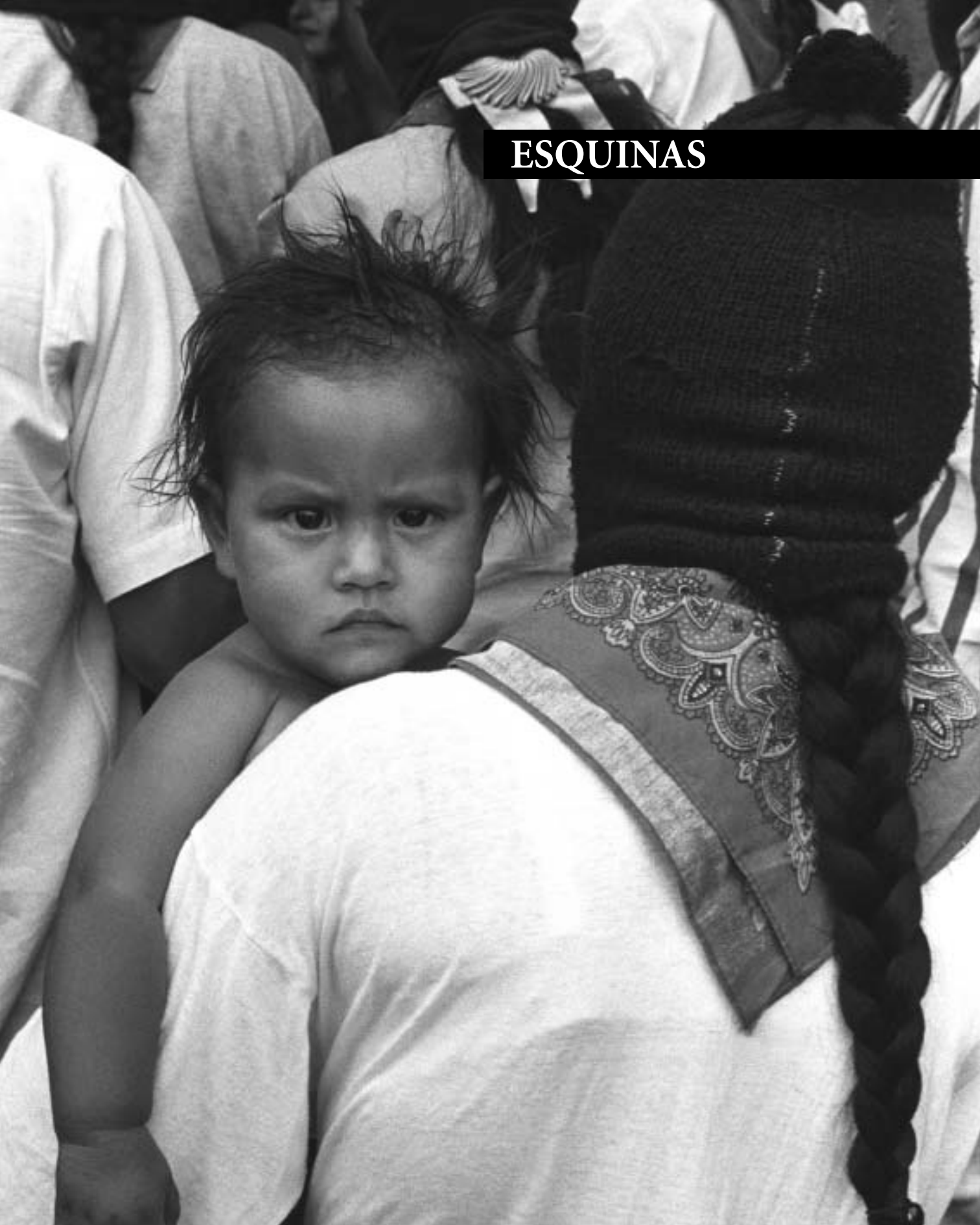


ESQUINAS





Solidaridades entre poblaciones móviles: campesinos, mestizos e indígenas mexicanos en el suroeste de la Florida*

Patricia Fortuny Loret de Mola y Mirian Solís Lizama

En este artículo se analizan tres tipos de solidaridad que se construyen entre poblaciones móviles conformadas por campesinos, mestizos e indígenas migrantes mexicanos en Immokalee, Florida. Se explican las formas espontáneas, informales o más formales que utilizan para vincularse entre sí, según los casos. En el primero, las autoras describen las redes de apoyo mutuo que se generan en forma espontánea o coyuntural entre dominicanos y una familia de campesinos chiapanecos. En el segundo caso, los mestizos pertenecen a familias originarias de Chamácuaro, Guanajuato, y ejemplifican la típica vinculación de los paisanos con su “lugar de origen” por medio de la fiesta patronal. El tercer caso muestra la densidad de las redes sociales que construyen los otomíes del estado de Hidalgo.

PALABRAS CLAVE: solidaridades, migrantes, globalización, capital social, etnicidad

This paper analyzes three kinds of solidarities build among mobile populations of Mexican migrant peasants, indians and mestizos in Immokalee, Florida. It also includes an explanation of the spontaneous informal and more formal ways each population uses to bond with each other. Regarding the first population, the authors describe the networks of mutual support generated spontaneously or circumstantially between Dominicans and a family of peasants from Chiapas. In the second case, the mestizos belong to families from Chamácuaro, Guanajuato, and exemplify the typical ties of people from the same region to their “place of origin” through their patron saint’s festivities. The third case shows the dense social networks build by the Otomíes from the state of Hidalgo.

KEY WORDS: solidarities, migrants, globalization, social capital, ethnicity

PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social-Programa Peninsular, Mérida, México
gfortuny@prodigy.net.mx

MIRIAN SOLÍS LIZAMA: Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, México
mirianl5@hotmail.com

Desacatos, núm. 20, enero-abril 2006, pp. 135-154.

Recepción: 8 de marzo de 2005 / Aceptación: 22 de agosto de 2005

* Agradecemos la generosa hospitalidad que nos brindaron Lupita Carrillo y Cristina Vázquez (chamacuarenses), Ángela Hannoy Segura (dominicana) y los hermanos de Cacahuatán, Chiapas (Lidia), así como la confianza que nos otorgaron los amigos otomíes, especialmente Lorena, Lázaro, Miguel y Ambrosio. Es nuestro deseo que este documento sirva como un doble tributo a Lupita y a Hannoy.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es analizar tres tipos de solidaridad¹ que se construyen entre poblaciones móviles conformadas por campesinos, mestizos e indígenas migrantes mexicanos en Immokalee, Florida.² Nos ocuparemos de explicar las formas espontáneas, informales o más formales que utilizan estos diversos grupos para vincularse, según los casos. No obstante, en el mismo lugar también existen otras formas solidarias más institucionalizadas representadas por unas cuarenta iglesias cristianas y dos asociaciones civiles que luchan por los derechos y mejores condiciones laborales de los trabajadores agrícolas: la Coalición de los Trabajadores de Immokalee (más de 2 500 miembros) y la Asociación Campesina (cerca de 2 000 miembros), que cuentan con membresías considerables y mantienen una notable presencia en el pueblo.³

Para explicar la formación de las solidaridades en un contexto de migración internacional partimos de una perspectiva global, que se opone a la concepción (moderna) de espacios divididos en centros y periferias, con fronteras claramente delimitadas, y la remplaza por espacios multidimensionales que se intersectan en múltiples subespacios. La globalización, mediada por la migración, el comercio, la informática, las finanzas y el turismo, implica una total reorganización de la imagen bipolar del espacio y el tiempo. Por tanto, aunque aparentemente hablemos desde una localidad en particular, ubicada en un Estado-nación, donde tienen lugar los procesos sociales, culturales, económicos, políticos y demográficos que se

analizan, en realidad estos procesos trascienden a esta localidad y están enmarcados por el fenómeno más amplio de la globalización.⁴

Para abordar la variedad de solidaridades de la población migrante recurrimos a la propuesta clásica de Durkheim que distingue dos tipos de solidaridad en la sociedad: una mecánica y otra orgánica. En la primera, la conciencia individual deja de ser la que impulsa la acción del sujeto, ya que ésta es guiada por la conciencia social (la sociedad). Por consiguiente, “cuando uno de los elementos de esta última es el que determina nuestra conducta, no actuamos en vista de nuestro interés personal sino que seguimos fines colectivos. De ahí resulta una solidaridad *sui generis* que, nacida de semejanzas, liga directamente al individuo con la sociedad” (Durkheim, 1980: 116). Solidaridad orgánica es la que se produce en la división del trabajo: en contraste con la mecánica que se deriva de las semejanzas, requiere de la diferenciación de los individuos entre sí, de manera tal que sólo puede existir en la medida en que cada individuo tenga una esfera de acción que le sea propia, es decir, una personalidad (*ibid.*). Las categorías propuestas por Durkheim sirven de punto de partida, sin embargo, los casos reales estudiados no encajan exactamente en ellas, pero los nombramos solidaridades porque al interior de los grupos estudiados existe cierto grado de cohesión que conduce a los individuos a actuar en busca de beneficios y fines colectivos. Como veremos, entre poblaciones móviles existen múltiples agentes heterogéneos, que en algunos casos no pertenecen a la misma sociedad, nación, etnia o clase social y, por tanto, tampoco son conjuntos unificados *per se*, aunque sí están vinculados entre sí. Se utiliza el concepto de solidaridad en el sentido de ayuda mutua y de unión entre grupos diferentes y, en virtud de la naturaleza o carácter de la misma, depende de los grupos específicos que la conforman y de las condiciones sociales mutables o cambiantes en las que aquélla surge, de lo que se deriva su espontaneidad, fragilidad, permanencia y estructura.

¹ Desde las ciencias sociales, la sociología de la solidaridad se refiere a la vinculación de individuos al interior de un grupo o colectividad. La solidaridad se convierte en una cualidad que emerge de los grupos y que facilita la coordinación social, y es una precondition de toda acción colectiva no espontánea (*International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 2001: 14588).

² Utilizamos los términos de ‘campesinos’, ‘mestizos’ e ‘indígenas’ para marcar las diferencias de origen social y cultural entre ellos. Los sujetos sociales, con la excepción de los otomíes que sí se definen como tales, se autoidentifican en relación con su lugar de origen, localidad, estado y nación.

³ Estas colectividades se vinculan con agentes externos que las apoyan con recursos económicos, políticos y logísticos (véase Fortuny, 2003 y Fortuny y Williams, en prensa).

⁴ Entendemos este concepto como los procesos que no están localizados en un solo país, sino que suceden y afectan al mundo en su totalidad, como el sistema de producción capitalista.



Shibo Fukada

Jornalero agrícola en Immokalee.

► 137

En el primer caso describimos las redes de apoyo mutuo que se generan en forma espontánea o coyuntural entre dos grupos nacionales cuando se encuentran en un espacio social ajeno a ambos. Nos referimos aquí a las relaciones entre individuos dominicanos y una familia de campesinos originarios del municipio de Cacahuatán, Chiapas. El segundo caso corresponde a un sector de mestizos, compuesto de familias originarias de Chamácuaro, Guanajuato, que forman parte de los pobladores más antiguos de Immokalee y que ejemplifican la típica vinculación de los paisanos con su “lugar de origen” por medio de la fiesta patronal. El tercer caso muestra la densidad de las redes sociales que construyen integrantes del grupo étnico otomí del estado de Hidalgo. Pese a que llegaron hace muy poco tiempo, la rapidez y

eficacia para multiplicar sus redes y traducir el capital social⁵ acumulado en ventaja económica resalta la fuerza de la etnicidad en procesos de desterritorialización como el que viven estos migrantes. La cohesión que muestra este grupo, así como la especialización de las funciones que desempeñan algunos de ellos para mantener la unidad, implica una extensa complejidad que los acerca a la “solidaridad orgánica”.

⁵ De acuerdo con Portes (1998: 4), el capital social se refiere a la habilidad de los actores para asegurarse beneficios gracias a su pertenencia a redes u otras estructuras sociales: “Bourdieu y Coleman enfatizan el carácter intangible del capital social en relación con otras formas de capital. Mientras que el capital económico se encuentra en las cuentas bancarias de la gente y el capital humano está en sus cabezas, el capital social habita en la estructura de sus relaciones” (*ibid.*, traducción nuestra).

tivo y de los Estados-nación. Appadurai los llama grupos de base de la globalización o *grassroots globalization*.⁷

EL CONTEXTO

Immokalee significa “mi casa” en la lengua de los seminoles, moradores originales del lugar. En el presente se ha convertido en la “casa de todos”. El poblado está situado en el corazón de los campos de cultivo del suroeste de la península de Florida y forma parte del “imperio dependiente” de mano de obra agrícola mexicana. Está rodeado por inmensos manglares y dista dos horas y media de Miami por la supercarretera interestatal 175 (véase mapa). En 1980 esta región comenzó a transformarse en un área de gran producción agrícola; su clima benévolo y sus suelos arenosos e irrigados son ideales para el cultivo de cítricos, tomate, pimiento, pepino y sandía. La producción de frutas y hortalizas requiere de trabajo intensivo y temporal. Entre 1940 y 1960 la fuerza de trabajo necesaria para estas labores era proveída por los migrantes afroamericanos y blancos del resto del país. Pero a medida que el proceso de latinización ha avanzado en la Florida, como en todo Estados Unidos, la mano de obra agrícola mexicana y/o de origen mexicano ha llegado a abarcar 86% de los trabajadores (Durand y Massey, 2003: 153).

Hoy día, el poblado incluye migrantes de varios Estados-nación, rurales y urbanos, procedentes de múltiples regiones y de diverso origen étnico. Entre 2001 y 2004, con base en las remesas enviadas⁸ a México durante los meses de temporada alta en Immokalee, se contabilizó a migrantes que provienen de los 32 estados del país más el Distrito Federal (véase cuadro). Dos estados sobre-

salen: Oaxaca con casi 30% de migrantes, seguido de Chiapas con cerca de 20%. En tercer lugar aparece Hidalgo, con más de 7%; le siguen Guanajuato, Guerrero y Veracruz, con un porcentaje considerable de casi 5%. En el censo nacional de 2000, Veracruz e Hidalgo también resultaron ser los estados de migración emergente hacia Estados Unidos, con los incrementos más notables de nueva población migrante. Según los datos recabados,

Heterogeneidad de los migrantes mexicanos en Immokalee, de acuerdo con las remesas enviadas a México

<i>Estados</i>	<i>Porcentaje</i>
Oaxaca	27.20
Chiapas	19.20
Hidalgo	7.30
Guanajuato	6.60
Guerrero	6.30
Veracruz	4.90
Querétaro	4.00
Estado de México	3.70
Michoacán	3.20
Puebla	3.00
San Luis Potosí	2.90
Tabasco	1.80
Tamaulipas	1.60
Morelos	1.50
Distrito Federal	1.30
Zacatecas	0.90
Baja California	0.80
Quintana Roo	0.70
Jalisco	0.70
Campeche	0.40
Sonora	0.30
Chihuahua	0.30
Tlaxcala	0.20
Sinaloa	0.20
Nuevo León	0.20
Nayarit	0.20
Aguascalientes	0.20
Durango	0.20
Colima	0.10
Coahuila	0.10
Baja California Sur	0.10
Yucatán	0.00

⁷ En este artículo, Appadurai explica que la globalización desde abajo representa la idea en el futuro de la formación de sociedades civiles internacionales (2000: 3).

⁸ Se hizo el registro de remesas enviadas desde las cinco agencias más importantes de Immokalee, que atienden fundamentalmente a migrantes mexicanos. En ellas nos dieron la oportunidad de consultar los recibos de los envíos realizados entre 2001 y 2004 correspondientes a los meses de diciembre y enero. Los parámetros registrados fueron los siguientes: 1) la localidad en México a donde se envía la remesa, 2) el monto y 3) el sexo del remitente.



Cortesía de las autoras

Líderes de la Coalición de Trabajadores de Immokalee (CIW).

Ixmiquilpan, Hidalgo, sobresale como el municipio que recibió un mayor número de remesas durante los últimos tres años. Guanajuato es el único estado de la región de antiquísima tradición migratoria que se exhibe en esta área con una aportación todavía considerable de trabajadores.⁹

140 ◀ Además de los habitantes originales de estas tierras, los seminoles y los mikasukis (nativos de Norteamérica, 1.0% de la población) y de la heterogeneidad existente de gente mexicana y guatemalteca, deben agregarse los distintos grupos nacionales y “razas” dentro de éstos. Uno de los grupos nacionales más visibles son los haitianos. Aunque menos presentes que los anteriores, también hay euroamericanos o anglosajones (6.3%) y afroamericanos, que junto con los haitianos componen 18% de la población total, más 3% de “otras razas”.¹⁰ Según el censo del año 2000, había en Immokalee 71% de personas que declararon ser de origen hispano o latino y más de 80% de éstas se autoclasificaron como mexicanas. Entre ellos se incluye a los mexico-americanos que llegaron desde Texas o de los estados del norte de México entre 1950 y 1980 en calidad de jornaleros agrícolas y que se naturalizaron, así como a sus descendientes, de-

signados en tono despectivo como chicanos¹¹ hoy en día por los migrantes recientes,¹² que los evitan y les temen. Por razones distintas, éstos también evitan y temen en general a los haitianos, afroamericanos y anglosajones. Los últimos representan figuras de poder y autoridad (como los agentes de la policía, rancheros, *sheriffs*, funcionarios de oficinas públicas) que pueden ser utilizadas en su contra por ser indocumentados y carecer de los derechos ciudadanos. La interacción entre mexicanos, guatemaltecos y haitianos es de tensión y resentimiento; los últimos son llamados *moyos* o *moyitos*¹³ en forma peyorativa. Una razón que explica este resentimiento tiene que ver con que la mayoría de los migrantes mexicanos y guatemaltecos son indocumentados, en contraste con los caribeños, que llegan para quedarse, pues están protegidos por la cláusula de asilo político que les permite alcanzar el estatus de residentes, o incluso de ciudadanos, con menos dificultad que los otros dos grupos. En cuanto a idiomas hablados en Immokalee, como en muchas ciudades de Estados Unidos hoy día, 63% de la población declaró que habla español y sólo 21.7% únicamente inglés. En muchas ocasiones los migrantes afirmaron con vehemencia que les gustaba mucho vivir en Immokalee. Algunas de sus explicaciones fueron: “Me gusta que toda la gente hable en español y otomi”, o “Uno puede caminar por las calles como si estuviera en México, porque está lleno de mexicanos”.

Cerca de 70% de los habitantes obtienen empleos directa o indirectamente vinculados con la agricultura intensiva capitalista. Cada año los jornaleros agrícolas se desplazan a lo largo y ancho de Estados Unidos para unirse a las corrientes de flujos migratorios que se dirigen ha-

⁹ Algunas ciudades medias de Guanajuato, como Cortazar, siguen siendo hasta la fecha importantes zonas expulsoras de mano de obra agrícola.

¹⁰ U. S. Bureau, *Census 2000*.

¹¹ El término ‘chicano’ se usa casi siempre entre los migrantes recientes mexicanos o guatemaltecos en forma despectiva e incluso como una reacción al racismo que ellos perciben de parte de aquellos a quienes llaman chicanos.

¹² Los que han llegado hace menos de cinco años, que carecen de capital social y de redes sociales y, por tanto, cuya única alternativa es trabajar en el sector agrícola.

¹³ El racismo hacia los haitianos es patente en otros grupos nacionales; por ejemplo, una mujer puertorriqueña se refirió a éstos como los “verdaderos maleantes” del pueblo y los responsabilizó del estado desaliñado en que había quedado el templo que comparten dos congregaciones religiosas, una hispana y otra haitiana.

cia la costa este, suben al norte y regresan a Immokalee para trabajar en las cosechas de invierno entre noviembre y abril. En consecuencia, se trata de una población altamente móvil e inestable, que cuenta aproximadamente con 30 000 habitantes durante la temporada alta y cerca de 10 000 en temporada baja. En épocas de siembra o de cosecha los jornaleros agrícolas trabajan siete días a la semana, con jornadas de hasta doce horas diarias durante la temporada alta, y reciben a cambio menos de la mitad del salario mínimo estadounidense.¹⁴ Otro sector de la economía que atrae migrantes a esta región es la industria de la construcción, en la cual los salarios son más altos y pueden llegar hasta 17 o 18 dólares por hora, además de que gozan de mejores condiciones de trabajo que las prevalecientes en “la labor”.¹⁵

En cuáles espacios, entre quiénes y cómo surgen las solidaridades

Immokalee es un lugar difícil y contradictorio, así lo consideran no sólo los que ahí viven sino todos los que lo han visitado. Desde luego, existen en él zonas más peligrosas que otras. La atmósfera que reina en las calles aledañas al centro y en las situadas al norte de la calle principal está llena de peligros reales o imaginados que acechan a los pobladores. La dispersión, la diversidad, el miedo a ser asaltado, apuñalado, sorprendido por algún borracho o amenazado por un agente del orden, la posibilidad de ser violada en el caso de las mujeres o niñas, y muchas otras desgracias inquietan a los habitantes, en determinadas zonas y por la noche sobre todo.¹⁶ Una mirada unidirec-

cional a este universo sólo nos permitiría percibir el lado oscuro de esta realidad y concebir a los migrantes como entes aislados. Sin embargo, en Immokalee se gestan lealtades, se celebran fiestas, se asiste a las iglesias, la gente se divierte en las ferias, va de compras, juega al fútbol, lucha por sus derechos, se comunica con los seres queridos que dejaron en sus países, se enamora, tiene hijos, envía dinero a sus familias e incluso logra realizar proyectos colectivos exitosos. Ahora centraremos nuestra atención en estos últimos.

“SOLIDARIDADES ESPONTÁNEAS” ENTRE CAMPESINOS CHIAPANECOS Y DOMINICANOS

En lugares como el descrito arriba, donde impera la dispersión y la diversidad, era necesario descubrir espacios sociales en los que se desenvuelven aquellos migrantes que se mantienen al margen de las organizaciones sociales y civiles o de las iglesias, que constituyen las entidades más visibles y que incluyen auditorios cautivos, a las que podíamos tener acceso en forma relativamente fácil.¹⁷ La agencia de envíos de Hannoy Segura¹⁸ resultó ser ese lugar de encuentro, pues la constante presencia de migrantes le otorga un sentido y un significado que van más allá de su mero servicio utilitario original: el envío de remesas a México y Guatemala y el uso de las casetas telefónicas de larga distancia. Esta oficina adquiere sentido particularmente entre los migrantes recientes, quienes al inicio

► 141

¹⁴ El trabajo agrícola se paga al destajo y ha permanecido entre 40 y 45 centavos de dólar por cubeta de tomate desde hace más de veinte años. En marzo de 2005 la Coalición de Trabajadores Agrícolas de Immokalee obtuvo una victoria importante en su demanda a Taco Bell y lograron el pago de un centavo más por libra de tomate, lo que les permitirá alcanzar un salario mínimo de 15 000 dólares anuales, al menos en aquellas compañías vinculadas a la franquicia.

¹⁵ El trabajo de la agricultura implica la realización de faenas como la siembra, la pizca y la cosecha; estas diversas tareas son comúnmente nombradas “la labor”.

¹⁶ Durante nuestra estancia de campo en marzo de 2004, las autoras experimentamos más de cinco encuentros con agentes de la policía, de rescate y los bomberos (tríada que siempre llega al mismo tiempo al

presentarse una situación de violencia) en diferentes circunstancias y espacios del pueblo.

¹⁷ Nos referimos aquí, precisamente, a las asociaciones institucionalizadas como las iglesias o las agrupaciones de trabajadores mencionadas al principio del documento. En otro trabajo, Patricia Fortuny y Philip Williams (en prensa) hemos aludido a este tipo de organizaciones, sus objetivos, formas de operar y relaciones con la diversidad de migrantes.

¹⁸ En abril de 2003, Elizabeth Juárez y Patricia Fortuny iniciaron primero una relación instrumental con Hannoy, que se convertiría en los días siguientes y años que duró la investigación de campo en una relación de mutuo afecto. De no ser por esta afortunada contingencia, hubiera sido imposible para dos mujeres investigadoras crear un clima de seguridad para ellas y luego establecer cierta cordialidad y confianza entre ellas y los migrantes, debido a las condiciones inciertas imperantes en el lugar del estudio.



Cortesía de las autoras

La agencia de envíos de Hannoy Segura.

142 ◀ acuden a ella por razones de orden práctico, pero con las frecuentes visitas y la interacción social, las relaciones sociales que comenzaron como contratos de compraventa se transforman en “solidaridades espontáneas”.

En el caso al que aludimos resulta muy importante la personalidad carismática de la persona responsable del negocio de remesas. Hannoy Segura, de 30 años de edad, llegó a Immokalee en 2003. Nació en la provincia de Azua, ubicada en la región norte de la República Dominicana, en una localidad rural muy pobre llamada Los Indios, perteneciente al municipio Padre Las Casas, donde la gente se dedica básicamente al cultivo de café y plátano. Los padres de la joven caribeña dependen casi en su totalidad de las remesas que les envía su hija. En Santo Domingo alcanzó a completar sus estudios de bachillerato y por razones económicas emigró a Estados Unidos, donde obtuvo el estatus de residente. En el transcurso de los meses de trabajo de campo, la oficina de envíos se convirtió en una extensión del proyecto de la Fundación Ford y de la Universidad de Florida porque era allí realizamos la mayoría de las entrevistas. Además, era el punto donde nos enterábamos de sucesos, conflictos, cele-

braciones, etc. Logramos establecer un clima de confianza con los migrantes gracias a la simpatía que sentían por la muchacha dominicana. Muchos de los clientes le confiaban sus preocupaciones y soledades y ella los escuchaba, alentaba o les prestaba ayuda siempre que estuviera en sus manos.

Hannoy renta una vivienda en el mismo pueblo de Immokalee, en la que habita con su esposo, su hijo de tres años, una cuñada y un primo. En este trabajo nos limitaremos a señalar las relaciones que se establecieron entre la joven dominicana, su primo Donald y el clan¹⁹ familiar compuesto por cinco hermanos originarios de Chiapas y de cómo se gestaron lealtades entre ellos. Los dominicanos²⁰ que residen en el lugar de estudio se reducen posiblemente a una veintena y llegaron hace cerca de cuatro años. Casi todos están emparentados entre

¹⁹ Se usa el término ‘clan’ en este contexto como un mero sinónimo de grupo o como una figura literaria para evitar repeticiones.

²⁰ Sería materia de otro trabajo explicar la compleja serie de redes sociales y familiares que existen entre los integrantes de esta diminuta población de origen caribeño.

sí y proceden del mismo poblado, dos de ellos son los dueños de la mayoría de las agencias de envíos locales y se valen de otros parientes para que trabajen en las mismas. Aquellos que no logran cabida en estos negocios están empleados en varias empresas del lugar, como lavanderías, e incluso en el casino de los seminoles. La mayoría de los dominicanos tienen residencia o ciudadanía y ninguno de ellos ha laborado nunca en los campos de cultivo que rodean a Immokalee.

Con respecto a los chiapanecos, primero llegaron los hermanos mayores, Octavio y Eleuterio, a fines de 1990. Ellos mandaron dinero para que vinieran Roberto y Dionisio, y después la única hermana migrante, Rosaura. Apenas hace un año y medio llegó Lidia, una joven de 18 años, que es la hija mayor de Roberto. Rosaura vive con su marido en Immokalee, sus hijos están en Chiapas con los abuelos. Eleuterio y su mujer —de origen guatemalteco— viven con sus hijos mellizos de 12 años, nativos de Immokalee, quienes sólo hablan inglés. Todos, menos Lidia, trabajan en la pizca de tomate durante la temporada y en el verano emigran al norte para cosechar frutas. En su lugar de origen se dedicaban a trabajar la tierra como campesinos.

El hermano menor, de nombre José, era el único de los varones que se había quedado en Chiapas. Con las remesas enviadas por sus hermanos mayores logró terminar la carrera de enfermero clínico, lo que le permitió obtener poco después una plaza en un centro de salud en San Cristóbal de las Casas. Con cierta regularidad los hermanos hablaban con él y con el resto de la familia. Durante varias semanas las llamadas a casa comenzaron a hacerse más frecuentes debido a que José sufría una rara enfermedad. La comunicación telefónica y el envío de dinero se intensificaron cada vez más, ya que los hermanos tomaban decisiones sobre el enfermo a partir de la información que recibían sobre su estado de salud. Pensaron que José padecía de un hechizo de “mal de puesto”, provocado por alguna persona que sentía envidia por su empleo. Entonces, desde la Florida, dispusieron que se trasladara al paciente al estado de Oaxaca para consultar con un brujo que podría curar ese “mal”. Vía telefónica contrataron al especialista y él mismo les informó poco después de realizar la curación que su hermano menor

había “expulsado piedras y arena de la cabeza” y que se pondría bien. Para sufragar los gastos hospitalarios y diversos tratamientos a los que se sometió José se enviaron a México más de 5 000 dólares. Con todo, los esfuerzos realizados no consiguieron salvar la vida del joven enfermero, quien falleció en marzo de 2004. Rosaura y Octavio viajaron a México para asistir al sepelio. Los arreglos del precipitado viaje se hicieron desde la agencia de envíos, pues para llegar a Miami era preciso coordinar varios movimientos. El esposo de Rosaura los llevó hasta la carretera de Okeechovee, donde los esperaba Donald Segura, quien residía temporalmente en Miami y se había ofrecido a transportarlos desde ese punto hasta el aeropuerto de Miami, donde debían tomar el avión que los llevaría a la ciudad de México.

Entre los hermanos Ramírez existían algunos problemas. Uno de ellos evitaba comunicarse con los demás y viceversa, aunque todos vivían en la misma ciudad y compartían el mismo dolor, la separación del resto del clan que permanecía en Chiapas. No obstante, durante la crisis acudían todos por igual a la agencia para hablar con sus parientes, discutir sobre los pasos siguientes, enviar dinero y tomar acuerdos. Por su cercanía con la familia en Estados Unidos y en México, Hannoy recibía mensajes desde Chiapas que más tarde transmitía a los hermanos cuando llegaban a la agencia, y si éstos no podían comunicarse a Chiapas por alguna razón técnica, entonces ella misma daba el recado a los parientes una vez que se restablecía la comunicación. Esta situación le permitía desempeñar el papel de mediadora y contar siempre con la información más fresca de ambos lados de la frontera. Pese a la relativa ventaja de su posición, por el respeto que les guarda, Hannoy nunca expresó frente a ellos su diferencia de opinión con respecto a considerar la enfermedad como consecuencia de un hechizo, o su oposición en cuanto a utilizar los servicios de un brujo para curar lo que nombraban “mal de puesto”. Ella se vio involucrada en esta crisis junto con los deudos de Chiapas y también acudía a las reuniones fuera de la agencia en las que conversaban sobre el penoso asunto.

Meses después, la relación entre Hannoy y los chiapanecos se estrechó aún más. Uno de ellos sufrió un percance en una carretera y la joven caribeña cerró su negocio

para socorrerlo. De la misma forma, los Ramírez la apoyan cuando las circunstancias lo requieren, en su negocio, con su hijo o con su esposo. Desde luego, aunque haya otras opciones para enviar dinero a México, ellos bajo ninguna circunstancia utilizarían otra de las agencias, prefieren esperar hasta que su amiga abra el negocio. La dominicana y los chiapanecos interactúan en forma cotidiana; aunque la mayoría de los encuentros tenga lugar en la oficina, también suelen verse por las noches para charlar o cenar juntos. Especialmente las mujeres del clan pasan mucho tiempo con la joven dominicana: van de compras, hacen gestiones en los bancos o las escuelas, o simplemente platican entre ellas. La amistad que existe entre Hannoy y estas jóvenes es más fuerte que la que sostiene con otras mujeres de su misma nación en Im-mokalee. Las redes sociales que se tejen en entornos multiculturales y multiétnicos entre grupos que carecen de vínculos naturales, como el mismo origen nacional, la identidad de clase o una creencia en común, se logran precisamente porque los individuos traspasan fronteras nacionales, de clase, de creencia e incluso de género si llegara a ser necesario.

144 ◀

En este caso se exhiben algunas de las condiciones que permiten transformar meras relaciones personales en solidaridades espontáneas entre grupos humanos diversos. La participación en grupos de esta naturaleza siempre abre la posibilidad de crear capital social que beneficia a los individuos involucrados a través del acceso a recursos colectivos como información y/o conocimiento útil que puede transformarse en capital económico, poder o prestigio social. Hannoy les informa sobre posibles empleos en otros campos de cultivo o mejores salarios por la interacción que tiene con un número importante de personas, y ellos a su vez le llevan clientes a la agencia para hacer envíos o para adquirir tarjetas telefónicas y una diversidad de productos que ahí se expenden. Así ambas partes se benefician de la relación social, no sólo para solucionar los problemas cotidianos, sino también en la producción de capital más tangible.

En el episodio narrado, con la excepción de Donald, quien desempeña un papel colateral, se destaca la ausencia de otros dominicanos. El apoyo que recibe Hannoy en el pueblo no proviene de sus connacionales; más bien

son mexicanos (como los hermanos de Chiapas), migrantes dispersos o “solos” (Alarcón y Mines, 2003),²¹ quienes la acompañan y ayudan en momentos difíciles. Las solidaridades espontáneas aparecen en ciertas coyunturas y quedan atrapadas en la inestable situación de los migrantes. Son espontáneas porque se cuecen al margen de círculos oficiales o formales, como los que existen en los otros dos casos que se tratan adelante. La alianza entre la dominicana y los chiapanecos carece de objetivos y planes, así como de un pasado que los una, y tampoco se piensa en un futuro. Fuera del lugar específico en el que se gesta la lealtad, no existe un territorio común que los ligue; se trata de una alianza transitoria, como lo son los mismos aliados.

El vínculo que se establece entre estos dos grupos nacionales, hace que la línea que los separa sea borrosa, tenue y que a veces desaparezca en su totalidad, puesto que ambas partes se encuentran en condiciones similares de desventaja social, económica y política en un país extranjero en el que no hablan la lengua oficial. Ambos grupos sobreviven de los exiguos salarios que obtienen del trabajo cotidiano, que es incierto y agobiante. También los une el involuntario exilio que los aparta de sus parientes, quienes dependen de ellos. Estas formas de solidaridad, aunque son temporales, resultan eficaces para enfrentar problemas cotidianos de supervivencia de las poblaciones móviles, que responden al sistema capitalista global (Appadurai, 2000). En un *continuum* imaginario este caso representa la forma de solidaridad más frágil que emerge en coyunturas específicas, pues carece de continuidad en contraste con las otras dos presentadas aquí.

LA FIESTA TRANSNACIONAL DE LA SANTA CRUZ ENTRE MESTIZOS DE CHAMÁCUARO

Chamácuaro pertenece al municipio de Acámbaro, en el estado de Guanajuato. Tiene una población cercana a los

²¹ Alarcón y Mines (2003: 43, 44) plantean que “a partir de 1994 se ha dado el predominio creciente de hombres que viajan sin familia en el flujo de las personas que se internan en el país del norte para trabajar la tierra. Estos trabajadores en muchas localidades rurales de Estados Unidos son conocidos popularmente como los ‘solos’”.

5 500 habitantes. La localidad fue, desde principios del siglo XX, uno de los lugares con más alta aportación de población hacia “el norte”. La antigüedad de la migración, así como la conquista de nuevos mercados laborales, produjeron una suerte de diáspora de los lugareños en Estados Unidos, de tal manera que hoy día se encuentran dispersos en lugares como Cicero y Chicago, Illinois; Santa Rosa, Windsor y Hillsborough, California; Immokalee, Palm Beach, Lehigh y Sunshine State en Florida; Dalton, Georgia; y en otras ciudades y poblados de los estados de Nebraska, Ohio, Texas y Oregon.

Los chamacuarenses comenzaron a llegar a Immokalee a partir de la década de 1970 y conformaron los primeros flujos migratorios de latinos, por lo que podemos considerarlos como fundadores del pueblo. Entre los primeros que arribaron, la mayoría eran miembros de familias extensas emparentadas entre sí que se habían establecido en Texas, desde donde se desplazaron a la Florida para emplearse como trabajadores agrícolas. Las redes que crearon las familias pioneras permitieron y promovieron la afluencia de más paisanos, lo que dio lugar a la formación de nichos y redes sociales en esa parte de la Florida. Con el paso de los años, muchos de ellos se establecieron definitivamente en Immokalee. Aunque la mayoría continuó empleada en “la labor”, otros más, favorecidos por su estatus migratorio de residentes y/o ciudadanos, obtuvieron nuevas oportunidades de trabajo e incluso algunos lograron establecer pequeños negocios. La segunda generación, nacida en la Florida y con un nivel de escolaridad más alto, posee un número mayor de alternativas de empleo que sus padres y esto les permite ocupar puestos en el sector de servicios representado por los incipientes establecimientos locales. Lo relevante es que una parte de ellos ha podido abandonar definitivamente las agotadoras labores del campo.

Los originarios de Chamácuaro son los que cuentan con más capital social de los tres grupos analizados, pues se vinculan con individuos que abarcan un amplio espectro social y económico. En virtud de su condición de migrantes establecidos pudieron adaptarse, conquistar y apropiarse de los nuevos espacios sociales en la sociedad en la que viven. Tienen menos carencias que los restantes migrantes. Tal vez debido a estas circunstancias his-

tóricas la necesidad de asociarse entre ellos ha disminuido considerablemente en comparación con los migrantes recientes.²² En realidad lograron ampliar y diversificar sus redes sociales incorporando actores locales o de la región, como los tejanos, chicanos, méxico-americanos y anglosajones. Esto les permitió escapar del cerco exclusivo que los unía al principio, pero que al mismo tiempo los aislaba del resto de la sociedad. Al interactuar en la vida cotidiana en dominios sociales que van más allá de los laborales tradicionales, los chamacuarenses, como los restantes migrantes establecidos, construyen relaciones cercanas y/o duraderas con maestros locales de sus hijos o nietos, con empleados de hospitales, agencias de gobierno, profesionistas²³ y con autoridades de la Iglesia católica, y en todos estos contextos han alcanzado reconocimiento social.

El compromiso que tienen con la Iglesia católica local ilustra muy bien su adaptación al medio. Son precisamente los migrantes establecidos los más cercanos a esta institución y esto se evidencia no sólo por medio de la constante asistencia a las misas dominicales y otros rituales, como los *via crucis* durante la cuaresma, sino también en su activa participación en los eventos anuales como el precarnaval y el carnaval. Colaboran con trabajo personal y recursos propios en estas dos actividades de la Iglesia para recolectar fondos, que ascendieron en 2003 a cerca de 70 000 dólares.²⁴ Aunque los chamacua-

²² El estatus que los chamacuarenses alcanzaron con el paso de los años establece entre ellos y los migrantes recientes una marcada diferenciación de clase, que se expresa cuando se refieren a su “elevada” posición social en contraste con la precaria situación de los “otros” migrantes.

²³ Algunos de los integrantes de la segunda generación se han incorporado al ejército y otros incluso han estudiado una carrera universitaria, aunque esto último sigue siendo excepcional.

²⁴ Durante el precarnaval, que se realiza un domingo previo al carnaval, se organiza una comida que es donada, elaborada y distribuida por los fieles (la mayoría de ellos migrantes establecidos, como los de Chamácuaro), y que se vende entre ellos mismos. El monto recaudado sirve para abrir puestos de comida y juegos mecánicos durante las tres noches del carnaval. En Immokalee llaman “carnaval” a una gran feria instalada en los terrenos que rodean al templo católico. Esta feria tiene un gran parecido con las que se realizan en México. En Immokalee varias familias de chamacuarenses abren puestos de frutas, de tacos, refrescos y otros en donde expenden productos de tipo mexicano; toda la ganancia se convierte en recursos para la parroquia. Al carnaval acuden más que nada los migrantes recientes y tempo-

renses superaron la situación de inestabilidad y enfrentamiento con el ambiente hostil que caracterizó su relación con el lugar de destino al principio, esto no significa que se han “asimilado”²⁵ a la corriente estadounidense, ya que conservan sus tradiciones, lenguaje y raíces mexicanas y rechazan algunos de los contenidos culturales de la sociedad receptora.²⁶

El carácter informal y poco estructurado de los mecanismos sociales que practican los chamacuarenses de Immokalee se refleja, por ejemplo, en la colecta anual que efectúan desde hace más de veinte años con el fin de sufragar los gastos de la conmemoración de la Santa Cruz. El dinero se reúne de manera igual en todos los sitios donde haya gente de Chamácuaro. En cada lugar existen personas designadas para dedicarse al asunto. La recaudación de los fondos en Immokalee estuvo a cargo de una sola persona durante más de veinte años, quien al fallecer, en cierta forma, heredó su tarea a otro pueblerino, conocido entre los paisanos y quien desde hace dos años se encarga de realizarla. En 2004 los inmigrantes de Immokalee reunieron un poco más de 1 000 dólares, que enviaron al pueblo para colaborar con los gastos de la fiesta.

Hablamos de unión precaria porque descansa en el nivel más sencillo e informal de organización, pues el responsable de la tarea simplemente visita a sus paisanos y les solicita su aportación voluntaria para luego remitirla al pueblo. No es necesario realizar reuniones en las que se acuerde una suma determinada por persona, más bien cada quien decide la cantidad que puede o desea donar. Sin embargo, los chamacuarenses también en ocasiones suman esfuerzos con fines más prácticos como, por ejemplo, cuando se organizaron para viajar juntos desde Immokalee al pueblo para celebrar la Santa Cruz.²⁷ Du-

rante las cinco estancias de campo en las que convivimos con diversas familias originarias del pueblo guanajuatense, nunca escuchamos hablar siquiera de un club de fútbol. Consideramos que muestran una mayor disposición a establecer solidaridades permanentes entre ellos para la realización de actividades conjuntas orientadas a la organización de la fiesta patronal. En las siguientes páginas explicamos la importancia e influencia de esta fiesta en la construcción de solidaridades en este grupo.

A pesar de no contar aparentemente con formas más estructuradas de organización, es un hecho que, al igual que otros millones de mexicanos en Estados Unidos, los chamacuarenses continúan articulados con su lugar de origen, pues aun cuando llevan más de treinta años en la Florida, gran cantidad de integrantes de la primera y la segunda generación viajan a su lugar de procedencia año con año para asistir a la conmemoración. Como han demostrado los estudiosos del tema para otras localidades mexicanas,²⁸ las fiestas patronales operan como uno de los mecanismos sociales por excelencia que sirven para enlazar y acercar a los emigrados entre ellos y su pueblo y de esta manera reafirmar su pertenencia (Odgers, 2003; Gendreau y Gimenez, 2002; Serrano, 2002; Morán, 2000; Espinosa, 1999; Glick Schiller, 1999; Durand, 1994; López Angel y Nils Cederstrom, 1991). Este patrón de retorno no es exclusivo de los migrantes mexicanos; uno de los casos más estudiados es el de los portugueses de Francia, Brasil y Australia, que regresan a su país para participar en los rituales anuales y que incluso han reactivado fiestas tradicionales que estaban en decadencia gracias a los recursos económicos que destinaron para ello. Esto se refleja de igual manera en nuestro estudio.

En Chamácuaro, hace más de veinte años, todo el festejo se hacía en tres días y contaba con un solo baile que

rales, pues es una de las pocas diversiones a las que tienen acceso los que no cuentan con medios de transporte propios.

²⁵ “Los individuos y familias que descienden de las inmigraciones masivas de finales del siglo XIX y principios del XX se han integrado a la corriente mayoritaria, a pesar de la feroz hostilidad nacionalista dirigida contra los inmigrantes tanto del sur y este de Europa como del este de Asia” (Alba y Nee, 2003: ix). La asimilación es sólo un patrón más de adaptación de los inmigrantes, pero no es el único.

²⁶ Como lo dijo un migrante establecido a su hijo nacido en Estados Unidos: “Tienes el nopal en la frente y estás hablando en inglés.”

²⁷ En abril de 2004 aproximadamente cuarenta chamacuarenses que

viven en Immokalee viajaron juntos de la ciudad de México hasta Chamácuaro. En la capital del país, un autobús rentado los recogió en el aeropuerto y los llevó hasta el pueblo, donde pudieron disfrutar de la fiesta desde el tercer día de iniciada ésta.

²⁸ Según la encuesta del *Mexican Migration Project* (Durand y Massey, 2003) realizada en 1996, de 30 localidades mexicanas, 26 demostraron poseer este fuerte vínculo con el lugar de origen a través de un retorno masivo de migrantes a las fiestas anuales. “En 24 de las 30 comunidades encuestadas se celebra una misa especial para los hijos ausentes” (Espinosa, 1999: 377).

carecía de música en vivo. A partir de que las remesas colectivas comenzaron a fluir, la fiesta se extendió a nueve días, en los que se baila todas las noches con el acompañamiento de música de varias bandas. La festividad se inicia el 24 de abril y se prolonga hasta el 3 de mayo, e implica la realización de actividades sagradas y profanas. Las primeras están constituidas por las peregrinaciones, novenas y misas, en tanto que las segundas se refieren a los bailes, peleas de gallo y el jaripeo, que constituye el cierre de los festejos.

Durante el evento, la gente del pueblo reconoce y legitima los esfuerzos que realizan los “ausentes” con su aportación económica. Todas las noches durante el baile se les agradece su colaboración y se reitera que la fiesta se hace para ellos, como expresó uno de los organizadores:

Lo que queremos es que la gente disfrute, desde lejos viene y que se lo pase a gusto... estar en la fiesta es algo bonito, te sientes a gusto. Hay familias que no gastan allá para poder venir, dejan de hacer sus pagos y se sacrifican todo el año. Allá están esclavizados, no podemos andar con una cerveza en la calle como aquí y aquí vienen a descansar, a la Santa Cruz, bien a gusto.

Para los “norteños”, estar en su pueblo significa sentirse “bien a gusto”. “Estar ahí” durante la celebración es sinónimo de reencuentro con parientes y amigos. En esos días los migrantes se involucran en actividades de beneficio colectivo que refuerzan su pertenencia e identidad con el lugar de origen. La delegada de la localidad relató un ejemplo de lo anterior:

Anteayer tuvimos una respuesta muy buena porque unos amigos de mi infancia acaban de llegar de California y me dicen: “¿Que andas vendiendo boletos?, pues te ayudamos.” Y como ellos conocen a muchos que vienen de Estados Unidos, aquí es el punto de encuentro, se saludan y tuvimos muy buena venta. El día de hoy los vi y les dije: “Los necesito”, y ellos fueron los primeros en comprar...

La ceremonia constituye un espacio social transnacional porque promueve la vinculación y el constante retorno de los migrantes; encierra una multiplicidad de símbolos que acercan a los chamacuarenses entre ellos y con el pueblo. Las intensas experiencias emotivas, afectivas y re-

ligiosas que aparecen en las narrativas de los coparticipes durante el tiempo extraordinario de la fiesta contribuyen, por un lado, a la reconstrucción simbólica del territorio allende las fronteras políticas y, por el otro, a desear y soñar el retorno²⁹ (véase Fortuny, 2002; Levitt, 2001; Roberts, Frank y Lozano-Ascensio, 1999; Portes, Guarnizo y Landolt, 1999; Glick Schiller, 1999; Mahler, 1998).

Los símbolos y sentimientos que los unen con la patria se transmiten a las siguientes generaciones más allá de los límites geográficos del “terruño”, dando así lugar a que las tradiciones y el sentido de pertenencia se extiendan incluso entre aquellos que nacieron fuera de Chamácuaro. Lo anterior se ilustra con el caso de un joven *immokalense*, descendiente por línea materna de una familia chamacuarenses. Camilo viajó con un primo y un amigo al pueblo de sus ancestros en abril de 2004 para celebrar a la Santa Cruz. A pesar de que ésta era su primera visita, sentía como si ya lo conociera porque estaba presente en los relatos que su madre le contaba desde su infancia. Además, durante su breve visita comprobó que la extrema disposición de servicio que él había observado en su madre y en sus tías migrantes tenía su origen en las prácticas muy similares de la mayoría de las mujeres adultas de Chamácuaro. La combinación de nuevas y viejas emociones que sintió cuando recorría las calles del pueblo, el río, los edificios, los templos, le hacían revivir su infancia y le causaron sentimientos contradictorios con respecto a su identidad, pues ya no se sentía parte de Chamácuaro, pero tampoco “chicano” y menos aún estadounidense. Al desplazarse entre fronteras físicas y culturales, también se habían removido en él su sentido de pertenencia y de identidad en relación con ambos lugares.

El catolicismo es el elemento central que aglutina y da continuidad a este encuentro. Todos practican una religiosidad popular, que se manifiesta cuando participan en las procesiones, novenas, alboradas, rosarios, misas o en la adoración a la Santa Cruz.³⁰ El párroco de la lo-

²⁹ Incluso entre mexicanos evangélicos se presentan casos muy claros de transnacionalismo religioso, como se demuestra en el estudio sobre La Luz del Mundo en Guadalajara, Jalisco (Fortuny, 2002).

³⁰ ‘Catolicismo popular’, en este contexto, se define como las experiencias religiosas por medio de las cuales los creyentes se reapropian o hacen suya la creencia oficial o institucional. Se caracteriza precisa-

calidad expresó que su intervención, en cuanto a la organización de algunas prácticas, era ciertamente limitada. El día establecido para la “peregrinación de los migrantes” (2 de mayo) se les brinda un espacio y un tiempo por medio del cual el clero los reintegra a la comunidad religiosa para reafirmar su fe y evitar que abandonen las filas del catolicismo en un país protestante. No hay que perder de vista que los creyentes migrantes constituyen, además, una fuente inagotable de recursos económicos para las instituciones religiosas.³¹ Para la mayoría de ellos, la fiesta es la única oportunidad para mantener el contacto con su gente, ya que la comunicación telefónica y el envío de remesas son acciones que se vuelven cada vez más espaciadas o que incluso pueden llegar a desaparecer entre los que ya tienen largo tiempo de establecidos en el país del norte y que cuentan con todos o casi todos sus parientes allí.³² Los mestizos chamacuarenses, mediados por la eficacia simbólica de la creencia que los atrae a la fiesta patronal, representan una forma más estable y consistente de solidaridad porque data de varias décadas, comparten un origen, una historia y un territorio físico y simbólico común que los ubica en un segundo nivel del *continuum* imaginario.

148 ◀

UNA “COMUNIDAD MORAL TRANSNACIONAL” DE OTOMÍES

En noviembre de 2004 convivimos con un grupo de otomíes del estado de Hidalgo. El enlace se dio por medio de Lorena, chiapaneca de origen, casada con un joven otomí llamado Lázaro. La pareja nos presentó a Miguel, hermano de Lázaro, ambos originarios de Santa Teresa Davoxtha; a otro par de hermanos, Alfonso y Ambrosio,

procedentes de El Mandhó, Ixmiquilpan; y a Lucio, de Pozuelos, recién llegado de Atlanta junto con su esposa y dos hijos pequeños. Este grupo compartía una *traila*³³ ubicada a pocos pasos de nuestro hotel. Días después de conocerlos, nos enteramos de que Lázaro era el líder de una asociación de ñañús (otomíes en lengua indígena) que aglutinaba a quince paisanos establecidos en Immokalee, cinco en Clearwater, Florida, y otros treinta en Las Vegas, Nevada, y todos, a su vez, poseían lazos directos con una pequeñísima comunidad llamada Santa Teresa Davoxtha, en Cardonal, Hidalgo. Según el censo del año 2000, este poblado contaba con 486 habitantes.

En Immokalee, la agrupación de otomíes surgió hace sólo dos años por iniciativa propia de los migrantes. Sin embargo, los integrantes solicitaron la aprobación y reconocimiento de las autoridades de su pueblo para buscar la legitimación. Lázaro fungió como responsable durante el segundo año, de enero de 2004 a enero de 2005. El delegado del pueblo firmó con su puño y letra el nombramiento oficial en el que se otorgó a Lázaro Palma la distinción como líder de los migrantes de Santa Teresa Davoxtha. El documento fue enviado a la Florida para evidenciar la formalidad del grupo y su origen, puesto que eso es “la gente que lo decide”. El grupo de Las Vegas también cuenta con su propio líder legitimado desde la delegación en Hidalgo.

Esta asociación tiene el objetivo de recolectar fondos entre los migrantes en Estados Unidos para la realización de obras en el pueblo de Santa Teresa Davoxtha. Con las remesas colectivas lo primero que hicieron fue arreglar “el adoquín” del atrio del templo católico, y después levantaron el edificio de la delegación. También enviaron dinero para construir las gradas del ruedo para el jaripeo. El año pasado hicieron dos colectas, en la primera cada uno aportó 100 dólares y en la segunda 150 dólares. De igual manera, la asociación coopera para la realización de los rituales en honor de Santa Teresita de Jesús, patrona del pueblo, que se celebra anualmente del

mente por una relativa separación e independencia de los fieles de la jerarquía y teología institucional (Kselman, 1986).

³¹ Véase el trabajo de Fortuny (2002), en el cual demuestra el papel económico que desempeñan los fieles migrantes de La Iglesia de la Luz del Mundo durante la celebración de la Santa Cena, en la sede internacional de la institución.

³² Otros estudios sobre migración internacional han demostrado que los migrantes establecidos mantienen menos contacto con su comunidad de origen, ya sea vía telefónica o por envío de remesas.

³³ Las *trailas* o casas móviles, en Immokalee como en muchos otros poblados agrícolas en Estados Unidos, son el tipo de vivienda más común por el bajo precio de su renta. La mayoría de las *trailas* se encuentran en muy mal estado, pero la escasez de vivienda permite a los propietarios el alza injusta de las rentas.



Una ventana al mundo otomí.

15 al 20 de octubre. Las remesas se utilizan para adquirir las flores, pagarle a los charros del jaripeo y comprar los castillos. En Immokalee, Lázaro y los demás originarios de Santa Teresa Davoxtha, al igual que en su pueblo, festejaron a la santa patrona un sábado 16 de octubre.³⁴ Para realizar el evento, cada uno de los “teresitos” colaboró con 80 dólares y juntaron cerca de 1 300 dólares para adquirir los cabritos (chivos) y las cervezas. Se distribuyeron entre ellos las tareas para preparar la barbacoa y el consomé y cada uno invitó a otros amigos. A la fiesta acudieron incluso los muchachos de Santa Teresa que viven en Clearwater.

En su papel de líder, Lázaro se encarga de cobrarle a los migrantes y de enviar el dinero. En todas las ocasiones que compartimos lo observamos mientras recibía o hacía llamadas desde su celular, invariablemente en lengua otomí, a Clearwater, Las Vegas, o a los socios de Immokalee. Cuando es necesario, los de Clearwater viajan hasta Immokalee a las reuniones de la organización. Este año, en ocasión de la fiesta de octubre enviaron 700 dólares para pagar la seguridad. El sábado 13 de noviembre de 2004 se reunieron para acordar la cuota de 95 dólares que aportaría cada integrante para festejar el 12 de diciembre en Santa Teresa Davoxtha. Con lo recaudado se cubriría el

costo del mariachi y del castillo. Era la primera vez que festejarían a la guadalupana en el pueblo y fue posible gracias a la aportación de los migrantes. Lo anterior ejemplifica, una vez más, la importante función que desempeñan las remesas colectivas en el proceso de reactivación de las tradiciones en la época contemporánea.³⁵ Entre los planes de la organización está la construcción de una biblioteca pública y una sala de computadoras para ofrecer a la gente una alternativa de desarrollo, ya que el grado más alto de educación existente es la telesecundaria.

La reciente asociación de otomíes de Immokalee tiene su antecedente en otras similares, aunque de más envergadura, como las que existen en Clearwater, Florida, y que fueron analizadas por Schmidt y Crummett (2004). Las autoras muestran la importancia de las organizaciones ñañús de Ixmiquilpan, que incluyen a migrantes que se han asentado no sólo en Clearwater, sino también en Las Vegas, Atlanta, y Long Island, Nueva York. Según las autoras, los otomíes de Ixmiquilpan comenzaron a llegar a Clearwater en forma masiva a principios de la década de 1990. Hoy día se habla de la existencia de unos 20 000 hidalguenses residentes en esta pequeña ciudad turística de la costa este de la Florida, que laboran en el sector servicios, hoteles, restaurantes, lavanderías, comercios, etc.

³⁴ En Immokalee, la fiesta se movió del 15 de octubre, que es cuando se celebra en Santa Teresa Davoxtha, al sábado 16 del mismo mes, para darle la posibilidad de asistir al evento a la mayoría de otomíes que trabaja los viernes.

³⁵ En la comunidad de origen existe un encargado de recibir el dinero y de hacer las gestiones. Lázaro envía una lista con los nombres de los colaboradores. El año pasado les enviaron desde el pueblo un video de la fiesta de Santa Teresa.

La consolidación de los otomíes en Clearwater se refleja en las más de cincuenta pequeñas empresas que han logrado establecer (Schmidt y Crummett, *op. cit.*; Adams y Samuels, 2004). Esta comunidad transnacional incluye mujeres y una segunda generación de niños nacidos en la Florida. Los hidalguenses establecidos en Clearwater, informan las autoras citadas, han creado una multiplicidad de organizaciones cívicas, sociales y políticas por medio de las cuales unen sus esfuerzos para lograr la realización de proyectos de diversa naturaleza, tanto en Clearwater como en Ixmiquilpan, Hidalgo.

De la misma manera que lo han hecho los demás otomíes, Lázaro emigró primero al Distrito Federal, en donde desempeñó el oficio de albañil. En otros trabajos se ha demostrado que los mixtecos y zapotecas (Runsten y Kearney, 2004), al igual que los yucatecos (Fortuny, 2004), antes de dirigirse a Estados Unidos pasan primero por etapas intermedias de migración interna. En el Distrito Federal, los otomíes también se organizan entre ellos y concurren a las fiestas religiosas anuales, de tal manera que el salir de sus comunidades no significa una ruptura cultural, sino más bien la redefinición de su pertenencia e identidad étnica a través de su continuo retorno y el envío de sus ganancias. Cuenta Lázaro que cada año, el 14 de octubre, a las cinco de la mañana, salía un gran número de otomíes en una peregrinación bicicletera que llegaba a Santa Teresa Davoxtha el día 15 a las tres de la tarde. Durante todo el trayecto los ciclistas contaban con la vigilancia y la protección de patrullas y ambulancias de los distintos lugares que atravesaban. Lázaro participó dos veces en el recorrido ciclista mientras vivió en el Distrito Federal. Las formas de cooperación y comunalismo en las que se socializan los otomíes son los sistemas de cargos que continúan en funciones, aunque los mayordomos se encuentren fuera de su localidad o país. Por ejemplo, Miguel sostuvo una mayordomía a distancia —por dos años consecutivos mientras vivía en “el norte”—, que consistió en costear los alimentos de los músicos durante los días de la fiesta.

Los otomíes de Immokalee constituyen una “comunidad moral transnacional” porque sus límites comunitarios son negociables, trascienden el espacio físico o territorio, puesto que lo importante “no es el lugar, sino la

pertenencia, y ésta se define por un conjunto de elementos significativos que se manifiestan como fronteras simbólicas” (Martínez Casas y De la Peña, 2004: 91). Comparten tradiciones y valores culturales milenarios que los mantienen unidos entre sí y, al mismo tiempo, vinculados con el lugar de origen. Esta comunidad moral, además, se organiza en diversos planos o niveles. Por un lado, encontramos la organización transnacional que los enlaza con Santa Teresa Davoxtha por medio de un nombramiento oficial que define responsabilidades con el pueblo; por el otro, también existe entre ellos una compleja red de apoyo que los sostiene y perpetúa como grupo étnico en un nivel mucho más amplio.

La identidad étnica de este grupo era aún más notable en Immokalee porque, a pesar de que provenían de distintas delegaciones en Hidalgo —Santa Teresa Davoxtha, El Mandhó, Pozuelos y la Florida son algunas—, todos se conocían, apoyaban, festejaban y compartían tiempos y espacios en los que recreaban sus costumbres y estilos de vida. Ritos de pasaje como bautizos o quince años, o la conmemoración de Santa Teresa, eran motivo para juntarse y celebrar en grande. La gran mayoría de ñañús concurría a estos eventos en familias o solos. Entre ellos hablan en su lengua materna, aunque también saben hablar castellano, sobre todo los varones, y algunos incluso entendían un poco de inglés.³⁶

Durante una semana, al término de sus labores, Lázaro, Ambrosio, Miguel y Alfonso ayudaron a pintar la casa del compañero Cirilo. Casi todos ellos trabajan, precisamente, en pintura de casas, carpintería y otras ocupaciones del sector de la construcción. Conforme llegan de México o de otros sitios de Estados Unidos, los más acomodados colocan a los nuevos en empleos generalmente fuera de “la labor”. Si alguno de ellos precisa trabajar en los campos de cultivo por alguna razón, el grupo “trata de jalarlo” lo más pronto posible hacia mejores mercados de trabajo, como la construcción. En contraste con otras viviendas del lugar, su *trailer* era de amplias dimensiones, contaba con tres recámaras y dos baños, una cocina y una estancia sala/comedor bastante grande, siem-

³⁶ Ambrosio y Miguel estudiaron inglés durante tres meses. Su objetivo central era reclamar mejores salarios.

pre limpia y ordenada. Estaba asentada en un terreno muy extenso de casi media manzana con árboles grandes y jardines. Contaba con los servicios de agua, cable y electricidad y tres de los habitantes poseían celulares para comunicarse. Cada uno de los varones tenía un vehículo o más de uno, aunque muchas de las diligencias las hacían en conjunto y se dividían equitativamente tanto los gastos como el trájín de la casa.³⁷ A principios de diciembre notamos incluso que la *traila* ya contaba con la decoración navideña en su parte exterior e interior.

Un sábado asistimos al bautizo de dos niños y los invitados superaban las cien personas, aunque la mayoría (unos ochenta) eran hombres jóvenes de origen otomí; también estaban presentes familias enteras, mujeres casadas y solteras de la misma etnia. “Macondo”, la compañía de luz y sonido contratada para el evento, era propiedad de otomíes. Para comer repartieron chivo en barbacoa, consomé y un pastel de frutas, y para beber la cerveza Budd Light que fluía en grandes cantidades. El predominio de varones jóvenes solos junto con la música ensordecedora, la bebida, la nostalgia y la alegría, podrían haber ocasionado pleitos o comportamientos impertinentes. Sin embargo, la recepción se desarrolló en un clima de tranquilidad puesto que todo estaba bajo la vigilancia y el control de ellos mismos. Los jóvenes que se comprometieron a servir la comida no podían ingerir bebidas alcohólicas. Las parejas bailaron hasta agotarse al ritmo de banda, cumbia, salsa y demás. No obstante, no nos enteramos de ningún desmán que hubiera tenido lugar esa noche.

Sorprende que a pesar del corto tiempo que llevan los otomíes en Immokalee —cuando mucho unos cinco años— hayan conquistado uno o más nichos laborales —la pintura de casas y la carpintería— en la industria de la construcción. La abundancia desplegada en el bautizo demostró su capacidad para transformar el capital social en económico, para luego derrocharlo en rituales sociales simbólico-religiosos que son culturalmente importantes y que, además, contribuyen a fortalecer su unión.

³⁷ Era Ambrosio el que cocinaba en los días de fiesta pues había aprendido el oficio en la ciudad de Monterrey; en otras ocasiones Lorena y una tía suya prepararon enchiladas chiapanecas.

La comunidad moral transnacional de los otomíes constituye una forma de solidaridad mucho más densa y anudada que las dos anteriores. En primer lugar porque se trata de un grupo étnico con una larga historia que se remonta a la época prehispánica y que ha compartido, a lo largo de siglos, enfrentamientos con el Estado colonial, con el Estado mexicano y, en el contexto de la migración, con el Estado estadounidense y con la globalización económica. La comunidad se opone e incluso rechaza al Estado mexicano cuando expresan que prescinden de él, debido a que por sí mismos han logrado, gracias a sus remesas, el relativo desarrollo de sus pueblos. Su historia de explotación y subordinación, por una parte, los hace rebelarse y, por la otra, refuerza su cohesión y autonomía como etnia. Esto último se refleja en la estrecha e incluso rígida relación que mantienen con su comunidad de origen, ya que aun en su calidad de migrantes internacionales continúan comprometidos de manera fiel con el sistema normativo de las autoridades de Santa Teresa Davoxtha.³⁸

Los enfrentamientos con las autoridades que a veces se presentan, lejos de desunirlos, refuerzan su etnicidad, que se expresa en la continuidad de valores culturales como la lengua otomí, el sistema de cargos y mayordomías, la normatividad social (valores familiares, usos y costumbres), tradiciones, cosmovisión, el vínculo con un territorio físico y simbólico, así como muchos otros elementos significativos que los identifican y los unen. La cohesión de grupo contribuye a que el capital social que generan por medio de sus redes se convierta en beneficios concretos. Pese a la posición de desventaja social, económica, política y cultural en que se encuentran debido a su carácter de indígenas e indocumentados con una reducida experiencia migratoria, los otomíes han logrado escapar del escalafón más bajo de la economía del “imperio depen-

³⁸ En noviembre de 2004, las autoridades tradicionales demandaban desde Hidalgo el regreso de Cirilo al pueblo para que desempeñara el puesto de policía por un año. En Immokalee, los asociados entraron en conflicto pues pensaban que era un inconveniente para todos el retorno de Cirilo en ese momento. Ante la negativa de Cirilo de ocupar el puesto, “el pueblo” decidió imponerle una multa de 20 000 pesos para pagar a la persona que lo sustituyera. La asociación tomó cartas en el asunto y comenzaron a reunir esta cantidad para evitar el retorno de Cirilo y la pérdida de ciertos derechos en el pueblo.

diente”, la agricultura. Paradójicamente, es también la etnicidad la que les facilita los medios para salir de esa situación de desventaja socioeconómica (Portes y Rumbaut, 2001). Las razones que explican su acelerado progreso económico en Immokalee o en Clearwater, y su capacidad de transformar el escaso capital social en recursos económicos en forma más eficiente que la de los mestizos y campesinos de Immokalee, las encontramos en la densidad e intensidad de los vínculos que existen entre ellos, incluyendo los transnacionales, que se generan a partir de una identidad étnica positiva que se reivindica a sí misma, que les permite superar obstáculos estructurales y alcanzar un relativo éxito en la experiencia migratoria.

CONCLUSIONES

En los ejemplos descritos observamos distintos grados de acercamiento entre las agrupaciones de migrantes que dependen de una serie de factores, como el estatus legal, el origen étnico, una creencia común o la condición de inestabilidad que viven los inmigrantes, los cuales inciden en la naturaleza y la formación de las solidaridades. En este trabajo presentamos tres casos que ilustran primero las agrupaciones más laxas o menos sólidas hasta el último, que representa una solidaridad más densa y con mayor permanencia. Quisiéramos señalar, además, algunos elementos que comparten todos los casos así como otros que los distinguen entre sí. Todos los tipos de solidaridad aprovechan y se benefician de los avances tecnológicos, la informática y los medios electrónicos que proporciona el mundo global actual. Gracias a la telefonía, el fax, los envíos de dinero instantáneos por medio de las transferencias por cable y los continuos viajes de los migrantes legales, los tres grupos se comunican en forma rápida y eficiente entre ellos para reproducir su estilo de vida allende la frontera, reforzar sus vínculos, transmitir noticias, mantenerse unidos e informados y ejercer control. El uso de estos avances incide directamente en la funcionalidad de las solidaridades. La información y el conocimiento que fluyen al interior de sus circuitos o auditorios es también el capital social al que los integrantes de los grupos tienen

acceso y que pueden transformar en recursos económicos o simbólicos, como prestigio y poder.

El primer y tercer caso se refieren a inmigrantes recientes o temporales que provienen de estados con migración emergente (Chiapas e Hidalgo), mientras que el segundo se distingue porque éstos son originarios de Guanajuato, estado con una larguísima tradición migratoria. Precisamente, la antigüedad de la población móvil parece influir en la creación de más o menos redes de solidaridad. Los migrantes establecidos hace más de treinta años requieren de menos apoyo entre ellos que los recién llegados, quienes aún están construyendo sus nichos laborales. Los chamacuarenses alcanzaron el estatus legal de residentes o ciudadanos, que les brinda estabilidad, seguridad y la posibilidad de mejores empleos. Sin embargo, el caso de los otomíes demuestra que, a pesar de carecer de residencia o ciudadanía como los originarios de Guanajuato, gracias a sus densas redes y anudados vínculos, han sido capaces de escapar del trabajo agrícola al que todavía están vinculados muchos de los chamacuarenses. La identidad étnica de los ñañús desempeña un papel fundamental que les permite moverse y ascender con una relativa facilidad en los mercados laborales en poco tiempo, elemento del que carecen los mestizos de Guanajuato. La forma de solidaridad que se establece entre dominicanos y chiapanecos no posee un territorio común que vincule a ambos grupos, elemento que sí está presente en el segundo y tercer caso.

Otomíes y chamacuarenses tienen en común la práctica de un catolicismo popular caracterizado por las fiestas patronales, que informan de y conforman el transnacionalismo existente en ambos grupos, aunque por la categoría de indocumentados, los primeros no pueden asistir a las celebraciones en sus lugares de origen como lo hacen los últimos. Sin embargo, en contraste con la estrecha relación que existe entre los chamacuarenses y la institución católica en Immokalee, la comunidad de otomíes carece de vínculos formales o informales con esta religión o con cualquier otra. La mayoría de los entrevistados desconocían a los sacerdotes y jamás habían pisado la parroquia, fueron contados los que asistieron al bautizo religioso. Los chiapanecos, no obstante que admitieron ser católicos nominales, se encuentran en la periferia de la fe, como

muchos otros migrantes de este credo. No obstante, en sus lugares de origen acuden al templo cuando se trata de rituales simbólicos como bautizos, bodas o quince años.

Una importante diferencia entre el grupo étnico y los mestizos chamacuarenses tiene que ver con las amplias redes sociales que se establecen entre los ñañús que viven en distintas ciudades de Estados Unidos (Immokalee, Clearwater, Las Vegas). En contraste, los chamacuarenses, aunque los encontramos distribuidos en más de diez sitios distintos en no menos de ocho estados del país del norte, carecen de nexos u organizaciones que los unan por encima de su vínculo con el pueblo de origen. La diáspora de chamacuarenses tiene su único punto de encuentro, precisamente, en la fiesta patronal y es ahí en donde se suman las remesas colectivas que se invierten en proyectos para mejorar la infraestructura del pueblo o en el consumo de bienes sagrados.

Los casos analizados comparten una fuerte orientación hacia las actividades y prácticas mágico-religiosas en virtud de que los tres grupos (campesinos, mestizos e indígenas) invierten una fracción importante de sus ingresos en actividades suntuarias o rituales. Los chiapanecos financiaron la curación de su hermano José y gastaron más de 5 000 dólares en el pago a un brujo tradicional, cercano a la medicina alternativa, asociada más al ámbito de las creencias que a la medicina científica. Los mestizos de Guanajuato, aunque aparentemente envían pequeñas cantidades al terruño y lo hacen una vez al año, también realizan gastos extraordinarios en el consumo de bebidas alcohólicas (ceremoniales) durante la fiesta, pero también en forma de donaciones individuales a la Iglesia durante el ritual. Si se suman todas las donaciones que realizan los chamacuarenses distribuidos en Estados Unidos, las cantidades alcanzan varios cientos de miles de pesos mexicanos, que se utilizan para sufragar los gastos de la fiesta. Y lo mismo podemos decir de los otomíes, quienes a pesar de que se encuentran en la primera fase de acumulación de capital económico, no sólo remiten miles de dólares a Hidalgo para las diversas celebraciones religiosas, sino que además realizan gastos extraordinarios en el mismo lugar de destino, donde reproducen las fiestas patronales y celebran los ritos de pasaje correspondientes a los ciclos de vida, como se se-

ñaló en el ejemplo del bautizo doble.

Procesos sociales como los que hemos analizado representan sólo algunas nuevas combinaciones de viejas formas de solidaridad que se crean y recrean como respuesta a la globalización económica, que primero desplaza a los habitantes pobres —la mano de obra barata y abundante— de los países del sur³⁹ —donde prevalece el desempleo y la miseria—, y los empuja hacia los países ricos —urgidos de mano de obra barata— para insertarlos en el último escalafón de un mercado laboral que es, al mismo tiempo, indispensable y despreciado entre los estadounidenses. Las solidaridades espontáneas, permanentes y/o densas y sólidas representan la manera de ejercer control de los migrantes mexicanos frente al capitalismo global.

Bibliografía

- Alarcón, Rafael y Rick Mines, 2003, "El retorno de los 'solos'. Migrantes mexicanos en la agricultura de los Estados Unidos", en María Eugenia Anguiano Téllez y Miguel J. Hernández Madrid (eds.), *Migración internacional e identidades cambiantes*, El Colegio de Michoacán-El Colegio de la Frontera Norte, Zamora, pp. 43-69.
- Alba, Richard y Victor Nee, 2003, *Remaking the American Mainstream. Assimilation and Contemporary Immigration*, Harvard University Press, Cambridge.
- Adams, David y Adrienne P. Samuels, 2004, "Following Francisco. Siguiendo los pasos de Francisco", *Saint Petersburg Times*, 25 de abril, 4 pp.: <<http://www.sptimes.com/2004/webspecials04/francisco/english/stories>>.
- Appadurai, Arjun, 2000, "Grassroots Globalization and the Research Imagination", *Public Culture*, vol. 12, núm. 1, pp. 1-19.
- Durand, Jorge, 1994, *Más allá de la línea. Patronos migratorios entre México y Estados Unidos*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- y Douglas S. Massey, 2003, *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, México.

³⁹ Se calcula que hoy día existen en el mundo entre 150 y 200 millones de personas clasificadas como inmigrantes económicos, que se desplazan desde los países del sur hacia el norte en busca de empleos y mejores salarios.

- Durkheim, Emile, 1980, *La división del trabajo social*, Colofón, Tlaupan.
- Espinosa, Víctor, 1999, "El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de los Altos de Jalisco", *Estudios Sociológicos*, vol. XVII, núm. 50, El Colegio de México, México, pp. 375-418.
- Fortuny, Patricia, 2002, "The Santa Cena of La Luz del Mundo Church: A Case of Contemporary Transnationalism", en Helen Rose Ebaugh y Chafetz Janet Saltzman (eds.), *Religion Across Borders. Transnational Immigrant Networks*, Altamira Press, Walnut Creek, pp. 15-50.
- , 2003, "Jornaleros agrícolas, víctimas de agricultores y de Taco Bell. La lucha por un centavo más", *Masiosare*, suplemento de *La Jornada*, 23 de marzo, núm. 274, pp. 8-9.
- , 2004, "Transnational Hetzmeck: Entre Oxnokutzcab y San Pancho", en Juan A. Castillo y Quetzil E. Castañeda (eds.), *Estrategias identitarias. Educación y la antropología histórica de Yucatán*, Universidad Pedagógica Nacional, Secretaría de Educación Pública de Yucatán, OSEACite, Mérida, pp. 225-254.
- y Philip Williams, (en prensa), "Sacred and Secular Spaces among Mexican Immigrants in Southwest Florida", *Journal of Latino Studies*.
- Gendreau, Mónica y Gilberto Giménez, 2002, "La migración internacional desde una perspectiva sociocultural: estudio en comunidades tradicionales del centro de México", *Migraciones Internacionales*, vol. 1, núm. 2, El Colegio de la Frontera Norte, San Diego, pp. 147-178.
- Glick Shiller, Nina, 1999, "Transmigrants and Nation-States: Something Old and Something New in the U.S. Immigrant Experience", en C. Hirschman, P. Kasinitz y J. De Wind (eds.), *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Russell Sage Foundation, Nueva York, pp. 94-119.
- International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 2001, vol. 26, pp. 14585-14591.
- Kselman, Thomas A., 1986, "Ambivalence and Assumption in the Concept of Popular Religion", en Daniel H. Levine (ed.), *Religion and Political Conflict in Latin America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill y Londres, pp. 24-41.
- Levitt, Peggy, 2001, *The Transnational Villagers*, University of California Press, Berkeley.
- López, Angel y Thoric Nils Cederstrom, 1991, "Moradores en el purgatorio: el regreso periódico de los migrantes como una forma de peregrinación", en *Memoria del Simposio Internacional de Investigadores Regionales*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Puebla.
- Mahler, Sarah, 1998, "Theoretical and Empirical Contribution: Toward a Research Agenda for Transnationalism", en Michael Peter Smith y Luis E. Guarnizo (eds.), *Transnationalism from Below*, Transactions, New Brunswick, New Jersey.
- Martínez Casas, Regina y Guillermo de la Peña, 2004, "Migrantes y comunidades morales: Resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara", en Pablo Yanes et al. (eds.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Universidad de la Ciudad de México-Dirección de Equidad y Desarrollo Social, México, pp. 89-149.
- Morán, Luis Rodolfo, 2000, "Representaciones religiosas de los mexicanos exiliados", *Estudios Jaliscienses*, núm. 39, Zapopan, pp. 5-16.
- Ogders, Olga, 2003, "La práctica religiosa entre los mexicanos residentes en el condado de San Diego", en María Eugenia Anguiano y Miguel J. Hernández Madrid (eds.), *Migración internacional e identidades cambiantes*, El Colegio de Michoacán, El Colegio de la Frontera Norte, Zamora, pp. 205-228.
- Portes, Alejandro, 1998, "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology", *Annual Review of Sociology*, vol. 24, pp. 1-24.
- , Luis Guarnizo y Patricia Landolt, 1999, "The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, núm. 2, pp. 217-237.
- y Ruben Rumbaut, 2001, *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*, University of California Press, Berkeley.
- Roberts, Bryan R., Reanne Frank y Fernando Lozano-Ascencio, 1999, "Transnational Migrant Communities and Mexican Migration to the U.S.", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, núm. 2, pp. 238-266.
- Runsten, David y Michael Kearney, 2004, "Encuesta sobre las redes de los pueblos oaxaqueños en la agricultura de California", en Stefano Varese y Sylvia Escárcega (coords.), *La ruta mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 15-76.
- Schmidt, Ella y María Crummett, 2004, "Heritage Re-created: Hidalguenses in the United States and Mexico", en Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (eds.), *Indigenous Mexican Migrants in the United States*, Center for U.S.-Mexican Studies, Center for Comparative Immigration Studies, University of California, San Diego, La Jolla, pp. 401-415.
- Serrano, Javier, 2002, *La dimensión cultural de las remesas: los tapalpenses y su comunidad transnacional*, tesis de maestría en antropología social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- US Census Bureau Census 2000*, Profile of General Demographic Characteristics.