

VIOLENCIAS Y MIEDOS

Una reflexión desde la historia, el cine
y las migraciones contemporáneas

Aristarco Regalado Pinedo
(Coordinador)



CULagos
Ediciones

Contenido

Presentación Aristarco Regalado Pinedo	7
PRIMERA PARTE: HISTORIA Y MEMORIA	
Violencias y miedos en la Conquista española Aristarco Regalado Pinedo	15
Con las prisas de la muerte. Violencias y miedos en Jalisco en la segunda mitad del siglo XIX Jorge Alberto Trujillo Bretón	35
El miedo católico a los bolcheviques en México en los años veinte del siglo XX Francisco Barbosa Guzmán	57
Intereses, conflictos, desafíos: el Tercer Reich y América Latina Holger M. Meding	85
El nacionalsocialismo en Colonia hasta 1945 y la recuperación de la memoria histórica hasta la actualidad Albert Manke	101

SEGUNDA PARTE: EL CINE Y LAS MIGRACIONES

Cámaras sobre Berlín. La representación de la juventud como testigo y agente del cambio social Álvaro Fernández	145
Violencia multicultural en <i>¡Hay que ser duro!</i> Juan Carlos Vargas	153
La violencia y la edad: jóvenes y juventud en el cine mexicano contemporáneo Joachim Michael	169
Narraciones de grupos migrantes desde zonas transfronterizas: rarámuri y mestizos y sus conceptos sobre el espacio y la movilidad Ingrid Kummels	189
El Programa Bracero en Colima. Experiencias de migrantes a través de la oralidad Karla Y. Covarrubias / Ana B. Uribe	203

Violencias y miedos.

Una reflexión desde la historia, el cine y las migraciones contemporáneas

se terminó de imprimir en mayo de 2014

en Pandora Impresores, Caña 3657, La Nogalera.

Se tiraron 500 ejemplares más sobrantes para reposición.

Editorial Página Seis, S.A. de C.V.

Morelos 1742, Col. Americana, CP 44160

Guadalajara, Jalisco, México

Tels. (33) 3657-3786 y 3657-5045

www.pagina6.com.mx • p6@pagina6.com.mx

Coordinación editorial: Felipe Ponce

Diagramación y cuidado del texto: Mónica Millán

Diseño de cubierta: David Pérez

Fotografía de cubierta: Thinkstock

BIBLIOGRAFÍA:

- Benjamin, Walter. «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit». En *Illuminationen*, 148-184. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- Brunner, Luc. «Le jugement sévère des Français sur la jeunesse». *Le Monde* (24 de noviembre de 2011): 11.
- Conaculta. *Encuesta nacional de prácticas y consumo culturales*. México: Conaculta, 2004.
- Kendric, James. *Film Violence. History, Ideology, Genre*. Londres: Wallflower, 2009.
- Martínez, Nurit. «7 millones de “ni-nis”, bolsa de trabajo del narco». *El Universal* (04 de diciembre de 2009).
- Torres San Martín, Patricia. *Cine, géneros y jóvenes. El cine mexicano contemporáneo y su audiencia tapatía*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2011.
- Vargas, Juan Carlos. «Representaciones realistas de los niños de la calle en el cine iberoamericano, 1998-2003». En *El ojo que piensa*, n.º 1. Acceso el 09 de julio de 2012. <www.elojoquepiensa.net/elojoquepiensa/articulos_pdf/n1/Representac_realistas_ninos_de_la_calle_cine_iberamericano.pdf>

FILMOGRAFÍA:

- Athié, Francisco. *Lolo*. México, 1992.
- Carrera, Carlos. *Backyard: el traspatio*. México, 2009.
- Fukunaga, Cary. *Sin nombre*. México/EUA, 2009.
- Plá, Rodrigo. *La zona*. México, 2007.
- Polgovsky, Eugenio. *Los herederos*. México, 2008.
- Portillo, Lourdes. *Señorita extraviada*. México, 2001.
- Quarón, Alfonso. *Y tu mamá también*. México, 2001.
- Sariñana, Fernando. *Amar te duele*. México, 2002.
- Sistach, Maryse. *Perfume de violetas. Nadie te oye...* México, 2000.
- Solér, Julián. *La edad de la violencia*. México, 1964.
- Tort, Gerardo. *De la calle*. México, 2001.

Narraciones de grupos migrantes desde zonas transfronterizas: rarámuri y mestizos y sus conceptos sobre el espacio y la movilidad

INGRID KUMMELS
Universidad Libre de Berlín

Cuando se escucha o utiliza la palabra *migración* en la esfera pública de un país europeo como Alemania, el país donde vivo, casi siempre es empleada como un término de otredad (*othering term*). El término *migración* se aplica en general, únicamente, a la movilidad de personas con pocos estudios formales —según los criterios escolares y académicos nacionales— y a dichas personas se les atribuye, por tanto, un bajo estatus social. Este significado de migración parece haberse establecido a mitades del siglo XX cuando los países del norte global le exigían a los migrantes, braceros o *Gastarbeiter* (un término eufemístico de la lengua alemana que quiere decir «trabajador invitado») trasladarse al país anfitrión para una estada de trabajo temporalmente limitada, los migrantes debían llegar solos (se invitaba casi exclusivamente a hombres), es decir, sin su familia.¹ Esta forma de movilidad fue fomentada, de manera bilateral, por los estados involucrados, por ejemplo: México y Estados Unidos, o Turquía y Alemania. En la sociedad alemana es todavía muy común utilizar la palabra *Migration* en el sentido del trabajo migratorio de gente de las capas sociales bajas. En los debates públicos, a veces se subdivide esta categoría en *Arbeitsmigration* y *Heiratsmigration* indicando los supuestos motivos principales de la movilidad internacional, tales como: motivos económicos o la instrumentalización del matrimonio para inmigrar a un país del norte. Debido a dicho contexto histórico global en el cual se acuñó el término *migración*, con las subdivisiones antes señaladas, se considera hoy en día al sedentarismo como algo normal y a la movilidad como algo anormal.

¹ Véase, por ejemplo, Pierrette Hondagneu-Sotelo, *Gendered Transitions: Mexican Experiences of Immigration* (Berkeley: Universidad de California, 1994).

Pero, como todos sabemos, la migración o la movilidad de personas es un fenómeno bastante más complejo, de gran antigüedad y actualmente omnipresente. Las personas que se trasladan de una localidad a otra, de la zona rural a la urbana o entre países, de ninguna manera están motivadas únicamente por las carencias que sufren en la comunidad y el país de origen. Esto lo demuestran los conceptos y las prácticas concretas actuales de los rarámuri y los mestizos en el norte de México. La migración puede abarcar un espectro amplio de conceptos y de formas concretas de translocación que, en el transcurso de la historia, desarrollaron ciertas continuidades o ciertas disyunciones. Por lo tanto, desde una perspectiva científica, deberíamos partir de un concepto amplio de migración y tomar en cuenta toda la gama de movilidades intrarregionales, interregionales e internacionales practicadas e impulsadas, respectivamente, por múltiples motivaciones. Las personas móviles atraviesan diferentes clases de fronteras: geográficas, políticas, sociales y culturales. Fue justamente a causa de la insatisfacción con el término unilateral de migración (que suponía un único origen, una única meta y la ruptura con el lugar o país de origen) que el enfoque del transnacionalismo acuñó el término *transmigrantes* para gente móvil que construye redes sociales transfronterizas y campos sociales (*social fields*), que se mantienen con constancia.²

Referente a los conceptos y las prácticas concretas de los rarámuri y los mestizos en el estado de Chihuahua, demostraré a continuación que los procesos regionales de identificación y categorización culturales y sociales están estrechamente vinculados con la migración internacional y la transnacionalidad. Mi artículo parte de la hipótesis de que la articulación de ambas escalas condiciona una dinámica particular de la interconexión de diferentes formas de movilidad, por ejemplo, de la migración temporal, de los desplazamientos del hogar al trabajo, de la migración internacional y del sentido de pertenencia translocal o transnacional. En las páginas siguientes me enfocaré en la oralidad y en algunos elementos narrativos de los rarámuri, con relación al espacio y la movilidad, para analizar este vínculo.

² Aunque existen reflexiones anteriores sobre los aspectos de la transnacionalidad de migrantes entre México y Estados Unidos, la publicación de *Nations Unbound*, en 1994, marcó un vuelco. Se empezó a usar el término *transnacionalidad* para las actividades informales de actores no institucionales, en cuanto a la construcción de sus redes sociales, a través de fronteras políticas nacionales. Este enfoque enfatiza la multidireccionalidad de los flujos de personas, mercancías, capital, ideas y prácticas. Linda Basch, Nina Glick Schiller y Cristina Blanc Szanton, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation States* (Nueva York: Gordon and Breach, 1994).

¿Quiénes son los rarámuri y los mestizos? Las 100,000 personas clasificadas como rarámuri (o antiguamente como tarahumaras) pertenecen al grupo indígena étnico más numeroso del estado de Chihuahua. Los estados del norte de México albergan, por lo general, un número absoluto y un porcentaje de población indígena mucho menor que en el sur del país. Por ello, desde hace varias décadas, se les atribuye a los rarámuri un papel simbólico sobresaliente en el estado de Chihuahua: desde principios del siglo XX se les considera el grupo indígena que le confiere una característica distintiva al estado.³ A partir de la década de los ochenta, a los rarámuri se les atribuyó un rol importante en el marco de un regionalismo norteño que fue instrumentalizado por el entonces reemergente Partido Acción Nacional (PAN). Este proceso regional influyó significativamente en el ascenso al poder político de dicho partido a nivel nacional que culminó con la llegada de Vicente Fox Quesada a la presidencia de México en el año 2000. No obstante su importancia simbólica, a los rarámuri se les discrimina en la vida cotidiana de Chihuahua según una jerarquía étnica dicotomizada y hegemónica. Son marginados por parte de los mestizos, un sector de la población en Chihuahua que se autodenomina *blanco* o *gente de razón* y se considera como la población dominante.⁴ Los blancos califican a los rarámuri de indios (llamándoles también, por ejemplo: *sin razones*) y de personas de segunda clase porque, supuestamente, carecen de una vida comunitaria, de sedentarismo y de otros rasgos de civilización. Por lo tanto, los perciben como nómadas, en un sentido peyorativo. Sin embargo, la población rarámuri rural en realidad consiste en pequeños propietarios que combinan la agricultura y el pastoreo en pueblos rurales con el trabajo migratorio y, en muchos casos, se trasladan cíclicamente entre sus pueblos y ranchos rurales de la región Tarahumara y las urbes como Chihuahua, Parral, Ciudad Juárez y Monterrey. La ideología étnica dicotómica forma la base de una jerarquía económica. En todos los sectores económicos, sea en la agricultura, en la ganadería, en la industria maderera, la siembra de plantas narcóticas o en el narcotráfico, los mestizos tienen un mayor acceso a los centros de poder económicos y políticos, y por lo tanto, están en

³ Consúltese Ingrid Kummels, *Land, Nahrung und Peyote: Soziale Identität von Rarámuri und Mestizen nahe der Grenze USA-Mexiko* (Berlín: Reimer, 2007) e *idem*, «Indigenismos populares y transnacionales en torno a los tarahumaras de principios del siglo XX: la concepción de la modernidad a partir del deporte, de la fotografía y del cine». En *Historia Mexicana*, en prensa.

⁴ La población no indígena de México es frecuentemente denominada *mestiza* en la literatura especializada, con base en su identificación con el modelo de nación y el concepto de mestizaje. Según la región, este sector de la población se autodenomina, por ejemplo: *ladinos*, en Chiapas, y *blancos* o *gente de razón* en Chihuahua. Utilizaré, en este trabajo, los términos *mestizo* y *blanco* como sinónimos.

la cúspide de una estructura clientelista. Eso les permite explotar los recursos de los rarámuri, principalmente sus tierras, bosques y su mano de obra.

Los rarámuri y los mestizos son, al mismo tiempo, dos grupos de población o, para ser más exactos, dos grupos étnicos que, desde hace cientos de años, interactúan estrechamente. ¿Por qué llamarlos *grupos étnicos*? Los estudios empíricos comparativos han mostrado, con relación a los diferentes sentidos de pertenencia colectiva que desarrollan los actores, que aquellos que se identifican como grupos étnicos se apoyan en la idea de una ascendencia y de un territorio común. Peter Wade⁵ señala que los discursos, en la edad moderna, sobre un origen territorial (imaginado) surgen justamente como resultado de la creciente movilidad y la interacción entre grupos poblacionales con su propia geografía cultural. Aunque la población mayoritaria de los blancos no tematiza su propia etnicidad, ésta también se apoya en la idea de una ascendencia europea común y de un territorio colectivo en América. En muchas familias, tanto rarámuri como blancas, existen antepasados con sentido de pertenencia y que fueron clasificados en el otro grupo. Frecuentemente se establecen matrimonios interétnicos, además, los individuos cambian de categoría étnica: pueden amestizarse o indigenizarse. Asimismo, el inventario cultural de ambos grupos se caracteriza por las mutuas prestaciones y superposiciones, la mayoría de los elementos que hoy se consideran típicamente indios (cierta forma de vestir, ciertas ideas religiosas y ceremonias, prácticas curativas y formas políticas de organización) tienen tanto raíces precolombinas como jesuíticas españolas.

Las características culturales y los valores positivos o negativos que se le atribuyen a las personas para clasificarlas como miembros de uno de estos grupos étnicos, han sido configurados, por lo tanto, con base en esta interacción y la estrecha interrelación entre los rarámuri y los blancos dentro de un contexto regional de acceso desigual al poder económico y político. A pesar de la opresión que han sufrido desde la época colonial, a los rarámuri se les han atribuido ciertas prácticas para discriminarlos como indios y atrasados, con un valor simbólico sobresaliente. Hay que hacer hincapié en que no se puede generalizar a los rarámuri, ya que son una población heterogénea que, en su mayoría, vive en pueblos y ranchos de la zona rural en la región Tarahumara, desde las barrancas hasta la sierra, y una minoría importante reside en las ciudades de Chihuahua.⁶

⁵ *Race and Ethnicity in Latin America* (Londres: Pluto, 2010).

⁶ En lo siguiente me referiré a datos de las investigaciones de campo que realicé, principalmente, en los pueblos Naráachi y Norogachi en la Sierra Tarahumara, al igual que a los que realicé en la ciudad de Chihuahua, en

A pesar de esta heterogeneidad, hay ideales culturales a los que todos los rarámuri se refieren comúnmente. Consideran atributos indispensables de una manera de vivir propia: la alimentación basada en el maíz, las comidas como el *kobisi* (pinole) y las bebidas como el *batari* (tesgüino o tejuino), y mantienen el ideal de alimentarse según sus propias normas. Un símbolo de identidad más ambiguo son las curaciones y las ceremonias del peyote, practicadas en varias zonas de la sierra Tarahumara, sin embargo, en algunos pueblos más adaptados a las normas de la misión jesuita, la población rarámuri las problematiza o hasta las rechaza. Tanto los rarámuri que viven en el campo, como los que habitan en las urbes, suelen organizar carreras en las cuales las mujeres, con ayuda de un palo ligero, lanzan un aro, y los hombres, con el pie, patean una bola de madera. El éxito de un equipo depende tanto de la resistencia física de los corredores, como de su destreza al patear la bola o lanzar el aro, y también de su buena suerte. Por otro lado, a los rarámuri se les asocia con pedir limosna o *kórima* en las ciudades, y con el ambulante.

Orientarse según sus propias normas también es válido para las culturas orales que practican tanto los rarámuri como los mestizos. Éstas también deben ser analizadas desde su incorporación en la jerarquía étnica dicotomizada y hegemónica. Quiero caracterizar primero, brevemente, los idiomas en los que se apoyan. Los mestizos, en general, son monolingües y hablan español (la variante norteña). A pesar de que la escritura es difundida como un medio para transmitir acontecimientos históricos, la oralidad sigue siendo un medio importante, en especial para los que viven en el campo.⁷ Los volúmenes de historia oral sobre la Revolución Mexicana recopilados y publicados, entre otros, por los historiadores Rubén Osorio Zúñiga y Jesús Vargas Valdés, lo comprueban.⁸ La gente de mayor edad no es la única que acostumbra transmitir la historia a través de narraciones orales. En la década de los noventa, el regionalismo chihuahuense se fortaleció y esto llevó a una fuerte revalorización de la región y la cultura, así como de la forma de hablar: en lugar de discriminar al español norteño por su falta de retórica, se empezaron a revalorar sus alegadas deficien-

varias estancias. Dichas investigaciones me llevaron un total de tres años y medio, en el periodo que va de 1993 a 2001.

⁷ Véase Carlos Mario Alvarado, *La Tarahumara: Una tierra herida* (Chihuahua: Talleres Gráficos del Estado de Chihuahua, 1996).

⁸ Consúltense Rubén Osorio Zúñiga, *La familia secreta de Pancho Villa: una historia oral* (Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua, 2003) e *idem*, *Pancho Villa: ese desconocido. Entrevistas en Chihuahua a favor y en contra* (Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua, 2004).

cias y a celebrar el estilo directo de los *Chihuahuismos*,⁹ así como el uso austero de las palabras. Durante este vuelco regional se alegró que estas características eran prueba de una mayor inclinación de los norteños hacia la sinceridad y la franqueza.¹⁰ El uso de la variante del mexicano septentrional y los sentidos que se le atribuyen en la actualidad, forman parte de una segunda oralidad. Según Walter J. Ong, esta es una oralidad «esencialmente más intencional y autoconsciente [...] basada permanentemente en el uso de la escritura y lo impreso».¹¹ Ong explica que la segunda oralidad no tiene las mismas características de una oralidad primaria porque está presupone y se basa en un pensamiento plasmado en la escritura. Los cuentistas consumen materiales escritos, de la televisión y otros medios modernos como el internet. La oralidad secundaria, por lo general, no es tan repetitiva, redundante y antagonista como lo es la oralidad inicial o primaria —los relatos sobre la Revolución Mexicana, por ejemplo, pueden basarse, también, en películas norteamericanas sobre la temática.

Por lo general, los rarámuri son, en cambio, bilingües y se refieren a su lengua materna, de la familia uto-azteca, con el mismo nombre de la etnia (*rarámuri ra'ítzari*). A pesar de tener una historia larga, los intentos por plasmar su idioma en la escritura aún están en los comienzos pues la carencia de la institucionalización de la escritura en rarámuri se debe a que el interés primario en esta lengua respondió, por mucho tiempo, a los fines coloniales de evangelización por parte de los misioneros jesuitas y franciscanos. En el siglo XX, sobre todo a partir de la presidencia de Lázaro Cárdenas, los funcionarios educativos estatales se dedicaron a la alfabetización, primero concentrados en una educación bilingüe y, posteriormente, a partir del movimiento indígena de los años setenta, en una educación bilingüe bicultural. Pero a pesar de estos intentos de alfabetización, pocos se dedicaron a crear un alfabeto unificado para las variantes del rarámuri, algo que hubiera impulsado una mayor difusión de la cultura escrita.¹² En consecuencia, muchos rarámuri, hasta el día de hoy, cultivan, en primer lugar, una cultura oral. La oralidad es más significativa para los rarámu-

9 Jesús Vargas Valdés, *Chihuahuismos. Dimes y directes, modismos y malarazones de uso regional* (Chihuahua: Nueva Vizcaya, 1997).

10 Alfredo Espinosa, *Chihuahuinidad*, manuscrito. Chihuahua, 1992. El regionalismo chihuahuense de esta época es analizado en Kummels, *Land, Nahrung und Peyote*, capítulo 4.

11 «...it is essentially a more deliberate and self-conscious orality, based permanently on the use of writing and print». Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (Londres: Routledge, 1982), 134.

12 Los rarámuri intelectuales han abierto nuevos espacios y ha surgido una producción literaria en lengua rarámuri impulsada por autores como Albino Mares Trias, Lolita Batista, Erasmo Palma, Juan Gardea, Francisco Palma Aguirre y muchos otros más.

ri, en su vida cotidiana, que para los mestizos, porque el alfabetismo funcional tiene poca difusión en estas sociedades indígenas. En el mundo en general, el alfabetismo es menos difundido dados los altos costos para institucionalizarlo. En muchas comunidades con población rarámuri existe, una división de trabajo, y son, por ejemplo, los intérpretes y escribanos profesionales, quienes se encargan de intervenir en debates políticos locales y redactar cartas de solicitud en español. Pero, a pesar de la escasa difusión de la alfabetización, la oralidad rarámuri es una segunda oralidad, en la cual a los relatos se integran influencias de carteles, fotografías, programas de televisión y películas.¹³ Muchos rarámuri que viven en el campo no acostumbran relatar, en su vida cotidiana, historias largas y detalladas, así como tampoco dar explicaciones —estas formas de comunicación austeras son típicas de las economías pastorales—. Pero en ambientes especializados y eventos específicos, sí se emplean medios retóricos muy variados para transmitir las siguientes narrativas:

Los gobernadores, autoridades tradicionales de los pueblos, y que en general son hombres,¹⁴ realizan, los domingos, delante de la iglesia y en fiestas en los ranchos, discursos (*nawésari*), en los que el narrador parece estar ausente.

En los grupos locales, los habitantes de varios ranchos vecinos, cultivan mitos específicos que explican la existencia de ciertas formaciones de rocas volcánicas locales. A través de los nombres de lugares como por ejemplo *Cochichi* («el lugar del perro») los rarámuri locales le atribuyen, a su lugar de residencia, una historia única. A través de estos mitos transmiten enseñanzas morales a los niños (enfaticando, por ejemplo, cómo deben compartir alimentos con los visitantes).¹⁵

En muchos pueblos, a través de las misiones católicas, se han popularizado canciones con melodías tradicionales y letra rarámuri. Dichas canciones hacen referencia a

13 Un ejemplo de esto es el relato que me hizo Polinario, un aspirante a curandero del pueblo de Naráachi, sobre los *bakánowa*, a los que se les considera tanto planta (*Scirpus sp.*) como una población de seres sobrenaturales que habitan las barrancas al oeste de la sierra Tarahumara. Al describirme estos seres originarios de Piedras Verdes, Polinario los pormenorizó como una especie de enanos que, según él, tenían el mismo aspecto que los virus. Polinario se refería a imágenes, estilo historieta, de los virus que había visto en un cartel en un hospital de la ciudad de Chihuahua.

14 Desde la década de los noventa, las mujeres empezaron a asumir también el cargo de gobernadoras, entre otros, en los llamados asentamientos rarámuri en la ciudad de Chihuahua.

15 Según una narrativa que obtuve de Mauricio, del pueblo de Naráachi, antiguamente existió un perro que en realidad era una persona, un rarámuri. Al empezar a contar esta historia apuntó al peñasco cerca de su casa y dijo: «*Tata Diosi* (Dios) hizo este peñasco. Tal vez (antiguamente) fue rarámuri, no sé [...] Ese perrito hablaba como gente». El perro andaba por la sierra hasta que se acercó a una casa. Le habló al dueño de la casa, pero éste no lo invitó. Este señor no cumplió con la regla más elemental de la hospitalidad al no haber invitado al visitante ni siquiera a tomarse un pinole. La consecuencia fue que *Tata Diosi* transformó a la persona mezquina en una roca en forma de perro. Hasta el día de hoy, el peñasco de Cochichi da testimonio de este acontecimiento (Mauricio, comunicación personal con la autora, 1998).

la creencia católica. Pero además, muchas personas poseen canciones personales que cantan, nada más en ocasiones especiales, por ejemplo, en fiestas, y a una hora muy avanzada. En estas canciones expresan sentimientos individuales y de intimidad.

En las fiestas que comúnmente se denominan en español «tesgüinadas», los participantes, tanto hombres como mujeres, después de haber bebido cierta cantidad de tesgüino se dedican a los juegos de palabras. Son muy difundidos los chistes en los que se le dirige la palabra a otra persona presente y se establecen relaciones de parentesco ficticias, por ejemplo: una mujer joven que llama a una señora mayor «mi suegra» le comunica el mensaje: me gustaría casarme con tu hijo. Se trata de las famosas *joking relationships*.

En los párrafos siguientes me referiré a estas figuras retóricas para caracterizar conceptos rarámuri de movilidad. Por el momento, quiero resumir que las narrativas de los rarámuri, que, a primera impresión, parecen cortas y fragmentadas, se basan en estas figuras retóricas, muy variadas y llenas de distintos sentidos.

Actualmente, tanto los rarámuri como los blancos le atribuyen a la movilidad, en sus respectivas narrativas, un lugar importante en sus vidas, pero la valoran de manera diferente. Con referencia a las prácticas de movilidad quiero recordar brevemente que en la época colonial se obligó a los tarahumaras (como los llamaban entonces los españoles) a trasladarse, temporalmente, de los pueblos misioneros a las minas, para explotar su mano de obra en el marco de la industria minera. Según el patrón de movilidad precolombino, la población originaria de la región, combinaba la agricultura, la caza y la recolección, trasladándose según las estaciones a regiones geográficas con diferentes recursos naturales aprovechables. Los tarahumaras desarrollaron un sentimiento de pertenencia étnico en el transcurso de la época colonial, en respuesta a su adscripción como etnia (o nación, según el término colonial) por parte de los españoles y misioneros católicos. Adaptaron su antiguo patrón de movilidad al combinar estancias temporales en los pueblos misioneros donde se dedicaban a la agricultura, con estancias en áreas libres, no controladas por el régimen colonial, y en las minas. Tanto los españoles como los mestizos practicaban una movilidad de similar intensidad: cambiaban sus lugares de asentamiento según las coyunturas económicas (se mudaban a las minas en épocas de auge, por ejemplo) y muchos de ellos trabajaban en oficios de constante movilidad (como arrieros en el sistema de transporte o como comerciantes). Sin embargo, ya en la época colonial, la autopercepción de los blancos era de sedentarismo,

por tanto formaban el núcleo de los pueblos y conformaban el ente público. A los tarahumaras, al contrario, se les acusaba de vagabundear.¹⁶

Ambos grupos étnicos mantienen, hasta el día de hoy, un gran grado de movilidad, con lo cual se podría decir que ésta es una parte esencial de su modo de vida. Se pueden calificar ambas culturas como *culturas de migración*, término acuñado por Jeffrey Cohen (2004) con relación a las comunidades oaxaqueñas. Participan en una cultura de migración las personas que se movilizan y las que permanecen en las comunidades o ciudades de origen. Actualmente, un gran número de mestizos migra a los Estados Unidos. La vida de la ciudad de Chihuahua está entretrejida con la vida «del otro lado». Esto se hace sentir en los empleos en los cuales, tanto mestizos como rarámuri residiendo en las ciudades, trabajan para su sustento, por ejemplo en las maquiladoras o en la creciente industria del turismo y la venta de artesanías para el turismo proveniente de Estados Unidos. Los patrones de consumo, en las ciudades de Chihuahua, están marcados por el comercio legal y el contrabando de productos de los Estados Unidos en México. Una gran diferencia entre rarámuri y mestizos es que los miembros del grupo indígena casi no se trasladan a los Estados Unidos; el número de personas con experiencia en migración internacional es muy reducido. Las causas tienen que ver tanto con los altos costos de la migración internacional como con la falta de tradición y de redes sociales transnacionales, pero regresaré a este punto más adelante.

Tanto los mestizos como los rarámuri conceptualizan la movilidad y la migración internacional de manera muy diferente. Empezaré por los rarámuri. Aunque esta temática no parece relacionarse con la migración a primera vista, las competencias que organizan son reveladoras de la valorización positiva de la movilidad a larga distancia. Como ya mencioné anteriormente, en las comunidades rurales y en las urbes, son comunes las competencias en las cuales las mujeres, con ayuda de un palo ligero, lanzan un aro (*rowéame*) y los hombres, con el pie, patean una bola de madera (*rarajípari*). Estas carreras, en las que a menudo compiten equipos de dos o más corredores, se realizan en distancias de 50, 100 o más kilómetros. Según la reglas de la carrera (siempre negociadas por los organizadores poco antes de empezar el evento) el equipo que pierde es el

16 Véase Nicolás de Zepeda (1645), citado en Luis González Rodríguez, Luis, ed., *Crónicas de la Sierra Tarahumara* (Chihuahua: Camino, 1992). El estudio etnohistórico de Ana María Alonso, *Thread of Blood. Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier* (Tucson: Universidad de Arizona, 1995), trata ampliamente este aspecto de la autoidentificación de la población dominante en la época colonial.

que no vuelve a recuperar la bola o el aro. En las carreras rarámuri se prueban la resistencia (*iwérema*), la destreza y la suerte de los corredores, más que su velocidad (*waríneame*).¹⁷ El andar y el correr están anclados en la cosmología de los rarámuri como lo demuestra la siguiente narrativa que recogió Sabina Aguilera Madrigal, una estudiante de doctorado, en su tesis.¹⁸ En relación al *rarajipari* y *rowéame*, le comentó una rarámuri viviendo en la ciudad de Chihuahua que «la tierra se está envejeciendo, cuando no la usas se hace vieja, por eso las carreras de bola no son un juego nomás, son para ayudar a la tierra con nuestra energía y que siga andando».¹⁹

Los conceptos locales de movilidad y translocalidad son constantemente adaptados a la actualidad. Esto aplica a patrones de migración rural hacia las ciudades y lo demuestran los cambios realizados con relación a la apertura del mercado mexicano para productos de los Estados Unidos con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN o NAFTA). Los rarámuri que viven en el pueblo de Naráachi, donde hice mi trabajo de campo en los años noventa, combinan el tradicional *sawaruma* con viajes a las ciudades de Chihuahua y de Nuevo León. Desde hace dos décadas llaman a estos viajes *kórima wenomí* (literalmente «pedir dinero»). Actualmente, hombres, mujeres y niños contribuyen sustancialmente a crear una estructura de comercio ambulante en los centros urbanos de Chihuahua con base en estos viajes. Sin embargo, conciben estas movilizaciones como parte de un patrón fundamentalmente rarámuri en el cual interrelacionan conceptos del lugar geográfico, parentesco y relaciones de intercambio social más amplios. Explicaré esta interrelación basándome en sus narrativas. Según Mauricio, un hombre ya mayor que vive en un rancho de Naráachi, en los años cincuenta los rarámuri —sobre todo los hombres— solían viajar a pie, sobre todo en la temporada que seguía a la cosecha del maíz. Con *sawaruma*, que quiere decir literalmente «traer hojas», se designaban los viajes con animales de carga de la sierra hacia la barranca para obtener *laureli* (*litsea glaucescens*) de un *norawá*, o socio (*norawá* se deriva de *norá*, «hijo»).

Estos viajes todavía se emprendían en los años noventa, pero se combinaban con estancias en la época de navidad en ciudades como Ciudad Juárez, Torreón y hasta Monterrey. A estos viajes hacia las metrópolis, se les designa

17 Consúltense Ingrid Kummels, *Reflecting Diversity: Variants of the Legendary Footraces of the Rarámuri in Northern Mexico*, en *Ethnos* 66, n.º 1 (2001) 73-98.

18 Aguilera Madrigal, Sabina. «Textiles rarámuri. Hilos, caminos y el tejido de la vida» (Universidad Libre de Berlín: Tesis doctoral, 2012).

19 María Luisa Chacarito 2009, comunicación personal.

basoróa, un verbo derivado de *pasear* en español y un verbo que los rarámuri, en contraste con *simea* («caminar», que connota un viaje dirigido hacia una meta precisa), aplican a una caminata sin una meta geográfica tan precisa. Sin embargo, estos viajes de *basoróa* sí tienen una meta precisa económico-social: pedir *kórima*.

Kória eyena es una expresión ubicua en los relatos rarámuri (ya lo mencioné anteriormente con relación a la historia de *Cochichi*). *Kória eyena* se asemeja a nuestra palabra *visitar*, pero ese ir a visitar a otra persona siempre conlleva pedir, en general, que le conviden comida. El término *kórima* significa tanto un «regalo» (sobre todo comida) como «pedir un regalo». Los rarámuri transfieren su concepto de *kórima* a las ciudades. A su ver y entender, para los grupos domésticos con amplios recursos es una obligación obsequiar a personas necesitadas un regalo de maíz. Desde la década de 1990, los rarámuri de ciertas comunidades, como Naráachi, se han especializado en pedir —exclusivamente a mestizos y en las ciudades— *kórima wenomí*, un regalo de dinero. Las mujeres pasean con sus niños menores lentamente por las calles y piden limosna a los transeúntes diciéndoles enérgicamente «¡Kórima peso!». Los rarámuri legitiman este proceder explicando que, a los mestizos —como a mí— también los invitan a comer cuando llegan a sus casas en las comunidades rurales.

En consecuencia, los rarámuri conceptualizan la migración rural hacia las ciudades más bien como una extensión de sus relaciones económico-sociales rurales. Este concepto también lo aplican con relación a la autoidentificación y a la clasificación de personas ajenas a los grupos étnicos. En las comunidades rurales, se refiere a los mestizos como *chabóchi* (literalmente: barbudos) basados en una cosmología dual. Mientras que los rarámuri se consideran hijos de *Onorúame* y *Eyerúame* (nuestro padre y nuestra madre celestes), a quienes identifican con el sol y la luna; los mestizos, a su parecer, son hijos del *riablo* o *chamú* (del diablo o el chamuscado). Un mito que me relató Mauricio cuenta que «El *chamú* un día logró de seducir la esposa de *Onorúame*. Es que le ofreció tequila y cantó tan bonito tocando su guitarra. Y fue así que engendraron a un hijo. ¡Así nació el primer *chabóchi*!». ²⁰

Es decir que, según Mauricio, los rarámuri y los mestizos tienen la misma madre, son medios hermanos. Esta cosmología dual parece contrarrestar la jerarquía étnica dicotómica que sufren los rarámuri por parte de los mestizos

20 Mauricio 1998, comunicación personal.

al establecer un enlace de parentesco entre los grupos étnicos, una idea muy distinta a la visión mestiza de la relación de ambos grupos.²¹

En sus prácticas cotidianas, cuando se encuentran en las ciudades, los rarámuri suelen llamar a cualquier mestizo o mestiza —también sin conocerlos previamente— *compari* o *comari* (del español «compadre» y «comadre»). Establecen verbalmente una relación de parentesco ritual. Debido a esta costumbre, los mestizos se refieren a su vez a los rarámuri, colectivamente, como «los compadres». Vemos cómo, en este caso, los rarámuri y los mestizos se dedican a un juego de palabras a través del cual establecen un grado de parentesco y, por lo tanto, de cierto respeto mutuo. Los rarámuri que viven en la ciudad de Chihuahua, jocosamente celebran el Día de los Compadres como el día de su etnia. Estos son procesos que surgieron de la movilidad habitual de los rarámuri hacia las ciudades.

En respuesta al patrón de movilidad rarámuri hacia las ciudades, primero en los años cincuenta y después a partir de los noventa, tanto la política indigenista del estado de Chihuahua como las instituciones misioneras —por ejemplo la misión jesuita—, crearon repartos ciudadanos llamados asentamientos, para que los indígenas se adaptaran a la vida urbana según sus normas. A los asentamientos, en general, se les han dado nombres étnicos como Colonia Tarahumara o *Churugí Siyóname* (Pájaro Azul). Con base en estos procesos, los rarámuri que tienen una larga tradición histórica de quedarse temporalmente o asentarse en las urbes, han desarrollado actualmente un sentido de etnicidad urbana reflexiva. Esto quiere decir que los ciudadanos se identifican como rarámuri urbanos con un modo de vida particular que se diferencia de aquel de la sierra o de la barranca.²² Al mismo tiempo, en la esfera pública de la sociedad mestiza, se niega que los rarámuri tengan una tradición histórica de asentarse en las ciudades consideradas mestizas. Se alega que es un fenómeno nuevo y además problemático, ya que los rarámuri sufren el peligro de caer en vicios como el alcoholismo, la drogadicción, la prostitución y la criminalidad. En realidad, sin embargo, la historia oral y los documentos coloniales comprueban que miembros de la nación tarahumara acampaban regularmente en la ciudad de Chihuahua según su patrón de movilidad y de economía combinada.

21 La idea de la interrelación entre parentesco y etnicidad por parte de los rarámuri de El Cuervo al identificarse colectivamente frente a los mestizos de la región de la barranca la desarrolla Jerome Levi en *Pillars of the Sky: The Genealogy of Ethnic Identity Among the Rarámuri-Simaróni (Tarahumara-Gentiles) of Northwest Mexico*, editado por Ann Arbor (Michigan: UMI, 1993).

22 Esta temática se trata ampliamente en Kummels, *Land, Nahrung und Peyote*, capítulo 11.

Como ya comenté, son raros los casos de los rarámuri que cruzan la frontera desde México a los Estados Unidos. Un habitante del asentamiento Colonia Tarahumara, en la ciudad de Chihuahua, se refirió a la impermeabilidad de la frontera de la siguiente manera: «¿Si acaso no respiramos el mismo aire (nosotros que vivimos en México y los que viven en los Estados Unidos)? Si los pájaros también vuelan de un lado al otro y nadie que los impida. ¿Por qué eso de la frontera y todo ese rollo que no nos dejan pasar?».²³

Para finalizar, quiero mencionar brevemente algo sobre el concepto mestizo chihuahuense de migración. A pesar de que en casi cada familia existe un miembro viviendo y trabajando en los Estados Unidos, y de que las familias constituyen redes transnacionales, los locales se distinguen de manera bastante rígida del grupo que ellos llaman pachucos o chicanos. Una queja típica que expresan es que los chicanos no son ni de aquí ni de allá, no son nada. También, por lo general, expresan una valoración negativa de su inglés enriquecido por interferencias del castellano (*spanglish* o *mex-am*) y de su dominio del español —se alega a menudo que ya los chicanos no saben hablar ningún idioma—. A través de estos juicios discriminatorios hacia las personas de ascendencia mexicana que viven, la mayoría, «al otro lado», los blancos, paradójicamente, sancionan la presencia de la movilidad en el seno de sus familias y la vida cotidiana de Chihuahua. Esta relación negativa hacia la movilidad y la transculturación no se parece en nada a los famosos conceptos de Gloria Anzaldúa sobre una identidad híbrida que, a menudo, asociamos con las poblaciones que viven en la zona fronteriza entre México y Estados Unidos.

En conclusión, espero haber demostrado cómo los procesos regionales de identificación y categorización social pueden estar estrechamente vinculados con la migración internacional y la transnacionalidad. En Chihuahua tienen modalidades específicas que se expresan a través de diversas y ricas culturas de oralidad.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilera Madrigal, Sabina. «Textiles rarámuri. Hilos, caminos y el tejido de la vida». Universidad Libre de Berlín: Tesis doctoral, 2012.

23 Nacho Gardea 1998, comunicación personal.

- Alonso, Ana María. *Thread of Blood. Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier*. Tucson: Universidad de Arizona, 1995.
- Alvarado, Carlos Mario. *La Tarahumara: Una tierra herida*. Chihuahua: Talleres Gráficos del Estado de Chihuahua, 1996.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Blanc Szanton. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation States*. Nueva York: Gordon and Breach, 1994.
- Espinosa, Alfredo. *Chihuahuinidad*, manuscrito. Chihuahua, 1992.
- González Rodríguez, Luis, ed. *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. Chihuahua: Camino, 1992.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette. *Gendered Transitions: Mexican Experiences of Immigration*. Berkeley: Universidad de California, 1994.
- Kummels, Ingrid. *Reflecting Diversity: Variants of the Legendary Footraces of the Rarámuri in Northern Mexico*. En *Ethnos* 66, n.º 1 (2001) 73-98.
- . *Land, Nahrung und Peyote: Soziale Identität von Rarámuri und Mestizen nahe der Grenze USA-Mexiko*. Berlín: Reimer, 2007.
- . ed. En prensa. «Indigenismos populares y transnacionales en torno a los tarahumaras de principios del siglo xx: la concepción de la modernidad a partir del deporte, de la fotografía y del cine». En *Historia Mexicana*.
- Levi, Jerome M. *Pillars of the Sky: The Genealogy of Ethnic Identity Among the Rarámuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles) of Northwest Mexico*, editado por Ann Arbor. Michigan: UMI, 1993
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Londres: Routledge, 1982.
- Osorio Zúñiga, Rubén. *La familia secreta de Pancho Villa: una historia oral*. Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua, 2003.
- . *Pancho Villa: ese desconocido. Entrevistas en Chihuahua a favor y en contra*. Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua, 2004.
- Vargas Valdés, Jesús. *Chihuahuismos. Dimes y directes, modismos y malarazones de uso regional*. Chihuahua: Nueva Vizcaya, 1997.
- Wade, Peter. *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto, 2010.

El Programa Bracero en Colima. Experiencias de migrantes a través de la oralidad

KARLA Y. COVARRUBIAS¹
ANA B. URIBE
Universidad de Colima

INTRODUCCIÓN

El estudio que fundamenta este artículo lo llevamos a cabo desde la metodología mixta en dos fases.² La primera se realizó desde la perspectiva cuantitativa mediante el desarrollo de una encuesta la que obtuvimos información con por medio de la cual construimos un diagnóstico sobre el estado de vida de los braceros, con ello pudimos identificar el perfil social y cultural de este segmento poblacional de colimenses. Para la segunda fase produjimos 35 entrevistas de historia oral, esta información nos permitió conocer los diversos aspectos intersubjetivos de los informantes mediante esta experiencia reflexiva y testimonial. Pudimos recuperar y valorar una parte importante de las experiencias migratorias en las dimensiones: sociocultural, económico-laboral, de salud y calidad de vida, así como de la participación política de estos ex braceros en el movimiento social a través del cual demandan su fondo de ahorro no pagado por el gobierno federal.

El estado de Colima es uno de los más pequeños de la República Mexicana, se encuentra en el occidente del país, y no es reconocido por su alta afluencia de migrantes, como casi todos los estados de esta región. En el caso particular del Programa Bracero, la mayor parte de los migrantes mexicanos que participaron provenían de los estados del centro-occidente de México, donde ya había una tradición migratoria presente desde dos siglos atrás. Entre los estados de la República Mexicana, destacan por su alta expulsión de braceros, de acuer-

¹ Covarrubias es doctora en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid (UCM), investigadora titular del Programa Cultura del Centro Universitario de Investigaciones Sociales (CUIS) de la Universidad de Colima. Uribe es doctora. En Ciencias Sociales por el Colegio de la Frontera Norte (Colef), México. Investigadora titular del Programa Cultura del CUIS de la Universidad de Colima (UCOL) y representante académica de la UCOL en Los Ángeles.

² Uribe Alvarado, Ana y Karla Covarrubias Cuéllar. *El impacto de la migración en familias de Colima*. Informe final del proyecto Fomix-Conacyt 2010, no publicado.