

LA MIGRACIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA CULTURAL. LOS JORNALEROS AGRÍCOLAS DEL VALLE DE SAN QUINTÍN, BAJA CALIFORNIA

Irma P. Juárez González

Departamento de Sociología-UAM Azcapotzalco

RESUMEN: *Para entender cómo se construye la experiencia de la migración ha sido importante reconstruir la manera en como cada uno de los jornaleros y jornaleras o sus familiares viven el desprendimiento del lugar de origen o bien en ese deambular, cómo se da el desgarramiento generado por alguna vivencia difícil, dolorosa, misma que marca la ruta migratoria desde un ámbito subjetivo. Los testimonios recabados en diferentes estudios también muestran que las experiencias se construyen de formas distintas según la edad, el género o desde el ser indígena o mestizo. En el Valle de San Quintín más de dos generaciones de jornaleros y jornaleras se han asentado. La segunda, ejemplificada en el testimonio de Celina, si bien reconoce su origen oaxaqueño, éste se vuelve un referente transmitido oralmente por sus padres. Por otra parte los hijos del señor Santiago, entre otros tantos testimonios, se autodefinen los más grandes como oaxacos y las menores como oaxacalifornianas. En este recorrido se pretende reflexionar sobre el proceso de construcción-deconstrucción de la identidad vivido por este sector de asalariados agrícolas. La identidad es así vista como algo plástico, cambiante y dinámico.*

ABSTRACT: *Migration from a cultural perspective. The field workers of San Quintin Valley, Baja California. In order to understand how migration phenomenon is given it has been very important to reconstruct the way the field workers and their families abandon their homelands. In this transit they have experimented with pain the route which leads them to differents levels of subjective space. This article tries to show a specific reflections through the voices of differents peasants (field workers). Also pretends show how these identity could be transformed and living on theirselves.*

PALABRAS CLAVE: *jornaleros y jornaleras agrícolas, migración, identidad, autodefinición, heterodefinición, itinerancia, narrativas*

KEY WORDS: *peasants, field workers, identity, autodefinition, heterodefinition, transit, fiction*

CONSIDERACIONES GENERALES

El análisis de los procesos migratorios en general ha sido abordado desde una perspectiva económica y social. Una forma importante de abordarlo tiene que ver con los estudios sobre los mercados de trabajo en donde esta fuerza laboral

se inserta en las llamadas zonas de destino o atracción; otros estudios tienen que ver con la caracterización y clasificación de los diversos flujos migratorios. Sin embargo, cabe aclarar que el acento en el presente estudio está puesto en una dimensión no cuantificable ni conmensurable; pretendo hablar del fenómeno migratorio a partir de una visión más cualitativa, cercana a la llamada antropología de la experiencia.

En el estudio de los grupos de jornaleros y jornaleras agrícolas y los procesos migratorios ha sido una constante, y no me excluyo de esta tendencia, abordar los procesos migratorios desde lo que podría pensarse como una perspectiva “dura”. Es decir, al pensar en los circuitos que emprenden los y las jornaleras agrícolas mixtecos se habla de este grupo desde la descripción de los procesos de trabajo en los que se insertan, además de los de movilidad social que la migración genera, mismo que puede mejorar sus condiciones de vida o bien los mantiene en un círculo de precariedad permanente.

Lo anterior ha sido una forma importante, pero no suficiente, para entender en estos sectores cómo del individuo al grupo se construyen y refuerzan las identidades colectivas que hacen al sector de jornaleros mixtecos distinto del de otros paisanos: unos han optado por permanecer en la comunidad de origen; en cambio, los que migran inician, como ellos mismos dicen, la “aventura” de conocer y probar suerte en nuevas latitudes.

Para esto me interesa rescatar aquellos aspectos que desde la antropología de la experiencia me permiten abordar el proceso de construcción-deconstrucción de la identidad de este sector de asalariados agrícolas que migran a los campos del norte del país, específicamente al Valle de San Quintín en Baja California. “Sin desdeñar el papel que las reglas, las costumbres y los esquemas simbólicos desempeñan en la vida social, la antropología de la experiencia insiste en que éstas operan en espacios de indeterminación, de ambigüedad, de incertidumbre y de manipulación” [Díaz Cruz, 1993:69]. Bajo tal perspectiva he querido seguir no sólo la ruta física y geográfica de los jornaleros migrantes mixtecos, sino también la ruta imaginaria que hace al evocar el lugar de origen, pertenecer a su grupo de referencia, pero también anclarse al nuevo espacio. Es en los intersticios, en los silencios de la ruta migratoria, que desde un plano subjetivo estos grupos reconstruyen dinámicamente una identidad que agrega rasgos inéditos a su identidad étnica y grupal en el tránsito por nuevos y diferentes lugares.

Comprender tal proceso no puede darse sin tomar en consideración que, intrínseco al grupo social de los jornaleros y de su identidad étnica como mixtecos, se encuentran universos variados que en la itinerancia se transforman o bien adecuan formas de apropiarse elementos del nuevo entorno por el cual transitan, asimilándolos en lo que podría llamarse la nueva fisonomía identitaria.

Por eso es importante recalcar que este es un proceso dinámico y cambiante, en el que o bien se refuerzan referentes simbólicos compartidos por su etnicidad o se renuncia a éstos.

Las identidades colectivas se han ido tejiendo a partir de procesos sociales e históricos, de expresiones, relatos o narrativas que legitiman formas de vida y establecen referentes para la acción, de voluntad en el tiempo de constituirse, continuarse, representarse y ser percibido como distinto [*ibid.*].

Por tanto, el proceso migratorio puede pensarse desde el individuo, la familia y el grupo a partir de cómo en la historia de las distintas generaciones éstas han vivido los desplazamientos. Es captar lo que para ellos ha significado migrar y dejar el lugar de origen, desplazarse de una región a otra dentro de la República, además de atreverse a cruzar la frontera, y por último como una posible culminación del proceso analizado; retomo de estos sujetos de análisis el significado de haberse asentado en el Valle de San Quintín, Baja California, como destino final.

En esta itinerancia he intentado rescatar aquellos elementos que hacen a la manera de sentir, recordar y evocar lo que la experiencia de la migración ha significado en dos generaciones de jornaleros y jornaleras agrícolas mixtecos, quienes desde la década de los setenta emprendieron diversas experiencias y lograron asentarse en una de las colonias más grandes de mixtecos en el Valle de San Quintín, Baja California: el Fraccionamiento Popular San Quintín.

Este proceso migratorio ha sido constante, sin embargo su forma intensiva da inicio en los setenta, cuando se entregaron tierras para conformar ejidos; este hecho provocó en cierta medida la llegada de gente de Michoacán, Durango y Zacatecas.

Es a mediados de la década pasada que el proceso tiene una mayor dinámica, provocando con ello el surgimiento de una serie de asentamientos con sus propias características. Algunos se crearon por invasión, como el caso de las colonias 13 de Mayo, Ricardo Flores Magón, Nueva Región Trique; en otros han surgido por la venta particular de los terrenos, como en las colonias Loma Linda, Hielera, Fraccionamiento Popular San Quintín, y al Ejido colectivo Zapata (Estrada Zavaleta, INI, Valle de San Quintín, Baja California, trabajo de campo, 1993).

IDENTIDAD Y CULTURA EN EL ANÁLISIS

En el caso de este grupo de jornaleros y de las dos generaciones entrevistadas se da lo que Aguado y Portal (1992) llaman un proceso de apropiación, que no es estático, sino que a la vez genera huellas de identidad atravesadas por la manera en como los integrantes de las familias o los grupos, de forma fragmentada, viven espacios diversos y distintos al del lugar de origen; así resulta interesante

rescatar de estos autores cómo el espacio y el tiempo son fundamentales en la percepción y construcción de la identidad.

El espacio lo remito al planteamiento que Eduard Hall (1994) construye a partir de los estudios de Boas, Sapir y Wolf, entre otros, en donde cada cultura a través de la dimensión sensorial filtra de manera distinta los olores, sonidos, colores y temperaturas. El espacio, aunque se modifique, es reordenado por los individuos, muchas veces más en términos simbólicos que físicos.

La gente de diferentes culturas no sólo habla diferentes lenguajes sino, cosa posiblemente más importante, *habitan diferentes mundos sensorios*. La tamización selectiva de los datos sensorios deja pasar algunas cosas y excluye otras, de modo que la *experiencia percibida* a través de una serie de filtros sensorios normados culturalmente es muy diferente de la experiencia percibida a través de otra serie. Los medios arquitectónicos y urbanos que crean las personas son manifestaciones de este proceso de tamización y filtración. En realidad son esos ambientes alternados por el hombre los que pueden enseñarnos cómo utilizan sus sentidos los diferentes pueblos [*ibid.*:8].

El tiempo a su vez juega un papel diferente en el imaginario de cada migrante; por ejemplo, en sus narrativas las interrupciones o discontinuidades les significan más que la linealidad de un relato de una trayectoria continua.

Como ya se mencionó, considerar al proceso migratorio una red donde hay que tomar en cuenta variables económicas, sociales y políticas que intervienen en su explicación muestra una dimensión del fenómeno a lo que se ha agregado la visión que los migrantes tienen de sí mismos, es decir cómo se “autodefinen”, además de cómo “los otros” los ven y definen; esto es el llamado proceso de “heterodefinición” que juega un papel importante en la construcción de las identidades. He tratado de reconstruir cómo se reconocen o no en “los otros” y autoafirman o bien cómo niegan su propia identidad. Es en el contacto e interacción con ellos que se juega un papel importante en la internalización o no de la llamada identidad disminuida o estigmatizada.

La señora Emilia Santiago, esposa de don Maximino, salió de Oaxaca con su padre cuando era muy pequeña. A ella no le gustaría ir a Estados Unidos. Comenta que antes no la querían porque decían que las de Oaxaca eran “unas cochinas, unos animales” y le afectaba, pero ella cambió su actitud cuando en Sinaloa un tal Benito y los estudiantes hicieron un movimiento [Velasco Ortiz, 2005].

Ella refiere que los dueños de los campos daban tareas pesadas y mal trato a los trabajadores, hasta que los estudiantes de la universidad llegaron a los campos diciendo que se hiciera un paro. Ella participó “en los tomatazos”, pues llegó el momento en que todos se cansaron de lo que padecían. Ahora piensa que “sin los jodidos no pueden progresar los ricos”, por eso los empresarios de Los Pinos mandan camiones al estado de Oaxaca para tener gente suficiente en la época de

las cosechas. Ella piensa que ahora la gente ya entiende de cuestiones políticas, antes siempre eran promesas y por eso la gente se desmovilizaba (San Quintín, Baja California, trabajo de campo, 1993).

Como puede apreciarse en el testimonio de la señora Emilia, el proceso de autopercepción se acentuó en los campos, primero en el trabajo y después en las movilizaciones. El contraste con los demás jornaleros o patrones se reveló en la interacción con esos “otros” que a su vez influyeron para transformar la percepción de “sí misma”.

En ese aspecto Alejandro Figueroa menciona lo siguiente:

La identidad es [...] la autopercepción de un “nosotros” relativamente homogéneo y persistente en el tiempo en contraposición con los “otros”, sobre la base de atributos, marcas o rasgos distintivos que funcionan como símbolos valorativamente conformados. Esta autopercepción aparece en todo proceso de interacción social y se confronta siempre con la forma en que se manifiesta la percepción de los “otros” [1992].

Para muchos mixtecos el que su identidad sea sinónimo de pobreza los pone en guardia y genera formas de vivir la identidad desde una aparente negación del ser mixteco, o bien según sea la edad y género utilizarán su lengua no sólo en la intimidad de la familia o con sus paisanos sino también en espacios públicos con toda la intención de que los demás no los comprendan. Otros jornaleros, en cambio, apelarán al olvido o desconocimiento de su lengua como forma de evitar o evadir el estigma.

Aguado y Portal [*op. cit.*] mencionan que la forma en como se construye la identidad atraviesa por los procesos de autoidentificaciones selectivas y parciales en donde los individuos son, a partir de contextos determinados. En esta población podemos considerar que el tránsito por diversos contextos los ha expuesto constantemente a “muchos otros” que han permitido reforzar una imagen de lo que “no se es”, por ser distintos a esos “otros” con los cuales establecen contacto al migrar.

Un plano de análisis importante es el del individuo y su entorno; sin embargo, el análisis de la identidad nos lleva irremisiblemente a revisar los factores históricos y culturales que configuran los valores y formas de socialización política que también dan cuenta en México de las presencias pluriétnicas y pluriculturales, en ámbitos tanto urbanos como rurales. Vemos así nuevas e inéditas manifestaciones que nos permiten entender a este sector de jornaleros migrantes mixtecos quienes junto a otros grupos, en la itinerancia, buscan alternativas de sobrevivencia. Al respecto, Bonfil Batalla dice:

La identidad india, por supuesto, en primer término la encarnan los propios indios. Es como todas las identidades, un fenómeno dinámico que se transforma y adapta cuando, por cualquier razón, se modifica la relación de contraste entre nosotros y los

otros. En las últimas décadas, los pueblos indios de México han vivido una serie de cambios importantes en sus relaciones con el entorno social mayor. Dos parecen ser los principales vectores de tales cambios. Por una parte, la transformación de los actores externos que están en contacto con los pueblos indígenas, y de las formas concretas en que se relacionan con ellos en las regiones interétnicas. Por otra parte, el incremento de la migración indígena hacia las grandes ciudades, las zonas agrícolas que demandan trabajadores temporales y los campos de Estados Unidos de América. Ambos vectores frecuentemente actúan de manera simultánea, lo que produce alteraciones complejas y contradictorias en las identidades étnicas [1993:13].

El señor Fernando Flores cuenta por qué en su pueblo estudió hasta el quinto año de primaria. Fue a trabajar de seis a ocho años en los campamentos de la Vicente Guerrero. Su padre se llamaba Maximino Flores. Como no le daban trabajo se dedicó a hacer tortillas y frijoles. Cuando salió de su pueblo volteó a ver su casa y se sintió triste porque sabía que quizá no iba a regresar, pues iba a trabajar por varios meses. Durante el transcurso pensó cosas deprimentes, pues no sabía si le iba a ir bien o mal, por lo cual mejor se puso a ver los paisajes.

Siempre sintió la discriminación. Cuando llegó a Mexicali sentía mucho calor, de ahí se fue a Tecate, después a Tijuana y posteriormente a la Vicente Guerrero de San Quintín, Baja California. Como no encontraba trabajo se fue a la Lázaro Cárdenas. Tiempo después regresó a la primaria en su pueblo. La diferencia y lo importante fue que, cuando llegó, ya traía dinero en los bolsillos.

Terminó la primaria y le quedaron ganas de estudiar la secundaria en Juxtlahuaca. Ya que su papá no le ayudó para la escuela, vio que trabajando en Baja California podía ganar dinero y se aventuró a irse, pues ya estaba familiarizado. Aprovechó una contratación para ir a La Paz por parte del empresario Canelo, quien mandó gente a Juxtlahuaca, Oaxaca, y juntaron a 300 personas quienes en avión fueron trasladados hasta La Paz. Ahí tenían unos "torton" donde subían a la gente. Se contrataron personas que hablaban mixteco, quienes les hablaron a ellos de las ventajas de viajar en avión. Para él, por ser aún niño, fue toda una aventura. Llegaron a la colonia Constitución y les regalaron cajas de cartón para hacer sus casas.

En Sinaloa, como se quemó el jitomate por las heladas, a los que contrataron les propusieron irse a trabajar a Baja California; él aceptó y se fue al campo B. Muchos jornaleros aprovecharon este traslado para de ahí poder irse "al otro lado". También trabajó en Topolobampo. En esta experiencia encontró que el trabajo era más pesado; y el trato hacia la gente, discriminatorio.

En ciudad Constitución los patrones no dejaban que la gente se mezclara. Hasta ahora existe la discriminación y a la gente de Oaxaca "les cargan la mano". Les dicen "pinches oaxacos".

Él siente orgullo de ser oaxaqueño, no sabe otro idioma pero sí habla mixteco y con él puede desenvolverse. Cuando llegó a Baja California no sabía hablar muy bien el español, por lo que se sentía humillado.

Al salir de Guasave se regresó para La Baja, donde tenía familia, unos tíos que trabajaban en el Campo "Las Escobas". Eso fue a la edad de 14 años. Antes, de vez en cuando regresaba a Oaxaca (Fernando Flores, San Quintín, Baja California, trabajo de campo, 1993).

La visión de "sí mismo" permite entender así, en el caso de la población mixteca, cómo en la itinerancia, los traslados continuos o discontinuos, el retorno a la comunidad natal, o bien el nuevo asentamiento en tierras bajacalifornianas, se agrupan las nuevas experiencias e impide hablar de la identidad de este grupo étnico como algo fijo, ya sea por su sola adscripción o sentido de pertenencia al mismo.

La identidad no debe concebirse como una esencia o como un paradigma inmutable, sino como proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas. Por eso otra de sus propiedades es la plasticidad: su capacidad de variación, de acomodamiento y de modulación interna. Las identidades emergen y varían en el tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen o se expanden según las circunstancias, y a veces, resucitan [Giménez, 1993:27 y s].

PROCESO DE SOCIALIZACIÓN E IDENTIDAD

Ahora bien, en el análisis de la identidad y de la cultura política diversos autores (Gil Villegas, Segovia, Berger, Luckmann, etcétera) remiten a los espacios tradicionales de socialización del individuo como son la familia y la escuela.

Dichos espacios se consideran los primeros ámbitos en donde se internalizan una serie de nociones, actitudes y creencias que dan orden y significado al comportamiento futuro. Para Figueroa,

[...] la identidad del individuo está directamente vinculada con la identidad del grupo. Así, de acuerdo con Melucci (*op. cit.*), la identidad en el plano individual se presenta como un proceso de aprendizaje que a través de fases irreversibles de complejidad creciente conduce a la autonomización de un sujeto. En este proceso, madura la capacidad del individuo tanto para resolver los problemas planteados por el entorno como para incrementar su independencia para con la naturaleza o para con su entorno social. En el plano colectivo, es aquello que permite garantizar a un grupo o a la sociedad su continuidad y su permanencia. Esta forma de identidad establece en el tiempo los límites de un grupo respecto a su entorno natural y social, y también regula la pertenencia de los individuos, definiendo los requisitos necesarios para reconocerse y ser reconocidos como miembros [*op. cit.*:304 y s].

Los espacios familiares y escolarizados son en esencia los lugares privilegiados para que los individuos internalicen creencias y sentimientos que configuran lo que más tarde en conjunto será parte de las formas de actuación de un colectivo y por ende de su cultura. En ese espacio las prácticas culturales, por ejemplo lenguaje, religión, parentesco y festividades, son compartidas y comunicadas entre sus miembros. Tenemos así que los jornaleros mixtecos ven alterados o desdibujados estos espacios familiares y educativos como lugares tradicionales de socialización, debido a su condición de asalariados temporales y a una incorporación temprana al trabajo como característica recurrente.

Por tanto, reitero que resulta de vital importancia entender a estos sectores cuyas estrategias de sobrevivencia son la migración, la itinerancia y su integración a la segmentación de trabajo en los campos de agricultura capitalista, hay que entender su adaptación a espacios y condiciones de vida diferentes a las de la comunidad de origen. Esta capacidad adaptativa, a mi parecer, se ha convertido en un recurso de identidad que les permite contender con toda serie de hetero-definiciones que los descalifican y estigmatizan.

Don Fernando recuerda su infancia:

Veo ahora la de mis hijos, me he dado cuenta que hay cambios entre los niños de antes y los de ahora. Pienso que mis hijos están muy bien, tienen televisión y su cama, comen carne y leche; en cambio yo conocí la televisión ya cuando era grande. Considero que sí tuve niñez, pues sí me divertía. Lo único que resiento es no haber podido estudiar, cosa que le recriminó a mi padre.

Cuando crecí se me acabaron las ganas de estudiar, me hostigó el campo y decidí meterme en el ejército, tenía 16 años y permanecí allí durante 12 años.

Cuando fui a enlistarme al ejército me aceptaron junto con un amigo, me empezaron a vacilar y me hacían broma. Antes de trabajar en el ejército rentaba un cuarto con tres compañeros, en el ejército me cambió la vida.

Dejé el ejército porque me enfadé, era mucha chinga. No tenía opción para estar con mi familia y pensé que era mejor dejarlo. Duré dos años solicitando mi baja del ejército, fui cabo y sabía que al renunciar no habría segunda vez. En el ejército no hay segunda vez. Me puse a ahorrar y compré un taxi, ahora tengo dos. Hace tres años que no voy a Oaxaca y hace tres que dejé el ejército.

El mixteco no lo he podido olvidar, a diferencia de mi hermano que cuando llegó a la Baja hizo como que se le olvidó. De estar viajando así lleva entre 13 o 14 años.

Mi esposa no conoce el mixteco, pero me dice que yo se lo enseñe a nuestros hijos. Ella se vino con su padre, trabajaba en Sinaloa. Allá vivió dos años y posteriormente viajaron a Baja California. Me conoció en los campos de tomate, después se fue a su pueblo y cuando regresó yo ya estaba en el ejército y decidimos juntarnos y después casarnos.

Yo creo que las tradiciones se están perdiendo, como es la fiesta patronal del 29 y 30 de junio de San Pedro y San Pablo, en donde se hacían danzas y tocaban las bandas

de viento. En la colonia casi no hacen castillos ni cohetes. El 12 de diciembre hicieron un castillito que duró 30 minutos; en mi pueblo duran horas.

Cuando hay un nacimiento, a los dos o tres días se registra el niño y uno o dos meses después se bautiza con gran fiesta. Celebramos la fiesta de San Pedro y San Pablo, aquí en Baja California. Pienso que ahora se están trayendo varias tradiciones. Aquí se empezó a festejar “todos los santos” porque cada gente empezó a ir a ver a sus muertos y a celebrarlos. Él no tiene la idea de quedarse en Baja California, está esperando comprar un camión de tres toneladas y regresar a su pueblo en donde tiene una casa.

Me gustó mucho el ejército, por la disciplina y siempre estar en acción, además tenía un mejor sueldo que el que ganaba en el campo. Mientras a un jornalero le pagaban siete pesos a mí me pagaban 20. Yo ahora veo a las personas que se vinieron en la misma época que yo y se quedaron como jornaleros. Siguen jodidos porque no son arriesgados.

Pienso que los de Oaxaca sí somos arriesgados. Ahora que estoy establecido pienso que mis hijos deben estudiar y estoy dispuesto a pagarles la educación hasta que ellos quieran.

Me acuerdo mucho de mi niñez y de los cerros de la mixteca (San Quintín Baja California, trabajo de campo, 1993).

IDENTIDADES “DISMINUIDAS”

Diferentes análisis han dado cuenta de cómo la percepción de sí mismos en estos sectores se gesta en el marco de las llamadas “identidades disminuidas”, donde las tendencias de generación en generación han sido perpetuarse en la cultura de la pobreza y la humildad, la cual a su vez sirve de matriz a las conocidas como identidades étnicas estigmatizadas o miserabilizadas.

Bartolomé y Barabás [1990] explican el proceso de negociación de la identidad vinculado a circunstancias determinadas en donde el devenir histórico y los diversos contextos de interacción entre los grupos hacen que se diferencien mediante expresiones con distintas valoraciones hacia lo étnico. Mencionan lo que ellos llaman “identidad negativa”, la cual se asemeja mucho al concepto de identidades disminuidas o estigmatizadas.

Así tenemos el caso de la identidad negativa, resultante de la internalización individual o grupal de los estereotipos discriminatorios de la ideología dominante, lo que determina mecanismos alienantes de autoidentificación. En base a ellos la identidad étnica (sea lingüística, residencial o ecológica) pasa a ser vista como una forma ineficaz del ser social, como un arcaísmo que debe ser olvidado y “superado” para realizarse en el interior de una sociedad global, que considera a los indígenas como un pasado obsoleto a pesar de su vigencia contemporánea [*ibid.*:85 y s].

La visión de Celina, hija de Maximino y Emilia, respecto a los paisanos oaxaqueños está construida desde el punto de vista del “otro” (radica desde el año de vida en San Quintín).

Me imagino que aquí se vive mucho en la pobreza porque se viene con la idea de ahorrar, entonces lo único que importa es trabajar y trabajar; aunque se coma mal, pero sí tienen unos centavitos ahorrados, es mucha ganancia y es de lo que me he dado cuenta, de que aquí viven en condiciones peores. Yo no puedo comparar cómo sean las condiciones de vida allá y cómo sean las de aquí, pero por lo que me he dado cuenta es que por ejemplo aquí hay muchas cosas que no se conocen allá, entonces vienen aquí y se deslumbran, y también mucha gente se viene con esa idea de que aquí en Baja California está el progreso, que hay mucho dinero, y se encuentran con que no es cierto, que es difícil y que como no tienen educación o sea en cuanto a nivel de escuela pues no tienen otra manera de sobresalir más que irse al campo (trabajo de campo, diciembre de 1993).

El contrapeso a este tipo de identidad lo hacen las llamadas identidades instrumentales que como estrategia desarrollan formas de manifestación según sea la conveniencia para lograr éxito en su interacción con “los otros”.

También otros análisis rescatan la habilidad manipulativa de grupos como los mazahuas para sacar ventaja de este aspecto.

Hacia el exterior presentan una imagen de unidad, organización y solidaridad, que les permite afrontar mejor las nuevas y difíciles condiciones. Así, por medio del manejo de su identidad como “diferentes” han podido permanecer ajenos a los conflictos suscitados entre los diferentes líderes y colonias donde viven, además se les perdonan conductas “raras” por ser indígenas, y por manifestar comportamientos “extraños” o que los líderes califican de muchas otras maneras. Este grupo étnico provoca una mezcla de enojo, paternalismo, condescendencia o, a veces, de asombro y divertida admiración [Pérez Ruiz, 1993:138 y s].

Entonces, analizar la forma en que se da la percepción de “sí mismos” en este grupo, que en un ciclo de vida asumen tempranamente responsabilidades de adultos, sin serlo físicamente, permite entender cómo es que de adultos viven estos ciclos transmitidos generacionalmente. Muchos logran traspasar la frontera del estigma y mejoran económicamente, al pasar de jornaleros al sector de servicio siendo comerciantes. Lo anterior confirma la tesis de autores como Giménez y Aguado y Portal, quienes enfatizan lo cambiante y dinámico que puede convertirse la identidad entendida como proceso, o bien desde “el hacer” del individuo y el grupo.

Rescatar la autopercepción del “nosotros” y atributos distintivos que son subjetivamente apropiados y seleccionados mediante símbolos que forman parte de la llamada “mismidad” permite, siguiendo la propuesta de Mead, visualizar en

estos sectores de jornaleros migrantes el momento en el cual el “otro generalizado” brinda la pauta de reforzamiento de su identidad. De igual forma el momento en el ciclo de vida del jornalero, que como menor empieza a percibir el mundo en donde interactúa desde la posición que sus padres tienen en los espacios sociales cuya trayectoria histórica les confiere, y cómo en los siguientes ciclos los reordenan y asumen desde la perspectiva de sus propias vivencias. Todo esto refuerza la idea manejada por Portal de que la experiencia se construye desde el cuerpo físico y, simbólicamente entendida ésta, desde una continuidad cultural en la cual se reproduce la diferencia ante los otros y se refuerza o no la adscripción. El salto de lo individual a lo social, plantea la autora, es un paso para asumir una serie de vivencias socialmente aceptadas.

El testimonio de Celina deja ver con claridad esta situación. Su percepción la atraviesa el saberse nacida en Oaxaca pero criada desde el año de edad en Baja California. Esta entidad es el espacio donde socializó, pero con la carga de ser oaxaqueña que hereda de sus padres, así como sus primeras vivencias en las cuarterías y campos agrícolas de San Quintín junto a otras familias oaxaqueñas.

Celina comenta:

Yo pienso que me jala más Baja California. Para empezar no conozco Oaxaca, aunque en la casa sí se siguen conservando tradiciones, pero pues uno como ya aprende a conocer la forma de vivir de aquí entonces se pega más lo que hay aquí: las costumbres, la forma de vestirse, de expresarse; o sea ya es difícil, al menos para mí, acostumbrarme a la forma de vivir de allá, porque como les digo no conozco, y así como me platica mi mamá me sería muy difícil. No me llama la atención irme a vivir allá. En un dado momento que mi mamá nos dijera que nos vamos a ir para allá yo siento que no que-rría, yo estoy acostumbrada aquí y yo siento que sería un cambio muy repentino, muy drástico porque son muy diferentes las formas de vivir, el lugar, el clima.

Por ejemplo en lo cultural, pues en el Día de Muertos más que nada se acostumbra hacer altares, entonces mi mamá siempre cada año pone su altar y lo pone con flores de cempasúchil o flores de muerto, pone santos, panes, naranjas, plátanos, usa muchas frutas, veladoras, les pone comida también, pues es algo que yo he visto, que aquí en Baja California no se acostumbra, las trae la gente que viene del interior.

Otra costumbre que se me hace media rara es que allá dice mi mamá que hay un día que se festeja al santo patrón del pueblo, para ellos, lo que llaman una fiesta es donde haya mucha comida, más que nada mucha comida, y para ellos al hacerse una fiesta tienen que ir todas las señoras y ayudar a hacer la comida, es la manera de sentirse invitadas.

Pero aquí es algo muy diferente. Alguien ofrece una fiesta, por ejemplo yo ofrezco una fiesta, entonces sí invito a mis amigas pero yo preparo lo que voy hacer y si acaso me ayudan unas dos o tres amigas (San Quintín, Baja California, trabajo de campo, 1993).

IDENTIDADES EN TRÁNSITO

Rescatar así el concepto de identidades en tránsito, a mi parecer, da cuenta de la movilidad a la cual las diferentes generaciones de migrantes mixtecos se exponen una vez iniciado este ciclo. Además, un aspecto importante detectado en las diferentes entrevistas es la forma en como los integrantes del grupo han vivido no sólo el desarraigo del lugar de origen sino las formas de recrear, adaptar y transformar los diferentes referentes simbólicos, ya sean propios del grupo étnico o bien los que incorporan de los nuevos lugares por donde transitan.

De esta forma la manera de evocar y construir el origen se modifica dependiendo la generación entrevistada.

Se ha mencionado en diversas ocasiones que la cultura como tal es algo que se vive cotidianamente, se forja a partir de la elaboración de espacios rituales y de referentes simbólicos con los que el grupo étnico se identifica o diferencia de los otros.

La identidad étnica es una forma de identidad colectiva que se encuentra vinculada con la definición de lo propio y lo ajeno, de quiénes son y quiénes no son miembros de la etnia, de cómo son los miembros y no miembros. El fenómeno identitario se caracteriza así por la presencia de un juego de autodefiniciones y de heterodefiniciones en los que frecuentemente subyacen juicios de valor. Y en todo ello, la cultura es la base de la que surgen tanto las marcas con las que se perciben y juzgan valorativamente lo propio y se distingue de lo ajeno [...]; así, la cultura se encuentra en los cimientos en todo sistema de identidad, pero no constituye en sí mismo el fenómeno identitario [Figueroa, 1992:298].

La distancia y contacto con los nuevos espacios y fronteras culturales enfrentan a los jornaleros agrícolas migrantes a procesos de ida y vuelta. Es decir a reconocer la particularidad étnica y su diferenciación respecto a “los otros”, que ha generado una serie de respuestas diversas que se constituyen no sólo en recurso para hacer frente a la aceptación o el rechazo de esos “otros” con quienes interactúan durante su itinerancia, sino a la vez este proceso de contactos e intercambios diversos, lenta o violentamente inciden en la nueva fisonomía de la identidad de los mixtecos en la frontera ya asentados en el Valle de San Quintín.

Las características étnicas y de marginalidad de los jornaleros agrícolas presentan un límite palpable para construir la identidad, entendida por Dubet como recurso y estrategia para la acción. Aún así la precariedad en las condiciones materiales de este sector apunta a un frágil equilibrio, donde la adaptabilidad y resistencia pasiva del sector puede devenir en acción y movilización del mismo.

Podemos admitir que en el ejercicio de definirse a sí mismo, lo que se es y lo que se posee están mezclados de manera inextricable. El estatus social de un estado y una posición. La identidad como recurso no es distinta, en su contenido,

de la identidad como integración. En cambio, lo que separa esas dos formas de identidad en su uso social, la integración de un grupo y su identificación fuerte son un recurso decisivo para la movilización [*op. cit.*:527].

LOS OTROS EN LA VISIÓN DE LOS MIXTECOS

La percepción de “sí mismos” tendrá que ser contrastada con la visión que esos “otros” tienen de los mixtecos migrantes. El hablar de los “otros” se complica en el análisis de esta población, pues no se le puede considerar un grupo homogéneo. Su diversidad abarca un amplio abanico de grupos: desde aquellos que permanecen en la comunidad de origen, los trabajadores agrícolas de otras regiones o estados que se asientan con ellos en los galerones, campamentos y colonias alledañas a las zonas de cultivo, así como todos los agentes que intervienen en la organización del proceso técnico de producción.

En Baja California, a su vez, la adscripción étnica plantea una primera línea de demarcación y diferenciación con la población nativa o la población migrante de otros estados ya sean indígenas o mestizos.

El señor Ramiro, nayarita, poblador de la colonia Popular, dice:

Cuando yo caí aquí en esta zona pues he visto a la gente esta, que por decir son ignorantes y la gente no los mira como ignorantes, los miran como bestias, los sobajan feo; pero para mí que no están viendo que del trabajo del campo se mantiene toda la gente, hasta los más ricos, son los que se sirven. Ha habido mucho abuso en cuestión de autoridades, porque por ejemplo de la gente adinerada son pocos los patrones que están conscientes y les tienden la mano a los oaxaqueños, hay otros que les dan grados en los trabajos, como decir que el mayordomo, pero de todos modos son explotados porque nos les pagan como deben, simplemente lo hacen con el fin de que como ellos son de Oaxaca son de la misma raza, pues siempre la tendencia de ellos es que como se sienten se superan, a veces se les sube y ahí la gente la traen así de “órale, no te me levantes” [...]. Yo digo por la misma ignorancia, porque suponiendo que ellos van a trabajar y un patrón no les quiere pagar, van y se quejan por allá, y pues les meten el dedo en la boca y no resuelven nada. Los oaxaqueños se aguantan, yo me he fijado que los paisanos, como se sienten que no están en sus tierras, tratan de no tener problemas; lo he visto yo aquí porque en esta zona de aquí no va a crear, pero que se oiga que en un rancho robaron esto, no, o sea que la gente es muy pacífica, lo que sí yo he visto es que cuando un paisano toma se descontrola, porque su mente no es fuerte. Ellos se tiran a matar, por decir así, e inclusive entre la familia se pegan como dicen, como los caballos de patadas, al otro día, sin novedad, ellos viven a gusto así. Entonces yo le digo que creo por eso en la diferencia aunque para mí no hay mucha diferencia, porque yo conozco, tengo la dicha de trabajar con varios ricos de aquí que quisiera que tuvieran un pelito de la gente de acá (trabajo de campo, diciembre de 1993).

El conjunto de definiciones que emana de estos grupos que conforman el “otro” o los “otros” aclararán los elementos que constituyen la heterodefinición de lo indio, lo indígena, así como las cargas valorativas que estigmatizan la presencia e identidad de los indígenas mixtecos.

Por tanto, el contrapunto obligado del “nosotros”, los “otros” y “ellos” atraviesa dimensiones externas, por ejemplo las derivadas de la migración como estrategia de sobrevivencia, pero también dimensiones internas al grupo y como minoría étnica.

El reto que presenta el análisis de la cultura de la migración es que dentro del grupo mixteco la movilidad, asimilación e incorporación de lo nuevo son un ejemplo de cómo únicamente han cambiado para preservar. Esto gracias a las redes de solidaridad que mediante una fuerte tradición de comunicación oral los ha hecho mantener una presencia significativa, no sólo del individuo y la familia sino también de comunidades enteras que se conservan y sostienen a distancia por los lazos que los paisanos de “allá” y del “otro lado” estructuran y mantienen.

La funcionalidad no radica sólo en preservar elementos culturales y trasladarlos a los nuevos ámbitos. Se da porque se mantienen en la organicidad que las nuevas fronteras y los ámbitos ajenos obligan para su adecuación.

Díaz Cruz señala un aspecto paradójico que la comprensión de las identidades conlleva, es decir, la continua tensión de lo nuevo y lo viejo, del origen y la visión del futuro.

Si las identidades son heterogéneas y abiertas, dispuestas al cambio, inestables y equívocas en conflicto, temporales —a veces fugaces, sorprendentes—, desgarradas, entonces son históricamente discontinuas. Paradójico, pues si no me equivoco en las identidades destacan las narrativas sobre la propia continuidad y obstinación de persistir, narrativas donde sobresalen las dificultades y opacidades ya superadas por el grupo [...]. No obstante cuando las narrativas persisten con sus mitos de origen, sus héroes y escenas memorables, sus villanos y dolores, la interpretación de las mismas se van transformando, se agregan nuevos sentidos o se despojan de significación a ciertos pasajes, a ciertos actos pretéritos de identidad. Más exactamente, se enuncian, se releen, se representan creativamente las viejas narrativas conformadoras de identidad a partir de un proyecto de futuro posible compartido, esto es, de una realidad indicativa o una potencialidad subjuntiva [1996:66].

Este proceso ha tomado años en concretarse y tiene que ver con la forma lenta en que se asumió a Baja California como el asentamiento de numerosas familias mixtecas y otros grupos étnicos y población mestiza de algunos estados, por ejemplo Guerrero y Michoacán, entre otros.

En la actualidad la conformación del grupo mixteco como tal reviste nuevas características, ha perdido elementos tradicionales pero también ha recreado en

nuevos espacios y con nuevos elementos el ser mixteco de “aquí y de allá” que se invierte al estar fuera del lugar de origen o bien cuando se regresa al mismo, sin disminuir la fuerza de la adscripción al grupo, sin la renuncia a su matriz cultural, en la mayoría de los casos, porque se sabe que existen grupos de indígenas que no niegan su ser indígena. Sin embargo, su adscripción a la comunidad de origen la rescatan desde una visión crítica, es decir, cuestionan el sistema de cargos como un recurso de la comunidad más de carácter instrumental para conseguir fondos que como un referente simbólico y cultural que refuerce el sentido de pertenencia a la propia comunidad. No obstante, esta mezcla de elementos da cuenta del ser mixteco en los nuevos ámbitos de Baja California o de Estados Unidos que paradójicamente los diferencia del oriundo de La Baja, manifestado en el sentir de muchos cuando regresan a su pueblo y se sienten un tanto extraños.

El juego de lo propio y lo ajeno ha influido con el riesgo que implica la pérdida a partir de adquirir nuevas cosas, elementos producto del contacto con “el otro” o “lo otro”.

Para el mixteco, lo propio y lo ajeno han ido aparejados a la renuncia o la negociación, de la apertura y la disposición, generando una fuerte capacidad de resistencia que se sintetiza en autodefinirse “aventureros”, “arriesgados”, ante la necesidad de incursionar en nuevos horizontes.

En el ámbito productivo se han roto las decisiones comunales debido a su condición asalariada, como se mencionó anteriormente, pero han surgido formas de cooperación alternativas que retornan a la comunidad y dan sustento a “los que se quedan allá”.

EL VALLE DE SAN QUINTÍN, BAJA CALIFORNIA

Para quien no conoce el Valle de San Quintín me atreveré a dar algunas imágenes que puedan recrear al lector el paisaje por donde se atraviesa en tres horas de recorrido por carretera, tomando como punto de partida la ciudad de Ensenada.

Después de tomar la carretera e ir bordeando el mar, lentamente se va transformando el paisaje por el de un terreno un tanto accidentado en donde algunos montes se intercalan en los valles hasta un punto en donde las imágenes recurrentes son las de los inmensos campos sembrados con uvas, olivos o diversas hortalizas, sobre todo tomate. El límite de estos enormes sembradíos se adivina por la línea que en el horizonte demarcan las faldas de las montañas.

Camalú, Vicente Guerrero, Ejido Zarahemla, Empaque ABC, Ejido Leandro Valle, El milagro, La compañía La Campana y después San Quintín [...]. El poblado de San Quintín es el corazón del Valle del mismo nombre, a su vez zona norte de la región de igual modo llamada [...]. Está sobre la carretera. No a uno y otro lado, sino precisamente sobre ella. La transpeninsular es en este sitio calle principal a la vez que periférico,

bulevar y autopista y a su vera descansan expendios de cerveza, carritos de tacos de pescado, la palapa de las almejas suculentas, un par de antros, El Flamingo y el DE, abarrotes, una tienda de parafernalia cowboy, algunas oficinas, tiendas de segunda, “La primera”, “Motel Chávez”, talleres de mecánica automotriz y unos cuantos restaurantes. El pueblo no es mucho más que eso [Ortiz y Vélez, 1992:33].

Alrededor del poblado la mayoría de los campos cuenta con sofisticados sistemas de riego y en la época de las heladas impresiona ver inmensas extensiones protegidas por metros y metros de enormes plásticos que cubren en hileras bien uniformadas de los surcos sembrados de hortalizas.

En este recorrido se confrontan y contrastan dos mundos, el de la alta tecnología agrícola y el de los diferentes asentamientos humanos de los jornaleros y sus familias que ciclo con ciclo se integran al corte de las hortalizas.

Presenciamos, por un lado, elaborados mecanismos de siembra y cultivo, con sofisticados sistemas de invernadero en donde celosamente se producen híbridos de jitomate que acortan sus ciclos productivos y aumentan los rendimientos por superficie. Se adaptan y adecuan a las necesidades de durar más tiempo de exposición en escaparate y también satisfacen los gustos de paladares que prefieren el tamaño *cherry* (cereza), frente a las variedades bola o guaje.

San Quintín es la zona agrícola más importante del tomate en Baja California, la segunda a nivel nacional en el cultivo de ese producto, con una superficie de cosecha de más de 6 mil hectáreas y una producción de 244 mil toneladas anuales [...]. La mayoría de los campos agrícolas situados en los poblados de Maneadero, San Vicente, San Quintín, Lázaro Cárdenas, colonia Guerrero, Camalú y Punta Colonet son propiedad de alrededor de 15 productores asociados con compañías transnacionales. En el Valle de San Quintín se emplean anualmente más de 25 mil jornaleros agrícolas que participan en la siembra y cosecha del jitomate, calabazas, brocolí, chiles, chícharos y otras hortalizas de exportación (Mata Plascencia, en *La voz*, Baja California, 5 de julio de 1996).

Por el otro lado, a pocos metros de los campos contrasta la imagen de las colonias recién trazadas, las casas para la población jornalera que se dedica al corte de las hortalizas. Muchas de estas familias o grupos de trabajadores agrícolas, después de cubrir diversos circuitos migratorios, en aproximadamente 20 años, de los setenta a los noventa y a lo largo de importantes luchas, lograron tener un asentamiento regular en estos fraccionamientos, en ocasiones con apoyos institucionales y otras veces con recursos propios. Por ejemplo la primera colonia, Flores Magón, data de 1987, producto de distintas movilizaciones.

Las casas de estas colonias se levantaron lentamente con materiales de construcción, pero en su mayoría se han elaborado con los cartones de las cajas defectuosas de las empacadoras, los plásticos que antes protegían las hortalizas y las mangueras del regadío ahora inservibles, materiales que con los carto-

nes de asbesto se convierten en paredes y techos. Otra de las imágenes contrastantes son las “cuarterías”, remedos de precarias vecindades. Por último, puede observarse en algunas zonas al pie de la carretera los mal llamados “albergues”. Estas galeras nos remiten a las mismas imágenes que en la década de los ochenta existían en los campos cañeros en donde se hacinaban a los cortadores de caña y sus familias en la época de zafra en espacios reducidos e insalubres [cfr. Paré *et al.*, 1987].

En San Quintín pareciera que en los galerones el tiempo se detuvo y el destino de muchas familias de migrantes será vivir de manera permanente en un espacio que fue pensado como vivienda transitoria. Tenemos así que sus moradores se han asentado por temporadas que llegan a los 10 años o más. Tal pareciera que estos habitantes se resisten ante la idea de no volver a su tierra y prefieren vivir en las precarias condiciones de vida que se dan en estos lugares y seguir alimentando la esperanza de algún día poder regresar al lugar donde nacieron.

CONCLUSIONES

Hablar desde la perspectiva de la cultura de la migración permite visualizar la complejidad y riqueza de un proceso que en sí mismo es dinámico y cambiante. El cambio, movimiento y transformación de la identidad en un mismo proceso me llevaron a modificar un planteamiento que al inicio de este estudio orientaron mis primeras reflexiones. Me preocupaba observar cómo vivían los migrantes jornaleros mixtecos el estigma de ser vistos como “oaxaquitos” o “inditos”.

Así como la identidad del grupo se va transformando conforme el individuo o grupo se aleja de su lugar de origen, también el estigma se empieza a vivir de forma manifiesta frente a los “otros”. El contacto con nuevos espacios como los laborales, escolares, de intercambio, a saber tiendas, comercios o tianguis, los enfrenta a diferentes experiencias en donde el manejo *sui generis*, que los mixtecos hacen de los nuevos códigos a los que se enfrentan, los distingue y diferencia de las personas locales, quienes se dirigen a ellos unos desde el comentario peyorativo, paternalista o hasta racista; otros desde un calificativo menos racista como el de “oaxaquitas”.

Se han transformado el vestido y el lenguaje, como elementos para dejar de ser el flanco de las miradas de aquellos que los extorsionan por su condición de vulnerabilidad al ser indígenas. Sin embargo, alrededor de la comida y las ofrendas de muertos de los mixtecos se reproducen elementos tradicionales que fortalecen la adscripción al grupo.

La cultura de la migración se apropia cosas de “esos otros” y los adecua como necesidad y estrategia de supervivencia. Si bien el “fil”, el “púchale”, los pantalones en la mujer, el frijol bayo y las tortillas de harina no son propios del lugar de origen, los han incorporado en forma circunstancial para una mejor adaptación al nuevo entorno.

Para Barabás y Bartolomé esta tendencia se ubicaría en lo que ellos llaman la identidad alternativa, vista como el mecanismo frente a las imposiciones que en los procesos de subordinación histórica y los de descaracterización étnica han orillado a estos grupos a asumir elementos de esos “otros” y desdibujar los propios.

Este mecanismo espurio es el que explicaría la tendencia a la extinción cultural de chochos o icatecatecos o la progresiva desindianización de amplios sectores de zapotecos y mixtecos, abocados a la prosecución del tránsito étnico —para ellos o sus hijos— que implica la supresión de lo propio, en razón de masiva absorción de la identidad alternativa verticalmente impuesta por la voluntad hegemónica del Estado [*op. cit.*:85].

Ahora bien, al parecer en el caso que nos ocupa esta disposición al cambio o a la adaptación, aunada a las redes solidarias que existen en los grupos, ha hecho que un número importante de individuos y grupos mixtecos pasen del estigma y la devaluación a elaborar una estrategia de sobrevivencia. De la adaptación se pasa a la asimilación de esta cultura apropiada como nueva forma de sentirse y verse frente a los “otros”. La diferencia estará dada en esa amalgama de lo propio y lo ajeno.

Resulta importante dilucidar si el momento en el que se decide migrar como una búsqueda de alternativas de sobrevivencia significa la pérdida de un elemento de lo que Bonfil Batalla llama la matriz cultural [*op. cit.*:13] o, en ese momento, tal decisión mueve al individuo o al grupo a una búsqueda de mejorar y reproducirse en ámbitos ajenos que permiten o no la disolución o extinción de los mismos. La continuidad, paradójicamente, es asegurada por la ruptura con el lugar de origen o más bien el desprendimiento de ese espacio vital. Al parecer el origen se construirá no desde lo espacial sino a partir de la temporalidad que el individuo mantenga mediante una experiencia relevante y que signifique un referente vital para mantener en el recuerdo y guardarlo en la memoria.

BIBLIOGRAFÍA

A. González, Jorge

1994 *Más (+) cultura (s). Ensayos sobre realidades plurales*, México, CONACULTA.

A. González, Jorge y Jesús Galindo Cáceres

1994 *Metodología y cultura*, México, CONACULTA.

Aguado, José Carlos y María Ana Portal

1992 *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM-Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Texto y contexto, núm. 9.

Barceló, Raquel, María Ana Portal y Martha Judith Sánchez (coords.)

1995 *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. El indio como metáfora en la identidad nacional*, vol. II, diciembre.

Barabás, Alicia y Miguel Bartolomé

1986 *Etnicidad y pluralismo cultural: La dinámica étnica en Oaxaca, México*, CONACULTA.

Besserer, Federico

1999 "Lugares paradójicos de la Mixteca", en *Alteridades, Oaxaca, perspectivas antropológicas*, año 9, núm. 17, México, UAM-Iztapalapa.

Berger, Peter y Thomas Lukmann

1991 *Construcción social de la realidad*, Argentina, Amarrourtu.

Bonfil Batalla, Guillermo

1987a *Nuevas identidades culturales en México*, México, CONACULTA.

1987b *México profundo. Una civilización negada*, México, CIESAS/SEP.

Castellanos Guerrero, Alicia y Gilberto López Rivas

1991 *Etnia y sociedad en Oaxaca*, México, CONACULTA/UAM-Iztapalapa.

Díaz Cruz, Rodrigo

1993 "Experiencias de la identidad", en *Revista Internacional de Filosofía política*, Madrid, s/e.

Figuerola, Alejandro

1994 *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, México, Culturas Populares.

Florescano, Enrique

1997 *Etnia, Estado y nación*, México, Nuevo Siglo/Aguilar.

Garduño, Everardo, Efraín García y Patricia Morán

1989 *Mixtecos en Baja California, el caso de San Quintín*, Mexicali, UABC.

Geertz, Clifford

1987 *La interpretación de las culturas*, s/l, Gedisa.

Giménez Gilberto

1994 "Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional", en *Estudios sobre Culturas Contemporáneas*, vol. 1, núm. 18, México, Universidad de Colima.

García Canclini, Néstor

1989-1990 *Culturas híbridas*, s/l, Grijalbo.

Hall, Edward T.

1994 *La dimensión oculta*, México, Siglo XXI.

Juárez, Irma

1999 "Los niños jornaleros migrantes. El trabajo infantil y el rezago educativo en el perpetuo círculo de la pobreza", en *Educación 2001*, núm. 50, Instituto de Investigaciones Educativas.

Kearney, Michael

1996 *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*, Westview Press.

Lara Flores, Sara María (coord.)

1995 *El rostro femenino del mercado de trabajo rural en América Latina*, s/l, Nueva Sociedad.

Mata Plascencia

1996 *La voz*, Baja California, 5 de julio.

Ortiz, Mauricio y Jaime Vélez

1992 "San Quintín, Baja California. El alma en la tierra", en *Hojarasca*, núm. 13, México.

Paré, Luisa et al.

1987 *Caña Brava*, México, UNAM/UAM.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

1993 *Nuevas identidades culturales en México*, México, CONACULTA.

Rosaldo, Renato

1991 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, s/l, Grijalbo.

Valenzuela, José Manuel

1998a *A la Brava ése!*, México, El Colegio de la Frontera Norte.

1998b *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, México, Universidad Iberoamericana/El Colegio de la Frontera Norte/ Plaza y Valdés.

Velazco, Ortiz Laura

2005 *Desde que tengo memoria. Narrativas de identidad en indígenas migrantes*, Tijuana Baja California, El Colegio de la Frontera Norte/Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.