

De lo global a lo local: indígenas purépechas migrantes de retorno a Acachuén, Michoacán. Permanencia y cambio cultural

Mariángela Rodríguez Nicholls*

Esta reflexión se centra en el problema de la migración de los indígenas purépechas a los Estados Unidos y su retorno como consecuencia de la recesión económica en dicho país. Como referente empírico se tiene la comunidad de Acachuén, Michoacán, uno de los once pueblos de la Cañada.

Acercamiento histórico

Puede decirse que para el caso purépecha hay una escasez de documentación histórica: el Códice Jucutácaro, el Códice Plancarte y la Relación de Michoacán son las fuentes de información más importantes sobre las condiciones prehispánicas de este grupo.

Los franciscanos llegaron en 1526 y en 1530 Nuño de Guzmán, con sanguinaria actitud, provocó que los pobladores de la región lacustre se vieran obligados a huir. Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán, creó los llamados “pueblos hospitales” junto con los franciscanos, e inició un proceso de establecimiento de congregaciones y la transformación de las unidades parentales en barrios. También los agustinos fundaron hospitales. La idea de Vasco de Quiroga era que estos nosocomios fueran espacios comunitarios. Dichos hospitales brindaban asistencia a los purépechas, no sólo como hospital sino como cocina. Además ejercían funciones religiosas como capilla; sus miembros se vinculaban con el sistema de cargos, el cabildo y el consejo de ancianos, los cuales eran los encargados de distribuir las faenas colectivas y decidir sobre el uso de las tierras comunales.

Había entonces una estrecha relación entre los cargos civiles y los religiosos (Aguirre Beltrán, 1953: 233). La colonización introdujo cambios profundos en la producción y su organización; de igual manera lo hicieron las instituciones españolas como la encomienda y el tributo. Carlos Paredes Martínez nos habla de estas instituciones de manera contundente: el ganado, al invadir las tierras de labor de los indígenas, permitió que se estableciera el cultivo de la caña de azúcar y que se incorporara la fuerza de trabajo requerida en las minas (Paredes Martínez *et al.*, 1984).

* Profesora-investigadora del CIESAS.



La tenencia de la tierra mostraba claramente una diferenciación de clases entre *acheecha* y *purépecha*, además de tierras del *cazonci* o emperador y tierras colectivas para el usufructo de las *unidades* familiares y para el tributo, lo cual los españoles hicieron de alguna manera equivaler al fundo legal, al ejido y al repartimiento (Mendieta y Núñez, 1940 y 1946; Carrasco, 1976: 63-101).

Como dice Navarrete Pellicer, las tierras baldías son reclamadas por la comunidad y son despojadas por la Corona para mercedarlas a los españoles, proceso por el cual se merman los territorios de los “pueblos de indios”, que se asentaron ya desde entonces en las cabeceras de los pueblos (Navarrete Pellicer, 1990: 109-127). Los colonos españoles se establecen entonces, adueñándose de baldíos, ciénagas y terrenos de lava volcánica, con lo cual se apropiaron de grandes extensiones territoriales, mientras que los purépechas pobres permanecieron cultivando su *tarhéta* o parcela perteneciente a la familia. Este hecho marcó la diferencia entre las llamadas “repúblicas de indios” y las “repúblicas de españoles”, que continúa en forma resignificada y metaforizada hasta la época actual. En el caso de Acachuén, esta diferenciación se establece con la gente de Chilchota y se traduce en un *ellos* (los mestizos) y un *nosotros* (los indios), o de otra manera “gente de razón e indios”. Los primeros habitan las cabeceras y los segundos las tenencias. Estas dos unidades territoriales también implican de alguna manera hegemonía y subalternidad, ya que los recursos y la obra pública se concentran en las primeras y la escasez de recursos en las segundas. Y ésta es una de las grandes inconformidades de quienes habitan en la Cañada de los Once Pueblos. Por otra parte, es muy importante destacar que las cofradías se transformaron en mayordomías, cuando perdieron sus propiedades y bienes raíces durante el siglo XIX (Sepúlveda, 1974).

El proceso revolucionario de principios del siglo XX se originó debido a la inconformidad generada precisamente por estos cambios en la tenencia de la tierra a fines del siglo XIX; por la introducción de la propiedad privada en detrimento de la propiedad comunal, y por la privatización de recursos tales como bosques y aguas de los que dependían los pueblos de indios, lo cual alude directamente a formas claras de depredación capitalista. Dicha cuestión se intensifica con el capitalismo tardío como modo de producción que en su lógica de acumulación busca su expansión y constante crecimiento. Con tal propósito, se propone el control del mercado de la fuerza de trabajo, la renovación del capital constante o el permanente cambio tecnológico, y finalmente, busca innovar en cuanto a la organización de la producción, circulación y consumo.

Lo anterior significa que cuando el capital se encuentra ante un freno en su ritmo de generación de ganancias constante, tiene que renovarse en la búsqueda de nuevos mercados y, en general, de nuevos espacios de producción, circulación y consumo. Lo que Harvey (1998, 164-196)



ha denominado *del fordismo a la acumulación flexible*, describe y analiza dichas estrategias de producción, a partir de las cuales el capitalismo se va transformando y mutando para romper, vía la desregulación, las rigideces del fordismo.

Así pues, la *acumulación flexible* refiere al capitalismo global (o fase tardía) que caracteriza la situación económica y socioeconómica a nivel planetario. En el caso que ocupa al presente texto, se mostrará que un pequeño poblado como Acachuén (de 2 500 habitantes aproximadamente) se inserta en la economía global a partir de dos vías principales: la migración y la venta de azahares de migajón en el mercado de los Estados Unidos, principalmente en ciudades fronterizas (se usan como adorno en el tocado de novia, de quinceañeras y en la solapa de los trajes de novio). El mecanismo que se utiliza es sencillo: una intermediaria de Chilchota (la cabecera municipal), recoge los ramos que elaboran las indígenas en la oscuridad de las cocinas de sus casas y paga 15 pesos por cada uno de ellos. Esto proporciona un ingreso aproximado de 400 pesos semanales, lo cual se convierte en el ingreso suplementario familiar, con lo que se atienden las necesidades básicas en lo que se recibe la remesa proveniente de la migración a los Estados Unidos, hombres en su mayoría (85%), pero también mujeres (15%), quienes han tenido que plantearse el retorno como consecuencia de la recesión económica que incluso ha sido comparada con la Gran Depresión de los años treinta.

Las condiciones de los migrantes por contrato, la modalidad que impera en los últimos años (lo cual no quiere decir que se haya detenido el flujo de indocumentados), son precarias: los contratos laborales se acortan para no crear derechos (es lo que genera en el caso de estudio la migración por relevos, ya que el capitalismo se sirve sólo de fuerza de trabajo sana y joven), la producción de servicios adquiere mayor peso, las grandes producciones en serie son desplazadas por las de pequeña escala y a destajo, se revitaliza la producción domiciliaria; tal es el caso de la producción de azahares que se ha mencionado. Lo anterior repercute directamente en la aceleración de los ciclos de reproducción del capital, la circulación y el consumo de mercancías. Este último se caracteriza por ser instantáneo.

Una particularidad de la *acumulación flexible* es el desmantelamiento paulatino de las conquistas obreras: resurgen las jornadas de trabajo extensivas que se combinan con las intensivas (extracción de plusvalía absoluta y relativa), movilidad geográfica y desplazamiento poblacional. Este hecho es especialmente importante para los fines de este trabajo, ya que la migración es el tema en torno al cual se reflexiona y que tiene como condición estructural dicha *acumulación*



flexible. Y si a esta condición le sumamos la crisis económica, no hay condiciones para sobrevivir en el país de destino y se hace necesario el retorno.

En el caso de los indígenas migrantes de Acachuén, puede decirse que tanto en la modalidad de indocumentados como de contratados, son trabajadores flexibles que prácticamente no han generado derechos. No es algo nuevo, pues los trabajadores migrantes desde el programa Bracero en 1945 ya conocían el trabajo temporal y por contrato. Incluso los viejos que hoy le reclaman al gobierno los fondos de retiro que les fueron robados (10% que les descontaban de sus cheques), ya conocían en germen la flexibilidad laboral.

Ahora bien, para que las condiciones de flexibilización se cumplan es necesario que se dé un desarrollo comunicacional de tal naturaleza que ocurra la compresión del espacio, o arrasamiento del espacio por el tiempo. Sólo esta condición permite comprender la profunda integración de los niveles locales con las realidades supra locales, fenómeno que no es novedoso en la historia de la humanidad si recordamos los planteamientos de Eric Wolf (1987). Lo que ocurre en realidad es que la expansión capitalista hace que este proceso sea aún más intenso. Porque en realidad el desarrollo del capitalismo ha implicado siempre la mayor integración de regiones apartadas a los centros hegemónicos del poder económico y político, por ejemplo, a través del comercio de larga distancia. Uno de los más importantes, mencionado por Wolf como la primera gran empresa global y red comercializadora, fue el comercio de esclavos en el siglo XVI. Lo que ocurre hoy es que tiene lugar en grados nunca conocidos. En este sentido, la antropología ha dado cuenta de estos fenómenos de integración de realidades locales a otras más amplias o supralocales, y los impactos culturales asociados con ésta. Se interactúa cada vez más con más alteridades que son al mismo tiempo *mismidades*, como decía Clifford Geertz en su libro *El antropólogo como autor* (1989). Cuestiones que se enuncian de manera muy sencilla pero que en realidad involucran problemas de la antropología en las sociedades complejas. Esto quiere decir que las alteridades viajan, su identidad ya no está anclada a un territorio, se desplazan, se desterritorializan y reterritorializan recreando sus identidades locales en contextos transnacionales, Así, en East L.A. los mexicanos recrean a sus pequeñas localidades rurales, porque las personas cuando emigran lo hacen llevando consigo sus fondos de conocimiento, de los que hablaba Carlos Vélez y James Greenberg. La movilidad que genera este flujo de alteridades es la que Wolf llama *segmentación étnica de los mercados de trabajo*, ya que las etnicidades no conforman un mosaico de culturas iguales sino que se trata de una realidad “multicultural” profundamente desigual y opresiva, signada no sólo por las condiciones precarias del empleo sino también por el tráfico de personas en condiciones que la autora ha



definido como de *esclavitud posmoderna* (la migración por contrato es lo más parecido a la trata de esclavos).

Estos hechos configuran fuerzas culturales en extraordinaria tensión: por un lado, la presión homologante proveniente de la propia expansión capitalista y, por otro, las respuestas diferenciales locales que generan nuevos e inéditos fenómenos culturales. Es por esto que al mismo tiempo que se generan procesos identitarios de semejanzas, se exacerbaban los procesos diferenciadores que podrían ser llamados “de alterización creciente”, apelando a un neologismo. Dar cuenta, pues, de las siguientes tensiones fundamentales es tarea urgente de la antropología: homogeneización *versus* diversidad (procesos de construcción identitaria y de diferenciación); procesos de localización *versus* globalización desterritorialización. Para ejemplificar las repercusiones de este gran proceso de globalización a nivel local se anexa un cuadro que muestra claramente lo que es la “glocalidad cultural”, que en el caso de Acachuén, poblado estudiado, los divide en locales y *norteños*.

Cuadro 1. Ocupaciones

<i>Ocupaciones de jefes de familia locales</i>	<i>Núm.</i>	<i>Ocupaciones de jefes de familia norteños</i>	<i>Núm.</i>
Artesanos	2	Contratados	58
Jornaleros	6	Indocumentados	11
Comerciantes	3	Emigrados	33
Ingenieros	2	Empresarios dueños de las tabiqueras	2
Maestros	29	Dependientes económicos (personas mayores)	4
Mecánicos	1		
Músicos	3		
Policías	1		
Soldados	3		
Obreros de la tabiquera	10		
Veterinarios	1		
Totales	61		108

Fuente: Elaboración propia de la autora.

Por lo anterior, cuando se habla de las ocupaciones de los jefes de familia, éstas se dividen entre locales y *norteños*. En cuanto a los locales, llama la atención el número de maestros que vive en la localidad pero que trabajan en otros pueblos de la Cañada (29). Los jornaleros o los migrantes



internos son pocos (6), comparados con los que se van a los Estados Unidos. El número de obreros de las tabiqueras es importante (10). Los profesionistas trabajan en Zamora y viven en Acachuén; los comerciantes tienen tiendas de abarrotes o comercian con el aguacate. En cuanto a los soldados, el ingreso al ejército es una de las pocas opciones para los campesinos pobres y aunque no es un número elevado (3), es significativo por tratarse de un pueblo tan pequeño. Puede verse de manera muy clara la importancia de la migración internacional (108), ya que las tres primeras categorías (contratados, indocumentados, empresarios dueños de tabiqueras) trabajan o han trabajado en los Estados Unidos. El cuadro también muestra que la migración por contrato empieza a ser muy importante. Los últimos son empresarios con historias de migración exitosa. “Emigrados” o “arreglados” (así les dicen) que han podido capitalizar como para establecer pequeñas empresas; también hay que considerar que el dinero con el que se establecieron los pequeños comercios (tiendas de abarrotes, peluquerías, una pastelería) provino de las remesas.

El trabajo de la mayoría de las mujeres que se quedan en el pueblo es el de la elaboración de azahares de migajón. Este trabajo comenzó a realizarse en 1980, se paga a destajo y se realiza a domicilio. La producción se vende a personas de Chilchota y está destinada a su venta en ciudades fronterizas y en los Estados Unidos. Durante el trabajo de campo pudo observarse la destreza con la que las mujeres, en la oscuridad de sus cocinas, hacían estas pequeñas flores conformando “rosarios”, con los que posteriormente se confeccionan los ramos. Con este trabajo obtienen un exiguo ingreso (30 o 40 pesos por día) que se utiliza para satisfacer las necesidades cotidianas de ellas y los niños mientras llega el dinero de la remesa. Los azahares son objetos rituales que se producen en pequeña escala, que vinculan esta producción local con consumidores de ciudades como San Diego, Los Ángeles, San Antonio, conformando una práctica transnacional que vincula lo local con lo global y que muestra una vía distinta y complementaria de la migración, que constituye otra forma de integración asimétrica de estos pueblos indígenas (en este caso Acachuén), a la economía norteamericana. A continuación, un testimonio de una de las mujeres artesanas:

Yo tengo deseos de seguir estudiando, quiero ser enfermera, me quedé en primero de secundaria, pienso que me costaría trabajo volver a estudiar, pero me gusta la enfermería. En el Centro de Salud tomé un curso de primeros auxilios, sé inyectar y como me gusta la enfermería creo que no sería muy difícil. Cuando mi papá termine de pagar el préstamo que pidió para irse al norte, a lo mejor yo puedo dejar de trabajar y ponerme a estudiar como mis hermanas. Inés tiene 20 años y siete de trabajar el migajón.

El capitalismo en su fase global reedita formas atrasadas como la de la producción domiciliaria, que entre otras cosas se caracterizan porque sus obreras desempeñan empleos



múltiples. No se consideró el trabajo de las empacadoras porque fue mencionado como un trabajo muy ocasional. Las mujeres también se encargan junto con los hijos del trabajo de la milpa, cuya producción es básicamente para el autoconsumo. En la propia localidad, las mujeres que no trabajan en la elaboración de los azahares manufacturan otros productos como pan, comales de barro, veladoras y bordados de servilletas y manteles, los cuales se hacen en los tiempos que les dejan las labores domésticas o la atención de los pequeños negocios (tiendas de abarrotes), en los que se compran las cosas que se utilizan día a día. Esta realidad resulta perfectamente *ad hoc* con las reflexiones que hace Harvey sobre el llamado *capitalismo tardío* y algunas de sus características: él dice que algo que resulta quizá más inesperado es el modo en que las nuevas tecnologías de producción y las formas de organización han permitido el renacimiento de los sistemas de trabajo domésticos, familiares y paternalistas que, de acuerdo con Marx, desaparecerían con el capitalismo avanzado. Esto mismo se traduce a las prácticas culturales.

En este trabajo académico se ha buscado el análisis de las formas de ritualidad que siempre surgen en el camino de la investigación, considerando que la migración es un ritual de pasaje o rito de paso, entendido a la manera de Van Gennep (1986).

Ritual de pasaje del migrante

El trabajo migratorio representa para los hombres, y últimamente para las mujeres, una “prueba”. En ésta desafían a la muerte corriendo todo tipo de riesgos tales como morir a manos de los cazamigrantes o de grupos criminales, morir de sed en el desierto, ahogado en el río, asfixiado en un vagón de tren o en un accidente cuando los polleros son perseguidos por la propia migra o a manos de ésta.

Las categorías sociales se separan de sus estados previos, esto es, dejan las condiciones de seguridad que les ofrece la localidad, el entorno social de pertenencia y su familia para emigrar, para correr riesgos y afrontar las condiciones amenazantes y de hostilidad de una nueva condición social, la de indocumentado. Para pasar al otro lado se preparan para la “liminalidad” con otros rituales protectores, buscan a las curanderas del pueblo para que realicen limpiezas especiales, en este caso con colas de coyote que, según creen, los invisibiliza ante la migra y los lleva con bien, esto es, con vida al otro lado; también se hacen “tratos” con el santo patrón para pedirle protección en el paso de la línea a cambio de algún cargo dentro del sistema de fiestas.



Con posterioridad, el trato que se hace con el *coyote* (persona que, a cambio de dinero, guía al migrante en su viaje al otro lado) reviste un halo de misterio. A veces sólo se enteran de éste familiares muy cercanos y de mucha confianza, otras veces nadie sabe de ello porque implica el abandono de la escuela. En una ocasión, la autora acompañó a una abuela a buscar un coyote de Chilchota porque ella iba a apoyar a su nieto para irse al norte a buscar a su papá. El coyote por lo general hace estos arreglos en la clandestinidad porque sabe que trafica con seres humanos, aunque maneja un discurso en el que se presenta como un benefactor de la comunidad, de sus vecinos y parientes a quienes ayuda para pasar al norte, corriendo él mismo riesgos (hasta el de perder la vida).

Este ritual de pasaje es también una de las vías mediante las cuales los jóvenes se transforman en hombres. “Sólo se es hombre si se ha desafiado y vencido a la muerte”, refería un informante. De este pasaje resultan muchas historias plagadas de fantasía, de mentiras respecto al norte. Parte de esta imaginería se construye hablando de las conquistas amorosas, de la seducción de las “güeras”; aventuras que se cuentan y recuentan conformando así el imaginario con el que se construye la cultura de la migración en las localidades. Este fenómeno comenzó cuando migraron los primeros viajeros de la localidad, cuyas crónicas de viaje seducían a quienes escuchaban asombrados lo que el norte ofrecía: edificios de lujo, parques de diversión, tiendas, todo bonito y limpio, amplias carreteras, aparatos eléctricos que facilitaban el trabajo domestico, etcétera.

Este pasaje tiene mucho de “aventura”, de “conocer la vida”, de “hacerla”. Se considera típicamente masculino, aunque haya un buen número de mujeres que lo han realizado. La razón de ello está en el hecho de que el cruce conlleva un gran esfuerzo físico, según ellos mismos reportan; con esto se invisibiliza el esfuerzo de cruzar que realizan las mujeres, muchas de ellas embarazadas, en busca de la seguridad social y de adquirir derechos a través de los hijos nacidos en los Estados Unidos. Es decir que quienes obtienen un reconocimiento y una personalidad social son los hombres, para quienes el mundo de la aventura, el arrojo y el valor no sólo les está permitido, sino que constituye un conjunto de valores importantes en la construcción de su masculinidad.

La segunda condición en el ritual de pasaje es la de la marginalidad o limen, condición de ambigüedad, especie de limbo e incertidumbre que es precisamente lo que caracteriza la situación del migrante indocumentado, también llamado *mojado*, *trampa*, *alambre* o *ilegal*.

La tercera condición de este rito es la reagregación y reincorporación a su nuevo estatus en los Estados Unidos. Aquí obtienen su nueva condición, la de *norteros* frente a los locales, frente a su comunidad de origen. En este momento obtienen además un plus: el prestigio ante su comunidad.



Este hecho ha sido muy reseñado por la antropología clásica y se conoce como *economía de prestigio*, ya que los *migradólares* han introducido un cambio profundo en tanto han revitalizado y transformado las concepciones del mundo de los locales. Los migrantes reciben por parte de éstos una enorme carga de envidia que implica prestigio y desprecio.

En todo caso, parte del imaginario sobre el norte tiene un soporte real y es el hecho de que quienes regresan después de haber migrado por contrato o como ilegales tienen un mayor poder adquisitivo; adquieren perspectivas del mundo diferentes, cambian sus atuendos, sus hábitos alimenticios e higiénicos, aprenden nuevas formas de comunicarse (celulares, correo electrónico), en muchos casos regresan hablando inglés, compran autos *chocolate* (ilegales), cuestiones todas que conforman cambios en el estilo de vida. Un informante refirió que había iniciado su proceso migratorio como “trampa”, junto con unos traficantes de drogas que iban para Arizona, con quienes cruzó de *alambre*; de allí se trasladó a los campos de cultivo, después a San José, donde traficó con documentos (vendiendo *green cards* falsificadas), haciéndola de abogado de sus propios paisanos. Vivió con una norteamericana, quien tan pronto tuvo un hijo suyo le dijo: “Hasta aquí llegamos, mexicano; llévate tu ropa porque el hijo es mío”. En esta parte de la charla, después de un rato de silencio, el entrevistado llora y dice: “las mujeres gringas no tienen sentimientos”. Más adelante me cuenta que acabó trabajando en un circo: “fui muy feliz con una amante francesa”. Ya no se pudo quedar con ella porque su diabetes lo obligó a volver al pueblo. Por la enfermedad, había quedado ciego y le gustaba ser entrevistado para contar su vida, tan llena de aventuras, pues lo alegraba. Esto es un ejemplo de lo que Michael Kearney (1996) consideró la condición de este tipo de migrante: *polibio*, un ser apto para vivir en la tierra y en el agua.

Los procesos migratorios son, pues, no sólo la consecuencia de la separación del productor directo de sus condiciones de producción sino también el origen de cambios profundos en las categorías sociales, de los cuales se puede puntualizar como reflexión final lo siguiente:

Los hombres en el norte pierden su “etnicidad” y pasan a tener una más englobante: mexicanos, simple y llanamente; los patrones gringos no distinguen particularidades. Las mujeres que migran buscan también borrar su “marcaje étnico” para “mestizarse” y “mimetizarse” en el norte (se cortan las trenzas, dejan su atuendo indígena, se maquillan, usan zapatos de tacón, por ejemplo), cuestiones muy mal vistas desde la perspectiva de los locales.

Las mujeres se empoderan al obtener ingresos propios cuando migran. Esto las transforma también en dueñas de su propio cuerpo y de su vida tanto como lo puede ser una proletaria. No hay proceso más concientizador y generador de liberación femenina que la propia penetración



capitalista. Cuando regresan contagian con su anhelo de libertad a las locales. Estas últimas también llamadas *viudas blancas*: aunque sufren la separación de sus parejas y mantienen matrimonios a distancia, sólo se encuentran con ellos cuando la fuerza de trabajo de éstos no es requerida en los Estados Unidos. Las que se quedan tienen que aprender nuevos oficios, sienten menos el peso de la servidumbre en tanto que no tienen marido que atender, pero a la vez son esclavas de sus suegras y del “control social” de la localidad.

El estudio de la migración es muy importante no sólo como resultado de la condición estructural del capitalismo contemporáneo, sino porque muestra de una manera muy clara cómo este arrasamiento del espacio por el tiempo al que hoy asistimos genera formas culturales inéditas, por la yuxtaposición y abigarramiento de imágenes y estímulos a los que estamos expuestos provenientes de los medios y de la diversidad de realidades culturales tanto hegemónicas como subalternas, tanto del campo como de la ciudad.

Derivado de lo anterior, los antropólogos nos enfrentamos a un proceso que la autora llama *de alterización creciente*, esto es, que ya no tenemos que buscar a nuestros sujetos de estudio “lejanos y distantes” en comunidades perdidas en los mapas, sino que la *otredad* se vuelve *mismidad* cuando compartimos el mismo espacio en las ciudades, en el metro por ejemplo, con los indígenas sujetos de nuestros estudios.

El desplazamiento poblacional no es nuevo, aunque su intensidad sí es inédita y si a esto le sumamos la posibilidad de estar “aquí y allá” al mismo tiempo gracias a los avances comunicacionales, tenemos una densa “multiculturalidad” y la emergencia de nuevas identidades/diferencias que representan retos a ser estudiados por la antropología contemporánea.

