

Artículos de investigación

MIGRACIÓN

Y RESIGNIFICACIÓN DEL ESPACIO

EL CASO DE LOS MIGRANTES MIXTECOS EN EL ÁREA METROPOLITANA DE MONTERREY, MÉXICO¹

VERONIKA SIEGLIN

Maestra-Investigadora Exclusiva de la División de Postgrado de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, México
Correo electrónico: vsieglin@ccr.dsi.uanl.mx

WENDOLÍN RODRÍGUEZ GARZA

Estudiante de Maestría en Antropología Social en el CIESAS OCCIDENTE; Guadalajara, México
Correo electrónico: wenroga@hotmail.com

Resumen

La migración y la integración a un entorno cultural nuevo impulsan cambios en los patrones interpretativos que, por su parte, estimulan la paulatina invalidación de la cultura tradicional de los migrantes y que son acompañados, además, por reconfiguraciones identitarias. Los migrantes no sólo experimentan en este proceso nuevas necesidades y satisfactores sino que su vez reconstruyen sus visiones acerca del tiempo y del espacio. Aún y cuando se trata de procesos muy sutiles que a menudo no pueden ser referidos conscientemente por los sujetos involucrados, son articulados a través de su lenguaje. Este trabajo pretende explorar la reconfiguración del imaginario social de un grupo de migrantes indígenas mexicanos originarios del sur de México y asentados desde hace dos décadas en el Área Metropolitana de Monterrey (noreste mexicano).

Palabras claves

Migración, cultura, reconstrucción identitaria, inconsciente, lenguaje

Abstract

Migration and integration into a new cultural environment drive forward the emergence of new interpretative patterns within the migrating groups the latter stimulate a gradual invalidation of the traditional culture of the migrants in the new residential areas which are also responsible for identity reconfigurations. Migrants

¹ Las autoras agradecen el apoyo financiero brindado por el Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología (CONACYT) y la Universidad Autónoma de Nuevo León a través del Programa de Apoyo a la Investigación Científica y Tecnológica (PAICYT) para la realización de este estudio. Texto recibido: 05-06-2005, aprobado: 16-08-2005

not only experiment new needs, search for new satisfactories, but also change their perspective of time and space. Although these processes are mainly kept unconscious, they can be observed through their use of language. This article pretends to explore the reconfiguration of the social imaginary of a group of indigenous migrants who moved from their homeland in the southern of Mexico to the Metropolitan Area of Monterrey in the northeast.

Keywords

Migration, culture, identity construction, unconsciousness, language

Introducción

Entre los muchos temas que se han abordado en los estudios sobre migraciones se encuentra el impacto de las mudanzas en la cultura y de las identidades de los migrantes y de sus comunidades de origen (García Canclini, 1982; Diez-Canedo Ruiz, 1984; Bustamante, 1986; Valenzuela, 1998; Ovalle Castillo, 1999; Soriano Ayala, 2001; Velasco Ortiz, 2002). La inserción de individuos y grupos en nuevos contextos socioculturales los acerca a nuevos ámbitos simbólicos y universos discursivos que influyen no sólo en las formas de interacción que pueden establecer con los integrantes del nuevo espacio residencial sino también en la forma de pensarse y verse a sí mismos y a su grupo.

En sus principios, la discusión académica acerca del impacto de la migración en la cultura y las identidades tanto en el plano individual como colectivo (por ejemplo, en la comunidad de origen con la que los migrantes siguen a menudo vinculados en el plano económico y social) giró en torno a dos posiciones encontradas: la teoría asimilacionista puso énfasis en la absorción cultural de los grupos migrantes por la cultura dominante en el lugar de destino y afirmaba, por lo tanto, una mutación identitaria y cultural de los migrantes (Valenzuela, 2000:134). En cambio, otros estudiosos que observaban el fenómeno migratorio desde su impacto en la comunidad de origen argumentaron que la migración no parece interrumpir necesariamente los vínculos económicos, sociales y culturales entre comunidad de origen y migrantes por lo que la absorción de los migrantes en los nuevos contextos culturales no podía estimarse tan completa como afirmaban los teóricos de la asimilación (Binford, 1991; Sánchez, 1992 Y 1998; Lestage, 1998; Valenzuela, 1998).

La segunda posición recibió también el apoyo de algunos estudiosos que analizaron más de cerca el comportamiento de los migrantes en los lugares de destino. En el caso de los grupos indígenas reportaron la existencia de redes de ayuda mutua que emanan de los vínculos familiares y comunitarios existentes y que los afianzan (Bustamante, 1986). Estas redes involucran hasta a los descendientes nacidos fuera al igual que los nuevos y futuros migrantes y facilitan la integración a una actividad laboral en el lugar de destino, al tiempo que ofrecen protección y apoyo a los recién llegados. El asentamiento de migrantes procedentes de la misma comunidad en un mismo espacio residencial y la intensa interacción desplegada entre ellos que abarca tanto las actividades económicas, la organización de la vida cotidiana al igual que muchas prácticas culturales (desde fiestas comunales, expresiones dancísticas y musicales, etcétera) se plasmó en el concepto de 'comunidades gemelas' que por constituir un tipo de enclave amortiguaría el impacto del entorno cultural extraño en la cultura e identidad de los migrantes y favorecería la continuación de sus prácticas y tradiciones culturales.

La idea de la continuación de la cultura tradicional comunitaria entre migrantes asentados en enclaves se nutre sobre todo del presupuesto que los migrantes comparten con su comunidad de origen una memoria colectiva (integrado por leyendas, costumbres, mitos, creencias y saberes) la que garantizaría la preservación de las "identidades culturales profundas" (Salles y Valenzuela, 1992:147). No obstante, dichos autores están también conscientes de la presencia de fenómenos sincréticos que indican cambios inducidos por el contacto con integrantes de otras comunidades culturales. El sincretismo es interpretado como resultado de un "...proceso contradictorio, negociado y sujeto a procesos de adopción selectiva" (Salles y Valenzuela, 1992:148). La referencia a un sujeto reflexivo que selecciona de forma consciente los elementos que le convienen y que desecha lo que no le parece apropiado no podría ser más clara. Este planteamiento levanta una serie de preguntas que merecen una reflexión teórica más concienzuda. En primer lugar, hay que cuestionar de cómo hacer compatible la idea de una sola memoria colectiva transmitida de generación a generación con la existencia de un sujeto reflexivo que actúa en función de su propio esquema de preferencias y conveniencias. Dado que el concepto de memoria alude al almacenamiento de un conjunto de símbolos y significados (experiencias, acontecimientos, etcétera) que forman parte de un código creado en el pasado y que sigue ejerciendo su influencia en el presente (es decir, un pasado que

se vive en el presente) es preciso preguntarse por qué la integración de nuevas vivencias a la memoria ligados a contextos socioeconómicos distintos no fuese capaz de transformar el código y por tanto la memoria colectiva como tal. ¿Cómo se vinculan nuevas experiencias con las adquiridas en el pasado? ¿Es el pasado efectivamente inmutable, es decir, no es afectada por la integración de nuevos esquemas de interpretación con las que se familiarizan los grupos migrantes al entrar en contacto con una nueva comunidad cultural? Y por último, ¿es posible pensar que el proceso de transculturación fuese conciente y pudiese ser controlado racionalmente por los sujetos?

Las preguntas anteriores exigen un análisis teórico que no se puede realizar en este lugar. Sin embargo, el presente artículo se ocupa de las últimas dos preguntas: la supuesta inmutabilidad del pasado y el supuesto control conciente del proceso de transculturación por parte de los sujetos sociales a través de la apropiación y reinterpretación de elementos culturales pertenecientes originalmente a la cultura extraña en la que se insertan. Nuestro análisis parte del supuesto de que la migración impulsa, de forma gradual, una serie de procesos de resignificación que a primera vista son difíciles de percibir y que forman parte de una paulatina invalidación de la cultura tradicional en el lugar de destino². Este proceso es acompañado y respaldado por sutiles cambios identitarios, por el surgimiento de nuevas necesidades y satisfactores y de nuevos patrones interpretativos que, a mediano y largo plazo, suplantán áreas cada vez más grandes de la cultura 'tradicional' en el nuevo lugar de residencia. Al mismo tiempo los migrantes someten a la organización social, política y cultural en la región de origen a fuertes presiones modernizantes. En este trabajo nos proponemos analizar estos microprocesos de cambio con relación a la significación de dos espacios sociales por parte de migrantes mixtecos originarios de Oaxaca y residentes de Monterrey. ¿Cómo describen los migrantes mixtecos a su lugar de origen a diferencia de su espacio residencial? ¿Qué actividades productivas asignan a ambos espacios y cómo las valoran? ¿Qué relación guardan sus descripciones con su concepto de 'vida buena'? ¿Qué revelan sus descripciones y comparaciones acerca de su integración al entorno social?

² Acerca del proceso de invalidación, véase Sieglin (2004).

Metodología

En este trabajo nos proponemos revisar cómo la inserción en un espacio cultural nuevo y la familiarización con nuevos esquemas interpretativos influyen no sólo en los discursos identitarios y las relaciones sociales en el presente sino que conllevan a una reinterpretación del pasado. Partimos por tanto de la idea de que el pasado no constituye un dato acabado y conservado en la memoria. Para tal efecto recuperamos algunas propuestas de Ricoeur (1999) y Habermas (1992). Recordar un acontecimiento se liga, a menudo, a contar una historia a alguien, actividad que obliga a un individuo a reflexionar sobre algunos sucesos englobándolos en totalidades sucesivas (Ricoeur, 1999: 105). Sin embargo, la estructuración temporal del pasado que aparece en el relato no es una propiedad del pasado y, por tanto, no perdurable y estable. La temporalidad surge justamente cuando el narrador selecciona un evento como el centro de su relato (A1) y lo conecta con acontecimientos anteriores (A-1; A-2, etcétera que conforman las causas) y posteriores (A2; A3, etcétera, equivalentes a los efectos). De este modo, el narrador establece un comienzo y un fin de su historia y asegura, al mismo tiempo, la continuidad del relato (Habermas, 1992: 185 ss). El hecho de poder encerrar un acontecimiento determinado entre eventos que le son anteriores y posteriores, exigen del relator un conocimiento del desenlace de un acontecimiento (A1). Comparado con el saber que poseía al momento de vivir el acontecimiento pasado, el narrador dispone ahora de un conocimiento privilegiado (Ricoeur, 1999: 90) que distinguirá su perspectiva de los sucesos actuales de la visión que había adoptado en el pasado. Lo narrado adquiere sentido y significado sólo a partir del entrelazamiento del acontecimiento central con otros anteriores y posteriores (Habermas, 1992: 185 ss; Leclerc-Olive, 1998:105). En otras palabras, los incidentes pasados no están tramados 'naturalmente' en un orden temporal preciso y definitivo. Es más bien el narrador en el presente quien los interrelaciona (dimensión cronológica o episódica del relato) y los asienta en un orden determinado (dimensión configurativa) elaborando de este modo un discurso narrativo (Ricoeur, 1999: 104). En vista que el futuro pretérito del evento central (suponiendo que siempre fuese el mismo) se acrecienta en el transcurso del tiempo, existe teóricamente la posibilidad de interconectarlo con infinidad de incidentes que se le agreguen posteriormente. G.H. Mead concluyó, por lo mismo, que el pasado está tan indeterminado como el futuro. Será solamente definitivo

en ausencia de todo nuevo evento posible, es decir, en ausencia absoluta del futuro (Leclerc-Olive, 1998: 103).

El material empírico se recopiló, en la primera fase, por medio de una encuesta a 42 familias indígenas asentadas en Monterrey. En la segunda fase realizamos entrevistas semiestructuradas a 20 hombres. Las entrevistas semiestructuradas se llevaron a cabo tanto en el asentamiento del Área Metropolitana de Monterrey como en la comunidad de origen, San Andrés Montalvo, adonde pudimos acompañar el grupo para las fiestas del Santo Patrono y la celebración de Navidad (noviembre y diciembre).

El material recopilado fue fielmente transcrito. Ante la lingüística de los datos consideramos pertinente recurrir para el análisis a ciertas categorías lingüísticas provenientes sobre todo de la narrativa, la retórica, la semántica y la sintáctica³. Es preciso advertir que el recurso a las diferentes subdisciplinas lingüísticas no genera una llave mágica que por sí misma develaría todas las interpretaciones posibles. Las categorías y técnicas lingüísticas guardan dentro de una investigación social el mismo estatus metodológico que la estadística. Un dato lingüístico no habla por sí mismo como tampoco lo hace un indicador estadístico. Para adquirir significado, sentido y utilidad analítica necesita ser articulado con la teoría social (Sieglin, 2003).

Algunos datos en torno a la migración indígena en México

Los mixtecos asentados en Nuevo León provienen de la zona mixteca situada en la parte noroeste del estado de Oaxaca, en el sur del país. La región mixteca se caracteriza por altos niveles de pobreza. Desde la década de los sesenta se observa una creciente erosión de la tierra que ha provocado una baja en la producción agrícola, principal actividad económica de la región llevada a cabo con técnicas tradicionales en tierras de temporal en las que se cultivan, en primera instancia, maíz y frijol para el autoconsumo (Ruiz González, 1997; INEGI, 1996). A partir de este momento se empezó a intensificar el flujo migratorio en esta

³ Para una introducción al análisis del discurso, véase Ducrot (1982), Van Dijk (1996^a; 1996b; 2000); Lozano, Peña-Marín y Abril (1999); Renkema (1999); Simone (2001).

zona que se convirtió, desde entonces, en una de las principales regiones expulsoras de indígenas en Oaxaca. Hasta 1980, la mayor parte de la migración se dirigió al centro del país, pero a mediados de los ochenta el patrón migratorio dio un giro: desde entonces los contingentes indígenas se encaminaron también hacia otros estados y sus áreas metropolitanas como Jalisco (Guadalajara), Chihuahua, Sonora, Nuevo León (Monterrey) y Tamaulipas e, incluso, a los Estados Unidos y Canadá. Al mismo tiempo, los cambios de residencia perdieron su carácter temporal para traducirse en mudanzas definitivas que involucran a toda la familia (Aguilar Medina, 1974 y Ríos Vázquez, 1991). Según Robert Smith (1992), esta nueva dinámica migratoria se liga, de manera estrecha, a la crisis que afectó de forma drástica tanto a la región mixteca como al Distrito Federal. Los cambios de las políticas agropecuarias y la penetración de mercados en las áreas rurales aunados a un creciente "pesimismo" entre la población joven acerca de su futuro han fomentado aún más la migración indígena.

Los mixtecos asentados en el Área Metropolitana de Monterrey son originarios de San Andrés Montaña. A partir de 1960 se intensificó el flujo migratorio en esta zona que se convirtió, desde entonces, en una de las principales regiones expulsoras de indígenas en Oaxaca. Hasta 1980, la mayor parte de la migración se dirigió al centro del país, pero a mediados de los ochenta, cuando las mudanzas se empezaron a incrementar explosivamente, el patrón migratorio dio un giro: desde entonces los contingentes indígenas se encaminaron también hacia Jalisco (Guadalajara), Chihuahua, Sonora, Nuevo León y Tamaulipas e, incluso, a los Estados Unidos y Canadá. Al mismo tiempo, los cambios de residencia perdieron su carácter temporal para traducirse en desplazamientos definitivos que involucraron a toda la familia (Ríos Vázquez, 1991).

Los mixtecos asentados en el Área Metropolitana de Monterrey son originarios de una pequeña comunidad oaxacaña: San Andrés Montaña que contaba en 1999 con cerca de 1500 habitantes. Entre enero y septiembre-octubre la mayoría de la población se encuentra fuera de la comunidad. Durante estos meses sólo unas cuantas familias permanecen en el pueblo. Se trata, por lo general, de adultos que se rehusan a migrar a la ciudad, ya sea por su edad, o bien, por cuidar las propiedades familiares o por atender a los hijos o nietos en edad escolar. Además se quedan aquellas personas que ocupan, durante el año (de enero a enero), un cargo político.

A diferencia de San Andrés, la zona residencial de los mixtecos en Monterrey carece del encanto pueblerino y tradicional. Los indígenas asentados ahí no cuentan con los servicios de drenaje, agua potable y calles pavimentadas (con excepción de la calle principal). En marzo del 2000, unas tres cuadras al final de la colonia se beneficiaron con la excavación de un pozo de agua; el resto del asentamiento sigue dependiendo de los camiones repartidores. En este mismo año, se instaló, de forma oficial, la luz eléctrica a la que los pobladores se habían "colgado" desde años atrás.

En Monterrey, los indígenas se dedican en primera instancia a la venta ambulante de artesanías (canastos, bolsas y pequeñas figuras, como palomas y venados tejidos de plástico que son elaborados principalmente por los adultos), de flores de plástico o de tela (alcatrazes y girasoles) y de productos de palma como tortilleros, tapetes y bolsas que son adquiridos de vendedores de Guerrero y Guadalajara.

Migración y resignificación de actividades productivas en el lugar de origen⁴

Como motivo de la migración, los entrevistados señalaron la escasez de recursos, la pobreza, la falta de trabajo y el bajo rendimiento de las actividades agropecuarias en San Andrés Montaña. Argumentaron que "no hay dinero", "no hay trabajo que hacer", "no hay en qué trabajar", "...no hay así una empresa, una fábrica donde puedan trabajar", "aquí no tenemos trabajo así mejor". Además alegaron que "las tierras .. no dejan nada para que uno viva bien" (cuadro 1). Se trata pues de un conjunto de aseveraciones negativas en torno a la comunidad que los acobijó en un momento dado de su historia personal. En otras palabras, la comunidad de origen emerge en el discurso de los migrantes como un lugar de carencias, de escasez y de insuficiencia. Es descrita como un espacio inhóspito y desolado.

Los entrevistados sitúan las carencias en dos puntos interconectados: la falta de trabajo y de dinero (cuadro 1). Si bien la agricultura constituye, en teoría, un espacio laboral, la relación entre dinero y trabajo invalida al trabajo agropecuario como fuente de empleo aceptable ya que las

⁴ Por cuestiones de privacidad y respeto los nombres de los entrevistados han sido cambiados.

actividades agrícolas y ganaderas en San Andrés parecen no orientarse a la producción para el mercado (y, por ende, al dinero) sino para el autoconsumo. Por lo tanto es preciso afirmar que San Andrés no carece de trabajo sino de empleos remunerados.

<i>En el pueblo</i>	<ul style="list-style-type: none"> • "no hay dinero" • "por necesidad" • "no hay trabajo que hacer" • "no hay en qué trabajar" • "Las tierras que no dejan nada para que uno viva bien." • En "la cosecha... se inyecta el dinero" • "...no hay así una empresa, una fábrica donde puedan trabajar." • "aquí no tenemos trabajo así mejor"
---------------------	--

Cuadro sinóptico 1: Causas de la migración según los mixtecos

Fuente: Entrevistas realizadas por las autoras

Las frases de los migrantes apuntan hacia un cambio cultural importante en la comunidad: el objetivo de su producción material ya no es el valor de uso sino el de cambio, situación que atesta el paulatino proceso de monetarización de la economía doméstica en el transcurso de las décadas pasadas conforme el trabajo asalariado se empezó a generalizar y el desarrollo agropecuario se estancó. En vista de que el lugar carece de fuentes de empleo asalariado (fábricas, maquiladoras), muchos residentes han optado por buscar un ingreso en otros sitios.

El lugar preponderante que ocupa, en el imaginario comunitario, el dinero como satisfactor básico, no deja exenta la visión hacia la tierra que, durante siglos, constituyó la base de la supervivencia familiar. El actual rechazo a las prácticas agrícolas es fundamentado aludiendo las escasas o, incluso, nulas ganancias que arrojan. Al respecto, don Fernando afirmó: "... no más sale para el gasto, pero dinero no sale." Si bien el narrador asevera poder cubrir "el gasto", tal logro le resulta insatisfactorio ya que él busca un plusproducto comercializable⁵. Afirma que a la agricultura se le tiene que "inyectar" dinero - una metáfora prestada del lenguaje empresarial - con tal de finiquitar el pago de la yunta, los salarios de los ayudantes y los gastos en fertilizantes. Sin

⁵ "... porque ahí se *inyecta* el dinero también, o sea, uno tiene que pagar la yunta. Si no tiene yunta, tiene que pagar la yunta, o la gente que lo ayude a limpiar la milpa. O, ya de ahí, ya se necesita comprar abonos. Todo eso. Bueno, entonces ya la gente ve todo lo que he hecho y, pos, no, no sale. ¿Para qué voy a estar aquí? Ya la gente, pos, ya empieza a preocuparse, busca, pues, una salida..." (Don Fernando, entrevista realizada por autoras)

embargo, entre lo obtenido y lo invertido no existe una relación ventajosa (“.. entonces ya la gente ve todo lo que he hecho y, pos no, no sale.”) Este planteamiento no parte de la tesis de que las tierras no generarían producto alguno sino establece más bien una valoración negativa de la relación entre el valor invertido (v1) y el valor generado (v2). Partiendo de esta realidad, don Fernando no encuentra justificación alguna para mantenerse dentro de la actividad agropecuaria y, por ende, en San Andrés Montaña.

Una perspectiva parecida se observa en el discurso de don Santiago⁶ que representa un análisis negativo de la agricultura en familias migrantes. Afirma que la inversión inicial en los trabajos de barbecho y siembra es mermada por la infestación de plagas que afectan la milpa durante la ausencia de los agricultores migrantes. Por otra parte, resulta difícil vender la cosecha por lo que el producto monetario logrado al final no rebasa en mucho la inversión inicial (“Y casi no sale.”). Por ello, no existe razón alguna, según el relator, de persistir en la actividad agropecuaria (“Por eso, mejor decidimos salir para acá, para la ciudad”).

La conclusión de don Santiago supone la validez de una figura del pensamiento moderno: la racionalidad económica - valuada en términos de rentabilidad y redituabilidad - como parámetro para determinar la ‘conveniencia’ de una actividad material. En otras palabras, el narrador parte de la idea de la agricultura como negocio. Su intención es producir para vender, es decir, realizar en el mercado un plusproducto en forma monetaria. Para ello requiere de dinero: necesita pagar la yunta y los trabajadores que ayudan en la limpieza del terreno, la siembra y la cosecha. Además, debe suministrar a los trabajadores “refrescos”, sobre todo cuando se trata de familiares o vecinos.⁷ Resulta muy interesante que el discursante liga el “refresco” otorgado como gratificación con el dinero; fenómeno que demuestra que, a diferencia con el pasado, el “refresco” ya no es elaborado en casa (con base en infusiones de hierbas,

⁶ Santiago: No, no deja porque yo estoy sacando la venta. Pagamos la yunta para que saque surco para sembrar y cajonarlo, arrancar hierba, levantar milpa y todo eso. Hacemos gasto, pagamos, damos de comer, damos refresco.

Entrevistadora: ¿A la gente que les ayuda a trabajar?

Santiago: Sí, a veces van diez, veinte, tenemos que dar refresco. Algo así. Luego, salimos, regresamos otra vez a la ciudad. Ya cuando venimos, se metió la plaga. Luego volvimos a sembrar; otra vez gastando dos mil, tres mil pesos hasta cuatro mil en una siembra o una cosecha y no vendimos maíz. Y casi no sale. Por eso, mejor decidimos salir para acá, para la ciudad...” (Entrevista realizada por autoras).

⁷ El apoyo recibido por familiares o por otros miembros de la comunidad es muy normal en los grupos étnicos en México; y responde más bien a la ayuda mutua que a intereses netamente económicos. Pero tampoco sería de sorprender que también se den casos de la prestación de servicios con fines de remuneración económica, exclusivamente.

flores o frutas, por ejemplo) sino adquirido en el mercado: por lo general se trata de un producto industrial embotellado. Los cambios en la cultura alimentaria⁸ y en los sistemas de recompensación comunitaria elevan, de este modo, la presión monetaria sobre la actividad agropecuaria y motivan a los sujetos a intensificar la apertura de más fuentes monetarias con tal de finiquitar los gastos generados. Se trata pues de un círculo vicioso que - al monetizarse no sólo la producción sino también los sistemas de gratificación comunitarios, es decir, la cultura, y al penetrar la lógica del dinero los paradigmas del pensamiento - empuja a los individuos a tomar la única decisión ‘racional’ y ‘plausible’: abandonar la actividad agropecuaria por ser ‘incosteable’. Estas observaciones parecen confirmar la tesis de Sahlins (1990) que identifica a los procesos económicos como simbólicos y que sostiene que la producción es un “momento funcional” de la cultura.

Inicialmente la migración de los mixtecos dependía del ciclo agrícola que se extendía durante siete meses: de mayo a enero. En un comienzo, la salida a la ciudad se organizó con el fin de encontrar recursos monetarios para la agricultura. Poco a poco esta intención cambió: en la actualidad los migrantes no demuestran interés por seguir colocando fondos en las actividades del campo. Esta visión se observa, con particular claridad, entre las generaciones más jóvenes. Perciben la tierra tan sólo como un medio para realizar negocios. Por lo mismo hoy en día, la agricultura es practicada únicamente por aquellos individuos que se han quedado en el pueblo, o bien, por aquellos otros a quienes les toca ocupar un puesto. La mayoría de la población, empero, la considera una mala inversión y prefiere dejarla.

Según Sahlins (1990), los fenómenos materiales (por ejemplo, los económicos) no son autoevidentes, es decir, no son portadores de un significado independiente del imaginario cultural entendido como un conjunto dinámico de discursos que refleja las experiencias vitales (económicas, sociales, políticas y culturales) de un grupo; que guía sus interpretaciones y que se transforma en este mismo proceso. Por lo anterior, el concepto de carencia, por ejemplo, no refiere a una realidad objetiva identificable por dos observadores de la misma forma. Una ‘carencia’ representa más bien una construcción sociohistórica cuyo contenido es variable. En otras palabras, un mismo fenómeno social (por ejemplo, el té de hierbas) adquiere, en función del contexto sociocultural, el estatus de un bien básico saludable y sabroso, o bien,

⁸ Para un análisis de los cambios alimentarios en comunidades étnicas véase M. E. Chavez A. (2001).

metamorfósea, en circunstancias socioculturales cambiantes, en símbolo de carencia, privación y pobreza. Algo similar se puede observar en cuanto a la significación de un estado de producción y consumo determinados. A la pregunta que si su padre acostumbraba migrar temporalmente por motivos laborales, don Santiago contestó⁹ que las experiencias migratorias de su padre eran muy limitadas ya que muy pocas veces abandonaba el pueblo con tal de lograr un ingreso asalariado en la cosecha de la caña de azúcar. Pero contrario a lo que concluiría un interprete moderno familiarizado con la lógica economicista (a mayor pobreza, mayor disposición de migrar), el padre de don Santiago al igual que otros habitantes de San Andrés (referidos a través del pronombre personal 'ellos') no vieron la necesidad de migrar a pesar de que - en palabras de Santiago - "...se murieron de hambre... No, aquí casi se morían de hambre..."

La pobreza diagnosticada por don Santiago es ligada, en el plano retórico, a los problemas agrícolas. A pesar de sembrar, la cosecha resultó muy raquítica: "Sembraban, pero ni salía ni un costal, ni medio costal salía. Salían dos tenaquitos que le llamamos." Empero, la migración no se explica a raíz de los problemas económicos apremiantes. El fenómeno migratorio apunta más bien a una revaloración de lo que es una vida 'aceptable' en la siguiente generación (los hijos) a la que pertenece el relator. Una vez crecidos, los jóvenes decidieron salir a la ciudad "...a ver qué pasa" ya que identificaban a la vida rural no sólo como un conjunto de carencias ("Sí, aquí había mucha hambre y, no, la gente no tenían aquí. Ni una tortilla podían comer aquí. Un pedacito cada uno. No, aquí casi se morían de hambre.") sino como fuerte motivo para explorar nuevos horizontes existenciales. Detrás de su decisión de migrar se oculta un creciente distanciamiento hacia la vida rural y una invalidación de la agricultura como actividad laboral redituable y satisfactoria. Y es en este contexto sociocultural en que la vida del campo se percibe como un martirio y como una forma existencial inaceptable¹⁰.

⁹ "Santiago: No, mis papás casi no salían. Una vez salía mi papá a Veracruz, a la corta de caña..."

Entrevistadora: ¿Por qué cree usted que no salieron tanto?

Santiago: Pues, ellos se murieron de hambre (¿Ah, sí? W.R.) Sí, aquí había mucho hambre, y no, la gente no tenían aquí. Ni una tortilla podían comer aquí. Un pedacito cada uno. No, aquí casi se morían de hambre.

Entrevistadora: ¿Por eso empezaron a salir?

Santiago: Sí, ya cuando crecimos, vamos a salir a la ciudad, a ver qué pasa. Por eso ya aunque no tengamos dinero en la mano, se pide prestado y que después les pagamos. Pero nuestros padres, eso ellos no salieron. Sembraban, pero ni salía ni un costal, ni medio costal salía. Salían dos tenaquitos que le llamamos." (Entrevista realizada por autoras).

¹⁰ "Santiago: ... y como ellos no sabían, son gente grande, de que ellos sembraban nomás la pura semilla. Ahora, cuando nosotros sembramos, conseguimos fertilizante. Vamos a pedir ayuda al gobierno y el gobierno nos ayuda. Ahora, donde quiera, se dan buenas mazorcas." (Entrevista realizada por autoras).

En contraste con la época de sus padres que a consecuencia de las mínimas cosechas sufrían permanentemente de hambre, según Santiago, las condiciones productivas en el campo han mejorado en la actualidad. Los productores de hoy - entre los cuales se incluye el propio narrador (obsérvese el uso del pronombre personal en primera plural [nosotros] de tipo inclusivo cuando el sujeto de la enunciación se refiere al narrador) - cuentan con mejores condiciones productivas gracias al apoyo del gobierno que les provee de fertilizantes y de otros apoyos ("Ahora, cuando nosotros sembramos, conseguimos fertilizante. Vamos a pedir ayuda al gobierno y el gobierno nos ayuda.") al grado de que "donde quiera, se dan buenas cosechas." No obstante, las mejoras no convencen al relator a regresar a la vida rural que prácticamente se ha borrado de su memoria (... No, no sembramos porque no llegamos al tiempo de la siembra. No nos acordamos") y de su voluntad ("Ahora no queremos ya sembrar...").

El relato parece enmarcar una contradicción argumentativa: por un lado, don Santiago afirma que hoy en día los agricultores logran buenas cosechas ("Ahora, donde quiera, se dan buenas mazorcas."); por el otro, cierra el fragmento aseverando que la agricultura actual "casi no deja". Se sobreentiende que la carencia ("casi no deja") no refiere a la cantidad del producto levantado (que resulta mayor que antes) sino al valor realizado (los niveles de los precios en el mercado no generan ingresos satisfactorios). Estas dos afirmaciones contrastantes apuntan a varios fenómenos: (a) Los dos enunciados se contraponen sólo al dar por supuesto de que el valor de uso estaría ligado al valor de cambio (es decir, que una buena cosecha, produciría buenos rendimientos); y (b) al dar por supuesto de que las unidades productivas (indígenas) campesinas hubiesen quedado al margen de la economía de mercado y que, por lo mismo, la brecha entre el valor de cambio y el valor de uso no importaría. Ambos presupuestos son, obviamente, erróneos. Sin embargo, para comprender los dos enunciados de don Santiago es preciso tener en cuenta que la afirmación "casi no deja" constituye una valoración de un acontecimiento y que, por lo tanto, refiere a un sistema de valores. En el caso presente, este sistema de valores sufrió cambios sustanciales que afectan los conceptos de lo bueno, aceptable, satisfactorio o deseable de un actor o un grupo social. La inserción de los migrantes indígenas en un espacio social donde predomina la lógica mercantil, afecta, poco a poco, también el sistema de valores tradicionales.

Entrevistadora: Y ahora que ha salido a la ciudad, ¿no ha sembrado?

Santiago: No, no sembramos porque no llegamos al tiempo de la siembra. No nos acordamos. Ahora no queremos ya sembrar también porque casi no deja. (Entrevista realizada por autoras).

En vista de que el relato de Santiago no representa una descripción 'objetiva' de una 'realidad dura', es posible que su visión discrepe de las apreciaciones de otro compañero de generación, don Alberto¹¹ quien establece un contraste entre las actividades agrícolas de 'antes' ("...antes, este, sembrábamos más seguido...") y de la actualidad. Según su recuerdo, en el pasado se sembraba con mayor frecuencia, sin embargo, al paso de los años la producción agrícola se vio mermada por un descenso en la productividad del suelo de manera que en la actualidad: "...muy poca tierra es la que se sigue dando". Resulta interesante que al preguntarle si los migrantes ya no siembran, el entrevistado no responde con una negación explícita sino implícita en un enunciado que persigue un objetivo pragmático distinto: el de justificar el abandono de las faenas agrícolas (la función legitimadora es introducida mediante la conjunción 'pues').

Siguiendo la construcción narrativa de Alberto, la migración no es resultado de la baja productividad de la tierra. Más bien, el descenso productivo se dio cuando la migración ya se había iniciado. En otras palabras, según Alberto, los mixtecos no (sólo) migraron por no lograr cosechar. Los problemas productivos incidieron, sin duda, en la decisión de Alberto de abandonar el pueblo, sin embargo, no pueden ser identificados como el factor causal directo.

A pesar de las diferencias retóricas, ambos narradores llegan a la misma conclusión: al cambio del milenio les es imposible seguir viviendo en San Andrés. Esta imposibilidad no se liga a una 'realidad dura' y 'objetiva' sino es producto, en buena medida, de los paradigmas interpretativos que introdujo la modernidad en San Andrés a través de sus variadas vías de penetración. Dichos paradigmas del pensar y conceptualizar influyen la percepción de la realidad y las orientaciones de acción de los actores. Estamos pues ante procesos de resignificación.

La resignificación de la vida rural no se restringe, por supuesto, a los procesos productivos sino abarca, asimismo, el trabajo de campo. Otro fragmento discursivo relaciona, de modo contrastivo, dos vidas: la de don Santiago (narrado por el sujeto de la enunciación mediante la primera persona plural [*nosotros*] lo que equivale, en un plano pragmático, al intento de presentar sus vivencias como típicos de su generación): una vida ya muy avanzada en el tiempo; y la de sus hijos: una vida por hacer. Es en

¹¹ "Alberto: Como antes, este, sembrábamos más seguido. En tiempos de lluvias, pues, se van a sembrar allá y luego se vienen para acá, para buscar dinero para poder trabajar en el terreno.

Entrevistadora: ¿Y ahora no siembran ya?

Alberto: Y ahora, pues, ya casi muy poca tierra es la que sigue dando." (Entrevista realizada por autoras).

este contraste y en los deseos para el futuro de sus hijos, donde emerge la negatividad de la vida rural descrita, al inicio del fragmento, como fuente de sufrimiento ("...nosotros ya sufrimos.") El sufrimiento brota de las características del trabajo agropecuario: trabajar a la intemperie incluso cuando esté lloviendo, hundirse en el lodo y laborar con animales. Por ello, el narrador desea a sus hijos ['ellos'] una vida laboral en una escuela o una oficina ("Ellos que sean gente estudiada, aunque sean maestros, sean también alguien que trabaje en la oficina..."). El discurso de Santiago reproduce, de este modo, una visión muy difundida acerca del trabajo físico y pesado al aire libre que surgió paralelo a la tecnificación de los procesos productivos. Conforme avanzó la modernidad, se empezó a identificar a la actividad física como una dolencia, una penitencia, una tortura, en fin, una forma de trabajo casi inhumana que debe ser superada a toda costa y que no se debe de desear a nadie, mucho menos a los hijos. Esta resignificación del trabajo físico convierte a las labores de campo poco o nada mecanizadas, en la expresión de una forma de vida indeseable, insatisfactoria e inaceptable. Ante la imposibilidad de tecnificar con prontitud las formas de trabajo rural, la liberación del trabajo pesado se hallaría en un cambio de actividad ligado, ante las condiciones socioeconómicas imperantes, a la migración hacia la ciudad.

Hasta aquí se puede apreciar la complejidad de los procesos simbólicos que se encuentran en la raíz de las mudanzas campesinas y que se nutren y refuerzan de ellas. Es importante enfatizar que las migraciones no se explican sin referencia a estos procesos de resignificación.

La ciudad como sitio de esperanza

Inicialmente, los mixtecos se quedaban en Monterrey de enero a abril y se regresaban en mayo a su tierra para iniciar las labores agrícolas. Al cabo del tiempo, los viajes a San Andrés se espaciaron de modo que muchos pasan años lejos de la comunidad¹². A pesar de declarar reiteradamente su deseo de regresar a San Andrés, los mixtecos

¹² "Entrevistadora: ... ¿ha estado regresando a Oaxaca en estos siete años?

Fabián: Este, en los siete años, dos veces nomás, en el 95 y en el 98.

Cristian: Pues, cuando tengo dinero para regresar. Ahora ya tengo dos años. Es que se necesita tres mil o cuatro mil pesos para regresar.

Entrevistadora: ¿Hace mucho que no venías para acá (a San Andrés)?

Aníbal: Sí, hace cinco años, estuve cinco años allá en Monterrey, no regresé aquí.

Entrevistadora: ¿... por qué?

Aníbal: Es que estuve estudiando ahí." (Entrevista realizada por autoras).

descartan de dejar, de manera definitiva, la ciudad, ya que: "(en la ciudad) hay todo y allá no".

Pueblo	Ciudad
· "Ya no hay vida..."	· "en la ciudad hay trabajo"
· "está muerto"	· "es más fácil"
· "es un pueblito muy pobre, casi no hay nada."	· "pueden mantener sus hijos"
	· "aquí hay todo"

Cuadro 2: Visualizaciones del pueblo y de la ciudad en los discursos de los mixtecos migrantes.

Fuente: Entrevistas realizadas por las autoras.

La descripción de San Andrés como un pueblo "muy pobre", "muerto" y "feo" donde "casi no hay nada", contrasta, de forma muy notable, con las asignaciones léxicas positivas a la ciudad. El espacio urbano emana, en los discursos, como un lugar lleno de oportunidades: ahí "hay trabajo"; ahí "hay todo"; por ello, la vida en la urbe les resulta "más fácil" y les permite "mantener sus hijos". El oscuro retrato del pueblo señala la pérdida de su atracción como espacio vital frente a la ciudad, identificación que podría parecer, a primera vista, incompatible con los sentimientos de añoranza del espacio oaxaqueño que siguen manifestando muchos migrantes cuando relatan su historia. Empero, esta pena sentida al recordar el pueblo, no refiere ya a un lugar real. El pueblo extrañado forma parte del pasado; un pasado que nutre la nostalgia en el presente y estimula la fantasía colectiva. Es el mundo de antes, la tierra dejada atrás, un espacio de sentimientos y experiencias pasados que nada tiene que ver con el pueblo 'real' de hoy. No obstante, este San Andrés de la fantasía sigue cumpliendo funciones sociales vitales: brinda una identidad y funda lazos de pertenencia y solidaridad. Sigue siendo un punto de encuentro social en el espacio urbano. Aunque muchos mixtecos descartan regresar de manera definitiva a la comunidad, el recuerdo del pueblo llena incluso en la actualidad las narrativas de los migrantes y sigue generando un sentido a su existencia.

Resumen y conclusión

Los procesos migratorios y el paulatino desprendimiento de la cultura de origen constituyen procesos extremadamente complicados en el plano afectivo y social que requieren de los sujetos una nueva retórica para legitimar ante sí mismos y ante los demás la necesidad del distanciamiento sociocultural. Con esta función cumplen, por ejemplo, los discursos en torno a la comunidad de origen como un espacio social repleto de carencias y la caracterización de las actividades productivas ligadas a la vida en el pueblo como trabajos infrahumanos. Sobre este plano interpretativo, la migración se convierte en un acto de emancipación y de humanización. Dichos discursos se encuentran, de forma aún más incipiente, en los inicios de las primeras mudanzas mismas y se intensifican y fortalecen conforme avanza la experiencia migratoria positiva. En la medida en que los migrantes se convencen de las mejores oportunidades de vida en el nuevo espacio residencial, la resignificación se empieza a extender a áreas centrales de la cultura e identidad de los migrantes (aunque casi nunca a todos) que poco a poco son invalidadas.

Resulta interesante que la vida en la ciudad es valorada como 'mejor' aunque - comparado con ciertos estándares de calidad de vida como, por ejemplo, el tipo de vivienda, acceso a servicios primarios en el pueblo - el observador extraño no percibe esta mejoría ya que muchos migrantes mixtecos viven hacinados en casas de madera techadas de lámina, sin acceso a agua entubada y drenaje al tiempo de afrontar los sofocantes calores del largo período veraniego en el Área Metropolitana de Monterrey. Lo anterior significa, obviamente, que la identificación de 'mejores niveles de vida' no se centra en un mayor estándar material (acceso a mayores y mejores bienes y productos) y que este puede deteriorarse incluso en comparación con el anterior. En otras palabras, la mejora que motiva a los migrantes a permanecer, de forma definitiva, en un nuevo espacio residencial, no tiene necesariamente un referente material contabilizable de manera 'objetiva' sino se ubica - a veces de forma exclusiva - en el plano simbólico: refiere a las 'oportunidades de vida' que - según los discursos dominantes - ofrece la ciudad en comparación con las del campo. La clave de esta resignificación se encuentra en el acceso al dinero que en la ciudad media gran parte de las actividades vitales de sus habitantes, constituye el fundamento de la subsistencia diaria y cuya posesión se convierte para los individuos modernos en la clave de casi todos sus sueños. Si bien los ingresos de

los migrantes son limitados, la vida en la ciudad promete – sin garantizar nada – la posibilidad de acceder de manera más fácil, aunque sólo sea en el futuro, a este ‘medio universal de intercambio’. Más que una notable mejora económica, la vida urbana los seduce por ofrecerles una utopía que les llena de esperanza y que les motiva a seguir el camino hacia la felicidad infinita prometida por el capitalismo.

Bibliografía

Aguilar Medina, José Iñigo, 1994, “Diferencia étnica y migración en la Mixteca Baja”, *Estudios*, no. 5, Departamento de Etnología y Antropología Social, INAH, México.

Binford, Leigh, 1991, “Crisis económica y defensa campesina en el México rural”, *Revista Mexicana de Sociología*, no. 1, año LIII, enero-marzo, UNAM, México, pp. 121-150.

Bustamante, Jorge A., 1986, “Migración indígena a Baja California Norte”, en *México Indígena*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Chávez A. y María Eugenia, 2001, “Modernización y cultura alimentaria en una comunidad mazahua del estado de México”, en Veronika Sieglin (comp.), *Desarrollo sustentable, cultura e identidad*, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CONACULTA), Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León (CONARTE), México, pp. 167-189.

Ducrot, Oswald, 1982, *Decir y no decir. Principios de semántica lingüística*, Editorial Anagrama, Barcelona.

Esteva-Fabregat, Claudio, 1999, “Procesos de aculturación y transculturación”, Sobrerilla, David (editor), en *Filosofía de la Cultura*, Trotta, Madrid, pp. 145-162.

García Canclini, Néstor, 1992, “Escenas sin territorio: cultura de los migrantes e identidades en transición”, en *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte y Programa Cultural de las Fronteras, Tijuana, México.

Habermas, Jürgen, 1992, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), 1996, *Conteo de Población y Vivienda, 1995. Oaxaca, Resultados Definitivos*, Tomo II, INEGI, México.

Leclerc-Olive, Michèle, 1998, « Les figures du temps biographique », *Cahier Internationaux de Sociologie*, vol. CIV, Presse Univ, Paris, pp. 97-120.

Lestage, Francois, 1997, “Diseñando nuevas identidades. El sistema de alianza de los migrantes mixtecos en Tijuana, B.C.: 1977-1996”, Ponencia

presentada en el XIX Coloquio de Antropología e Historia Regionales, del 22 al 24 de octubre de 1997, Colegio de Michoacán, México.

Lozano, Jorge; Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril, 1999, *Análisis del Discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Cátedra, Madrid.

Ovalle Castillo, José Guadalupe y Ana Bella Pérez Castro, 1999, *Kikapues: lo que andan por la tierra, el proceso de proletarización y la migración laboral del grupo de Coahuila*, CONACULTA, Instituto Zacatecano de Cultura ‘Ramón López Velarde’, Zacatecas, México.

Renkema, Jan, 1999, *Introducción a los estudios sobre el discurso*, Gedisa, Barcelona.

Ricoeur, Paul, 1999, “Para una teoría del discurso narrativo” en Paul Ricoeur, *Historia y narratividad*, Paidós y Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, pp. 83-156.

Rios Vázquez, Othon C., 1991, “Estudios de la migración de trabajadores oaxaqueños a los Estados Unidos de América”, *Memoria sobre la migración internacional y el desarrollo económico de México*, Consejo Nacional de Población, Zacatecas, México.

Ruiz González, María Teresa, 1997, “Los mixtecos de la parte baja”, en *Oaxaca, textos de su historia*, de Margarita Dalton (compiladora), Gobierno del Estado de Oaxaca e Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, primera reimpresión, México.

Sahlins, Marshall, 1990, “Food as symbolic code”, en Jeffrey Alexander y Steven Seidman (eds.), *Culture and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 94-101.

Salles, Vania y José Manuel Valenzuela, 1992, “Ámbitos de relaciones sociales de naturaleza íntima e identidades culturales (Notas sobre Xochimilco)”, *Revista Mexicana de Sociología*, no. 3, año LIV, julio-sept., UNAM, México, pp. 139-174.

Sánchez, Martha Judith, 1992, “Espacios y Mecanismos de conformación de la identidad étnica en situaciones de alta movilidad territorial. Reflexiones preliminares con migrantes zapotecos”, en José Manuel Valenzuela (comp.), *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte y Programa cultural de fronteras, Tijuana, México.

----- (1998), “Procesos de reproducción de la identidad étnica en la segunda generación de migrantes”, en Raquel Barceló y Martha Judith Sánchez (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. Migración y etnicidad. Reflexiones teóricas y estudios de caso*, volumen III, UNAM y Plaza Valdés Editores, México.

Sieglin, Veronika, 2003, “El análisis del discurso como estrategia de interpretación de datos en las ciencias sociales”, *Perspectivas Sociales/Social Perspectives*, vol. 5, no. 2, Universidad Autónoma de Nuevo León, University of Texas at Austin, México, pp. 171-186.

----- 2004, *Modernización rural y devastación de la cultura tradicional campesina*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León y Plaza y Valdés Editores.

Simone, Raffaele, 2001, *Fundamentos de lingüística*, Ariel, Barcelona.

Smith, Robert, 1992, "Una región transnacional", en *Hojarasca*, no. 14, noviembre de 1992, México, pp. 24-27.

Soriano Ayala, Encarnación, 2001, *Identidad cultural y ciudadanía intercultural. Su contexto educativo*, La Muralla, Madrid.

Valenzuela, José Manuel, 1998, *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, Editorial Plaza y Valdés, El Colegio de la Frontera Norte y Universidad Iberoamericana, México.

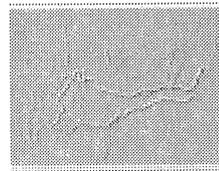
-----, 2000, "Al otro lado de la línea. Representaciones socioculturales en las narrativas sobre la frontera México-Estados Unidos", *Revista Mexicana de Sociología*, no. 2, año LXII, UNAM, México, pp. 125-150.

Van Dijk, Teun A., 1996^a, *La ciencia del texto*, Paidós, Barcelona, 3^a. Reimpresión.

----- 1996b, *Estructuras y funciones del discurso*, Siglo XXI Editores, México.

----- (2000). *El discurso como estructura y proceso*, Gedisa, Barcelona.

Velasco Ortiz, Laura, 2002, *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte, México.



LAS TRAYECTORIAS ESCOLARES DE NIÑOS, NIÑAS Y ADOLESCENTES MIGRANTES OAXAQUEÑOS*

ROSAURA GALEANA CISNEROS

Maestra en Ciencias

Centro de Investigación para el Éxito y la Calidad Educativa, S.C.

Correo electrónico: ciexce@axtel.net

OMAR ESPINOSA GARRA

Centro de Investigación para el Éxito y la Calidad Educativa, S.C.

Correo electrónico: ciexce@axtel.net

Resumen

El presente artículo constituye una reflexión sobre la situación escolar de niños, niñas y adolescentes, principalmente indígenas, que viajan con sus padres, otros familiares adultos o solos, desde su estado de origen en Oaxaca, México, hacia otros estados del norte del país o hacia los Estados Unidos de Norteamérica. A la vez, pretende contribuir en el análisis del aspecto educativo del fenómeno de la migración, que paradójicamente en México, es el menos investigado frente a otros aspectos políticos, económicos, sociales y culturales, a los que el mundo académico ha destinado mayor investigación, aunque paradójicamente, miles de infantes y adolescentes abandonan diariamente las aulas y sus comunidades para emigrar hacia destinos distintos a su lugar de origen, interrumpiendo así sus estudios, y viviendo situaciones de rezago, reprobación o deserción escolar temporal o definitiva.

En una primera parte, se presenta la situación actual de la migración en México y, en particular, del estado de Oaxaca, para posteriormente especificar la situación de la población infantil y adolescente migrante y la repercusión que este fenómeno tiene en su situación educativa, para finalizar en la presentación y comentarios sobre las acciones que las instituciones educativas del estado mexicano, están llevando a cabo para atender la problemática educativa de esta población altamente vulnerable dentro de los procesos migratorios.

Palabras claves

Migración, oaxaqueños, infancia, adolescencia, educación

* Texto recibido: 10 -06 -2005, aprobado: 17 -09 - 2005