre y noviembre-, justo enfrente de una oficina en donde se venden boletos para viajar por dos rutas: martes (Noroeste), y jueves (las rutas alternas bajío y noreste), así como también es común ver familias que transitan por ésta y calles aledañas esperando su momento de partida.

Durante la temporada de septiembre a febrero, el Consejo se encarga de levantar censos, otorgar una despensa, cobijas, albergue y alimentación en lo que las familias esperan su salida, pues en ocasiones las familias llegan por su cuenta desde sus comunidades de origen buscando apenas algún contacto o viajando por su cuenta, mientras que en otros casos, hay camionetas que ya traen a la gente desde sus comunidades y que llegan a Tlapa como escala para recoger más gente y tomar un autobús. Todo depende de la modalidad, de los contactos o de las decisiones personales; otros llegan buscando ofertas laborales pues a la entrada de la USI se pueden ver varios letreros pegados ofertando trabajo en tal o cual rancho agrícola, seguido de las ofertas laborales y con un número de teléfono -con ladas de Sinaloa, Sonora, Baja California, Estados Unidos, o Guerrero- al cuál deben comunicarse. La oficina de SEDESOL aprovecha para registrar también y levantar censos.

En el CJAM se resalta la vulnerabilidad del jornalero agrícola para plantear una denuncia social en los términos expresados por Butler (2014), en donde el reclamo y la exigencia del cuerpo, ante las duras condiciones en los que éste está expuesto, es un acto de resistencia hacia las condiciones que lo oprimen, pues “la demanda de acción a causa de la precariedad es llevada al plano público para

131 En el informe de Tlachinollan La Montaña: Tierra de Mujeres Migrantes 2011 se reportan los problemas que enfrentan los jornaleros agrícolas durante los traslados y estancias laborales, en donde resaltan los accidentes en los traslados ya sea por las malas condiciones de los autobuses o por la fatiga del conductor en traslados tan largos.

exponer su vulnerabilidad, mostrando una resistencia corporal y colectiva que muestra cómo las políticas sociales y económicas están diezmando las condiciones propias de subsistencia” (Butler, 2014), en este caso, tanto ante las empresas agrícolas como ante las políticas públicas coludidas con las mismas, convirtiéndose así jornaleros y vulnerables en categorías que pueden ser ubicadas en el campo de disputa de los derechos laborales. Esto implica asumir el discurso de la vulnerabilidad social como víctimas de las condiciones adversas, sólo que el CJAM la rescata y replantea desde la propia acción colectiva.

Sin embargo, en Cochoapa a donde regresaron las familias de Concha y Rutilio, no conocen la existencia del CJAM ni sus actividades, y mientras aquel no se da abasto durante la temporada de mayor expulsión hacia el Noroeste, las familias de Cochoapa se readaptan a la vida cotidiana. De las familias que conocí tanto de Cochoapa o Metlatónoc, ninguna sabía de la existencia del CJAM, ni siquiera quienes también se dirigen a los campos en el Noroeste, aunque ubiquen el embarcadero.

En Cochoapa, para quienes regresan a sus comunidades, el trabajo de corte quedó atrás, al menos hasta mayo cuando vuelvan a buscar un destino o un cabo para asegurar su lugar y su trabajo durante la temporada de cosecha. Sin embargo, aunque dejaron los albergues, y ya no tienen a un grupo de promotores y promotoras de SEDESOL al pendiente de sus actividades, ni sean oficialmente beneficiarios del programa PAJA, y a pesar de que en sus comunidades no se desempeñen como “cortadores”, la categoría de la vulnerabilidad social los sigue ubicando como sujetos objetos de políticas de atención. Como vimos en el primer capítulo, dentro de la Montaña, la Mixteca es representada como la parte más pobre y la más “indígena” lo que conlleva efectos materiales y distintas formas de incidencia sobre sus localidades al respecto de sus vecinos (me’ phaa o nahuas). La parte Mixteca dentro de la Montaña es considerada una zona prioritaria para la atención y el combate a la pobreza. Así, dentro de sus comunidades de origen, después de regresar de trabajar en los campos agrícolas, les esperan otros actores y otras políticas que continúan con el ejercicio de la intervención y la incidencia a partir de su construcción racializada como grupos vulnerables.

6.2 “De los pinos a los pinos”: la racialización de la vulnerabilidad social a partir de la pobreza en las comunidades de origen

“Trabajaremos de la mano para superar el hambre [...] el propósito es que juntos vayamos saliendo adelante, de manera coordinada con las diferentes secretarías; los gobiernos estatal y municipal” [...] afirmó la secretaria Rosario Robles Berlanga [...] la titular de SEDESOL escuchó a las mujeres, quienes nunca dejan de tejer sus huipiles y elaborar artículos de palma trenzada. “El presidente Enrique Peña Nieto nos envió a este rincón de la Montaña a decirles que no están solas, que vamos a trabajar con la Cruzada Nacional contra el Hambre juntos”. (SEDESOL, 2013)

Una lona de la Cruzada contra el Hambre cuelga de dos de los pilares que forman uno de los arcos en donde se ubicaba el antiguo palacio municipal, ahora comedor comunitario. La lona que anuncia la implementación de dicho programa luce deslucida y sirve para cubrir del sol a los taxistas que tienen su sitio justo a las afueras del comedor comunitario. Afuera de la tienda Diconsa, a un costado del comedor, varias familias esperan a que llegue el cargamento del maíz -base de la alimentación de la región- y que la mayoría de familias tienen que comprar en la época de invierno y después de regresar de trabajar en el centro o norte del país. Rutilio se queja envuelto en un cobertor de “Vivir Mejor”, mientras me cuenta al interior de su casa en Barranca de la Palma, cuanto extraña regresar a Villa de Arista. Su padre evoca recuerdos de cuando logró cruzar la frontera y trabajar en Estados Unidos, “cuando era fácil” como dice él, pues en “Cochoapa no hay nada”, refiriéndose al trabajo. Como ya se mencionó desde el primer capítulo, la construcción de la Montaña de Guerrero como una geografía racializada se ha materializado en toda una serie de fenómenos concatenados que explican su marginación tanto social como espacial: el continuo empobrecimiento a partir de los sistemáticos despojos de sus tierras y recursos; las escasas oportunidades de educación y de ofertas laborales; la migración y su inserción como la mano de obra preferente para la agroindustria en el centro y norte del país (Canabal, 2002, 2012; García Leyva, 2014).

La geografía racializada de Cochoapa se ve reflejada en la falta de alternativas laborales y que, por ende, es tierra de jornaleros agrícolas. Pero además, la pobreza, elemento naturalizado para la población na savi, se activa para justificar la construcción de la región como vulnerable, y por tanto, como centro de

atención. Desde la Montaña se construye un nicho de atención social: el vulnerable. A lo largo de este apartado enfatizo que lejos de sufrir el abandono por parte del Estado -como tiende a difundirse-, la Montaña es y ha sido sede de distintas políticas de Estado, de la focalización de diversos periodos presidenciales y clave simbólica en la aplicación de diversas estrategias para el combate a la pobreza y la marginación. Sin embargo, las políticas y programas no han podido revertir las condiciones materiales de la región, por el contrario, han agudizado las desigualdades sociales y generado un contexto propicio que favorece y reproduce la racialización y sus efectos, pues éstas continúan inferiorizando a la población indígena, buscando su transformación -civilización-, e interviniendo en sus cuerpos y ámbitos privados antes que atender las condiciones estructurales.

Desde principios del siglo XX, ya se mostraba un interés por atender a las poblaciones indígenas y explícitamente a la población Mixteca, pues como refiere la cita siguiente, era necesario tomar medidas ante el rezago de la población:

La miseria y desamparo de estos indios logró encontrar en 1935 la preocupación del Presidente Cárdenas, quien dictó las primeras medidas protectoras del tejedor¹³², gracias a los cuales el indio vió mejorar en parte su situación por varios años [...] Cuando en 1935, el Presidente Cárdenas visitó la región Mixteca, al ser informado de la situación miserable que vivían los tejedores, ordenó al Banco Nacional de Crédito Agrícola interviniera en la compra de sombreros, a fin de que se les pagara precios más remunerativos [...] Sin mejorar en nada la situación de los tejedores (Miramontes, 1949: 135-136).

A mediados de la década de 1930, el presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) visitó la Mixteca, Cárdenas, el mismo presidente que hizo del indigenismo uno de sus principales pilares ideológicos de Estado en donde “la élite política puso en marcha un aparato institucional, tanto en el ámbito federal como en los distintos estados de la república, para diseñar y ejecutar programas de integración y políticas sociales - educativas, agrarias, productivas y de salud-” (Paris, 2007: s.p.). Dicho aparato institucional estaba dirigido a la población indígena con la explícita intención de incluir a ésta dentro del proyecto de identidad nacional, un proyecto mestizo, sinónimo no sólo de identidad, sino también como ideal de progreso, civilización y superioridad. La idea de “mexicanizar al indio” encerraba un proyecto civilizatorio

132 Como se mencionó en el primer apartado, el tejido de la palma era la principal actividad económica de la región Mixteca, una actividad que de por sí era mal remunerada y que requería del trabajo y desempeño de toda la familia. El declive de esta actividad atrajo la atención del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940).

para la transformación de la población indígena y convertirla así en parte de la sociedad nacional y con ello -al menos así se pensaba- resolver los problemas de atraso, pobreza y marginación que caracterizaban a dichas poblaciones y que en teoría le impedían a México superar sus índices de marginación.

La visita presidencial de Cárdenas a la región Mixteca fue simbólica al estar enmarcada en la institucionalización del indigenismo en México; su visita se acompañó de apoyos para proyectos productivos en la manufactura de sombreros y textiles con el objetivo de combatir el rezago y la pobreza de las poblaciones indígenas, es decir, su visita se convirtió en el reflejo y materialización de la preocupación y de las estrategias por convertir a la región mixteca en un área dentro de los confines del Estado mexicano. Como se ha hecho mención en algunos apartados de esta tesis, la población indígena era considerada como un “problema” e impedimento para los proyectos económicos y políticos del México posrevolucionario, razón por la que se requería la intervención del Estado a partir de políticas para su administración. Sin embargo, cómo se mostró desde el primer capítulo, los apoyos a la industria textil y la producción de sombreros no representó una mejora, ni tampoco logró convertirse en una actividad autosuficiente, por lo que no cumplió con su objetivo de combatir el rezago de la región, visibilizando así las grandes desigualdades, y propiciando la explotación a partir de la presencia de acaparadores e injustos pagos a los frutos de su trabajo.

La visita de Lázaro Cárdenas representó en su momento un giro en la atención a las poblaciones indígenas y en la relación del Estado con las mismas, en donde se produjo la conformación de la población indígena como necesitada de tutela, supeditada al cuidado y vigilancia por parte de las instituciones gubernamentales, así, “los pueblos indios fueron considerados como destinatarios y no copartícipes de las políticas indigenistas¹³³” (Paris, 2007: s.p.) dando continuidad a un sujeto menor de edad (Hale, 1987; Gall, 2001). A partir de entonces, las políticas de Estado destinadas a la población indígena han pasado por diversas etapas¹³⁴, no sin debates o discusiones contradictorias entre sí, pero para el año de 1948 con la formación del Instituto Nacional Indigenista (INI) se conformaría un tipo de

133 Paris (2007) es muy enfática en señalar que el papel de las poblaciones indígena no fue para nada pasivo, sino que las diversas etapas del indigenismo promovieron toda una serie de acciones, relaciones y disputas en las comunidades.

indigenismo oficial con políticas y medidas de Estado, las cuales se resumen de manera simplista con fines ilustrativos en la siguiente tabla.

Tabla 4*. Políticas para poblaciones indígenas (indigenismo oficial)			
Período	Énfasis	Descripción del objetivo institucional**	Acciones**
1948-1970	Aculturación	Inducción del cambio cultural para incluir al indígena dentro del escenario nacional.	Zonas de refugio o zonas interculturales: Creación del INI; Centros de Coordinación Indigenista; albergues escolares; educación bilingüe.
1970-1976	Indigenismo participativo Desarrollo Regional	"Eleva la condición del indígena para hacerlo participe de la vida nacional" (CDI, 2012: 11)	Talleres y pequeñas industrias, creación de la Educación Extraescolar, asesoría jurídica en temas agrarios, atención de desastres naturales, coordinación con la CONASUPO para el tema de la nutrición y la instrumentación del Programa Integral de Desarrollo Rural.
1977-1982	Propuestas de desarrollo con derecho a preservar su identidad étnica.***	Acceso a la modernidad económica al mismo tiempo que se promueve el respeto por la diversidad cultural	Atención a la marginalización social, se crean organismos para el fomento cultural, se crea el archivo etnográfico audiovisual, impulso a las investigaciones antropológicas, se publica la serie Clásicos de la antropología y fomento a los etnolingüistas para el estudio y preservación de las lenguas.
1983-1988	México como país pluricultural.	La integración de los indígenas al desarrollo, al mismo tiempo que se respeta su identidad.	Plan integral de desarrollo, fondos comunitarios para proyectos productivos, coordinación con las agencias de sistema de Naciones Unidas,
1989-1994	Petición por reconocimiento constitucional	Libre desarrollo de las culturas indígenas	Proyectos para indígenas urbanos, investigación para la acción indigenista (demografía, territorio, organización y reproducción), reforma constitucional en materia indígena, programa de comercialización para modificar las condiciones en las comunidades.
1995-2000	Nueva relación entre la sociedad y el gobierno.	Período correspondiente al fin del INI y cuestionamientos desde los movimientos indígenas.	Negociaciones con el EZLN, coordinación con el PNUD para identificar y atacar los problemas de rezago de las poblaciones, instancia consultiva mexicana para el diálogo entre las comunidades y el Estado.
2001-2003	Derechos de los pueblos indígenas en la Constitución.	Creación de institución federal para la acción pública y respeto de los derechos indígenas	En este periodo cierra el INI y se crea la CDI Proyectos productivos y capacitación.
2003-2006	Desarrollo integral y sustentable en los pueblos.	Evaluar proyectos y estrategias para el desarrollo integral y sustentable en el marco de las reformas constitucionales	Surge la CDI, coordinación con Secretaría de Turismo, consulta indígena, programas para atender violencia familiar y sexual, casas de salud para mujeres, capacitación a agentes públicos sobre atención diferenciada
2007-2012	Derechos constitucionales	Promoción del desarrollo con identidad. Desarrollo Humano sustentable y el uso de la consulta para definir políticas públicas.	Formación de promotores culturales, catalogo de comunidades, diagnóstico de población indígena urbana, reconocimientos de la UNESCO.

* Elaborada a partir de clasificación en CDI 2012 *Instituto Nacional Indigenista 1948-2012*.
 ** Objetivo institucional: así es como aparece en el documento consultado para elaborar la tabla.
 ***Ruptura respecto a la percepción sobre la diversidad cultural.

134 Korsbaek y Sámano (2007) ubican tres grandes periodos del indigenismo en México: 1) etapa preinstitucional (desde el descubrimiento y la conquista hasta el término de la Revolución Mexicana), 2) Indigenismo institucional que comienza con los proyectos nacionales del México postrevolucionario, y 3) neoindigenismo a partir de 1982 con lo que denominan la crisis del indigenismo y la adopción formal del neoliberalismo (196).

En el recorrido -presentado en la tabla- sobre las etapas de la política indigenista podemos rescatar lo que señala Gall (2001), “vemos que aunque parten de lugares distintos, convergen en el mismo punto: subsumir las identidades indias diferenciadas de una identidad nacional, étnica y cultural unificada e integradora” (Gall, 201: 45). Además, nos indica Laura Valladares (2007), otro punto común en donde convergen estos distintos períodos -antes de 1982 (Korsbaek y Sámano, 2007)- tiene que ver con el marco de un estado benefactor, “cuya política social, heredada de la revolución de 1910 lo situaron como paternalista, subsidiador del desarrollo y redistribuidor de la riqueza” (Valladares, 2007: 169-170). De tal forma que tenemos una política destinada a un grupo diferenciado culturalmente y la instauración de una relación entre el Estado con las poblaciones indígenas,

Durante la década de 1990, la crisis en los paradigmas universalizantes, implicaron un giro en el foco y conceptualización de las políticas públicas y sus dinámicas (Hale, 2004; Paris, 2007; Valladares, 2007; 2008). Nos explica Valladares (2008) que este giro “supuso en el ámbito indígena una modificación de la política de Estado frente a los indígenas, es decir, el indigenismo pasó de considerarlos sujetos de una política dirigida, a ‘mayores de edad’, es decir, a sujetos capaces de desarrollar proyectos **autogestivos**” (291). Se instituyó una democracia neoliberal “comprometida con los procesos autogestivos y con ciertos grados de autonomía de los actores sociales” (Valladares, 2008: 291), pero a la par se modificó el artículo 27 afectando directamente la subsistencia de las comunidades agrarias y de las poblaciones dependientes de actividades económicas ligadas con al tierra. Es decir, esta democracia neoliberal aparece preocupada por las condiciones de pobreza y marginación de las regiones “más vulnerables”, pero a la par favorece un contexto en donde se les despoja de sus medios de subsistencia.

Así, conviven dentro de un mismo sistema racializado políticas para el desarrollo, a la par de un continuo empobrecimiento dentro de ciertas poblaciones o regiones, las cuales para este trabajo son representadas como las “más indígenas” -aquellas consideradas por fuera de la civilización-. Dentro de este sistema conviven las nuevas formas de relación con las poblaciones indígenas con viejas usanzas que

contribuyen a mantener un sistema racializado. Por ejemplo, la visita presidencial de Enrique Peña Nieto en 2014 a Cochoapa el Grande a causa de la pobreza en el municipio, es la continuidad del tipo de relaciones que el Estado ha establecido históricamente con las poblaciones indígenas en cuanto al establecimiento de relaciones de tutelaje y paternalismo, pero al mismo tiempo, refleja las nuevas dinámicas globales de política pública y del llamado desarrollo de capacidades - concepto que discutiré con detalle etnográfico en el siguiente apartado-.

La colonia de Los Pinos es un conjunto de caseríos localizado muy cerca de la cabecera municipal de Cochoapa El Grande, incluso hace parte de su zona conurbada. Se localiza subiendo por la calle principal, sobre una loma por encima del resto de casas y colonias de Cochoapa. Cuando termina la calle pavimentada comienza una pendiente de terracería color ocre, en donde resalta un templo blanco de adventistas, rodeado por pinos y algunas viviendas. Al subir la pendiente se encuentra una explanada con una cancha de basquetbol pintada de verde, techada y con una vista panorámica que deja ver la sierra cubierta de pinos, y abajo, la iglesia de Cochoapa identificable por sus torres y su cúpula junto con los contrastantes palacio y auditorio municipales.

Al lado de la cancha se ven las aulas de una escuela primaria y frente a la cancha algunas casas, tanto de adobe como de bloc, en donde resalta una tienda Diconsa. La mayoría de las casas tiene un letrero metálico con el logotipo de “Vivir mejor” como parte de un programa denominado “vivienda digna”. En una de estas casas vive don Maximiliano, quien además de promover la creación del municipio¹³⁵, fue quien en el año de 2014 recibió al presidente de la República Enrique Peña Nieto. Don Maximiliano aun recuerda la frase del presidente: “De los pinos a los pinos” que pronunció éste en su discurso cuando llegó a la cancha de esta colonia - mayoritariamente priista- que para ese entonces recién estrenaba su techo de lámina, canastas nuevas y pintura. A partir de esta visita:

El mandatario entregó apoyos para la crianza de pollos, guajolotes, panaderías, tortillerías y otros proyectos productivos para impulsar el desarrollo entre sus habitantes y después dio un mensaje que fue traducido de forma simultánea al mixteco por una mujer con una playera y gorra de color blanco con la leyenda: “Yo quiero un México sin hambre”. (expansión, 2014)

135 Se hizo mención de este acontecimiento y de dicho personaje en el capítulo 1.

“Es que somos los más rezagados y miserables de México” (OEM, 9 de enero de 2014) es la frase que aparece abriendo una noticia sobre la visita presidencial y que de acuerdo con la nota, fue el comunicado de los habitantes de Cochoapa ante la visita presidencial. La llegada del presidente de México a Cochoapa, el único que ha visitado el municipio, ha hecho que tenga un papel significativo para sus habitantes, en especial para los pobladores de la colonia Los Pinos, reconocidos por su simpatía con el PRI, y que por tanto, se relacione su visita con la llegada de ciertos servicios que antes no había en el municipio.

La visita presidencial trajo consigo la inauguración de varios comedores comunitarios; la entrega de viviendas nuevas: 282 casas de bloc pintadas de rojo con puertas metálicas de colores verde o blanco que sobresalen de entre los caseríos, mayoritariamente de madera, y la intensificación de la electrificación de la Montaña. Además, Cochoapa el Grande significó un elemento simbólico en el arranque de la Cruzada contra el Hambre, la cual “es una estrategia de política social, integral y participativa. Pretende una solución estructural y permanente a un grave problema que existe en México: el hambre.” (SEDESOL, 2016), campaña que fue iniciada en 2013 en Chiapas en una de las comunidades que ocupa los lugares de mayor pobreza y marginación en México.

Aunque la visita de Peña Nieto fue la primera de carácter presidencial con motivo de promover el arranque de la Cruzada Contra el Hambre esto no implica que antes el municipio, la Mixteca o la región Montaña, no fueran objeto de la atención pública. En el año de 2008 tanto Alcozauca, Cochoapa y Metlatónoc recibieron por segunda ocasión al candidato presidencial Andrés Manuel López Obrador, quien regresaba a los mismos después de dieciocho años: “AMLO visitó y convivió con el pueblo más pobre de México [pues] pésele a quien el pese [...] Andrés Manuel López Obrador se pasea por los lugares más humildes de México sin miedo y con orgullo” (Velázquez, 2017).

Cochoapa ha estado presente en las agendas presidenciales sexenio tras sexenio: el ex presidente Vicente Fox (2000-2006) ya se había propuesto durante su mandato sacar de la pobreza a Cochoapa, y posteriormente Felipe Calderon (2006-2012) continuó con una labor que su antecesor no pudo cumplir. En el año de 2008

este presidente visitó el municipio de Metlatónoc para arrancar una serie de políticas relacionadas con la inauguración de un tramo carretero entre los municipios de Tlacoachistlahuaca y Metlatónoc, además inauguró el programa Piso Firme, el cual incluyó la remodelación de viviendas a partir de la colocación de pisos de cemento y techos de lámina, programa responsable de las placas metálicas a las afueras de las casas de la Montaña. La región ha sido prioritaria en las visitas presidenciales porque representa el arranque simbólico de distintos programas para el combate de la pobreza. Así, el paisaje de Cochoapa, tanto de la cabecera municipal como de sus localidades, lucen logotipos de “Vivir Mejor” y “Moviendo a México” tanto en sus viviendas, sus escuelas, sus canchas de basquetbol, sus cobijas, sus suéteres, sus alimentos, o los uniformes escolares de los niños. Es común encontrar despensas del DIF dentro de las viviendas, o bien, los múltiples colores de los diversos partidos políticos en gorras, playeras y bolsas:

El viento frío se cuela por las rendijas de la cocina -un cuarto de madera, piso de tierra y techo de lámina- mientras Rosa calienta unas tortillas de maíz en el comal, y su prima Flor, envuelta en una cobija de algodón con el logo de vivir mejor, se asoma por entre las tablas del muro viendo hacia la calle. Lo que logra ver Flor, entre las tablas, es una cancha de basquetbol, recientemente pintada y de canastas nuevas, que se encuentra frente a una casa de salud, construida de madera, y que hasta la fecha nunca ha brindado servicios. Al costado, hay un baño -el único en la comunidad de Barranca de la Palma- cuya puerta siempre tiene candado, y cuyas bardas de bloc lucen manchadas y descoloridas, mientras la pintura rosa de SEDESOL casi desaparece. Flor estudia la secundaria en Cochoapa el Grande, por eso ella nunca ha ido a pizcar jitomate, ella se queda a cuidar a su abuela, la casa, y para alimentar a los animales, también cuida a los niños que van a la escuela primaria que queda al lado de su casa. Mientras Rosa sigue calentando las tortillas, se escucha el sonido de una televisión encendida, y una película de la india María se reproduce desde un DVD. La televisión se encuentra en el otro cuarto, en donde duermen todos los miembros de la familia, en un espacio de aproximadamente 6x4m construido de ladrillos de adobe, con piso de cemento, cuya placa de vivir mejor deja saber que es parte de un programa, al igual que la placa de metal afuera de la puerta que dice “vivienda digna”.

La injerencia del Estado a partir de sus programas ha entrado en la vida y espacios íntimos de la población de Cochoapa, por lo que los diversos colores de las administraciones presidenciales han pasado por la historia de sus pueblos, pero mientras que en los distintos sexenios se pinta, se pavimenta, o se entregan cobijas, las oportunidades laborales siguen siendo escasas, los medios de subsistencia siguen sin encontrarse dentro de sus comunidades de origen; la atención médica sigue siendo precaria, y aunque hay una escuela por comunidad, la asistencia de los profesores y las motivaciones de los niños por acudir a ésta son irregulares. La gente de la Montaña sigue migrando en busca de ingresos y condiciones que no pueden satisfacer en sus comunidades de origen.

El título de “vivienda digna” es además sugerente, pues a partir del argumento de “dignificar” las condiciones de la Montaña, se esconde un profundo argumento civilizatorio en donde las representaciones ubican a lo tradicional con lo indígena y con lo indigno. “Dignificar” significa transformar sus viviendas, sus comunidades, sus formas de vestir, sus alimentos. La Cruzada contra el Hambre se acompaña de criterios y prácticas que inciden en la alimentación: el tipo de alimentos que se deben consumir, y sobre todo, las prácticas que se tienen que corregir para acceder a los mismos. Los comedores comunitarios se convierten en espacios para aleccionar, para civilizar: sentarse a la mesa, usar los cubiertos, no comer con la boca abierta, no hablar mientras se come, reglamento acompañado de la sanción de perder el beneficio, o bien un así no lo hace la gente civilizada.

Para las familias de Barranca de la Palma estos apoyos se ven reflejados en la entrega de despensas alimenticias por parte del DIF; es común encontrar dentro de las casas cajas de cartón con el logotipo coordinado de la Cruzada contra el Hambre junto con el DIF, al mismo tiempo que también es común que dentro de esa despensa sólo se ocupe la sal o el aceite, y se dejen el arroz, las latas de atún u otros alimentos que en el contexto de Cochoapa no son consumidos con regularidad tanto por el desconocimiento sobre la forma de prepararlos o bien, porque no les gusta su sabor. Así, mientras que algunos de los alimentos otorgados dentro de las despensas se acumulan, las familias siguen gastando en comprar el maíz, base de su alimentación.

Ahora bien, mientras que algunas políticas se encargan de “modernizar” y “dignificar” a la Montaña en cuanto a infraestructura o aspecto, otros programas se concentran en los ámbitos privados de las familias. Todas las mujeres, trabajadoras agrícolas o esposas de jornaleros na savi, que conocí en Villa de Arista estaban inscritas en el programa Oportunidades -ahora Prospera-, un programa que otorgaba transferencias económicas a cambio de la asistencia de sus beneficiarias a consultas médicas y a la asistencia de sus hijos a la escuela, al mismo tiempo que se les exigía el cumplimiento de ciertas normas de higiene tanto para su vivienda como en la preparación de sus alimentos (Mora Bayo, 2017).

De acuerdo con Mora Bayo (2017) el programa Oportunidades actuaba como una suerte de mestizaje constructivista para “así promover el capital cultural de familias que viven en condiciones de extrema pobreza” (s.p.), es decir, se trataba de una política que regulaba la reproducción social y cotidiana y que además invadía los ámbitos privados como el hogar y la familia. A partir del mismo, se moldeaban los hábitos considerados adecuados y se sancionaban todas aquellas prácticas vistas como inadecuadas, al mismo tiempo que se juzgaba y culpabilizaba a los propios beneficiarios ante las fallas del programa. Esta situación se hace extensiva a la aplicación de la Cruzada contra el Hambre, en donde por ejemplo, al respecto del consumo de algunos alimentos o el rechazo de otros, algunas personas encargadas de los comedores llegaron a comentarme que “el problema es la gente”, son ellos los que “no saben”, “por esto están así” o padecen hambre pues “prefieren la comida chatarra”.

Así, al igual que como sucede en Villa de Arista, en el contexto de los albergues en donde se utiliza el argumento de ellos no saben para intervenir en los ámbitos privados, en sus comunidades de origen también es activado para dar continuidad a una infantilización sobre la población indígena.

Dicha infantilización reinscribe los términos de dominación del estado mexicano a través de relaciones de tutela, cuando las lógicas detrás de determinadas políticas públicas, a la par de las actitudes de los que las implementan, descansan en mecansimos de protección para los que son clasificados como indígenas. Instituciones estatales y funcionarios públicos actúan como los “guardianes” de los que no se pueden cuidar solos. (Mora Bayo, 2017)

Así, conviven elementos aparentemente contradictorios: un nuevo giro en las políticas de combate a la pobreza con viejas formas de tutelaje, y cómo veremos en el tercer apartado de este capítulo, el aparente papel activo de las poblaciones con el desarrollo de capacidades y al mismo tiempo, a partir de éste y su construcción como vulnerables, el despojo de su capacidad de agencia. La política pública de combate a la vulnerabilidad, encerrada en el combate a la pobreza, actuó con prácticas civilizatorias que tienen el objetivo de transformar la vida íntima a cambio de premiar e integrar a la vida civilizada, sin atender las problemáticas sociales y estructurales, y por otro lado, la pobreza, como construcción naturalizada de lo indígena y como justificante de la vulnerabilidad social de estas poblaciones se convierte en un elemento discursivo poderoso que atrae a diversos actores sociales a los “lugares más pobres”.

6.2.1 Atraídos por la “pobreza” de la Montaña:

“Lo que realmente vale la pena es luchar por el bienestar del pueblo, luchar en favor de la gente que está olvidada, marginada; luchar por los desposeídos, por los pobres de México. Eso es lo mero principal, lo demás no sirve” (Velázquez, 2017), estas palabras fueron parte del discurso de AMLO en su visita a Cochoapa el Grande en el año de 2017. Dos años antes en 2015 mientras me encontraba en dicho municipio me tocó presenciar el cierre de campaña del Partido de la Revolución Democrática (PRD) y llamó mi atención que el presentador -oriundo del municipio pero habitante de Tlapa- repitiera en innumerables ocasiones la frase “porque somos el municipio más pobre de Latinoamérica, los pobres entre los pobres”, pero no como una queja, sino como si se tratara del eslogan publicitario del pueblo, pregonando y pidiendo los aplausos de la gente cada vez que repetía esa frase, aún y cuando su discurso fue en español a pesar del alto nivel de monolingüismo en el municipio.

El discurso del combate a la pobreza justifica la intervención dentro de la región Mixteca -tal y como vimos en el apartado anterior-, y además de los presidentes y de las políticas de carácter federal, este discurso es utilizado por otra serie de actores sociales que encuentran en la Montaña, un nicho de atención o

focalización. La etiqueta de Cochoapa el Grande como el municipio más pobre de Latinoamérica es activado, por ejemplo, como el recurso de distintos partidos políticos para elaborar agendas y promesas de campaña, al mismo tiempo que desde las comunidades es utilizado por algunos actores como un recurso para recibir algún tipo de apoyo o beneficio económico o material. Este escenario tampoco revierte condiciones estructurales, son sólo programas o iniciativas pantalla que terminan por pintar de colores las bardas, escuelas y canchas, pero que no resuelven los problemas más apremiantes de la población local.

Durante el 2015 se llevaron a cabo campañas electorales tanto en Cochoapa como Metlatónoc para elegir presidente municipal. Tanto la opinión, como el pueblo estaban divididas entre el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD), sobre todo, porque las relaciones con estos partidos se imbrican con relaciones de parentesco y compadrazgo¹³⁶. La principal disyuntiva se encontraba con saber qué partido iba a ser de obras y cuál de eventos: para la población local lo que ofrecen los candidatos se divide en grandes eventos o en la construcción de infraestructura municipal. Por ejemplo, el gobernador en turno en el 2015 se despidió de su periodo administrativo con apoyo para la celebración de la fiesta del sexto viernes de Cuaresma -fiesta principal en el municipio- contratando un grupo de música sierraña¹³⁷ que cantaba en español- que venía desde Chilpancingo, y con un castillo de cuantiosa valía, mientras que el anterior gobernador dejó obras para el municipio como el nuevo palacio municipal y el zócalo.

Ambas iniciativas, tanto los eventos como las grandes obras de infraestructura tienen un carácter de encubrimiento de la pobreza y de las carencias de las

136 La división entre partidos políticos no es sólo una opinión u orientación política. En las comunidades de Cochoapa representa la relación y construcción de lazos familiares, comunitarios o de compadrazgo. Los conflictos familiares pueden derivar en conflictos políticos y viceversa y es común encontrar comunidades o colonias simpatizantes de un sólo partido político y que por tanto tiene pugnas con los simpatizantes del partido contrario. A pesar de que figuran otros partidos políticos como el Partido del Trabajo (PT) el antagonismo y protagonismo de las contiendas electorales se centra en el PRI y el PRD.

137 La música sierraña o música de corridos se refiere a un tipo de producción musical que es considerada como parecida a la música norteña por el requinto de las guitarras, se denomina sierraña por estar extendida en la región centro del estado a la que se refieren más como sierra para distinguirla de la Montaña. Se considera un tipo de música “mestiza” al estar en español y que por tanto se diferencia de la chilena mixteca, la cual es producción local de la Montaña Alta y está principalmente en mixteco. Se tiende a tener cierta preferencia hacia la música sierraña en comparación con la mixteca. En Tlapa, tanto nahuas como mestizos sugieren que la música mixteca sólo la entienden los nahuas, mientras que la música sierraña la entienden todos. Contratar un conjunto de música sierraña sugiere un evento de mayor estatus, no sólo porque cobran más, sino porque implica la presencia de gente de otras comunidades de la Montaña.

comunidades que habitan en el municipio. A partir de éstas se promueve la idea de acciones y de un combate a la pobreza que en realidad no tiene repercusiones en los ámbitos materiales de la vida cotidiana. La temporada electoral se convierte en un despliegue de discursos y promesas enfocadas en el combate a la pobreza y en atender a los “más pobres entre los pobres” y en el caso de Cochoapa, al municipio “más pobre de Latinoamérica”. Al mismo tiempo, esta temporada representa para la población local la oportunidad para obtener algún apoyo para las fiestas del pueblo o alguna obra material:

El candidato a presidente municipal del PT se presentó en la comunidad de Barranca de la Palma. La gente estaba concentrada en el novenario por el fallecimiento de una mujer de la comunidad y la llegada de éste junto con sus asesores y diez cartones de cerveza, fue recibida con júbilo invitándolo a pasar y sentarse al centro de la habitación, al lado del comisario de Bienes comunales, de los integrantes de la mayordomía, y del hombre que oficiaba los rezos durante el novenario. Durante uno de los intermedios en los rezos, el candidato tomó la palabra, se puso de pie y en tu ‘un savi comenzó a dirigir un discurso ante la población, principalmente hombres, pues las mujeres se encontraban concentradas en la cocina, aunque algunas entraron por curiosidad cuando éste comenzó a hablar.

Durante su discurso, algunos hombres lo interrumpieron como interrogándolo a lo que este respondía sin titubeos. Concha que estaba sentada a mi lado no podía ocultar una sonrisa burlesca, ni las mujeres que estaban a la entrada dejaban de cuchichear entre ellas en tono burlón. Cuando le pregunté a Concha si el hombre estaba diciendo algo gracioso, me contestó que era lo de siempre, puras promesas, pero que lo que le causaba risa era que los hombres del pueblo estaban diciendo que lo iban a apoyar cuando todos en el pueblo sabían que no iban a votar por este candidato. Cuando éste dejó de hablar, todos aplaudieron, y comenzaron a saludarlo de mano. Cuando se retiró de la comunidad, el comisario de bienes comunales se acercó conmigo para preguntarme qué opinaba, como le dije que no había entendido nada, sólo se rio y me dijo “hay que aprovechar ahora que prometen porque después no cumplen”, luego me dijo que ese candidato no iba a ganar, pero que había que aprovechar todo lo que les pudiera dar. Esta opinión o posición frente a la temporada electoral es difundida. En otra ocasión platicando con un taxista éste me decía que a

los candidatos hay que aprovecharlos pues “ellos saben que somos pobres y por eso vienen”.

Además de los presidentes, candidatos o partidos políticos, aparecen innumerables organizaciones que tienen participación activa dentro de la Montaña de Guerrero y que encuentran en Cochoapa el Grande el escenario propicio para sus proyectos. “Hasta la madres se fueron” me dijo un profesor de primaria de Cochoapa, un día que yo volvía a Tlapa, refiriéndose a las *Hijas de la Caridad de San Vicente Paúl* que antes tenían sede en la cabecera municipal de Cochoapa, pero que para mayor comodidad se trasladaron a Tlapa de Comonfort. Esta congregación dedicada a la evangelización a los sectores más “necesitados de la sociedad” tienen en Cochoapa algo que denominan la “Casa de Evangelización Integral en zona indígena”, un proyecto que consiste en “vivir en constante **inculturación** para que creciendo en conciencia de **pueblo empobrecido**, nos organicemos para ir quitando los mecanismos de muerte y lograr una sociedad justa y digna para así construir el reino de Dios” (www.hijasdelacaridadmexico.org, subrayé y resalte para destacar esos dos conceptos).

Actualmente, cuentan con la misión Santa María de Guadalupe, una *obra de pastoral en zona indígena* en la comunidad de Arroyo Prieto (Cochoapa) y apoyan en la educación media superior en el municipio, cuya labor no es nada despreciable, pero lo que quiero resaltar es el discurso que sustenta su presencia y atención. Esta organización religiosa cuenta con tres obras de pastoral para población indígena en tres regiones del país: Guerrero, Chihuahua y Chiapas, las tres en regiones indígenas de fuertes carencias y marginación; van en búsqueda por los más pobres entre los pobres.

Si bien, no se puede mezclar indiscriminadamente a los distintos actores sociales, sobre todo cuando los intereses y objetivos de las asociaciones religiosas son distintos a las agendas de las políticas públicas estatales, lo traje a colación como un ejemplo del potencial del discurso de los “pobres entre los pobres” y la vulnerabilidad para justificar la atención social. La Montaña de Guerrero y la región Mixteca es el destino de infinidad de actores sociales unidos en el combate a la pobreza para grupos vulnerables: la asociación de Aracely Arambula -en coordinación con el DIF- ha tomado a Cochoapa como el eslogan de una campaña

altruista¹³⁸; continuamente hay otras organizaciones que se acercan para repartir despensas, ropa, zapatos, cobijas, así como también la Montaña Alta es recorrida por periodistas en busca del dato “morboso” y de la fotografía que retrate la miseria que compara a México con África.

A pesar de la distinta naturaleza y objetivos que persiguen los actores que recorren la Montaña, el papel del tutelaje, y la superioridad basada en argumentos morales, que abonan a procesos de racialización, siguen articulando las relaciones entre Cochoapa como el fin del mundo, y los agentes “civilizatorios. Ahora bien, a pesar de las condiciones de alta marginación social, y de las condiciones de traslado, éstas no aparecen como las condicionantes para que no puedan migrar, sino que por el contrario, se convierten en sus principales razones. La migración y la forma en cómo estas familias se articulan con la agroindustria pone en relieve las consideraciones sobre la vulnerabilidad, pues los *na savi*, “los más pobres”, “los más vulnerables”, no aparecen como los “más vulnerables” para la pizca de jitomate.

6.3 De tejedores de Palma a proyectos productivos: el desarrollo de capacidades para grupos vulnerables

Como parte de un proyecto productivo para la siembra de semillas de productos básicos, una de las promotoras le llama la atención a una de las mujeres que conforman el grupo. La promotora no es agresiva, pero le reprende por haber sembrado unas cuantas de las semillas, otorgadas por un programa, no de la manera cómo se le indicó, sino en el solar de su casa. La mujer se resigna a escuchar a la promotora, luego que su razón -que en el método enseñado no crecían igual- fue ignorada-. La promotora insiste en que por eso es bueno escuchar y “aprender”, y que cuál era el caso por darles talleres y pasar horas y horas frente al grupo si al final no le hacían caso. Al tiempo de reprenderle utiliza el nombre de otra de las mujeres para usarla como ejemplo de la obediencia advirtiéndole que a ella la seguiría apoyando el proyecto.

138 <http://sintesisdeguerrero.com.mx/2017/05/28/continuaran-dif-guerrero-la-asociacion-angelitos-unidos-cancer-trabajando-favor-la-salud-ninos-ninas-guerrerenses/>

Este proyecto productivo hace parte una modalidad para **desarrollar las capacidades** y la **autogestión** en las comunidades de la Montaña. El objetivo es que a partir de la entrega de semillas y de talleres sobre su siembra y organización social, la comunidad pueda llevar a cabo su propio proceso organizativo y comercialización regional. El objetivo último es detener la alta migración y su contratación como jornaleros agrícolas y finalmente, superar la pobreza a partir de la generación de medios propios de subsistencia. Sin embargo, aunque el objetivo parezca buscar la autorealización de las poblaciones, la relación de tutelaje entre las talleristas y la población beneficiaria sigue siendo reproducida.

Desde que el concepto de pobreza dejó de ser entendido sólo como una cuestión de carencia económica, “la pobreza fue presentada como un asunto de política social y no de política económica y de este modo se generó una nueva institucionalización de lo social: el Estado debía intervenir particularmente sobre aquellos que no pueden integrarse a la sociedad a través del mercado de trabajo”. (D'Amico, 2015: 61). Este giro representaría un cambio en la intervención del Estado no sólo como estrategia de asistencia y focalización de las comunidades en términos territoriales (D'Amico, 2015), sino que trajo consigo un consenso sobre la pobreza que funcionó como operación de clasificación sobre las poblaciones a las que se aplicaba. Se produjo una simplificación que homogeneizó bajo el nombre de “pobreza”, una experiencia diversa que adquirió características heterogéneas, trató a los receptores como incapaces de reconstituir una fuerza social y perdió de vista el registro de universalidad que requiere una lógica basada en derechos ciudadanos (D'Amico, 2015; 61). “los hace objetos susceptibles de políticas de cuidado estatal y desarrollo” (Jaramillo, 2001: 156). Dentro de esta transición, podemos subrayar los siguientes elementos:

Por un lado, si bien, las políticas públicas a nivel global han dado un giro en cuanto a conceptualizaciones y aplicación, éstas siguen focalizando a las poblaciones indígenas. El neindigenismo se enmarca perfectamente dentro de estas dinámicas (Paz, Hernández y Sierra, 2004), es decir, políticas que continúan actuando e interviniendo sobre las poblaciones indígenas, pero ya no con discursos asimilacionistas, sino a favor de la diversidad cultural. O bien, aunque no sean explícitas para la población indígena, terminan interviniendo sobre éstas, es decir,

que pueden ser vaciadas de color. Los efectos que esto tiene sobre las poblaciones - los cuales veremos con detalle más adelante- favorecen que a partir de conceptos como el desarrollo de capacidades o la autogestión, las poblaciones indígenas continúen siendo consideradas y tratadas como menores de edad, y que por ello, se siga actuando sobre sus cuerpos, sus vidas y sus comunidades, sólo que ahora a partir de los ejes de la vulnerabilidad social y del desarrollo de capacidades.

Iba caminando, saliendo de la cabecera municipal de Cochoapa rumbo a la comunidad de Barranca de la Palma cuando me encontré con una persona de unos 35 años que esperaba sentada en la sombra: llevaba un pantalón de mezclilla, una playera tipo polo y un chaleco, además de una gorra para cubrirse del sol y una mochila que se veía llena de lo que parecían ser papeles. Después de presentarnos me pidió que esperara con ella, pues me dijo que iba rumbo a Yosondacua -en mi misma dirección- y me comentó que trabajaba para el grupo PESA -un órgano colegiado entre SAGARPA y la FAO en apoyo a la Cruzada contra el Hambre-. En el trayecto que hicimos en una camioneta, me explicó que su trabajo es juntar gente para un “programa participativo” que puede ser: sembrar, cuidar algún animal de granja como cerdos, gallinas o conejos; bajar recursos para iniciar el proyecto, y luego, dar talleres para “desarrollar las capacidades de la gente”.

Parte del discurso sobre el “desarrollo de capacidades” implica el combatir la “vieja usanza” de las prácticas paternalistas por parte del Estado, criticando que con éstas se genera la dependencia por parte de los beneficiarios. Esta persona que trabaja para el grupo PESA no fue la única que encontré en Cochoapa de esta misma organización. Para ellos, el objetivo es combatir “la vieja usanza” paternalista, es decir, las formas en cómo las instituciones han actuado con las comunidades. Las políticas del desarrollo de las décadas de 1980 y 1990 -centradas en la pobreza como factor económico- recibieron sus concernientes críticas llevando, de acuerdo con D'Amico (2015) a: 1) expandir el concepto de pobreza; 2) desplazar el combate a la pobreza como el objetivo de la política social al de desarrollo social, e introducir el concepto de desarrollo de capacidades, es decir, que en lugar de sólo atender el rezago económico, se debía de capacitar a la gente para enfrentarlo, pues la pobreza es en las nuevas políticas, multidimensional.

El PNUD (2008) define el *desarrollo de capacidades* como el “proceso mediante el cual las personas, organizaciones y sociedades obtienen, fortalecen y mantienen las competencias necesarias para establecer y alcanzar sus propios objetivos de desarrollo a lo largo del tiempo” (4), hace parte de las nuevas políticas vinculadas con los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) junto con las políticas basadas en la vulnerabilidad social, pues los sujetos-objetos para quienes está pensado el desarrollo de capacidades son precisamente los grupos vulnerables, pero de nueva cuenta, esto toma otros tintes cuando introducimos a una población racializada, pues tiene efectos en la vida cotidiana:

Por la carretera que conduce de Cochoapa a Joya Real se pueden ver al lado del camino los pequeños invernaderos y corrales abandonados, que alguna vez hicieron parte de un programa para “desarrollar las capacidades” de la gente de Cochoapa: se pueden ver los restos de un programa que buscaba combatir la pobreza a partir de donar pollos, cerdos, y semillas. “El programa incluía capacitación”, me explica una mujer que lleva un par de años trabajando en Cochoapa como parte de un nuevo proyecto -ahora producción de durazno-: “había que hacer trabajo con la gente, explicarles, enseñarles”, que “cómo se alimenta al pollo, cómo cuidar al cerdo”, pero según su opinión: “esta zona es bien difícil” porque la gente: “sólo quiere las cosas porque piensa que son gratis, pero luego se van, migran”.

A partir de la opinión de esta mujer, vemos cómo aparecen elementos ya tan recurrentes a lo largo de esta tesis: primero, lo referente a la dificultad de “tratar” con la gente; segundo, lo relacionado a la necesidad de educar, enseñar y corregir en actividades comunes para una población, cuya reproducción social y comunitaria está ligada al campo, es decir, son comunidades en donde la gente sabe sembrar, cosechar y cuidar a su ganado; y tercero, la culpabilización hacia la gente, pues se hace alusión a que el fracaso de los proyectos obedece a una supuesta obstinación de la gente por migrar. Estos elementos se acentúan cuando se trata de la región Mixteca, la zona considerada como la “más problemáticas”, pues atraviesa el imaginario colectivo en la Montaña de que los mixtecos son celosos de su cultura, y que por tanto, no desean superarse.

Un día por la noche, estando en la cabecera de Cochoapa, dos capacitadores de un proyecto productivo y yo nos encontrábamos cenando en un puesto de comida. Mientras me platicaban sus aventuras referentes a, cuáles comunidades conocían y cuál era la más lejana de ellas o complicada a la que les había tocado ir, salió el tema de las dificultades de su trabajo. Uno de ellos contó que lo que le cansaba era “trabajar con esta gente”, explicando que de todas las regiones en donde antes había trabajado, la parte Mixteca era la más complicada, porque de acuerdo con él, son los más acostumbrados a pedir dinero y también los más *ladinos*, es decir, los que más les mienten, les dicen que van a “entrarle al programa” y a la hora no lo hacen, o les dicen que no van a migrar y a la mera hora se van, incluso comentó la experiencia de una comunidad en donde iban a meter durazno, señalando que ya estaba el presupuesto, y que cuando llegó, en la comunidad ya no había nadie.

El otro confirmó, agregando que aparte “ellos no quieren hacer nada”, “nomas quieren el dinero”, que “¿cuánto me vas a dar?”, agregó que una vez hasta les “echaron para atrás un programa”, porque la gente no quiso poner 20 pesos para comprar un trozo de manguera que faltaba -porque se calculó mal-, dice que la gente argumentó que están pobres y que no tienen dinero, pero “¿cómo que ni veinte pesos?” dice que les preguntó ya que haciendo cuentas con todos los que eran les salía de menos de 1 peso por persona. A lo que el otro completó “¿que no tienen dinero? Si hasta tienen más que yo, ¿cómo para trago si tienen?”.

De acuerdo con Gall (2001) desde la llegada de los europeos al continente americano y la construcción de un otro, se presentaron tres reacciones: 1) la intención de que los indios adoptaran el idioma y la religión; 2) verlos como inferiores por lo que debían de ser civilizados, y 3) ver al indio como un menor de edad al que había que proteger (91). De tal suerte que al no suscribirse o integrarse se comenzó a “clasificarséles de morenos, feos, flojos, estúpidos y sometidos, adjetivos que eran vistos por los grupos hegemónicos como los rasgos indígenas por excelencia, como la verdadera identidad étnica” (Gall, 2001: 92), en donde había que premiar “lo correcto” y castigar lo contrario, por “rebelde”, salvaje y costumbrista. Es decir, las políticas que intervienen sobre las poblaciones indígenas continúan siendo de tipo

intervencionista y una suerte de estrategias para incorporarlos a la vida moderna, mientras que se les infantiliza y con ello, se perpetúa su aleccionamiento.

Lo presentado hasta el momento a partir de las escenas y opiniones de estos representantes de proyectos productivos nos permiten aterrizar lo que señala Gall (2001), pues a partir de la inferiorización de lo *na savi*, se justifica la intervención, no es sólo por las condiciones de marginación o rezago, sino que las distintas prácticas que tienen repercusiones directas sobre la población y sus comunidades están sustentadas en argumentos racializados en donde se asume una superioridad por intervenir. Esto explica que esta diversidad de proyectos se concentre en enseñar cómo hacer las cosas, pues se asume que la gente aunque sepa hacerlas, las hace mal, y que se asuma como natural intervenir a nivel de su cotidianidad o en sus ámbitos privados.

Un día, de camino a Cochoapa, me encuentro de nuevo con la persona del grupo PESA, ella regresaba de una comunidad en donde acababan de instalar una cisterna con el financiamiento del programa. Al verme, comienza a enseñarme unas fotos que tomó con su cámara; me comenta al tiempo que las reviso, que eso es lo que le gusta de su trabajo: “cuando funcionan los programas”. Me platica con satisfacción que éste fue un buen proyecto, ya que señala que las razones por las que unos programas en otras comunidades no funcionan, es porque la gente es “más atendida”, “más acostumbrada a pedir y no a trabajar”, “porque prefieren ir a sufrir como jornaleros”, “sólo quieren el dinero, pero no quieren trabajo”. Finalmente, resalta con convencimiento que es gracias al desarrollo de capacidades pues con éste se fomentan en la gente sus capacidades, tanto de trabajo como de formas de organización y de administrar recursos.

La dificultad de “tratar con esta gente” y la idea generalizada de que “está zona es bien difícil” está sustentada en la racialización de la diferencia cultural que ubica a la Mixteca dentro de la Montaña de Guerrero como lo más indio, atrasado y marginado, y que se expresa por parte de estos agentes “de transformación y capacitación”. A partir de la aparente obstinación de las personas con quienes trabajan, por mentirles, no querer entrar a programas productivos que ellos mismos no diseñaron o planearon, y la crítica constante a la situación migratoria de la gente *na savi*, pues “ellos prefieren ir a sufrir como jornaleros” se justifica que los

programas no funcionen y que por tanto, no se superen los índices de pobreza y marginación, es decir, los mixtecos son culpables de su pobreza; aparecen como culpables al ser tachados y representados como flojos, atenidos, desarraigados de su comunidad, y “maliciosos”, al ser representados como preocupados tan sólo por la remuneración económica. Es decir, se les considera los responsables de que los proyectos productivos destinados para su bien no funcionen, culpándolos incluso de su migración y de hacer del trabajo agrícola su principal fuente de trabajo.

Uno de los efectos y características del nuevo giro en las políticas centradas en el desarrollo de capacidades y la vulnerabilidad social, es el desvío de las responsabilidades sociales, lo que termina por culpabilizar a las propias poblaciones (Mota, 2012). Así, a partir de la vulnerabilidad se justifican toda esta serie de intervenciones en donde se gestan relaciones jerarquizadas, materializaciones, todo esto activando a su vez procesos de racialización. Incluso pude observar diversas escenas en donde el papel de los talleristas implicaba un tipo de intevención y aleccionamiento, como vimos en la escena que comienza este apartado. Es paradójico que una política dirigida a grupos vulnerables centrada en el desarrollo de capacidades, genere el efecto contrario: sujetos vulnerables supeditados a la atención.¹³⁹ Esto ayuda a reafirmar lo revisado en el capítulo cuarto, la racialización de los habitantes de la Montaña y particularmente de la Mixteca como indígenas atraviesa su construcción como menores de edad. Además, esto implica una superioridad moral capaz de incidir sobre la vida y sus prácticas.

Hay comunidades que sacan provecho de estos programas, que se organizan y que pueden llevar adelante un proyecto productivo, la comunidad de Yosondacua, San Rafael y otras en Cochoapa han tenido mayor alcance, pero en la mayoría de los casos, estos proyectos son complementarios con la actividad migratoria, y no hay mercados locales donde pueden llevar sus productos. Encontré casos en donde la gente aceptaba el proyecto, pero dado que requiere paciencia al ser un programa a largo plazo para ver resultados, terminaba dejándolo al llegar la temporada de cosecha y ante las ofertas laborales inmediatas.

¹³⁹No estoy asumiendo que los beneficiarios sean sujetos sin agencia. Todo lo contrario, pero enfatizo que dentro de las políticas centradas en la vulnerabilidad social, la forma en cómo ésta se encuentra racializada con las poblaciones indígenas genera el efecto contrario a los objetivos que se plantea.

Sin embargo, a pesar de que dentro de la vulnerabilidad racializada de los programas sociales, sus beneficiarios sean contruidos como menores de edad, supeditados a la atención por parte de agentes externos, estos no son sujetos sin agencia. A pesar de la constante representación sobre los mismos como pobres, abandonados y marginados -por parte de asociaciones, programas, artículos, periodistas, académicos y un largo etcétera- las familias de la Montaña se encuentran en continua negociación de sus condiciones. La gente regresa a sus comunidades de origen no sólo por el término de la jornada laboral, sino por las motivaciones que los llevaron a migrar: la reproducción de la vida comunitaria, la realización de las festividades y la continuidad de la vida en sus lugares de origen.

El siguiente apartado tiene la intención de señalar que lejos de representaciones sobre los habitantes de Cochoapa como pasivos, como indígenas pobres que esperan la muerte padeciendo hambre o desesperación, cuando ellos regresan a sus comunidades de origen se reactiva la vida cotidiana y el tejido social. Con ello no quiero pecar de romanticismo, sino que me refiero a un entramado que existe a la par de los programas sociales, de la incidencia de estos, de la preocupación por la búsqueda de empleo y conscientes de que el dinero conseguido durante la última temporada de cosecha terminará antes de que comience la siguiente. Los siguientes apartados explican en parte las motivaciones que tiene la gente para regresar a sus lugares de origen -en donde aparentemente no tienen nada- y al mismo tiempo enfatizar porque vuelven a migrar, como parte de un círculo sin fin, un círculo que se reproduce dentro de un sistema racializado en donde participan el Estado, la agroindustria, y las representaciones sociales.

6.4 Ciclo escasez-abundancia, un círculo migratorio que jamás termina

“Ven a ver para que luego cuentes en tu pueblo cómo se hacen las fiestas acá [...] lo importante es que la fiesta salga bonita, que quede bien y que la gente quede contenta” (Mahoma¹⁴⁰, comunicación personal, marzo 2015)

140 Personaje que dirige la danza de los Moros y cristianos.

En Barranca de la Palma un conjunto musical llamado *Botella Loko*, originario de Metlatónoc, ameniza la fiesta del tercer viernes tocando chilenas en mixteco. Cuando tocan *nda'a vi ni raa migoi*¹⁴¹ Marco el hermano de Rutilio me dice que esa canción habla de personas así como ellos que van a cortar jitomate. Tanto hombres y mujeres bailan al ritmo de la música sobre la cancha de basquetbol, justo enfrente de la casa de Martín Espinobarro, hombre de aproximadamente cuarenta años a quien en este año le tocó el cargo "más pesado" de la mayordomía, al menos le tocó poner el castillo de pólvora y el conjunto musical. No sólo la gente de Barranca de la Palma se concentra en la cancha, sino también gente de otras comunidades vecinas, quienes se mueven de viernes en viernes buscando la próxima fiesta y buscando el grupo musical más llamativo; el atractivo de esta fiesta fue la presencia de Botella Loko, un grupo local que se ha consagrado en los últimos años como el favorito entre los jóvenes de la región Mixteca y cuya música ha llegado hasta Estados Unidos.

La temporada de celebraciones en la Montaña se concentra durante la temporada de Cuaresma cuando el día de festejo suele ser los viernes, conocidas como fiesta del primer viernes, segundo viernes y así sucesivamente hasta el sexto viernes, antes de la Semana Santa. Cada uno de estos viernes está dedicado a un señor o cristo en particular (del Calvario, de la Misericordia, del Perdón, de la Salud, de la Clemencia y del Dolor), y se alternan con comunidades vecinas, razón por la que las seis fiestas congregan un circuito de seis comunidades vecinas. A estas fiestas se suman las celebraciones de San Marcos (23 de abril) y Santiago Apóstol (25 de julio) que en los municipios de Cochoapa el Grande y Metlatónoc son consideradas también fiestas importantes¹⁴². Las fechas para estas celebraciones religiosas se concentran entre los meses de marzo y julio -dependiendo de las fechas oficiales de la Cuaresma- lo que corresponde también con los meses con mayor presencia de población migrante en el municipio. En marzo regresan también los que van hacia el Noroeste e incluso, es común que regresen personas que se encontraban trabajando en Estados Unidos.

141 La canción habla sobre la salida de las comunidades de origen en busca de trabajo: menciona los mercados de trabajo en donde están articuladas las familias de la Mixteca. La canción habla de Acapulco, Cuatla Morelos, Jalisco Sinaloa, y Chihuahua como los destinos que conocen.

142 En el marco de las festividades de día de muertos se lleva a cabo el cambio de mandos, en cuyo caso, los aludidos deben de regresar para estar en sus comunidades.

Además de finalizada la temporada de corte, las festividades son una motivación para regresar a las comunidades de origen. La flexibilidad del trabajo agrícola convive con el tiempo que la gente necesita para llevar a cabo sus fiestas, razón por la que la migración y el desenvolvimiento y reproducción de la vida social y comunitaria continúa. Aunque parezca que este tema no guarda relación con los argumentos principales de esta tesis, está sumamente articulado con las motivaciones de las familias para migrar, así como también con los ciclos de trabajo y estadía en sus comunidades de origen. Los cargos en las mayordomías para las celebraciones de las fiestas principales implican la búsqueda de ingresos económicos que puedan sustentar los gastos para los festejos, y el trabajo como jornaleros agrícolas aparece como la oportunidad para conseguirlo.

Para González Chévez (2004) la reproducción social es clave en la articulación de las poblaciones indígenas migrantes con sus comunidades de origen. La autora presenta de manera detallada el proceso por el cual una comunidad nahua de Guerrero articuló su ciclo migratorio con el ciclo agrícola de reproducción social, la cual entiende no sólo como un medio para obtener recursos materiales de primera necesidad, sino también con contenidos simbólicos y sociales con el ciclo ritual dentro de las comunidades migrantes. Para dicha autora la migración cíclica fue adaptando los tiempos de escasez con los tiempos de migración, de tal manera que pudieran completar un ciclo anual en donde la migración permitía obtener los recursos materiales para los tiempos rituales.

Este planteamiento puede hacernos sentido en el caso de las familias de Cochoapa, no sólo para entender otra dimensión del fenómeno migratorio, sino también para comprender los sentidos que lo sustentan. Parte de la reproducción de la vida en las comunidades campesinas estaba articulada tradicionalmente a un ciclo anual de escasez-abundancia, es decir, a un ciclo que comprendía una etapa de trabajo y de limitaciones, y otra etapa de festejos y de abundancia. Estas etapas estaban articuladas a los ciclos agrícolas y festivos de las poblaciones rurales. Lo que sugiere González Chévez (2013) es que a partir de la migración este ciclo continúa, sólo que se ha resignificado a partir de las nuevas condiciones y necesidades para la reproducción de la vida comunitaria, en este caso, la migración ocupa el lugar de la etapa de escasez, la del trabajo y el esfuerzo.

No sólo en Cochoapa, sino que se puede decir que en la región de la Montaña, los tiempos de trabajo agrícola se intercalan con el tiempo ritual, un ciclo que reproduce y rescata los tiempos de abundancia y escasez de un antiguo ciclo agrícola. No se trata sólo de una coincidencia y de un rescate de la tradición, sino que las mayordomías y festejos se pagan con las ganancias del trabajo agrícola durante la temporada de cosecha. De febrero a junio tienen lugar bautizos y bodas, pues se aprovecha la presencia de la familia y el recurso obtenido en su trabajo como jornaleros agrícolas.

Esta temporada es también un tiempo para la construcción del prestigio familiar y comunitario, significa una continua competencia entre comunidades y municipios para ver cuál fue la mejor de todas, basada en “el derroche” a partir de la compra de costosos casillos de pólvora, la contratación de conjuntos musicales, y el gasto en la alimentación y bebida para la comunidad. Las fiestas de Metlatónoc (primer viernes) y Cochoapa el Grande (sexto viernes) son los momentos en donde se llevan al plano público sus rencillas y conflictos intervecinales, sobre todo, los referentes a los límites territoriales y a la creación definitiva de Cochoapa como municipio. Pero también son las fiestas los momentos en que se reconstruye el tejido social.

Por la mañana el sonido del molino eléctrico comenzó una hora antes. Apenas son las cinco de la mañana, aún está oscuro en la comunidad de Barranca de la Palma, pero Marcela ya comenzó a echar tortilla, mientras el sonido de algunos cuetes se deja escuchar en la adoración matutina en la capilla de la comunidad. Unas horas más tarde su tenate está listo y lo mete con cuidado en una bolsa junto con un traste de plástico, y sale rumbo a la casa de la mayordomía acompañada por su hermana Marco, quien le ayuda a cargar dos paquetes con seis botellas de *pepsi*. Al llegar a la casa, las mujeres de la familia reciben el tenate de tortillas mientras les ofrecen comida y una *pepsi* para cada uno. Al terminar de comer, una de las mujeres le pide su recipiente de plástico para darle un poquito más de comida para que lleve a su casa

Esta dinámica se repite para cada uno de los hogares en la comunidad, las mujeres, encargadas de las labores de preparación de alimentos se entrelazan a partir de compartir ayuda llevando tortillas, mientras reciben alimento por parte de la

mayordomía. Se trata de enaltecer el carácter comunitario de la relaciones sociales. En el caso de los hombres estos generalmente aportan por unidad familiar de uno a dos cartones de cerveza, mismos que tomarán colectivamente a lo largo de la fiesta.

Las celebraciones son un entramado de relaciones sociales que resarcan y reconstruyen el tejido social. Aun y cuando estas poblaciones se dedican a migrar la mitad del año, existe la motivación por reecontrarse con sus vecinos y con los lazos comunitarios en una historia y realidad social que comparten. El interés de regresar a las comunidades de origen está relacionado con las festividades como escenarios que los vinculan con una identidad colectiva, con una realidad compartida, la cual también puede ser impositiva, y además permite manifestar las construcciones de prestigio individual, familiar y comunitario.

Sin embargo, las fiestas de la Montaña, caracterizadas por la construcción del prestigio a partir de una lógica de derroche tanto en la música, la comida y las bebidas alcohólicas, y el castillo de pólvora, son un asunto que se encuentra en la mira de los juicios, valoraciones y construcciones racializadas de lo “indígena”. Se habla de las fiestas de la Montaña como fiestas para derrochadores “no saben que hacer con el dinero”, “lo único que saben hacer con el dinero es tirarlo”, “en lugar de que lo ocupen para comer o para cosas necesarias”. En estos enunciados se enfatiza el caso de las poblaciones mixtecas, a las cuales se les considera como las “más pobres pero las más derrochadoras”, convirtiendo de nuevo a las personas: 1) en responsables de su propia marginación y 2) en ignorantes que no saben qué hacer con el dinero. Sin embargo, para los habitantes de Cochoapa lo importante es que la “fiesta salga bien”, y los componentes para ello recaen en exhibir los mayores capitales posibles.

El ciclo escasez-abundancia se resignifica en el contexto actual de la migración cíclica hacia los campos agroindustriales, en donde ahora, los capitales para llevar a cabo las fiestas y poder hacer gala del “derroche” provienen principalmente de su trabajo agrícola. Es su trabajo como jornaleros agrícolas lo que sustenta el gasto de las festividades principales de la Montaña de Guerrero, la que brinda las condiciones necesarias de subsistencia tanto económicas como simbólicas, razón por lo que migrar se ha convertido en un círculo tan difícil de romper.

6.5 A mi me gusta más Villa de Arista: ¿Cochoapa supera la pobreza?

El gobernador Héctor Astudillo Flores aseguró que Cochoapa ya no es el municipio más pobre de Latinoamérica, pues sus indicadores cambiaron durante los últimos años. [...] Sostuvo que su realidad ha cambiado de manera fundamental: “Cochoapa tiene su entrada principal pavimentada, el 90 por ciento de las casas tiene agua potable con presión, el día de ayer (martes) el Secretario de Hacienda y el director de la Comisión Nacional del Agua inauguraron la planta de tratamiento para cuidar las aguas residuales y contaminar lo menos posible un río que todos los días del año tiene agua”. En suma, dijo que Cochoapa es en estos momentos un municipio que se puede considerar como ejemplo de desarrollo, por el cual “hace catorce años nadie daba un peso por él, pero hoy es un ejemplo muy claro de desarrollo”. (Interacción, 19 de julio, 2017 <http://www.inter-accion.com.mx/2017/07/cochoapa-ya-no-es-el-mas-pobre-de-america-latina-sostiene-el-gobernador/>)

A partir de los programas sociales implementados desde la visita presidencial de EPN al municipio de Cochoapa se habla de un avance en materia de indicadores, sobre todo a partir de evidenciar los resultados de la Cruzada contra el Hambre. El problema es justamente el tema de qué tanto los indicadores como pavimentación, agua entubada, luz eléctrica (que si bien son necesidades básicas) son el reflejo de una situación social más amplia. Don Maximiliano, en entrevista, también expresó el avance del municipio señalando:

Ahorita Cochoapa ya está levantando, está rebasando a Metla. Cochoapa era más pesado que ellos [Metlatónoc], por eso, como no hay mucha gente que sepa hablar español, y como ellos allá hay gente que ya anteriormente hablaba español y aquí es que apenas estamos iniciando, hicimos competencia con ellos, ahora están llorando porque sus calles están reducidas y su presupuesto también (entrevista con Maximiliano Díaz, Los Pinos, Cochoapa el Grande, 2015)

Las palabras de don Maximiliano hacen referencia a un crecimiento del municipio a partir de dos puntos: del aumento del presupuesto e infraestructura básica, y también de algo que tiene que ver con un proceso civilizatorio, ambos puntos interrelacionados. Se relaciona con el tema de hablar español como un referente de superioridad en el caso de la gente de Metlatónoc; cuando dice que “como no hay mucha gente que sepa hablar español” se vuelve una excusa o la justificación del porque antes no salían adelante. En otra parte de la entrevista sugiere que fue gracias a que él aprendió español que pudo pensar en el plan de separarse de Metlatónoc como si el aprendizaje de la lengua trajera consigo “la razón”. Las miras

hacia el crecimiento de Cochoapa ocultan justo esas dinámicas civilizatorias que no reducen las precarias condiciones de vida. Mientras tanto, se acerca el mes de mayo y las casetas telefónicas son el punto de encuentro y enlace de cabos llamando a sus contactos con las empresas o a éstas directamente para negociar la contratación, el número de trabajadores y las condiciones laborales. Desde mediados de mayo Don Laureano comenzó a recorrer las comunidades vecinas a su pueblo, invitando a la gente que ya conoce. Sabe que la temporada de corte en Villa de Arista comienza en el mes de junio y que ya de la empresa agrícola le llamaron para “contar con su apoyo”.

Más allá del sentido de pertenencia que las personas tienen por su lugar de origen, hay quienes prefieren estar fuera de la comunidad. La población juvenil tanto hombres como mujeres, percibe Villa de Arista -se puede hacer extensivo a cualquier otro destino de la agroindustria- como una tierra de oportunidades, no sólo por la cuestión laboral, sino por la oportunidad de “conocer mundo”, en Villa de Arista tienen señal de teléfono, tienen internet y es frecuente encontrarlos en los *ciber* cercanos al albergue; hay tiendas de ropa en donde pueden consumir artículos que no encuentran de manera inmediata en sus lugares de origen; conocen a personas de otros municipios -aun con las restricciones familiares¹⁴³-, con la posibilidad de iniciar noviazgos o relaciones que pueden durar solo la temporada de cosecha.

Esta situación igualmente la señala Canabal (2002) “El gusto por el trabajo en Sinaloa estriba en la seguridad en el ingreso y la posibilidad de poder comprar comida y otras cosas” (Canabal, 2002: 98), que de igual forma, aunque el contacto de convivencia con la población local sea limitado, permite desenvolverse en otro medio y contexto con otros capitales que desean y que no tienen en sus comunidades. Pongo como ejemplo lo siguiente:

Francisco, hombre de Barranca de la Palma, quien este año no salió a trabajar como jornalero agrícola¹⁴⁴, espera el regreso de Martín, el cabo, para el mes de marzo. Desde que éste se fue a Villa de Arista en el mes de junio del año pasado, le

143 En general hay mucho control familiar por la vigilancia de los miembros del hogar, en especial si son mujeres solteras. Es más común ver grupos de hombres que se juntan para jugar basquetbol, cartas o simplemente reunirse. Es mucho menos común ver grupos mixtos.

144 Él se emplea por temporadas como albañil en Tlapa de Comonfort. Él sólo ha sido jornalero agrícola en Estados Unidos, a donde acudía a trabajar de manera ilegal, hasta que perdió el contacto con la persona que lo llevaba a trabajar a California.

encargó que le trajera un televisor -aunque fuera usado- porque el suyo se descompuso. Ha comprado varias películas en sus idas a Tlapa, pero no ha podido verlas a causa del defecto de su televisión. Desde entonces se entretiene junto con sus niños viendo videos en su celular, que descarga cada vez que viaja hacia Tlapa. Migrar implica salir de la comunidad y encontrar al alcance toda esa serie cosas que no pueden tener de manera inmediata en sus comunidades de origen. Para las mujeres jóvenes ir a Villa de Arista representa no sólo tener los medios para comprar, sino también tener las mercancías al alcance de la mano. Las hermanas de Rutilio se emocionan platicando y preguntándose entre sí qué comprarán al llegar a Villa de Arista: un par de zapatos, una blusa, un pantalón, adornos para el cabello o un brillo para labios. Las aspiraciones del consumo y las experiencias de la migración alimentan más este círculo, ese que parece proveerles y satisfacer sus necesidades tanto materiales como simbólicas, a costa de la explotación de su trabajo y de condiciones sumamente precarias de trabajo.

En México, una de las razones por las que el tema del racismo se manifiesta como un tema implícito tiene que ver con la ausencia de discursos explícitos sobre la eliminación de un “otro” cultural. Por el contrario, el racismo latente en México colocó a ese otro en una posición constante de inferioridad aprovechable, pues “en lugar de imponer simplemente al “otro” que viva segregado del modelo cultural dominante, necesita que éste se inserte de una forma subordinada en el entretrejimiento de las nuevas relaciones sociales regidas por las leyes del mercado” (Gall, 2001: 96). En otras palabras, bajo este sistema racializado se favorece que ciertos cuerpos o ciertas poblaciones sirvan como mano de obra, es decir, cuerpos utilizables (Mora Bayo, 2017).

Más trabajo para el señor José: llega el mes de mayo y tan frecuente como recorren las comunidades los cabos ofertando trabajando, tan frecuente es la asistencia de sus clientes para pedirle que les lea las cartas, un oficio que comparte con varios hombres de Cochoapa el Grande, y que genera la consulta de otros tantos para poder tomar algunas decisiones venideras: ¿un trabajo confiable? ¿un buen cabo? ¿un buen destino o quizá otro? ¿al mismo rancho de siempre o arriesgarse a uno que dicen que es mejor? Son las preguntas que imagino mientras conversan en mixteco y Martín descubre las cartas según las preguntas del hombre que lo busca.

En junio, más de la mitad de familias que habitan en Barranca de la Palma estarán en Villa de Arista, un año más negociando condiciones, evaluando sueldos, horarios, movilidad, en un círculo que no termina.

Conclusiones

Al finalizar la temporada de corte -en las distintas regiones agroindustriales del país- las familias regresan a sus comunidades de origen en donde permanecen hasta el inicio del corte al año siguiente¹⁴⁵. Se trata de un ciclo imbricado con la reproducción social y cotidiana en donde los lugares de origen representan sus espacios “legítimos”, espacios en donde estas familias no son “cuerpos fuera de lugar”. Sin embargo, hacen parte de geografías racializadas, son los habitantes de espacios racializados a partir de lo indígena, de lo inhóspito de los lugares que ocupan, de las construcciones de la barbarie, y de regiones construidas como contenedoras de pobreza y de marginación. Como geografía racializada, la Montaña de Guerrero constituye también una región de atención e intervención por parte del Estado, un espacio para la puesta en escena de programas piloto, de implementación de programas para el desarrollo, y también el eslogan del combate a la pobreza u otras luchas o intereses de los gobiernos en turno.

La racialización de estas familias forma parte de los ciclos que los acompaña en sus destinos, sólo que expresada y significada de distintas maneras. Lo indígena sigue siendo la constante que encierra tanto de manera explícita como implícita los significados de la racialización, pero mientras que en los campos agrícolas se manifiesta a partir de la categoría laboral de jornalero agrícola y de las nociones de vulnerabilidad social, en sus comunidades de origen se hace más explícita la racialización a partir de la vulnerabilización a partir de la pobreza, como elemento naturalizado de lo indígena.

Al regresar a sus comunidades, las familias encuentran toda una serie de programas y apoyos centrados en el combate a la pobreza con el enfoque en la

¹⁴⁵ A excepción de los que cuentan con asentamientos en los destinos agroindustriales, o de quienes trabajan en Estados Unidos. En el caso de Villa de Arista no hay asentamientos por lo que al término de la temporada de cosecha la gente o viaja hacia otros destino de trabajo o regresan a sus comunidades de origen.

vulnerabilidad y en el desarrollo de capacidades. A partir de la incidencia en los mismos nodos que el programa PAJA en los lugares de trabajo: alimentación, vivienda y educación, hay un continuo de los procesos civilizatorios y de la focalización en las poblaciones indígenas como ejes de la política pública global, no sólo por el control y vigilancia que sigue ejerciendo el Estado a partir de la política pública sobre los cuerpos, la vida, el trabajo y los territorios de estas familias, sino también como justificante de las inversiones económicas que cada vez más incluyen la injerencia de agencias privadas para la atención a grupos vulnerables, injerencia que sin embargo, no logra romper ni el ciclo migratorio¹⁴⁶, ni las condiciones de marginación, ni las condiciones estructurales que facilitan que la población de la Montaña se desempeñe como jornalera agrícola en las condiciones de explotación que caracteriza la labor de corte a la que se dedican.

A lo largo de las comunidades enclavadas en las montañas resulta imposible no apreciar los sellos y colores del Estado a partir de sus programas, la presencia de tiendas DICONSA, de adobe y madera pintadas de blanco con franjas rojas y verdes en cada localidad, y las innumerables placas de metal de “vivienda digna” a las afueras de las casas; placas de “Vivir Mejor” en los pisos de concreto, o en los techos de lámina galvanizada, o bien el “vivir mejor” grabado en las cobijas y cobertores dentro de las viviendas; los sanitarios de SEDESOL (uno por comunidad) varios en la cabecera municipal (uno por vivienda); comedores comunitarios para niños, mujeres embarazadas y personas de la tercera edad; las canchas de basquetbol con techos de lámina y recién pintadas de color verde, así como la presencia de escuelas primarias (de techo, muros y pisos de cemento y ladrillo, acopladas con mobiliario), y de centro de salud (aunque estén cerrados en las comunidades).

Las familias *na savi* son construidos como sujetos-objetos de atención tanto en sus comunidades de origen como en los lugares de trabajo. Mientras que en los escenarios laborales la racialización de lo indígena, y de lo mixteco en particular, atraviesa la categoría laboral de jornalero agrícola y la de vulnerable, en sus comunidades de origen lo indígena se imbrica con la pobreza y la vulnerabilidad para poder ejercer un control y vigilancia sobre sus cuerpos. Las políticas de grupos

¹⁴⁶ Tampoco se trata de insinuar que las poblaciones de la Montaña deban quedarse en sus comunidades y no migren, sólo que la migración en la que están insertas a la par que constituye un medio de subsistencia implica abastecer de mano de obra a las empresas agroindustriales en condiciones sumamente precarias.

vulnerables permite hacer extensiva una política pública hacia poblaciones indígenas sin que necesariamente sea explícita para estas poblaciones. La CDI ya no es la única que interviene con algún tipo de apoyo para las poblaciones indígenas.

La relación entre el Estado mexicano y las poblaciones indígenas ha sido históricamente una relación de tutelaje, el “problema indígena” conceptualizado como la razón que mantenía al país lejos de un anhelado desarrollo se convirtió en el motor de toda una serie de políticas para desindianizar, integrar o asimilar a estas poblaciones, y en cierta medida “civilizar” lo salvaje y lo bárbaro. Por ello, no es de extrañar que las principales materializaciones de los programas sociales recaigan sobre la “dignificación” de las viviendas, en donde la dignificación se traduce en civilizar, acercando a las viviendas a los ideales occidentales de la modernidad.

Resulta paradójico presentar a Cochoapa el Grande: “el municipio más pobre de Latinoamérica” como un paraíso de los programas sociales, pues pareciera ser contradictorio que puedan convivir en un mismo espacio la marginación y la constante asistencia social, y más cuando las condiciones de pobreza no parecen ser resarcidas, pues a pesar de los constantes apoyos la gente sigue migrando, sigue considerando la agroindustria y su trabajo en ésta como la posibilidad de adquirir capitales sociales, materiales y simbólicos para la reproducción social dentro de sus comunidades de origen. La migración es además parte de su historia individual y colectiva y una forma de “conocer mundo” y acercarse a los elementos materiales de un mundo occidentalizado: señal de celular, televisión, internet, inmediatez en la compra y venta de materiales y servicios.

En este contexto la migración constituye un círculo vicioso complicado de romper, no se trata sólo de un proceso unilineal y de migraciones forzadas, sino también de la retroalimentación que de estos procesos hace la misma gente. Mientras los programas sociales llueven sobre los pueblos de la lluvia, estos continúan alimentando el engranaje de la maquinaria agroindustrial.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo se discutió cómo la construcción de la vulnerabilidad social de las familias na savi que se emplean como jornaleros agrícolas en la agroindustria del jitomate y hortalizas está enmarcada dentro de un ensamblaje racializado con múltiples capas que se articulan: un plano simbólico de representaciones sociales con estereotipos, sentidos y significados naturalizados que construyen a la población na savi como indígena, con una connotación peyorativa; un despliegue de prácticas y efectos que activan representaciones y estereotipos racializados y que van desde las interacciones cotidianas y los espacios designados como propicios para ciertos cuerpos, hasta la aplicación y distribución de políticas públicas, programas y atención institucional, construyendo con esto un nicho de atención social, y un sistema económico y político en donde se propician prácticas y significados racializados que se materializan en la construcción de un nicho laboral para el jornalero agrícola, propiciando con éste la explotación laboral y el racismo.

De esta manera, se enfatizó la construcción de dos nichos racializados para la población na savi: el primero, un nicho laboral de jornalero agrícola a partir del cual se activan representaciones sobre lo indígena como una “raza aguantadora y trabajadora”, pero que es “bárbara” e “incivilizada”, y por tanto, “explotable”. El segundo, un nicho de atención social a partir de la categoría de vulnerable, construida a través de estereotipos como la minoría de edad y la falta de agencia de los beneficiarios. Ambos nichos, jornalero agrícola y vulnerable están estrechamente articulados, ya que a partir de los mismos, tanto en sus comunidades de origen como en los campos agrícolas, son racializados a partir de distintas categorías, las cuales además, sustentan y contribuyen a la continuidad en la inferiorización de la población na savi.

Resulta paradójico que la población na savi sea racializada como la más vulnerable tanto en sus comunidades de origen, como en las regiones agroindustriales a donde acuden en calidad de migrantes temporales, pero que no sean los más vulnerables en tanto trabajadores agrícolas, pues en el trabajo

agrícolas como jornaleros son racializados como los “más aptos”, razón bajo la cual se justifican las precarias condiciones laborales que padecen.

La categoría de vulnerabilidad social está atravesada por procesos de racialización en el caso de poblaciones indígenas. La vulnerabilidad, en tanto construcción de indefensión y de capacidades disminuidas para hacer frente a factores externos, se entrecruza con las representaciones sociales que aluden al indígena como sujeto menor de edad, y que históricamente lo han ubicado tanto en una posición de inferioridad, como de continua atención, cuidado y vigilancia. Las condiciones históricas y sociales en las que actualmente se encuentran las poblaciones indígenas están sustentadas en ideas y construcciones racializadas que naturalizan una diferencia cultural, materializaciones, comportamientos y tratos especializados. Esto se articula para sostener una maquinaria agroindustrial que se alimenta del trabajo precario de familias indígenas provenientes de las regiones más marginalizadas del país.

La conjugación de procesos de racialización, el avance y crecimiento de la maquinaria agroindustrial y el Estado a partir de políticas públicas destinadas a cierto tipo de poblaciones, muestra un panorama en donde se beneficia la explotación laboral de ciertos cuerpos, y el avance de políticas neoliberales respaldadas por el Estado. Bajo la categoría de vulnerable, el Estado puede seguir interviniendo sobre las vidas, los cuerpos y los territorios de personas construidas como indígenas, pero a partir de medidas civilizatorias, ignorando los reclamos de derechos colectivos y laborales, así como las condiciones de migración y de trabajo. Es la vulnerabilidad social la categoría extensiva que opera tanto en sus comunidades de origen como en los espacios de trabajo.

A lo largo de esta tesis hemos seguido la trayectoria y recorrido de algunas personas y familias de Cochoapa el Grande y de la Montaña de Guerrero que se emplean como trabajadoras agrícolas en la agroindustria de las hortalizas en México, particularmente en Villa de Arista (S.L.P.). La realización de un trabajo de campo etnográfico multisituado generó un panorama extenso que permitió ampliar las delimitaciones locales hacia conexiones globales, en donde diversas dinámicas sociales, económicas, culturales e históricas fueron cobrando forma como capas de un fenómeno extenso. Éste no es un trabajo sobre jornaleros, comunidades

indígenas o migración, es una reflexión sobre la articulación entre la racialización del jornalero agrícola y la racialización de la vulnerabilidad social. A partir de este ejercicio podemos concluir con los siguientes enunciados específicos:

La Montaña de Guerrero es una geografía racializada, es decir, un territorio que dentro del escenario nacional ha sido construido históricamente como tierra inhóspita, habitada por “indígenas”, representación que activa prácticas y materializaciones: la Montaña ha sido la sede de la conformación de caciques, tanto indígenas como mestizos, que concentraron la riqueza y las mejores tierras de la región desde la época colonial, por lo que la mayoría de la población quedó como mano de obra de las propiedades privadas, o bien, como en el caso de las comunidades *na savi*, replegadas en las regiones más abruptas de la sierra, en tierras de poca calidad para la agricultura y alejadas de caminos e infraestructura. Aunado a esto, en el devenir del siglo XX, el reparto agrario producto de la Revolución Mexicana fue un proceso lento, que dejó tras de sí inconformidades y conflictos intervecinales.

Estos elementos no son aislados, sino muestra de la forma en cómo se articulan diversos procesos dentro de una misma región. La Montaña de Guerrero es una geografía racializada no sólo como representación, sino como consecuencias y efectos sustentados en ideas racializadas sobre un territorio específico. La racialización de la Montaña descansa en la naturalización de estereotipos anclados a la construcción de la representación de lo indígena en México como sucio, feo, ignorante, atrasado, marginado, extraño y un largo etcétera de estereotipos peyorativos que aunque carezcan de validez, abundan como verdaderos dentro del sentido común. El mito del mestizaje sobre el cual se construyó la identidad nacional a principios del siglo XX deriva de consideraciones sobre una escala de barbarie-civilización que encierra enunciados sobre la inferioridad de unos con respecto a otros.

La racialización es un proceso de naturalización, es decir, que opera tomando como verdaderos, atributos y estereotipos que son fijados a ciertos cuerpos, a los cuales además, se le atribuyen de forma normalizada lugares y actividades. Sin embargo, este proceso es diferenciado. La racialización opera como constelaciones para distintas poblaciones, de tal manera, que se trata de un fenómeno que

distribuye grados de una representación y que por tanto, direcciona prácticas concretas de manera diferenciada. En la Montaña, las distinciones internas entre nahuas, me phaa y na savi, además de operar como fronteras étnicas para fines identitarios, también opera como formas de distanciamiento hacia lo indígena, representación que en la región está fijada sobre el cuerpo na savi como lo más indígena.

Así, la región mixteca dentro de la Montaña, es representada como lo más en los estereotipos relacionados con lo indígena, pero además, es la zona más aislada y con los índices más bajos de desarrollo humano. Esto tiene su explicación dentro de procesos históricos particulares como el desplazamiento de sus poblaciones por parte de otros grupos hacia las zonas más agrestes y menos propicias para el desarrollo de la agricultura. Sin embargo, a pesar de dichas condiciones, la región ha sido focalizada con sujeto de atención por parte de iniciativas y políticas de Estado. A lo largo del siglo XX, la Montaña y la Mixteca han sido sede de la intervención del estado a partir de las diversas etapas del denominado indigenismo de Estado.

Sin embargo, a pesar de la constante intervención y de los programas para combatir la pobreza en la región, ésta no logra superar los bajos índices de desarrollo humano, y su población se inserta como la mano de obra de las grandes empresas agroindustriales en el centro y norte del país. La articulación de estas poblaciones como mano de obra de la agroindustria tampoco es un hecho aislado, obedece a la falta de oportunidades en sus comunidades de origen que se agravan con dinámicas neoliberales: 1) como la reforma al artículo 27 sobre la propiedad de la tierra, con la cual se terminó por desagrarizar el campo mexicano y alejar a la población campesina de la tierra como forma de subsistencia y comercialización, y 2) con las facilidades otorgadas por el estado para la entrada de capitales y empresas extranjeras, las cuales se benefician con los recursos -antes en manos de población campesina-, y con mano de obra necesitada -antes dedicada al campo-.

La racialización de las familias na savi originarias de la Montaña de Guerrero atraviesa el uso de varias categorías que operan de acuerdo a los contextos en donde estas familias se desenvuelven: indígena, jornalero y vulnerable son la triada de construcciones que permiten mantener y construir un sujeto inferiorizado que se inserta “cómodamente” en un nicho laboral precario como lo es el de jornalero

agrícola, y dentro de una maquinaria de asistencialismo social por parte del Estado a partir de las construcciones de la vulnerabilidad social. En este contexto, tanto la construcción racializada del “indígena mixteco” como jornalero agrícola y vulnerable, permite la reproducción de un orden estructural y sistémico en donde las políticas neoliberales operan a partir de las empresas agrícolas y de los programas sociales del Estado.

Las políticas públicas sobre la vulnerabilidad social del jornalero agrícola en lugar de exigir mejores condiciones laborales, amortiguan las obligaciones de las grandes empresas agrícolas, contribuyendo además a construir un sujeto indefenso, continuamente supeditado a apoyos externos, permitiendo así un *continuum* en la relación del Estado con las poblaciones indígenas, aunque actualmente amparada bajo nuevos discursos que aparentemente se enfocan en la decisión y agencia de los actores sociales. Asimismo, la política pública actual y global desvía la atención de la condición étnica como su objetivo, aunque en el fondo termine recayendo en ésta.

La racialización como proceso no se agota en el sustento de elaboradas representaciones sociales, sino también en sus efectos y materializaciones, en donde las representaciones sociales no sólo aportan información consensuada colectivamente sobre grupos, lugares o personas, sino que también direccionan acciones que contribuyen a reforzar y mantener fuertes relaciones históricas, sistemas de explotación, racismo y desigualdades sociales.

Más allá de la construcción racializada de vulnerables, los actores sociales son agentes que interpretan y resignifican las categorías y los contextos sociales en los que se desenvuelven. Las categorías de jornalero agrícola, mixteco o vulnerable pueden ser asumidas y utilizadas por los propios actores sociales para amortiguar las condiciones laborales, o bien, con otros significados en busca de la demanda colectiva: observamos aquí diferentes ejemplos que van desde el rescate de las categorías de vulnerable y jornalero para la demanda colectiva, hasta el rescate del orgullo mixteco por parte de la figura del cabo para insertarse dentro de la agroindustria.

La figura del cabo representa un complejo sistema de intermediación social y cultural, es además un actor clave en la discusión de los fenómenos de la racialización, pues a pesar de que maneja los distintos códigos culturales y

simbólicos en donde se desenvuelve, y mantiene fidelidades compartidas hacia cada una de las partes, lo hace a partir del resalte de su propia identidad étnica. Existe un blanqueamiento social, pero lo hace a partir de asumir y resignificar la categoría racializada con la que se le identifica.

Estos usos generan una serie de paradojas, pues asumir estas categorías implica soportar el peso racializado que cada una de ellas conlleva, aunque claro, ese peso es justo lo que es aprovechado. El problema aquí es preguntarnos si estos usos terminan fortaleciendo y beneficiando a las empresas agrícolas y al sistema en donde se insertan.

La racialización de la vulnerabilidad social de jornaleros agrícolas de Cochoapa el Grande es un proceso amplio que involucra desde las construcciones históricas y locales de lo indígena en sus lugares de origen, las condiciones históricas y económicas del desarrollo de la agroindustria de hortalizas en México, y el devenir de las políticas y atención por parte del Estado Mexicano con las poblaciones indígenas. La pobreza, la vulnerabilidad y lo indígena siguen siendo recursos del Estado para el control y la vigilancia sobre ciertos cuerpos “indeseables” y también capitales discursivos para sus propios intereses políticos.

Lo presentado a lo largo de este trabajo no se reduce a temáticas relacionadas con trabajo agrícola o agroindustria, las reflexiones aquí detalladas son extensivas a las construcciones de nichos que conlleven procesos de racialización, a todos aquellos lugares comunes conformados a partir de la naturalización de atributos y acciones: se le puede pensar para el trabajo doméstico, para los empleos informales e irregulares, y también para aquellos trabajos pensados para las élites, es un proyecto con planteamientos extensivos que nos pone frente a los lugares comunes en los que vivimos, pensamos y reproducimos. De igual manera que se hizo en este trabajo con el tema de la vulnerabilidad social se puede aplicar para otras categorías o procesos que conlleven la naturalización de ciertos atributos a colectividades.

BIBLIOGRAFÍA

ADAME, HOMERO

2009, *Haciendas del Altiplano: mitos y leyendas*, Fuentes Impresores, México.

AGUILAR ALVARADO, MODESTO

1998, "La política agraria de los gobiernos nacionales y de Sinaloa de 1920 a 1940", en *Clío*, vol., 6, núm., 22, pp. 61-79.

AGUILAR, ROLANDO

2016, "Amapola sostiene a 1,287 poblados; Guerrero, monarca de la heroína", en *Excelsior*.

AGUILAR SOTO, CÉSAR Y MARÍA EUGENIA ROMERO IBARRA

2011, "Organización empresarial y agricultura comercial. La Confederación de Asociaciones de Agricultores en el Estado de Sinaloa, 1930-1960", en *América Latina en la Historia Económica*, núm., 36, pp. 123-153.

AGUIRRE BELTRÁN, GUILLERMO

1991, *Obra antropológica IX. Zonas de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, FCE-UV-INI-GEV, México.

AHMED, SARA

2000, *Strange encounters. Embodied others in post-coloniality*, Routledge, Londres.

ALARCÓN, RAFAEL Y RICK MINES

2002, "El retorno de los 'solos': migrantes mexicanos en la agricultura de los Estados Unidos", en María Eugenia Anguiano Tellez y Miguel Hernández Madrid (eds.) *Migración Internacional e identidades cambiantes*, el Colegio de Michoacán, pp. 43-67.

ALONSO, ANA

2007, "El 'mestizaje' en el espacio público: estatismo estético en el México posrevolucionario" en Marisol de la Cadena (de) *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Enviñon, Colombia.

ALTIMIR, OSCAR

1979, "La dimensión de la pobreza en América Latina", en *Cuadernos de la CEPAL*, núm., 27.

AMES, PATRICIA

2010, "Desigualdad y territorio en el Perú. Una geografía jerarquizada", en *Argumentos, Revista de Análisis y Crítica*, núm., 1, pp. 1-7.

AMHPAC

2017, Informe Anual de Actividades,

http://www.amhpac.org/congreso/2017/images/InformeAnualAMHPAC2016_2017.pdf

ANTILEO, ENRIQUE

2015, "Trabajo racializado, una reflexión a partir de datos de población indígena y testimonios de la migración y residencia mapuche en Santiago de Chile", en *Meridional*, núm., 4, pp. 71-96.

BALIBAR, ETIENNE E IMMANUEL WALLERSTEIN

1991, *Raza, nación y clase*, Iepala, España.

BANTON, MICHAEL

1996, *International action against racial discrimination*. Oxford-Oxford University Press, Estados Unidos de América.

BARABAS ALICIA

2000, "La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo", en *Alteridades*, vol., 10, núm., 19, pp. 9-20.

BARRERA, ABEL

2006, "Tlapa, el corazón de la Montaña", en Mario Martínez Rescalvo (coord.) *Veredas, barrancas, pueblos y sucesos de Tlapa, Guerrero*. H. Ayuntamiento de Tlapa de Comonfort, Guerrero, México, pp. 15-34.

BARRÓN, ANTONIETA

1994, "Migración y empleo en los cultivos de hortalizas de exportación en México", en Alejandro Dabat (coord.) *México y la globalización*, CRIM-UNAM, pp. 261-287.

BARRÓN, ANTONIETA Y EMMA LORENA SIFUENTES

1997, *Mercados de trabajo rurales en México: estudios de caso y metodologías*, Universidad Autónoma de México-Universidad Autónoma de Nayarit, México.

BARTH, FREDRIK

1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de cultura económica, México.

BARTOLOMÉ, MIGUEL

1997, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*", Siglo XXI, México.

BARTRA, ARMANDO

1996, *Guerrero Bronco: Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*, ediciones sinfiltro, México.

BAYLISS SMITH, TIM

1991, "Food security and agriculture sustainability in the New Guinea: Highland, vulnerable people, vulnerable place", en *IDS Bulletin*, vol., 22, núm., 3, pp. 5-11.

BELSHAW, CYRIL

1951, "Social consequences of the Mount Lamington eruption", en *Oceanía*, vol., XXI, núm., 4, pp. 121-133.

BENOIST JACQUES ET, AL.

2000, *La antropología en la ayuda humanitaria*, Universidad de Deuston-Instituto de Derechos Humanos. Bilbao, España.

BESSERER, FEDERICO

1999, "Lugares paradójicos de la Mixteca", en *Alteridades*, vol., 9, núm., 17, pp. 29-42.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1987, *México profundo: una civilización negada*, Debolsillo, México.

BONILLA-SILVA, EDUARDO

1997, "Rethinking racism: toward a structural interpretation", en *American Sociological Review*, vol., 62, núm., 3, pp. 465-48.

BONILLA-SILVA, EDUARDO

2003, *Racism without racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*, Rowman-Littlefield, Estados Unidos.

BOURGOIS, FRANCOISE

1994, *Banana, etnia y lucha en Centroamérica*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica.

BRIONES,CLAUDIA

2002, "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación argentina", en *RUNA*, vol., XXIII, pp. 61-88.

BRUBAKER, ROGERS

2002, "Ethnicity without groups", en *Archives européennes de sociologie*, vol., XLIII, núm., 2, pp. 163-189.

BUCHANAN-SMITH, MARGARET Y SIMON MAXWELL

1994, "Linking relief and development: and introduction and overview", en *IDS Bulletin*, vol., 25, núm., 4, pp. 2-16.

BUTLER,JUDITH

2014, "Rethinking vulnerability and resistance", BIBACC, Madrid.

CADENA DE LA, MARISOL

2004, *Indígenas Mestizos: raza y cultura en el Cusco*, Instituto de estudios peruanos, Perú.

CADENA DE LA, MARISOL

2006, "¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas", en *Universitas Humanísticas*, núm., 61, pp. 51-84.

CADENA DE LA, MARISOL (ed.)

2007, *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Envión.

CALDERÓN, FELIPE

2011, "Felipe Calderón inaugura Rancho El Huevo", en *Gobierno de la República*, canal de Youtube.

CAMPOS, ALEJANDRO

2012, "Racialización, racialismo y racismo, un discernimiento necesario", en *Universidad de la Habana*, núm., 273, pp. 184-198.

CAMUS, MANUELA

2000, *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*, Tesis de doctorado en ciencias sociales, CIESAS Occidente, México

CANABAL, CRISTIANI BEATRIZ

2002, "La población migrante de la Montaña de Guerrero", en Arturo León López, Beatriz Canabal Cristiani y Rodrigo Pimienta Lastra (coords.), *Migración, Poder y Procesos rurales*, Plaza y Valdés-UAM, México.

CANABAL, CRISTIANI BEATRIZ

2012, "Migración jornalera desde la Montaña de Guerrero", en *La Jornada del Campo*, núm., 54, México.

CÁNEPA, GISELA

2007, "Geopoética de identidad y lo cholo en el Perú: migración, geografía y mestizaje", en *Crónicas urbanas*, núm., 12, pp. 29-42.

CARO, ELISABETH

2003, "La vulnerabilidad social como enfoque de análisis de la política de asistencia social para la población adulta mayor en México", Ponencia presentada en el *simposio Viejas y viejos, participación, ciudadanía e inclusión social, 51 Internacional Congreso Americanistas*, Santiago de Chile.

CASAS DE LA, BARTOLOMÉ

2007, *Historia de las Indias*, Selección-Red-ediciones, Barcelona.

CASTEL, ROBERT

1999, *La metamorfosis de la cuestión social*, Paidós, España.

CASTELLANOS, ALICIA
1988, *Notas sobre la identidad étnica en la región Tzotzil-Tzeltal de los Altos de Chiapas*, UAM-Iztapalapa, México.

CASTELLANOS ALICIA
1994, "Asimilación y diferenciación de los indios en México", en *Estudios Sociológicos*, vol., XII, núm., 34, pp. 101-118.

CASTELLANOS, ALICIA
2000, "Antropología y racismo en México", en *Desacatos*, núm., 4, pp. 53-79.]

CASTELLANOS, ALICIA
2004, *Etnografía del prejuicio y la discriminación: estudios de caso*, UAM, México.

CASTELLANOS, ALICIA Y GISELA LANDÁZURI
2012, *Racismos y otras formas de intolerancia de norte a sur en América Latina*, Biblioteca de Alteridades-Universidad Autónoma Metropolitana, México.

CASTRO, VICENTE Y JOSÉ LUIS RODRÍGUEZ
1986, *Bernardino de Sahagún, primer antropólogo en Nueva España (siglo XVI)*. Ediciones-Universidad de Salamanca, España.

CDI
2012, *Instituto Nacional Indigenista 1948-2012*, CDI, México.

CDI
2017, "CDI lleva a las comunidades indígenas de Guerrero sus Programas de Educación, Infraestructura básica y servicios de salud", *Boletín CDI*, núm., 2017/2.

CHÁVEZ GONZÁLEZ, MÓNICA
2010, *Familias, escolarización e identidad étnica entre profesionistas nahuas tenek en la ciudad de San Luis Potosí*, Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS D.F. México.

CLARK ALFARO, VÍCTOR
1991, *Los Mixtecos en la frontera (Tijuana) sus mujeres y el turismo*, INHA, México.

CLARK ÁLFARO, VÍCTOR
2008, *Mixtecos en frontera*, CDI, México.

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS DE LA MONTAÑA TLACHINOLLAN
2011, *Migrantes somos y en el camino andamos*, W.K.-Kellogg Foundation, México.

CEPAL-ECLAC
2002, *Vulnerabilidad sociodemográfica: viejos y nuevos riesgos para comunidades, hogares y personas*, ONU, Brasilia, Brasil.

CERÓN ROJAS, FLOR YENIN

2008, *Fundación, asentamiento y dinámica política en la Montaña de Guerrero*, FAMSI, México.

CHAMBERS, ROBERT

1989, "Vulnerability, coping and policy", en *IDS Bulletin*, vol., 20, núm.,2, pp. 1-7,

CÓDIGO SAN LUIS, PERIÓDICO EN LÍNEA

2014, "México sigue teniendo municipios tan pobres como Guinea en África", en <http://www.codigosanluis.com/archivo/mexico-sigue-teniendo-municipios-tan-pobres-como-guinea-en-africa/>

CONAPO

2015, *Índice de marginación por entidad federativa*.

CONEVAL

2012, *Informe de Pobreza en México*.

CONEVAL

2016, *Fichas de monitoreo y evaluación 2016-2017 de los programas y las acciones federales de desarrollo social*.

CORONADO, CASTAÑEDA IRASEMA

1994, "Women and public policy: the social construction of mixtecas as a target population", en *Documento de Trabajo*, Colegio de la Frontera Norte, núm., 3, México.

CROSSLEY, JUAN

2008, *El concepto de vulnerabilidad social en el debate en torno a la desigualdad: problemas, alcances y perspectivas*, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Miami.

CUBELLS, JENNY

2002, *Construcción social del delito. Un estudio etnográfico en la práctica del derecho penal*, Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona, España

D'AMICO, VICTORIA

2015, "De la pobreza a la desigualdad: discursos internacionales, efectos nacionales", en *Revista de Estudios Latinoamericanos*, vol., 61, pp. 237-264.

DEHOUE, DANIÉLE

1988, "El pueblo de indios y el mercado: Tlapa en el siglo XVIII", en Ouweneel, Arij y María Cristina Torales Pacheco (comps.) *Empresarios, indios y Estado, perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)*, Universidad Iberoamericana, pp. 115-139.

DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN

2002, "Decreto número 588, mediante el cual se crea el municipio de Cochoapa el Grande", en *Periódico Oficial del Gobierno del Estado*, núm., 101.

DIETZ, GUNTER Y AURORA ÁLVAREZ VEINGER

2010, *Reflexividad, interpretación y colaboración en etnografía: un ejemplo desde la antropología de la educación*, Fondo de Cultura, Económica, México.

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR

2002, *México diverso: el debate por la autonomía*, Siglo XXI, México.

DOLMATOFF, REICHEL

1972, "El misionero ante las culturas indígenas", en *América Indígena*, vol., XXXII, num., 4.

DURÁN, JUAN MANUEL

1988, *¿Hacia una agricultura industrial?*, Universidad de Guadalajara, México.

DURAND, JORGE

2007, "El programa Bracero (1942-1964) un balance crítico, en *Migración y Desarrollo*, núm., 9, pp. 27-43.

DURAND, JORGE

2016, *Historia mínima de la migración México-Estados Unidos*, El Colegio de México, México.

ECHÁNOVE, FLAVIA

1999, "Los empresarios hortícolas y sus procesos de integración y diversificación", en Hubert Grammont (coord.) *Empresas, restructuración productiva y empleo en la agroindustria mexicana*, Plaza y Valdés-Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México.

EL FINANCIERO

2016, "Mineras se abren paso en Guerrero, a pesar de la violencia", en <http://www.elfinanciero.com.mx/economia/guerrero-entre-asesinatos-y-la-fiebre-del-oro.html>

EL SIGLO DE TORREÓN

2011, "Niveles de pobreza y analfabetismo en Guerrero similares a África, en <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/595428.niveles-de-pobreza-y-analfabetismo-en-guerrero-similares-a-africa.html>

EL UNIVERSAL

2017, "Mujeres de la amapola", <http://www.eluniversal.com.mx/galeria/estados/2017/03/20/galeria-mujeres-de-la-amapola#imagen-1>

EMA, LÓPEZ JOSÉ ENRIQUE

2009, "Cuerpo, biopolítica y vulnerabilidad". En Loredó J.C., Sánchez-Criado y López D. *¿En dónde reside la acción? Agencia, constructivismo y psicología*, pp. 233-235.

ENCISO, ANGÉLICA

2012, "Tiene México ricos como Europa y muy pobres como África", en *La Jornada*.

ESPERANZA, IGNACIO FELIPE

2007, *Nahuas de la Montaña. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, CDI, México.

EXPANSIÓN

2014, "Con pollos y panaderías buscarán revertir la pobreza de Cochoapa, Guerrero, en *Expansión*, 8 de enero, <https://expansion.mx/nacional/2014/01/08/pena-entrega-apoyos-en-cochoapa-el-grande-el-municipio-mas-pobre-del-pais>

Federación Internacional de la Cruz Roja (FICR)

en <http://www.ifrc.org/es/>

FERNÁNDEZ, ANA

2005, "Vulnerabilización de los jóvenes en Argentina: política y "subjetividad", En *Nómadas*, num., 23, pp., 123-139.

FILGUEIRA, CARLOS

2001, *Estructura de oportunidades y vulnerabilidad social: aproximaciones conceptuales recientes*, CEPAL-ONU, Chile.

FISHER, LLOYD

1953, *The harvest labor market in California*, Universidad de Harvard, Estados Unidos.

FLORES HERNÁNDEZ, MOISÉS

2000, "Veinte mil leguas de viaje de un visitador agrario", en *Estudios Agrarios*, pp. 81-94.

FOUCAULT, MICHEL

1980, *La microfísica del poder*, Edissa, Madrid.

GALL, OLIVIA

2004, "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol., 66, núm., 2, pp. 221-259.

GALL, OLIVIA

2007, *Racismo, Mestizaje y modernidad. Visiones desde latitudes diversas*, CEIICH-CRIM-UNAM, México.

GAMIO, MANUEL

1992, *Forjando patria*, Porrúa.

GARCÍA, MARTHA Y FRÉDÉRIC DECOSSE

2014 "Agricultura intensiva y políticas de migración laboral: jornaleros centroamericanos en México y marroquíes en Francia", en *Migración y Desarrollo*, vol., 12, núm., 23, pp. 41-67.

GARCÍA LEYVA, JAIME Y JOEL RAMÍREZ

2014, "La Montaña de Guerrero: retos y desafíos educativos para la UAGro", en *Revista de la Universidad Autónoma de Guerrero*, vol., 1, núm., 2, pp. 24-31.

GARCÍA MARTÍNEZ, ALFONSO Y JUAN SÁEZ CARRERA

1998, *Del racismo a la interculturalidad. Competencia de la educación*, Narcea, España.

GARCÍA SÁNCHEZ, ANDRÉS

2009, "Geografías racializadas: configuraciones espaciales de la exclusión étnica afrocolombiana en Medellín", en Clara Inés García y Clara Inés Araburo (editoras) *Universos socioespaciales, procedencias y destinos*, Siglo del Hombre Editores- INER-Universidad de Antioquia, Colombia.

GARDUÑO, EVERARDO

1991, "Mixtecos en Baja California: el caso de San Quintín", en *Estudios fronterizos*, vol., 24, núm., 25, pp. 87-113.

GASPARELLO, GIOVANNA

2009, "Policía comunitaria de Guerrero, investigación y autonomía", en *Política y Cultura*, núm., 32, pp. 61-78.

GASTELÚM-ESCALANTE, JORGE

2015, "Facultad de agronomía de la Universidad Autónoma de Sinaloa, entre el desarrollo estabilizador y el neoliberalismo", en *Universidades*, núm., 63, pp. 79-98.

GEERTZ, CLIFFORD

1973, *La interpretación de las culturas*, Gedisa.

GOFFMAN, ERVING

1959, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Argentina.

GOLDBERG, DAVID

2008, *The treath of reace: reflections on racial neoliberalism*, Wlye Blacwell.

GRAMMONT, HUBERT

1990, *Los empresarios agrícolas y el Estado*, Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, México.

GRAMMONT, HUBERT

1999, *La agricultura de exportación en tiempos de la globalización*, Centro de Investigaciones Sociales, Económicas y Tecnológicas de Agricultura y Agroindustria Munfial.

GRAMMONT, HUBERT

2009, "La desagrarización del campo mexicano", en *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales*, vol., 16, núm., 50, pp. 13-55.

GRAMMONT, HUBERT. y SARA LARA

2000, "Nuevos enfoques para el estudio del mercado del trabajo rural en México", en *Migración y mercados de trabajo, Cuadernos Agrarios, Nueva época*, núm., 19-20, pp. 122-140.

GRAMMONT, HUBERT Y SARA LARA

2005, *Encuesta a jornaleros migrantes en regiones hortícolas de México: Sinaloa, Sonora, Baja California Sur y Jalisco*, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México.

GONZÁLEZ CHÉVEZ, LILIÁN

2004, "Anclajes y transformaciones culturales de un pueblo nahua en transición. El caso de Temalac, Guerrero", en <http://meme.phpwebhosting.com/~migracion/modules/seminarioe/gonzalezlilian.pdf>.

GUBER, ROSANA

2004, *El Salvaje Metropolitano*, Paidós, Buenos Aires, Argentina.

GUNDER-FRANK, ANDRÉ

1979, *Lumpenburguesía y lumpendesarrollo*, Laia, Barcelona.

GUTIÉRREZ CHONG, NATIVIDAD

2015, *El indigenismo del PAN y el festejo del Bicentenario del estado mexicano*, UNAM. México.

HALE, CHARLES

1987, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, Siglo XXI, México.

HALE, CHARLES

2004, "Rethinking indigenous politics in the era of the 'indio permitido'", en *Nacla Reports on the Americas*.

HALE, CHARLES

2005, "Identidades politizadas, derechos culturales y las nuevas formas de gobierno en la época neoliberal", en *Memorias del mestizaje, cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, CIRMA, Guatemala.

HERNÁNDEZ CASTILLO, AÍDA

2001, *La otra frontera, identidades múltiples en el Chiapas colonial*, CIESAS-Porrúa, México.

HERNÁNDEZ LÓPEZ, RAFAEL ALONSO

2014, "Ser indígena en una cuadrilla de blancos. Migración y trabajo agrícola racializado en la era de la globalización", en *Universitas humanística*, núm., 77, pp. 197-223.

HERNÁNDEZ SANTOS, MARÍA ET. AL.

2006, "El programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos, PROCEDE, en *Agrociencia*, vol., 40, núm., 2, pp. 249-256.

HIJAS DE LA CARIDAD DE SAN VICENTE DE PAÚL

S.f. <http://www.hijasdelacaridadmexico.org/historia.htm>

HOLLENSTEIN, PATRIC

2009, *La reproducción de la dominación racial. Experiencias de una familia indígena en Quito*, ABYA-YALA, Ecuador.

HERRERA CIPRIANO, FRANCISCO

2006, *La Montaña de Guerrero a fines del Porfiriato y la revolución maderista*, Grafococo-Universidad Autónoma de Guerrero, México.

IBARRA, FRANCISCO Y MANUEL MORALES

1999, "La propiedad privada rural", en *Estudios Agrarios*, núm., 12, pp. 91-117.

ILLADES, CARLOS

2014, "Guerrero, la violencia circular", en *nexos*.

INEGI

2007, *VIII Censo Agrícola, Ganadero y Forestal*, INEGI, México.

INEGI

2015 *II Conteo de Población y Vivienda*.

INTERACCIÓN

2017, "Cochoapa ya no es el más pobre de América Latina, sostiene el gobernador", en *Interacción*, <http://www.inter-accion.com.mx/2017/07/cochoapa-ya-no-es-el-mas-pobre-de-america-latina-sostiene-el-gobernador/>

JARAMILLO, PABLO

2011, "Reparaciones indígenas y el giro del giro multicultural en la Guajira, Colombia", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol., 47, núm, 29, pp. 151-171.

JIMÉNEZ GARCÍA, ELIZABETH
(s.f.), *La Montaña*. Centro INAH Guerrero.
<http://www.cultura.inah.gob.mx/guerrero/images/stories/pdf/III%20%20MONTA%C3%91A.pdf>

JODELET, DENSE
1984, "La representación social: fenómenos, concepto y teoría, en Serge Moscovici (comp.) *Psicología social II*, pp. 469-493.

KEARNEY, MICHAEL Y CAROL NAGENGAST
1989, "Anthropological perspectives on transnational communities in rural California", en *Working group on Farm Labor and Rural Poverty, Working Paper*, núm., 3

KEESING, FELIX
1952, "The Papuan Orokaiva versus Mount Lamington: cultural shock and its Aftermath", en *Human Organization*, vol., 2, pp. 16-22.

KIRCHHOFF, PAUL
1960, *Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, Escuela Nacional de Antropología e Historia-suplemento de la Revista Tlatoani, México.

KORSBAEK, LEIF Y MIGUEL ÁNGEL SÁMANO RENTERÍA
2007, "El indigenismo en México: antecedentes y actualidad", en *Ra Ximhai*, vol.,3, núm., 1, pp. 195-224.

LABRUNÉE, MARÍA EUGENIA Y MARCOS ESTEBAN GALLO
2005, "Vulnerabilidad social, el camino hacia la exclusión", en María Estela Lanari (ed.) *Trabajo decente: diagnóstico para la medición del mercado laboral local*, Mar del Plata, Argentina, pp. 133-154,

LA JORNADA GUERRERO
2017, "La amapola, sostén de cientos de familias en pobreza extrema en la Montaña de Guerrero".

LA RAZÓN, DIARIO DEL ALTIPLANO
2014, "Agobia el calor a Jornaleros agrícolas", sección local.

LAMAS, MARTA.
1996, "La perspectiva de género", en *Revista de educación y cultura de la sección 47 del SNTE*. Enero-marzo, México.

LANGHURST, RICHARD
1994, "Conceptual frameworks for linking relief and development", en *IDS Bulletin*, vol., 25, núm., 4, pp. 17-23.

LARA, SARA

1995, "La feminización del trabajo asalariado en los cultivos de exportación no tradicionales en América Latina efectos de una flexibilidad <salvaje>", en Sara Lara (coord.) *Jornaleras, temporeras y bóias frías. El rostro femenino del mercado de trabajo rural en América Latina*, Nueva sociedad, Venezuela, pp. 13-34.

LARA, SARA

1998, *Nuevas experiencias productivas y nuevas formas de organización flexible del trabajo en la agricultura mexicana*, Procuraduría Agraria-Juan Pablo editorial, México.

LARA, SARA

2012, "Los territorios migratorios como espacios de articulación de migraciones nacionales e internacionales: cuatro casos del contexto mexicano", en *Política y sociedad*, vol., 1, núm., 49, pp. 89-102.

LESTAGE, FRANCOISE

1998, "Los indígenas mixtecos en la frontera norte (1977-1996)", en *Notas*, núm., 4, pp. 18-27.

LÓMNITZ, CLAUDIO

2010, "Los orígenes de nuestra supuesta homogeneidad. Breve arqueología de la unida nacional en México", En *Prismas Revista de Historia Intelectual*, núm., 14, pp. 17-36.

LÓPEZ BELTRÁN, CARLOS

2014, "La matriz de lo hereditario. Raza genética e identidad mestiza", en *Interdisciplinas*, vol., 2, núm., 14, pp. 63-73.

KATZMAN, RUBÉN

2000, "Notas sobre la medición de la vulnerabilidad social", en *Medición de la pobreza: métodos y aplicaciones, documentos presentados*, BID-BIRF, Chile, pp. 275-301.

KWIATKOWSKI, NICOLÁS

2014, "Representaciones de la barbarie europea y americana durante los siglos XVI y XVII", en *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, vol., 18, núm., 1, pp. 29-62.

MACÍAS, MACÍAS ALEJANDRO

2013, "Empresarios y territorio en la horticultura de México. Estudio de caso en Sayula, Jalisco". en *Organizações Rurais & Agroindustriais*, vol., 15, núm., 1, pp. 87-99.

MACIP, RICARDO

1997, *Politics of identity and internal colonialism in the Sierra Negra of Mexico*, Tesis de maestría, New school for social research.

MACIP, RICARDO

2007, "Racismo y superexplotación: los jornaleros indígenas en el ejercito industrial de reserva", en *Bajo el Volcán*, vol., 7, núm., 11, pp. 45-60.

MAISTERRENA, ZUBIRÁN JAVIER

2003, "Los agricultores locales en la política municipal y la sustentabilidad: el caso de Villa de Arista, S.L.P.", Ponencia presentada en la IV *reunión de la Red sobre flora, frutas y hortalizas*.

MARCUS, GEORGE

2001, "Etnografía en/del sistema-mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", en *Alteridades*, vol., 11, núm., 22, pp. 111-127.

MARÍN GONZÁLEZ, JOSÉ

2003, "Las razas biogenéticamente, no existen, pero el racismo sí, como ideología". *Revista Diálogo Educativo*, vol., 4, núm., 9, pp. 1-7.

MARTÍNEZ ANDRADE, JUAN CARLOS

2012, *Cochoapa el Grande: análisis de indicadores para las localidades y catálogos de necesidades, estimaciones del CONEVAL para los años 2000, 2005 y 2010, evidencias y observaciones en campo*, Red de Esfuerzos para el Desarrollo Social, A.C. México.

MARTÍNEZ CASAS, REGINA

2000, "La presencia indígena en Guadalajara: los vendedores de la plaza tapatía", en Rosa, Rojas y Agustín Hernández (coords.) *Rostros y palabras, el indigenismo en Jalisco*, INI, México.

MARTÍNEZ, NOVO CARMEN

2006, *Who defines indigenous? Identities, Development, intellectuals and the state in the Northern Mexico*, Rutgers University Press, Estados Unidos de América.

MARTÍNEZ SALDAÑA, TOMÁS

1998, *La Diáspora tlaxcalteca, colonización agrícola del norte mexicano*, ediciones Tlaxcallan, México.

MARTÍNEZ RESCALVO, MARIO

2006, *Veredas, barrancas, pueblos y sucesos de Tlapa, Guerrero*, Universidad Autónoma de Guerrero-H. Ayuntamiento municipal de Tlapa de Comonfort, México.

MASSEY, DOUGLAS

2008, "La racialización de los mexicanos en Estados Unidos: estratificación racial en la teoría y en la práctica", en *Migración y desarrollo*, primer semestre, pp. 65-96.

MATÍAS ALONSO, MARCOS

2000, *La agricultura indígena en la Montaña de Guerrero*, Plaza y Valdés, México.

MAURAS, MARTA

2005, "La familia y las políticas públicas: hacia una 'sociedad de redes'", en *Políticas hacia las familias, protección e inclusión sociales*, reunión de expertos, CEPAL-ONU, Chile.

MELGAR, TISOC, DAHÍL

2014. "En busca del migrante ideal: los nipo-latinoamericanos y los reemplazos étnico-laborales en Japón", en *Precarina*, año., 5, número., 19.

MÉNDES, ALFREDO

2015, "Guerrero, mayor productor de amapola", en *La Jornada en línea*, en <http://www.jornada.unam.mx/2015/09/08/politica/004n3pol>

MINES, RICK

2013, "Jornaleros mexicanos en California: el cambiante mercado laboral agrícola", en *Carta Económica Regional*, año., 25, núms., 111-112, pp. 87-111.

MIRAMONTES, HILARIO

1949, "El sombrero de palma en la Mixteca de Guerrero", en *Investigación Económica*, vol.,9, núm., 2, pp. 133-159.

MOBERG, MARK

2003, *Banana Wars. Power, production and History in the Americas*. Duke University Press.

MORA BAYO, MARIANA

2013, "La criminalización de la pobreza y los efectos estatales de seguridad neoliberal, Reflexiones desde la Montaña Guerrero", en *Estudios y pesquisas sobre las América*, vol., 7, núm., 2, pp. 174-208.

MORA BAYO, MARIANA

2017, *Política Kuxlejal. Autonomía indígena, racialización e investigación descolonizante en comunidades zapatistas*, manuscrito.

MORA LEDESMA, ISABEL

2007, *Rezagando identidades: el referente laboral femenino en la ruta del tomate*, COLSAN, México.

MORA LEDESMA ISABEL Y JAVIER MAISTERRENA ZUBIRÁN

2000, *Oasis y espejismo: proceso e impacto de la agroindustria del jitomate en el Valle de Arista, S.L.P.*, Colegio de San Luis-Secretaría de Ecología y Gestión ambiental, México.

MORA, MARTÍN

2002, "La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici". *Athenea digital*, en <http://www.raco.cat/index.php/Athenea/article/viewFile/34106/3394>

MORA, BELVY Y MARISELA MONTENEGRO

2009, "Fronteras internas, cuerpos marcadas y experiencias de fuera de lugar. Las migraciones internacionales bajo las actuales lógicas de explotación y exclusión del capitalismo global", en *Athenea digital Revista de Pensamiento e Investigación Social*, núm., 15, pp. 15-19.

MORALES HERNÁNDEZ, RAMIRO

2015, "Análisis regional de la marginación en el estado de Guerrero, México", en *Papeles de población*, vol., 21, núm., 84, pp. 251-274.

MOSCOVICI, SERGE

1961, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Huemul, Argentina.

MORGAN, Lewis H.

1987, *La Sociedad Primitiva*, Endymion.

MOTA, LAURA

2012, "Los objetivos del Milenio en la lucha contra la pobreza y exclusión social en América Latina", en *Ra Ximhai*, vol., 8, núm., 2, pp. 187-211.

MÚNERA, ALFONSO

2005, *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX*, Planeta, Colombia.

NAGENGAST, CAROL, ET. AL.

1992, *Human Rights and indigenous workers: The mixtecs in Mexico and the United States*, Universidad de California, Estados Unidos.

NAVARRETE, FRANCISCO

2004, *Las relaciones interétnicas en México*, Universidad Autónoma de México, México.

NICASIO GONZÁLEZ, MARIBEL

2009. "Cochoapa el Grande nuevo municipio: a gestión comunitaria, ganancia de partidos". En *Itinerancias de la antropología*, núm., 5, pp. 27-34.

OCAMPO ARISTA, SERGIO

2007, "Onu: Cochoapa el Grande es el municipio más pobre de AL, en *La Jornada*.

OECHMICHEN, CRISTINA

2005, *Identidad, género y relaciones interétnicas: mazahuas en la ciudad de México*, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociológicas-Programa Universitario de Estudios de género, México.

OMI, MICHAEL Y HOWARD WINANT

1984, *Racial formation in the United States from 1960 to 1990's*, Routledge, New York-London.

ORELLANA, CARLOS

1973, "Mixtec migrants in Mexico City. A case study of urbanization, en *Human Organization*, vol., 32, núm., 3, pp. 273-283.

ORTÍZ ACEVEDO, LIZBETH

2014, "La vida en la Montaña: violencia, miseria y migración, en *CIMAC Noticias*, 25 de marzo, <http://www.cimacnoticias.com.mx/node/65994>.

PAOLI, ANTONIO

1993, "Los sistemas simbólicos y sus contextos de enunciación", en *Comunicación y Sociedad*, núm., 18-19, pp. 33-46.

PARÉ, LUISA, IRMA JUÁREZ Y GILDA SALAZAR

1987, *Caña Brava*, UNAM-UAM, México.

PARIS POMBO, MARÍA DOLORES

2002, "Estudios sobre el racismo en América Latina", en *Política y Cultura*, núm., 17, pp. 289-310.

PARIS POMBO, MARÍA DOLORES

2004, "De la Mixteca al Valle de Salinas. Los circuitos del capital agrícola y las migraciones indígenas", en *Rebeldía*, pp. 23-33.

PARIS POMBO, MARÍA DOLORES

2007, "El indigenismo cardenista y la renovación de la clase política chiapaneca (1936-1940)", *Revista Pueblos y Frontera Digital*, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90600308>

PAVIA, GUZMÁN EDGAR

2006, "Tlappan, una provincia guerrerense", en Mario Martínez Rescalvo, *Veredas, Barrancas, pueblos y sucesos de Tlapa, Guerrero*, H. Ayuntamiento de Tlapa de Comonfort, Guerrero, México.

PAZ, SARELA, ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ y MARÍA TERESA SIERRA

2004, *El estado y los indígenas en tiempos del PAN: neindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS, México.

PECH, HÉCTOR

2013, "Pequeños productores de Villa de Arista, S.L.P., esperan apoyo del gobierno estatal para resolver sus problemas económicos", en *Visión Informativa*. 13 de noviembre, en <https://visioninformativa.wordpress.com/2013/11/13/pequenos-productores-devilla-de-arista-s-l-p-esperan-apoyo-del-gobierno-estatal-para-resolver-sus-problemas-economicos/>.

PEDRAZA MONTES, JOSÉ FRANCISCO

1994, *Sinópsis histórica de los municipios de San Luis Potosí*, Gobierno del Estado y Centro Estatal de Estudios Municipales, México.

PNUD

2008, *Desarrollo de capacidades: texto básico del PNUD*, ONU-PNUD.

PEÑA DE LA, GUILLERMO

2006, *Culturas indígenas de Jalisco*, Secretaría de Cultura de Jalisco, México.

PÉREZ MONFORT, RICARDO

1999, "Un nacionalismo sin nación aparente (La fabricación de lo típico mexicano 1920-1950)", en *Política y Cultura*, núm, 12, pp. 177- 193.

PÉREZ MONFORT, RICARDO

2007, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México, siglos XIX y XX: diez ensayos*, CIESAS, México.

PICHARDO GONZÁLEZ, BEATRIZ

2006, "La Revolución Verde en México", en *Agraria*, núm., 4, pp. 40-68.

PIZARRO, ROBERTO

2001, *La vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina*, CEPAL, Chile.

PLAN MUNICIPAL DE DESARROLLO

2015-2018, *Sumando voluntades por Villa de Arista*, H. Ayuntamiento de Villa de Arista, México.

PROGRAMA DE DESARROLLO DE LA REGIÓN MONTAÑA

2012, Contraloría General del Estado de Guerrero.

PROGRAMA PARA EL DESARROLLO DE ZONAS PRIORITARIAS (PDZP)

2013, *Catalogo de localidades: Villa de Arista*, SEDESOL.

PROGRAMA PARA EL DESARROLLO DE ZONAS PRIORITARIAS (PDZP)

2017, *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social: Villa de Arista*, SEDESOL.

PAOLI, ANTONIO

1993, "Los sistemas simbólicos y sus contextos de enunciación", en *Comunicación y Sociedad*, núm., 18-19, pp. 33-46.

PORTOCARRERO, GÓNZALO

2013, "La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje", en *Hegemonía cultural y prácticas de la diferencia*, pp. 165-200.

POWELL, PHILIP

1977, *La Guerra Chichimeca (1550-1560)*, Fondo de Cultura Económica, México

QUARANTA, GERMÁN Y FRANCISCO FABIO

2011, "Intermediación laboral y mercados de trabajo en agriculturas reestructuradas: el caso del Valle de Uco, Mendoza, Argentina, en *El Colegio de Sonora*, vol., XXIII, núm., 51, pp. 193-225.

REHO, ANA ISABEL

2011, "Visita a El Sureño Invernaderos: inspiración en San Luis Potosí", en *Productores de hortalizas, Revista Digital*, disponible en <http://www.hortalizas.com/horticultura-protegida/visita-a-el-sureno-invernaderos-inspiracion-en-san-luis-potosi/>

RESPUESTA ALTERNATIVA A.C.

2014, *Migración interna (jornaleros internos)*, Servicio de Derechos Humanos y Desarrollo Comunitario, México.

REYGADAS, ROBLES GIL Y GUSTAVO AVIÑA CERECER

2012, "¿De quién son los cielos? Tecnologías de manipulación pluvial y conflicto social en San Luis Potosí". En *Dimensión antropológica*. <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=7582>

ROCKWELL, ELSIE

2005, "Del campo al texto. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico", Conferencia en sesión plenaria en *Primer congreso de etnología y educación, Universidad Castilla-La Mancha*, Talavera la Reina, 13 de julio.

ROJAS, RANGEL TERESA

2017, "Migración rural jornalera en México: la circularidad de la pobreza", en *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, año., XXII, núm., 23, pp. 1-35.

RUBÍ ALARCÓN, RAFAEL

1993, "Comunidades indígenas, siglos XVI y XVII del Centro y la Montaña de Guerrero", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm., 23, pp. 297-341,

SAGARPA

2015, "Inauguran empacadora de hortalizas para impulsar exportaciones a Estados Unidos, Canadá y Japón", en *Comunicado de Prensa*, núm., 604/15, pp. 1-2.

SALAZAR, LIZARRAGA FLOR DE LA CRUZ, et. al.

2013, "Retos y nuevas dinámicas para el entorno hortícola en México", ponencia XVII *Congreso Internacional en Ciencias Administrativas*. Disponible en http://sistemanodalsinaloa.gob.mx/archivoscomprobatorios/_15_memoriaextenso/603.pdf.

SALAS QUINTANAL, HERNÁN

2002, *Antropología, estudios rurales y cambio social. La globalización en la región lagunera*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

SALDÍVAR, EMIKO

2008, *Prácticas cotidianas del Estado: una etnografía del indigenismo*, Universidad Iberoamericana, México.

SÁNCHEZ CANDAMIO, M.

1995, "La etnografía en psicología social", *Revista de Psicología Social Aplicada*, vol., 5, núm., 1/2, pp. 27-40.

SÁNCHEZ, MARTHA JUDITH

2014, "Reflexiones sobre la movilidad de la población indígena en México: desde la integración a la globalización", en *Les Cahiers ALHIM*, núm., 27, <http://alhim.revues.org/4923>

SÁNCHEZ GONZÁLEZ, DIEGO Y CARMEN EGEA JIMÉNEZ

2011, "Enfoque de vulnerabilidad social para investigar las desventajas socio-ambientales. Su aplicación en el estudio de los adultos mayores". En *Papeles de Población*, vol., 17, núm., 19, pp. 151-185.

SÁNCHEZ, KIM

2001, "Acerca de cabos, capitanes y otros agentes", en Beatriz Canabal y Rodrigo Pimienta, *Migración, poder y procesos rurales*, Plaza y Váldez, México, pp. 61-103.

SÁNCHEZ SERRANO, EVANGELINA

2003, "La certificación agraria de la montaña de Guerrero y las comunidades indias: problemas y perspectivas, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol., XLVI, núm., 189, pp. 291-309.

SÁNCHEZ SERRANO, EVANGELINA

2009, "El procecom frente a las comunidades indígenas: una evaluación crítica", en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*, Programa Universitario México nación multicultural-UNAM-Secretaría de Asuntos indígenas del estado de Guerrero.

SANDOVAL RAMÍREZ CUAUHTÉMOC

2004, "Guerrero en la transición", en el *Sur*. Disponible en: http://www.diputados.gob.mx/sedia/biblio/virtual/dip/querretrans/23_mont.pdf

SEDENA

2015, "Guerrero mayor productor de amapola"

SEDESOL

2006, *Tendencias recientes de la migración interna de los jornaleros agrícolas*.

SEDESOL

2011, *Programa de Atención a Jornaleros Agrícolas (PAJA): Nota de actualización de población y objetivo*. Disponible en http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Sedesol/sppe/dgap/notas/N_PAJA_2011.pdf

SEDESOL

2013, *Guía de Programas Sociales*, SEDESOL, México.

SEDESOL

2016, *Cruzada Nacional Contra el Hambre*, en pagina web <https://www.gob.mx/sedesol/acciones-y-programas/cruzada-nacional-contra-el-hambre-18938>

SERRANO CARRETO, ENRIQUE (coord.)

2006, *Regiones indígenas de México*. México, CDI/PNUD, México.

SOES, JOE, RICHARD C. FORDING Y STANFORD F. SCHRAM

2011, *Disciplining the poor: neoliberal paternalism and the persistence power of race*. University of Chicago Press, Estados Unidos de América.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1971, "Decolonizing applied social scienses", en *Human organization*, vol., 30, núm., 4, pp. 333-357.

STEFFEN, CRISTINA

2001, *Los comerciantes de Huajuapán de León, 1920-1980*, UAM-Plaza y Valdés, México.

STOLCKE, VERENA

2000, "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaliza para la sociedad?", en *Política y Cultura*, núm., 14, pp. 25-60.

SUÁREZ, LAURA Y GUAZO LÓPEZ

2005, *Eugenesia y racismo en México*, UNAM, México.

TAPIA, MIGUEL

1992, "Intermediación y construcción del poder en el Bajío Zamorano", en Miguel Tapia (coord.) *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán, Zamora*, el Colegio de Michoacán, México.

UNICEF MÉXICO

S.f, *Los Jornaleros*, página web, en https://www.unicef.org/mexico/spanish/17044_17516.htm

VANACKERE, MARTINE

1988, "Situación de los jornaleros agrícolas en México", en *Investigación Económica*, vol., 47, núm., 185, pp. 171-198.

VÁZQUEZ LEÓN, LAURA

2003, "De identidades numeradas, racionalidades divergentes y la etnicidad entre jornaleros agrícolas indígenas en el Occidente de México", ponencia en *V coloquio de occidentalistas*, Universidad de Guadalajara.

VALLADARES, LAURA

2007, "La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización indígena: avances y desafíos en el nuevo milenio", en Fernando García (comp.) *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, FLACSO, pp. 289- 310.

VÁRESE, ESTEFANO Y SILVIA ESCÁRCEGA (COORDS.)

2004, *La Ruta Mixteca*, UNAM, México.

VELASCO, LAURA

2002, *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, COLMEX-COLEF, México.

VELÁZQUEZ, DIEGO

2017, "AMLO visitó y convivió con el pueblo más pobre de México", en Denunciasmex, marzo 3, http://www.denunciasmex.com/2017/03/amlo-visito-y-convivio-con-el-pueblo.html?fb_comment_id=1415644188480219_1415966658447972&m=1

WADE, PETER

1997, *Race, nature and culture*. Pluto Press.

WADE, PETER

2000, *Raza y etnicidad en América Latina*, ABYA-YALA, Ecuador.

WADE, PETER

2011, "Multiculturalismo y racismo", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol., 47, núm., 2, pp. 15-35.

WALLERSTEIN, IMMANUEL

1979, *El moderno sistema mundial, la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea del siglo XVI*, Siglo XXI.

WARMAN, ARTURO

1996, "La reforma al artículo 27 constitucional", en *Estudios Agrarios Revista de la Procuraduría Agraria*, núm., 2, pp. 43-60.

WEHELIYE, ALEXANDER G.

2014, *Habeas viscus: racializing Assemblages, biopolitics and black feminist of the human*, Duke University Press, Durham.

WOLF, ERIC

1956, "Aspects of groups in a complex society: Mexico", en *American Anthropological Association*, núm., 58, pp. 1065-1078.

Z. DE BARALT, BLANCHE

1911, "El feminismo eugénico", en periódico *El Diario*, reseña del libro del mismo nombre de Caleb Saalebi.

ZABIN, CAROL

1993, "Labor market interdependence between Mexico and the Us: wage convergence or new gender and ethnic hierarchies in California and Baja California agriculture", en *Center for latin american Studies*.

ZIZEK, SLAVJ

1997, "Multiculturalism or the cultural logic of multinational capitalism", en *New Left Review*, núm. 225.