

Racismo cultural y representaciones de inmigrantes centroamericanas en Chiapas

Tania Cruz Salazar

Profesora visitante

Universidad de California en Santa Cruz

RESUMEN

Este artículo muestra el modo en que las expresiones del cuerpo enculturado (etnicidad, género y nacionalidad) operan como representaciones en el proceso migratorio. Es un estudio de carácter antropológico sobre mujeres inmigrantes en Chiapas que recurre a la perspectiva del racismo cultural. En el análisis se observa cómo las guatemaltecas, hondureñas y salvadoreñas se enfrentan a las representaciones de su otredad al estar en territorio mexicano. Este trabajo es resultado de una estancia posdoctoral en El Colegio de la Frontera Sur.

Palabras clave: 1. estereotipos, 2. migración femenina, 3. discriminación cultural, 4. Chiapas, 5. Centroamérica.

Cultural Racism and Representations of Central American Immigrants in Chiapas

ABSTRACT

This article shows how embodiment (ethnicity, gender and nationality) works as representations in the migratory process. This anthropological study about immigrant women in Chiapas uses the perspective of cultural racism. The analysis focuses on the way women from Guatemala, Honduras and El Salvador deal with representations of their otherness in Mexican territory. This work is the result of a postdoctoral research in Ecosur.

Keywords: 1. stereotypes, 2. feminine migration, 3. cultural discrimination, 4. Chiapas, 5. Central America.

Introducción¹

Migrar es, en efecto, perder idioma y casa, es ser definido por otros, ser invisible o peor aún ser el blanco; es experimentar cambios profundos en el alma. Sin embargo, quien migra no sólo se transforma por lo que hace sino que transforma su mundo. Los migrantes pueden ser mutantes, es de tal hibridación que la novedad emerge.
Salman Rushdie (en Reder, 2000:87).

Como acertadamente sugiere Rushdie, quien cambia de residencia ha de transformar su lenguaje, su estilo de vida e incluso su visión de mundo. Sin embargo, buena parte de las mutaciones y continuidades culturales aparejadas con la migración se manifiestan en un ámbito más evidente, aunque no menos recóndito, que contrasta con aquellos “cambios profundos en el alma”: me refiero al cuerpo humano y sus representaciones, verdaderos elementos constitutivos de percepciones colectivas sobre la identidad cultural (Farr y Moscovici, 1984). Particularidades biológicas como la forma del rostro, el color de la piel y la estatura han adquirido significados específicos que nos permiten hablar de un conjunto de representaciones que eventualmente se transforman en desigualdades sociales literalmente encarnadas (De Lauretis, 1991). De este modo, las expresiones del cuerpo enculturado pueden estudiarse en relación con las representaciones de nacionalidad, etnicidad y/o género.² En el contexto de la migración, las representaciones comienzan por la apariencia física de quienes se trasladan y permanecen en espacios culturalmente ajenos y se convierten en *los otros* dentro de la sociedad receptora.

¹La autora agradece a Ecosur por la beca posdoctoral, en especial a la línea de investigación en salud por el financiamiento otorgado para realizar la investigación, y a la doctora Austreberta Nazar por su acompañamiento, comentarios y sugerencias a este trabajo. Así mismo agradece al personal del INM por el apoyo brindado.

²Aunque en apartados siguientes se expone a detalle el uso de estos términos, cabe aclarar que el concepto *etnicidad* es entendido a partir de la adscripción colectiva a una u otra etnia. Debido a características culturales distintas, los miembros de una etnia se diferencian de otros. El término género refiere a las construcciones socioculturales de las diferencias sexuales y la nacionalidad es una acepción que aborda la membresía personal a un orden jurídico.

Por la intensidad del flujo migratorio, la frontera sur de México, y especialmente el estado de Chiapas, es justamente el espacio ajeno para miles de centroamericanas que se trasladan desde sus lugares de origen a otros “más prósperos”, en donde esperan encontrar oportunidades laborales o escolares sin importar los riesgos que supone el traslado a esos “lugares soñados”. La migración implica confrontación y tensión; muchas de las migrantes centroamericanas son estereotipadas, golpeadas, asesinadas, ultrajadas o discriminadas durante su viaje o su estancia. Sus trayectorias están colmadas de historias crueles y tristes.

Si bien regularmente los lugares de destino de las centroamericanas se encuentran en Estados Unidos, su trayecto esconde una serie de obstáculos que las conducen a una vida insospechada. Algunas de ellas logran seguir su camino hacia el norte después de una temporada, mientras que otras son detenidas en los diversos puntos de inspección migratoria a lo largo de la frontera sur y deportadas a su país. Gran parte de quienes permanecen en las ciudades fronterizas se desempeñan en el servicio doméstico o sexual, ocupaciones pretendidamente temporales en ciudades como Tapachula, Comitán, San Cristóbal de las Casas o Tuxtla Gutiérrez (Cruz, 2009).

Para estas mujeres, la vida en México significa la frustración de un sueño ubicado en el “mero norte”, aunque reconocen que México “está menos peor” que su país. Para ellas, diversas ciudades de Chiapas constituyen el escenario en donde se convierten en otras y en donde han de enfrentar valores, ideas y prejuicios basados en lógicas xenofóbicas o racismos elaborados previamente a su llegada. El “cantadito” al hablar, el “meneadito” del caminar, la apariencia, los rostros, los modos de vestir y la historia de sus países conforman la base de esos prejuicios, elementos que, en conjunto, las hacen aparecer ante la población mexicana como mujeres “fáciles”, “pobrecitas” o “menos valiosas”. Las guatemaltecas son vistas como mujeres confiables aunque apocadas, frente a las hondureñas y las salvadoreñas, quienes son vistas como mujeres menos conservadoras, más sensuales y, por ello, “de cuidado”. Estas mujeres son objeto de uno de los juicios más feroces elaborados

por la sociedad mexicana: el que las define como mujeres “quitamaridos”, enjuiciamiento que ilustra la armonía de estereotipos en torno del género y la nacionalidad traducida en representaciones. Pese a que la migración para estas mujeres implica experiencia, la deportación significa derrota. Volver a intentarlo es más plausible que dejarse vencer por los inconvenientes del camino. Sin embargo, la representación de “la migrante” habla de una mujer que viaja sola, imagen fácilmente asociada a la de “mujerzuela”.

La situación de las inmigrantes centroamericanas, aunque relativamente distinta de acuerdo con las tres nacionalidades estudiadas, conserva la disyuntiva jurídica de estar o no documentada, condición que mina todas sus experiencias en México. Las transmigrantes centroamericanas que se quedan “atoradas” en el estado de Chiapas y que no fueron “detenidas” por el Instituto Nacional de Migración (INM) se convierten en inmigrantes cuando encuentran empleo y se quedan por varios años. Si bien esta situación podría parecer un éxito parcial, el estatus de indocumentadas permite dimensionar su situación concreta; la cotidianidad les recuerda que por no pertenecer al país y no contar con papeles, la remuneración es más baja y son expuestas a condiciones de insalubridad, riesgo y violencia. Las centroamericanas inmigrantes viven no sólo la experiencia de cambiar de residencia sino que, por cuestiones de supervivencia, se quedan y buscan empleos de cualquier índole para además mantener a quienes esperan las remesas en sus lugares de origen.³

³Los términos migración, transmigración e inmigración son utilizados aquí de manera diferenciada: en su calidad de sustantivos son usados para aludir a la práctica del desplazamiento, y en su calidad de adjetivos, para caracterizar a la migrante de acuerdo con el lugar en donde se encuentre. Las mujeres que realizan la movilidad son migrantes cuando cambian su lugar de residencia por cualquier motivo, las transmigrantes son quienes están en tránsito hacia otro destino, y las inmigrantes son quienes se encuentran establecidas en el lugar de destino aunque permanecen cultural y legalmente ajenas al nuevo lugar de residencia. Las entrevistas presentadas en este trabajo fueron hechas a mujeres inmigrantes indocumentadas en Chiapas. Con el afán de guardar el anonimato de las personas que colaboraron en esta investigación, los nombres de las/los entrevistadas/os, así como de lugares a los que se hace referencia a lo largo del documento, han sido modificados. Por su incidencia en los flujos migratorios, los casos aquí analizados se limitan a mujeres guatemaltecas, hondureñas y salvadoreñas.

Este artículo se concentra en las inmigrantes centroamericanas sin documentos en Chiapas que no siguieron su camino hacia la frontera norte de México, pero que tampoco fueron detenidas y viven de manera irregular en alguna ciudad del estado. Las reflexiones de esta investigación dialogan con los trabajos recientes de Zarco Mera (2009) y Maybri (2008), quienes escudriñan en las experiencias subjetivas de mujeres y varones migrantes, a diferencia de los pioneros (Cruz y Rojas, 2000), que han desarrollado amplios estudios en materia de migración centroamericana femenina en la frontera sur de México. Debido a la escasez de estudios en la materia y a las líneas de análisis enfocadas hacia la documentación de los flujos migratorios y los mercados de trabajo femenino, los estudios de Zarco Palacios (2007) y Fernández (2009) resultan relevantes en la medida en que han actualizado la dinámica de este sector de la población en la frontera sur. Existen otros esfuerzos aislados, como el trabajo de Casillas (2006) y el de Olivera (2008), que han contribuido en la elaboración de miradas novedosas en este ámbito de estudio con enfoque de género en la migración. No obstante, el marco analítico aquí ensayado observa la migración centroamericana indocumentada desde una perspectiva distinta e inexplorada, la del racismo cultural, que permite observar de manera integral los diferenciales no sólo del sistema sexo-género sino de la etnicidad y la geopolítica internacional.

Con el fin de analizar el modo en que las expresiones del cuerpo enculturado —el modo de caminar, de vestir, de hablar— generan y/o consienten las representaciones de nacionalidad, en este artículo se expone inicialmente una perspectiva particular sobre el estudio de la corporeidad a la luz del racismo cultural y se detalla la estrategia heurística que guía el examen de las representaciones. Para ilustrar la merma de la corporeidad en el proceso migratorio, en un segundo momento se expone el *modus operandi* de las representaciones para cada caso nacional. El artículo cierra con una reflexión sobre las representaciones de nacionalidad y género.

La metodología utilizada en la investigación se desarrolló bajo la lógica del método etnográfico a la manera de Hammersley y Atkinson (1994), lo que dio prioridad a los relatos y la subjetividad de

las/os entrevistadas/os. Durante 2007 y 2008, la investigación de campo se desarrolló en cinco etapas: 1) la revisión bibliográfica y hemerográfica permitió la contextualización de la situación migratoria en Chiapas, así como la participación femenina en los flujos migratorios del momento; 2) los datos cuantitativos fueron recolectados mediante el levantamiento de 53 cuestionarios de la *Encuesta sobre salud reproductiva y migración en la frontera sur* (ESRMFS, 2007) en las estaciones migratorias de Comitán, San Cristóbal y Tapachula, así como la recolección de bases de datos en las delegaciones del INM en Chiapas, lo que aportó valiosa información para profundizar sobre el fenómeno; con la aplicación de la encuesta en las estaciones migratorias se estableció contacto con informantes clave a los que más tarde se entrevistó; 3) el tercer momento fue de visitas tanto a diversos centros nocturnos en donde laboran inmigrantes centroamericanas como a centros médicos en donde ellas se atienden, lo que permitió realizar observación participante estableciendo diálogo directo no sólo con las mujeres sexoservidoras sino con sus clientes y empleadores; 4) la etapa siguiente se enfocó en el seguimiento de la cotidianidad de las inmigrantes y la detección de momentos de vulnerabilidad, echando mano nuevamente de la observación participante y de las entrevistas a profundidad enfocadas a recuperar las trayectorias de cada mujer como inmigrante. La guía de entrevista para las inmigrantes fue diseñada con vistas a recuperar la experiencia transformadora de la migración a partir de la decisión de abandonar el país de origen y llegar a territorio mexicano. Todos los estereotipos, prejuicios y agravios a los que ellas fueron sometidas se recuperaron como evidencias de las representaciones activadas; las entrevistas semiestructuradas a varones transmigrantes e inmigrantes, contratistas, agentes migratorios y personas familiarizadas con los migrantes tuvieron el objetivo de develar la visión desde fuera; 5) la última etapa se concentró en la sistematización, análisis y redacción a la luz de los datos empíricos.

Antropología del cuerpo: Racismo cultural y representaciones

La antropología ha analizado los significados del cuerpo y su asociación con las visiones de mundo de uno u otro grupo cultural.

La contundente línea analítica ha sido aquella que ha entendido el cuerpo como metáfora de la cultura; objeto natural moldeado por fuerzas sociales y visiones de mundo. Estudios clásicos como los de Mauss (1991) y Douglas (1973), o estudios contemporáneos como los de Le Breton (2002b) han contribuido a observar el cuerpo como espacio pleno de valores y símbolos.

En “Técnicas corporales”, Mauss (1991) habla de los gestos y las posturas utilizadas en actos tradicionales para explicar cómo de sociedad en sociedad, de generación en generación, los usos del cuerpo implican tecnologías; modalidades de acción sincronizadas muscularmente y lógicas sociales. Las técnicas corporales están, si no determinadas, sí fuertemente condicionadas por las costumbres de cada grupo social: la forma de comer, de tener relaciones sexuales, de comportarse, cualidades corporales relacionadas a convenciones sociales. A lo largo de su trabajo, Mauss resalta la incidencia de la instrucción en la corporeidad, es decir, el papel decisivo que juegan la educación familiar, la escolar y la social. La inscripción del cuerpo en un orden social previamente establecido estructura la figura y el espacio del sujeto, argumento con el cual dialogara Pierre Bourdieu (1988) en *La distinción* al referirse a las disposiciones corporales o estructuras encarnadas que sitúan a las personas debido a esa construcción del gusto que las distingue socialmente. Cuando Mauss habla de la educación diferenciada expresada en las técnicas corporales, relata entramados culturales distintivos en un *continuum* que va de lo salvaje a lo civilizado, de lo vulgar a lo distinguido, de lo natural a lo arreglado; un conjunto de técnicas que cada persona detenta-demuestra como nivel “superior”, eso que Elias (1987) llamó proceso civilizatorio y que Foucault nombró dominio corporal (1979). Estudiar técnicas corporales es una propuesta que atiende a una serie de gestos codificados, ya que obedecen a intencionalidades propias y entramados significativos de carácter colectivo.

Otra mirada clásica que se encuentra con la tesis más elaborada de Mauss sobre la incorporación de lo social, es la de Mary Douglas (1973), quien investigó el cuerpo como ente atravesado por peligros, castigos, contaminaciones y purificaciones. El cuerpo, para Douglas, es una suerte de microcosmos en donde se inscriben

situaciones morales de un sistema social y que, una vez instaurados en él, ordenan su uso y su práctica sexual. La pureza radica en la privación de placeres socialmente reprobados como el incesto y el adulterio (Douglas, 1973). Caos/orden, pureza/contaminación, impunidad/castigo, limpieza/suciedad son ante Douglas fenómenos antagónicos que comportan al cuerpo y de los cuales depende el buen porvenir o la triste desgracia del hombre. El cuerpo infectado puede llevar a la supresión de sí mismo. La muerte o la liberación dependen del grado de gravedad del acto cometido. La contaminación corporal, situación que infesta y mancha al espacio físico del individuo, es el eje central del análisis de Douglas (1973:187). “El hecho de atravesar físicamente la barrera social se considera como una contaminación peligrosa, que acarrea cualquiera de las consecuencias”.

A pesar de que los trabajos de Mauss y de Douglas contribuyeron a explorar la veta de análisis sobre la corporeidad, ésta no fue tema explícito de la antropología hasta hace 20 años. Los trabajos traducidos y divulgados en Latinoamérica en los últimos 10 años del antropólogo francés David Le Breton han sido pioneros en la materia. En su libro *Antropología del cuerpo y modernidad* (2002b) toma el cuerpo como eje para estudiar las representaciones sociales que le otorgan una posición simbólica; cuestiones relacionadas con la salud, la apariencia física y el cuidado corporal en una época moderna en donde el cuerpo está disociado de la persona, a diferencia de las sociedades tradicionales. Le Breton explora las distintas formas de constitución corporal en la modernidad y explica las diferencias que existían en la concepción de cuerpos en culturas antiguas y los cuerpos de las culturas modernas. En las primeras, el cuerpo se experimenta como un cuerpo grotesco, vinculado con los otros, como colectivo ensamblado (Le Breton, 2002b). En las segundas, el cuerpo es concebido como factor de individuación que no permite traspasar los límites de lo indecente, lo incivilizado. Característico de las sociedades occidentales, a partir del siglo XVI, este cuerpo moderno, según Le Breton, se constituye en un cuerpo racional que evita toda condición inmoral, todo acto grotesco y carnavalesco que pervivía en los cuerpos

de las sociedades antiguas. El cuerpo que se separa de los demás es aquel que se mueve dentro de los espacios de la burguesía, pero no en los sectores populares (Le Breton, 2002b). En su trabajo *Sociología del cuerpo*, Le Breton (2002a) propone la objetivación de la corporeidad como centro de análisis, ya que el cuerpo representa la constelación conductual en diálogo con los estatutos. Este trabajo retoma el planteamiento que entiende el concierto de aspectos físicos como representaciones que deben ser problematizadas de acuerdo con el contexto específico que, en el caso que aquí se presenta, alude directamente a la lógica racista de tipo cultural con la que aquéllas se nutren.

Entre la cuestión fenotípica y la cultural hay una imbricación que no permite deshilar la extracción biológica de la representación (Castellanos, 2000). En el caso de las mujeres migrantes, las representaciones que activan su otredad son aquellas en torno de la nacionalidad, el género y la etnicidad. El aspectismo⁴ que inicia con el cuerpo, también acaba con éste, y la supuesta inferioridad de la “mujer migrante centroamericana” se define a partir de la región deprimida de la que procede. El género sitúa la fortaleza física en los varones agentes de migración, los polleros o coyotes, los compañeros indocumentados quienes viajan con ellas y los pandilleros; en cambio, la debilidad física se ubica en aquellas que son dueñas de un cuerpo de mujer y son migrantes sin documentos. Respecto de las migrantes indígenas, los rasgos físicos —la piel morena, la estatura baja y los ojos alargados— se vinculan con aspectos culturales depreciados: la “incivilización”, “la demasía” de costumbre y, por si fuera poco, el “bajo intelecto”. Igualmente, pertenecer a un grupo étnico implica decodificación-reproducción

⁴Término que alude a la discriminación y el trato diferenciado con base en el aspecto de las personas, es decir, la imagen que para la mirada fugaz presenta simultáneamente elementos de la edad, el género, la clase, la etnia, entre otros. El aspectismo designa la ubicación simbólica de personas de acuerdo con su aspecto. Regularmente, este suceso se concreta en espacios laborales específicos para reclutar personal, cuando los solicitantes de empleo son medidos con base en parámetros del canon de belleza hegemónico, y discriminados si no entran en él. Desde la academia, los estudios culturales han revisado su relación con nociones preconcebidas de belleza, estereotipos culturales y roles de género.

de representaciones adjudicadas y operadas como estereotipos que desvalorizan capacidades y justifican la discriminación, la segregación o la violencia.

En este artículo, el enfoque elaborado para el análisis de las representaciones encarnadas en las mujeres inmigrantes bebe de los estudios sobre racismo cultural de Taguieff (2001), Wieviorka (1992) y Castellanos (2000). Desde la perspectiva de este trabajo se entiende el racismo cultural como un sistema de diferenciación orientado por representaciones expresadas en prácticas que excluyen, inferiorizan y menosprecian a la otra migrante. En el terreno cultural, el racismo hegemoniza y reproduce “aspectos” más no “fenotipos”; sin embargo, éste va de lo cultural a lo biológico como círculo perverso e infinito. Tiende a establecer desigualdades de acuerdo con condiciones sociales –clase, género y etnia– que más tarde se instalan como diferencias culturales naturalizadas.

La corporeidad de las inmigrantes es un excelente objeto de estudio para dilucidar estas desigualdades sociales inherentes a los procesos migratorios (Tilly, 1998). Sus representaciones son aquí analizadas desde los modelos de “lo mexicano” y “lo centroamericano”; de “lo femenino” y “lo masculino” y de “lo indígena” y “no indígena”. Dado que son ideales, destilados discursivos y construcciones arbitrarias, las representaciones tienen la finalidad de producir relaciones sociales. Sus contenidos son cognitivos, figurativos y simbólicos. Son formas de organizar el pensamiento, significar las prácticas y estructurarlas de manera que lo presente designa lo ausente en nuestras percepciones inmediatas (De Lauretis, 1991; Farr y Moscovici, 1984). Este trabajo toma las representaciones de la nacionalidad, el género y la etnia a partir de una selección de estereotipos que constituyen y definen “lo guatemalteco”, “lo hondureño” y “lo salvadoreño”.

El papel de las representaciones en la inmigración

El establecimiento indocumentado representa la afección del cuerpo femenino. La situación para las mujeres inmigrantes establecidas en Chiapas ilustra la forma en que ellas, como sujetos de

género, han trabajado para seguir alimentando su rol de madres a distancia, sufriendo los agravios que conlleva su situación de irregularidad (Morokvásic, 2007). Para analizar las representaciones que inciden en la corporeidad de las inmigrantes, en este artículo se documentan estereotipos que les son adjudicados. Así mismo se hace uso de “pares desiguales” como herramientas analíticas que permiten explicar la forma en que operan y se reproducen estas desigualdades persistentes en el cuerpo de las mujeres, especialmente en el momento del establecimiento indocumentado.

En términos étnicos, el par desigual indígena/mestizo apunta a la condición étnica de las migrantes a partir de los contenidos significativos del “ser indio” en México. Estructurado históricamente por políticas racistas de diferenciación, esta dicotomía es traducida a partir de la consideración del mestizo como un “ser íntegro y superior” frente al indio como un ser “incompleto” que requiere de “civilización” e “integración” a la vida moderna de los no indígenas. “El indio”, como representación, ha sido definido previo a la Colonia como “el álter” de lo europeo y está asociado a la inferioridad. En México, las manifestaciones de discriminación étnica por parte de los mestizos hacia las guatemaltecas indígenas es un claro ejemplo de etnocentrismo (Barabas, 2000).

La identificación de las indígenas guatemaltecas como otras, y de la población mexicana mestiza como parte del nosotros, detona las relaciones inequitativas que reconocen las habilidades de “los otros” sólo en la medida en que se parezcan a las “nuestras”. Bien dice Freyermuth (2000:136) que “la inteligencia del otro se asocia a esa capacidad de parecerse a nosotros”. En este sentido, las indígenas guatemaltecas “más listas” son aquellas que han aprendido español, han dejado de usar la ropa tradicional, han recibido educación y han relegado sus costumbres; es decir, aquellas que se “ladinizan”.

El segundo par desigual refiere el género como “elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos” y organizan un sistema de poder encarnado tanto en mujeres como en varones (Scott, 2003:289). Este par desigual es útil para dilucidar la manera en que las representaciones

de género operan en el proceso migratorio, ya que dirigen actitudes de acuerdo con la nacionalidad de las centroamericanas. Las formas primarias en las relaciones de poder se observan a partir del sistema de género que, en este caso, la cultura mexicana estructura dictando normas que delimitan la manera de ser, comportarse y comprenderse como mujer o varón. Esto implica la disciplina de la corporeidad humana desde niveles muy básicos que inician con los cánones de conductas genéricas (sentarse con las piernas cerradas las mujeres; orinar parados los varones) y culminan con la restricción de las prácticas sexuales (castidad para las mujeres; experiencia sexual para los varones). El papel que las migrantes desempeñan confirma esta estructura de género, ya que su condición de irregularidad jurídica las convierte en cuerpos para otros y sujetos de género para sí mismas (Cruz, 2009). Su corporeidad implica el uso del cuerpo para la obtención de otros objetivos. Por tanto, la nacionalidad y el género resultan condiciones que evalúan de manera distinta el cuerpo de guatemaltecas, salvadoreñas y hondureñas.

La guatemalteca: La etnicidad encarnada

Desde su partida, las guatemaltecas saben que si son detenidas por “la migra” mexicana pueden intentar nuevamente pasar una vez que sean deportadas. El flujo migratorio de guatemaltecas es el mayor y el más diverso. El patrón migratorio de estas mujeres indica que 50 por ciento migran cíclica y temporalmente dirigiéndose a alguna región de Chiapas para emplearse en la agricultura cada año; otras lo hacen diariamente para emplearse en el sector de los servicios en ciudades fronterizas. El otro 50 por ciento tiene el objetivo de ir a “los estados”. Aun así, hay mujeres que optan por quedarse a vivir en México; saben que pueden ser contratadas en las fincas cafetaleras, en el servicio doméstico o autoemplearse como vendedoras ambulantes. Regularmente, el espacio laboral que les espera en el servicio doméstico está mediado por la representación que se tiene de “la guatemalteca” en territorio mexicano. Las guatemaltecas, a diferencia de las hondureñas o salvadoreñas, son

consideradas “trabajadoras”, “confiables”, “baratas” y, sobre todo, “buenas para cuidar niños” porque son más tradicionales y, por lo tanto, “buenas madres”. A estas migrantes, la población mexicana, particularmente las mujeres quienes las emplean para trabajar en la casa, les pagan a destajo 50 pesos por día. De la misma forma que las indígenas mexicanas, las guatemaltecas son empleadas bajo situaciones precarias, es decir, sin la posibilidad de hacer uso de algún servicio médico ni gozar de alguna garantía laboral.

Aunado a esto, el trabajo que ellas desempeñan es arduo porque se piensa que están “aptas” para desarrollar toda labor física como planchar, lavar, barrer, cocinar, etcétera; es decir, el cuerpo de las mujeres rurales e indígenas es considerado “más resistente” que el de otras mujeres que no se encuentran en su situación. Esta es una clara manifestación de cómo opera la “naturalización” de las diferencias culturales, lo cual permite la explotación y reproducción de relaciones asimétricas. Esta situación se explica al entender que la representación de “la india” en México se alimenta de una imagen prehispánica también naturalizada hoy en día, imagen adjudicada a las personas con costumbres y tradiciones étnicas. Con ella vienen un conjunto de elementos culturales que son identificados como pertenecientes a las mujeres indígenas. Por ello, tal representación es utilizada para asociar a las mujeres menos “civilizadas”, “educadas” o “desarrolladas” y, por lo tanto, “más necesitadas”, representación que establece la manera de ver a la otra mediante esa alteridad delimitada por el grueso de la población que se reconoce como auténtica o perteneciente a la población mexicana mestiza.

En Chiapas, la alteridad constituida entre indígenas y mestizos, aunque es histórica, conlleva desigualdades sociales sustentadas en el racismo cultural. Esto es la combinación de un cúmulo de experiencias basadas en la discriminación, que hunde más a las migrantes guatemaltecas en la exclusión y la injusticia social. El trato por no ser locales consiste en identificarlas como *targets* por ser “culturalmente diferentes, irreductiblemente diferentes, incapaces, de manera fundamental, de integrarse a la sociedad y de compartir los valores del grupo dominante” (Wieviorka, 2003:20).

Las indígenas guatemaltecas son vistas como “menos bellas” y “más pobres” frente a las mestizas locales o frente a las hondureñas o las salvadoreñas, quienes al no tener rasgos indígenas sí pueden ser objeto de erotización. El testimonio de una abogada mexicana de 35 años, al dirigirse a cuatro mujeres guatemaltecas detenidas en la estación migratoria y hablarles de su situación de irregularidad, ilustra detalladamente mi argumento:

Ustedes no valen nada. Entiéndanlo, ustedes son indígenas, son de familias campesinas. ¿O me equivoco? Yo ya sé su situación; como ustedes hay miles. La diferencia es que ustedes no tienen esperanzas. Al menos fueran hondureñas o salvadoreñas; ellas aquí sí que tienen éxito, pero ustedes son distintas [...] ustedes están hechas, pues. No sirven ni para “eso”, ya se los dije. Deben volver. No sé cómo se atreven a venir (Lorenza, entrevista, 2007).

Bajo estas orientaciones racistas y discriminaciones étnicas subyace la identificación de “la guatemalteca” como un ser existencialmente incompleto, que por su etnicidad es anulada de todo campo sexual. La duplicación de la desigualdad sucede cuando la concepción indígena de ser mujer y su corporeidad interrumpen la lógica de favores sexuales negociada constantemente en el proceso migratorio. Las entrevistas realizadas a detenidas guatemaltecas muestran la ferviente interiorización del cuidado femenino en el traslado. La mayoría de las guatemaltecas no consideran el favor sexual como una estrategia de cruce fronterizo. De las entrevistadas en las estaciones, las únicas cuatro mujeres vírgenes fueron adolescentes de nacionalidad guatemalteca (*ESRMFS*, 2007).

En una sociedad en donde gran parte de la población femenina cuenta con rasgos indígenas y el racismo cultural se expresa de manera vigente en sus relaciones asimétricas, las guatemaltecas indígenas que no logran seguir su trayecto hacia Estados Unidos y que trabajan en el sexoservicio son subvaloradas. Entre las ficheras y sexoservidoras centroamericanas de los burdeles y las cantinas sancristobalenses existen muy pocas guatemaltecas. En el trabajo de campo encontramos que por cada cuatro hondureñas y/o salvadoreñas hay una guatemalteca trabajando en estos centros.

Mientras que las salvadoreñas y hondureñas cobran entre 250 o 300 pesos, las guatemaltecas obtienen entre 50 y 100 pesos por servicio sexual. Rosy, de 30 años, guatemalteca, madre soltera, trabaja como fichera desde hace tres meses en el bar El Cielito. Todos los días, a partir de la 1:00 p.m. se sienta a esperar a que algún cliente llegue a ella para invitarle algo de tomar. Rosy gana muy poco fichando: regularmente sólo obtiene 1000 pesos mensuales porque es un poco tímida y no busca a los clientes. Rosy está enamorada de uno de ellos, a quien conoció en este bar, aunque no sostiene una relación sentimental con él ni con nadie más.

En el caso guatemalteco, la variable de la etnicidad representa otra desventaja, pues se confabula con la representación de la ilegalidad y opera con mayor fuerza en forma de prejuicios y castigos sociales nutridos por la negación y el rechazo de cualquier rasgo prehispánico, expresado o no en términos culturales en una nación como la mexicana.

Las hondureñas y las salvadoreñas: El género incorporado

El problema fue cuando me quitaron a mi hijo porque yo me prostituía. Batallé años para recuperar al niño. Me fui pa' Guatemala primero, y cuando vine a ver ya estaba bien metida en todo esto. Llevo muchos años; empecé de 15, tengo 43. Un pollero nos llevó a Guatemala. Ahí nos encerraron en un burdel. Él se las arregló pa' cruzarnos porque no traíamos papeles. Nos dijo que íbamos a ganar bien y nos venimos varias, bien jovencitas. La señora nos vio tan preciosas pues estábamos bien chamacas y nos encerraba, nos daba una comida al día y nos dejaba bajo llave. De noche a darle con los clientes. Yo siempre tenía clientes; entre ocho y diez por noche. Me escapé pronto de ahí. Después me vine a México porque estaba muy enferma. Me dio cáncer cervicouterino y me medicaba pa' aguantar seguir teniendo relaciones sexuales y no dejar de ganar dinero. El doctor me decía que me daba un año antes de operarme y así le hice; me taponeaba y me empastillaba. Después, ya grave, me intervinieron [...] dejé a mis muchachos en Guatemala, yo les digo a mis hijos que dos años más y me salgo de esto, pero, ellos no saben de qué trabajo. Ahora sólo ficho y voy cada 15 días a dejarles despensa (Silvina, entrevista, 2007).

Las historias de las inmigrantes centroamericanas que trabajan en el sexoservicio son muy tristes porque viven esperando el final de esta mala racha que les ha tocado sufrir. La historia de Silvina, inmigrante salvadoreña quien ha vivido sin documentos más de cinco años en San Cristóbal de las Casas, demuestra que antes de salir de su país estas mujeres han sido víctimas de género. Si bien es cierto que la mayoría son madres solteras, separadas o divorciadas, ello se debe a que los varones con quienes han sostenido una relación de pareja han migrado también. Ante esta situación, las mujeres, al quedarse con dos o tres hijos, se ven en la dificultad de mantenerlos, hecho por el que migran. El recurso que muchas de estas mujeres tienen para trabajar es su cuerpo y, a pesar de las condiciones de riesgo a las cuales se someten por el tipo de actividad que desempeñan, esto es mejor que quedarse en sus países. El cuerpo de estas migrantes es el medio para alcanzar fines básicos que giran en torno a la supervivencia de los dependientes que permanecen en su país de origen, además de que el espacio laboral en el cual son más cotizadas tanto hondureñas como salvadoreñas es el asociado al sexoservicio: bares familiares, centros botaneros, centros nocturnos, cantinas, *table dances* y burdeles en donde trabajan como meseras, ficheras, bailarinas o sexoservidoras.

Entre la población local chiapaneca, estas mujeres tienen la desventaja de ser vistas como “robamaridos” y por ello no cuentan con la confianza de las mujeres mexicanas esposas y madres de familia, quienes podrían contratarlas para el servicio doméstico. En Tecún Umán tienen fama por “meterse” entre los matrimonios mexicanos y deshacerlos. Esto también está estrechamente relacionado con la percepción que tienen sobre ellas los varones mexicanos, quienes piensan que “las hondureñas son muy guapas, tienen un cuerpo hermoso y son muy lindas” (José, entrevista, 2007). Y es que las propias hondureñas y salvadoreñas saben que trabajar como sexoservidoras es una opción ya que están jóvenes, son consideradas bellas y están dispuestas. Esta decisión les ha traído consecuencias graves porque la estigmatización como “mujeres fáciles” es una imagen sumamente arraigada entre la población mexicana. Los estereotipos asociados a estas nacionalidades las

colocan en un espacio social de baja categoría que pocas de ellas logran esquivar. El círculo es perverso porque las representaciones de su nacionalidad y género están intrínsecamente unidas a ellas al desempeñar estos trabajos de menor estatus. Justamente es la representación de la “mujer fácil” la que atraviesa cualquier comportamiento de estas mujeres juzgándolas de forma permanente.

Y es que entretener al cliente con una plática mientras él paga las bebidas es el trabajo de las ficheras, un oficio mal visto no sólo en Chiapas sino en cualquier parte del mundo porque es un trabajo con que se desprestigia socialmente a las mujeres. “De inicio, este empleo es divertido”, dice Linda, porque “¿quién te paga por platicar y beber?”. Pero con el paso del tiempo, tomar alcohol diariamente no sólo les ha ocasionado obesidad y agotamiento físico, sino enfermedades crónicas y degenerativas como gastritis, colitis o cirrosis. En el bar Las Rocas, ubicado en la zona norte-oriental de San Cristóbal de las Casas, trabajan Linda e Itzel —una, salvadoreña de 45 años, y la otra, hondureña de 32—, ambas separadas y madres. Linda empezó a trabajar en el servicio sexual hace más de 20 años. Lo hizo por sus dos hijos, a quienes les ha dado educación y manutención desde siempre. Ella afirma que ahora sólo ficha y que espera retirarse pronto. Su mayor anhelo es que sus hijos terminen una carrera y, si se puede, encontrar una pareja de vida con quien compartir sus últimos días.

Mira, la onda está en hablar, en saber hablar y en escuchar al cliente. Yo soy una especie de psicóloga; ya sé lo que buscan. Quieren compañía. Yo les doy todo lo que piden. Hago que se sientan cómodos y se les va la vida conmigo. Yo ya estoy vieja pero tengo colmillo. A mí no me buscan por mi cara bonita, pero sí que puedo hacerlos sentir como quieren y entonces me pagan mis bebidas. Los fines de semana no te tomo nada; ¡toy asqueada de la cerveza; no me pasa. De dolores de cabeza por la pinchi gastritis no paro (Linda, entrevista, 2007).

Además de haber contraído hace ya varios años el virus del papiloma humano, Linda tiene colitis y gastritis crónicas. No cuenta con seguro social porque es indocumentada, así que asiste a

médicos privados o a la clínica de campo. Se regula la gastritis automedicándose cuando no soporta los dolores. La dieta que sigue es rica en calorías y baja en proteínas, por lo que ella dice haber subido mucho de peso en los últimos tres años.

La mejor amiga de Linda es Itzel, una hondureña que salió de su país hace sólo cinco años. Su expareja migró a Estados Unidos hace más de nueve años y la dejó con tres hijos, quienes ahora viven con la abuela en Honduras. Itzel tuvo muchos problemas con la familia de su ex pareja, y el dinero que él enviaba era insuficiente. Cuando vino a México sólo tenía unos conocidos, quienes le recomendaron fichar. De día trabajaba en el servicio doméstico con una familia acomodada, pero sostuvo una relación amorosa con el hijo de la familia y se embarazó, hecho por el cual la despidieron. Ahora trabaja en este bar, en donde gana 1 000 pesos mensuales de base más lo que ficha, que depende de las cervezas que el cliente le invite. Por cada bebida son cinco pesos para la barra y 10 para ella; si el negocio está bajo, ella sólo gana 100 pesos semanales, lo que hace un total de 400 pesos más los 1 000 de base. Así que cuando el negocio está bien Itzel puede tomar entre dos y tres cartones de cerveza de lunes a sábado, teniendo un sueldo neto de 3 000 a 4 000 pesos mensuales. Ella vive en un cuarto con su hijo Ángel, de tres años, al que cuida una señora por 50 pesos el día. Por el cuarto, Itzel paga 200 pesos mensuales y a su madre, quien cuida de sus otros tres hijos en Honduras, le envía 2 000 pesos al mes. Itzel sufre de colitis crónica, gastritis, anemia y sobrepeso. Los casos de Linda e Itzel demuestran que sus cuerpos están muy deteriorados y enfermos porque son las herramientas de trabajo que las sostienen económicamente (Itzel, entrevista, 2007).

El caso de las “bailarinas exóticas” obedece igualmente a un conjunto de juicios sociales. El rechazo por parte de la comunidad local es contundente. Los bares de *table dance* están en las orillas de la ciudad, en zonas alejadas y escondidas. En el bar Los Manguitos, ubicado en el periférico de Tapachula, Chiapas, el *show* inicia a las 11:00 de la noche. Este centro nocturno cuenta con un estacionamiento, un escenario a la mitad del salón, rodeado por aproximadamente 20 mesas con cuatro sillas cada una. En el

extremo derecho, muy al fondo, están los sanitarios y dos cuartos en donde se consume el servicio sexual. De 11:00 p.m. a 2:00 a.m. son más de 15 bailarinas exóticas de entre 14 y 30 años, quienes con bikinis, tangas, *brassieres*, *tops* o trajes muy ajustados, zapatos con plataforma o tacón y pelucas estrafalarias, salen al escenario bailando sensualmente. Una mano masculina las ayuda a subir a la pista. Una vez arriba, la música inicia. Ellas, lentamente, se dirigen al ritmo de *reggaeton* desde el pasillo al centro del escenario, en donde un tubo metálico espera ser el centro del *show*. Justo cuando la música acelera el ritmo, la bailarina llega al tubo, del cual se cuelga demostrando la elasticidad corporal. De cabeza, la bailarina se desliza hacia abajo y, cuando toca el suelo, el *streak tease* toma lugar. El baile sensual que las mujeres escenifican es una obra de arte que requiere belleza, audacia, elasticidad, fuerza e inteligencia. Completamente desnuda al término de la última pieza, la bailarina es llevada de regreso a la entrada de la pista, en donde las cortinas del escenario la conducen a una sala de espera en donde se cambia de ropa. El siguiente paso es rápido: quien demuestra interés alza la mano desde su mesa y un mesero llega inmediatamente; éste le explica el procedimiento, las reglas y los precios. Si el cliente lo desea, solicita compañía, la cual siempre incluye las bebidas de la chica, aunque también puede abarcar el acompañamiento con caricias o el servicio sexual en los cuartos junto a los sanitarios. Si el servicio sexual es requerido, entonces el mesero cobra antes y acompaña al cliente con la prestadora sexual al cuarto en donde el mesero espera afuera hasta que ellos terminan. El tiempo máximo es de media hora.

Una vez más, el cuerpo y el género son condiciones para desempeñar las funciones laborales de estas mujeres, situación que las coloca en una desigualdad persistente no sólo frente a los varones a quienes ellas otorgan placer sino frente a las mujeres que no ejecutan estos trabajos y, por lo tanto, “valen más” que ellas. A diferencia de las mujeres obesas y enfermas, la belleza, la elasticidad y la juventud son básicas para el arte del *table dance*. Los trabajos de la inmigración femenina centroamericana implican características corporales precisas. El cuerpo femenino es el capital de las

inmigrantes tanto para ser domésticas como para desempeñarse como sexoservidoras o bailarinas exóticas.

Consideraciones finales

La migración internacional centroamericana en la frontera sur de México habla de un *continuum* de políticas nacionales y regionales sustentadas en las ideas del desarrollo y subdesarrollo así como en la superioridad cultural-étnico-genérica. La relación que las representaciones tienen con los imaginarios colectivos sobre la regionalización latinoamericana da sentido al trato diferenciado que estas mujeres reciben. Esto implica observar la manera en que la representación de México –“país latinoamericano vanguardista en el aspecto económico”– frente a la representación de los países centroamericanos –“las naciones menos desarrolladas de todo el continente”– incide significativamente en las relaciones sociales, en particular, en las formas de identificar y tratar a las centroamericanas migrantes en la frontera sur mexicana.

Frente a las sociedades centroamericanas, México representa el país hermano con poder económico y político, aunque aliado a Estados Unidos. También es visto como el país en donde la corrupción abre siempre posibilidades. Aun así, las diferencias culturales hacen que las nacionalidades se “biologicen” e instauren relaciones de grave desigualdad.

Estas representaciones devienen en relaciones desiguales que se corresponden con estructuras económicas y políticas entre México y los países centroamericanos, relaciones que ubican a las centroamericanas como “las otras” frente a los mexicanos-chiapanechos –“el nosotros”–, permitiendo así la reproducción de una desigualdad permanente (Tilly, 1998). Estas disparidades no surgen por las diferencias culturales existentes entre México y Centroamérica, sino más bien son distinciones de orden geopolítico e histórico que ubican a Centroamérica como región de pasado triste por múltiples conflagraciones, en permanente estado de pobreza extrema, en donde la polarización de sectores hace a las capitales centroamericanas marginales y desoladoras. Este panorama alimenta

el ya grave desangramiento de las generaciones jóvenes que huyen de la instalada violencia cotidiana en la búsqueda de alentadores horizontes.

La condición jurídica de la migrante que ha dejado su país y se encuentra en el lugar receptor de manera regular o irregular establece no sólo su extranjería sino todo tipo de relación con los locales. Ésta explica el reconocimiento o la negación de la migrante frente a las instituciones y, por supuesto, respecto de los servicios que éstas pueden recibir en momentos de mayor vulnerabilidad. La posible integración, adaptación e inserción de la extranjera en la sociedad local depende de la documentación que ella tenga y, para el caso centroamericano, la falta de documentos se traduce en una desprotección absoluta.

Las mujeres, al migrar, viven experiencias de violación, extorsión, soborno y maltrato antes, durante y después de su salida. Son mujeres que han sufrido situaciones extremas y que, en este sentido, reconstruyen su ser mujer a lo largo de su movilidad poblacional. La mujer que migra se inserta en un camino sin retorno: el camino de la estigmatización; una vida llena de castigos sociales que son introyectados por ellas mismas. Es común que las mujeres “nuevas” en la migración, en el servicio doméstico o en el sexoservicio bajen la cabeza por vergüenza.

Con el paso de los años, la trayectoria vivida se reconoce como el camino recorrido con sabor a pérdidas y cambios profundos en la subjetividad de que no pudieron haber sido de otro modo. Rushdie lo llamó transformaciones culturales en aquellas que migran, y Silvina lo explicó así: “qué más quisiera yo sino haberme quedado en mi casa, tener mi familia y vivir tranquila; no estar aquí frente a una grabadora contando mi vida por haber pasado todo lo que pasé como migrante” (Silvina, entrevista, 2007).

Bibliografía

- Barabas, Alicia M., 2000, “La construcción del indio como bárbaro: De la etnografía al indigenismo”, *Alteridades*, vol. 10, núm. 19, enero-junio, pp. 9-20.

- Bourdieu, Pierre, 1988, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- Casillas R., Rodolfo, 2006, *La trata de mujeres, adolescentes, niñas y niños en México: Un estudio exploratorio en Tapachula, Chiapas*, México, Comisión Interamericana de Mujeres de la Organización de Estados Americanos/Organización Internacional para las Migraciones/Instituto Nacional de las Mujeres/ Instituto Nacional de Migración, pp. 52-192.
- Castellanos Guerrero, Alicia, 2000, "Antropología y racismo en México", *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 4, verano, pp. 53-79.
- Cruz, Hugo A. y M. Rojas, 2000, "Migración femenina internacional en la frontera sur de México", *Papeles de Población*, núm. 23, enero-marzo, pp. 127-151.
- Cruz Salazar, Tania, 2009, "Movilidad en el sur: Patrones migratorios de centroamericanas en Chiapas", México, pp. 1-47, mimeo.
- De Lauretis, Teresa, 1991, "La tecnología del género", en Carmen Ramos, comp., *El género en perspectiva: De la dominación universal a la representación múltiple*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, pp. 231-278.
- Douglas, Mary, 1973, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI Editores, pp. 175-213.
- Elias, Norbert, 1987, *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Encuesta sobre salud reproductiva y migración en la frontera sur (ESRMFS)*, 2007, base de datos "La centroamericana en Chiapas: El impacto de las representaciones en el cuerpo y la salud de la mujer migrante", El Colegio de la Frontera Sur, archivo particular.
- Farr, Robert M. y Serge Moscovici, 1984, *Social Representations*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Fernández, Carmen, 2009, "Experiencias de mujeres migrantes que trabajan en bares de la frontera Chiapas-Guatemala", *Papeles de Población*, vol. 15, núm. 59, enero-marzo, pp. 173-192.

- Foucault, Michel, 1979, *Microfísica del poder*, 2a. ed., Madrid, Ediciones La Piqueta.
- Freyermuth Enciso, Graciela [tesis doctoral], 2000, “Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación. Factores constitutivos del riesgo durante la maternidad”, México, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson, 1994, *Etnografía. Métodos de investigación*, 2a. ed., Barcelona, Paidós.
- Le Breton, David, 2002a, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva visión.
- Le Breton, David, 2002b, *Antropología del cuerpo y modernidad*, 2a. ed., Buenos Aires, Nueva Visión.
- Mauss, Marcel, 1991, “Técnicas corporales”, *Sociología y antropología*, 2a. ed., Madrid, Tecnos, pp. 337-356.
- Maybri Salazar, Susana [tesis de maestría], 2008, “Redes en los transmigrantes indocumentados salvadoreños en la frontera México-Guatemala”, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sureste.
- Morokvác, Mirjana, 2007, “Migration, Gender, Empowerment”, en Ilse Lenz, Charlotte Ullrich y Barbara Fersch, eds., *Gender Orders Unbound? Globalisation, Restructuring and Reciprocity*, Opladen, Alemania/Farmington Hills, Michigan, Barbara Budrich Publishers, pp. 69-97.
- Olivera Bustamante, Mercedes, 2008, “Género: ¿Estructura estructurante de la migración?”, en Daniel Villafuerte Solís y María del Carmen García Aguilar, coords., *Migraciones en el sur de México y Centroamérica*, México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 247-274.
- Reder, Michael R., coord., 2000, *Conversations with Salman Rushdie*, Mississippi, University Press of Mississippi.
- Scott, Joan, 2003, “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, en Marta Lamas, comp., *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG, pp. 265-302.
- Taguieff, Pierre André, 2001, “El racismo”, *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre, pp. 7-24.

- Tilly, Charles, 1998, *Durable Inequality*, Berkeley, California, University of California Press.
- Wieviorka, Michel, 1992, *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós.
- Wieviorka, Michel, 2003, “Diferencias culturales, racismo y democracia”, en Daniel Mato, coord., *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*, Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales-Universidad de Venezuela, pp. 17-32.
- Zarco Mera, Ángel [tesis de maestría], 2009, “Migración y trabajo sexual indígena en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Implicaciones en la salud sexual y reproductiva”, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sureste.
- Zarco Palacios, David, 2007, “Sobre el uso y abuso de la migración femenina centroamericana. Estado de la cuestión”, *Cuadernos Geográficos*, núm. 41, pp. 263-281.

Entrevistas

- Itzel [entrevista], 2007, por Tania Cruz Salazar [trabajo de campo], “La centroamericana en Chiapas: El impacto de las representaciones en el cuerpo y la salud de las migrantes”, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, El Colegio de la Frontera Sur.
- José [entrevista], 2007, por Tania Cruz Salazar [trabajo de campo], “La centroamericana en Chiapas: El impacto de las representaciones en el cuerpo y la salud de las migrantes”, Tapachula, Chiapas, El Colegio de la Frontera Sur.
- Linda [entrevista], 2007, por Tania Cruz Salazar [trabajo de campo], “La centroamericana en Chiapas: El impacto de las representaciones en el cuerpo y la salud de las migrantes”, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, El Colegio de la Frontera Sur.
- Lorenza [entrevista], 2007, por Tania Cruz Salazar [trabajo de campo], “La centroamericana en Chiapas: El impacto de las representaciones en el cuerpo y la salud de las migrantes”, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, El Colegio de la Frontera Sur.

Silvina [entrevista], 2007, por Tania Cruz Salazar [trabajo de campo], “La centroamericana en Chiapas: El impacto de las representaciones en el cuerpo y la salud de las migrantes”, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, El Colegio de la Frontera Sur.

Fecha de recepción: 19 de octubre de 2009.

Fecha de aceptación: 11 de febrero de 2010.