

# El campesinado y su persistencia en la actualidad mexicana

TANALÍS PADILLA  
*(coordinadora)*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES

Primera edición, 2013

Padilla, Tanalís (coord.)

El campesinado y su persistencia en la actualidad mexicana / coord. de Tanalís Padilla. – México : FCE, Conaculta, 2013  
507 p. ; 21 x 14 cm – (Colec. Biblioteca Mexicana. Ser. Historia y Antropología)  
ISBN 978-607-516-416-8

1. Campesinos – México – Historia – 1910-2013 2. México – Condiciones rurales  
3. Movimientos campesinos – México 4. Campesinos – Antropología 5. Campesinos – Economía I. Ser. II. t.

LC HD323

Dewey 305.563 P515c

Distribución mundial

Diseño de portada: Laura Espónda Aguilar

D. R. © 2013, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes  
Dirección General de Publicaciones  
Av. Reforma, 175; 06500 México, D. F.

D. R. © 2013, Fondo de Cultura Económica  
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.  
[www.fondodeculturaeconomica.com](http://www.fondodeculturaeconomica.com)  
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios: [editorial@fondodeculturaeconomica.com](mailto:editorial@fondodeculturaeconomica.com)  
Tel.: (55)5227-4672; fax: (55)5227-4694

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-607-516-416-8

Impreso en México • Printed in Mexico

## Índice

### *Introducción: la marcha andante*

Tanalís Padilla .....	9
-----------------------	---

### Primera Parte

#### HISTORIA Y REPRESENTACIÓN DEL CAMPESINADO

##### *El campesinado y la Revolución mexicana: movimientos sociales, liderazgo y la construcción del campesino*

Heather Fowler-Salamini .....	29
-------------------------------	----

##### *Hacia una cartografía rural del cardenismo*

Benjamin T. Smith .....	62
-------------------------	----

##### *Los campesinos en los primeros 40 años del cine mexicano, 1896-1936*

Ricardo Pérez Montfort .....	106
------------------------------	-----

### Segunda Parte

#### CAMINOS DE LUCHA Y RESISTENCIA

##### *"Mi corazón y mi pensamiento son otros, ya no es el silencio"*

Tanalís Padilla .....	151
-----------------------	-----

##### *La lucha que sigue y sigue: los movimientos campesinos independientes en la década de 1980*

Neil Harvey .....	185
-------------------	-----

- Nuevas actoras políticas en el medio rural mexicano:  
logros y desafíos de las mujeres indígenas y campesinas*  
Gisela Espinosa Damián y Aída Hernández Castillo ... 219

### Tercera Parte

#### TRADICIONES RELIGIOSAS E IDENTIDADES ÉTNICAS

- La procesión de la esperanza de un mundo campesino  
que se desvanece*  
Victor Hugo Sánchez Reséndiz ..... 267
- Las parroquias transnacionales: desde el campo de Michoacán  
hasta el campo de Idaho*  
Luis E. Murillo ..... 308
- Migrantes mexicanos indígenas*  
Jonathan Fox ..... 346

### Cuarta Parte

#### ESTRATEGIAS DE PRESERVACIÓN

#### CAMPESINA ANTE EL NEOLIBERALISMO

- Resistencias de las sociedades campesinas: ¿control  
sobre la agrobiodiversidad y la riqueza genética de sus maíces?*  
Elena Lazos Chavero ..... 391
- La Nueva Ruralidad Comunitaria y las actividades  
no-proletarias generadoras de excedentes*  
Mara Rosas y Mario Fuente ..... 428
- La construcción del nuevo mundo del campesino mexicano*  
David Barkin ..... 469
- Notas sobre los autores* ..... 501

### *Introducción: la marcha andante*

TANALÍS PADILLA

El 31 de enero de 2008, más de 200 mil personas se manifestaron en la ciudad de México para exigir una renegociación del capítulo agrario del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Los contingentes llegaron de todos los rincones del país, y en diversos estados también hubo marchas, tomas de secretarías y plantones.<sup>1</sup> Durante esa tarde, en el centro de una de las ciudades más grandes del mundo, el medio rural se hizo presente. La columna de tractores que emprendieron el viaje desde Ciudad Juárez, las vacas que fueron puestas a pastar a un lado del Monumento a la Revolución, las mantas colocadas a lo largo del Paseo de la Reforma —todo clamaba por la protección del campo y de los frutos que a duras penas los campesinos aún logran producir.

Fue en el contexto de esta marcha que surgió la idea del presente volumen. No es que la manifestación de aquel día fuera inédita ni particularmente dramática. Tan sólo en la primera década del siglo XXI, este tipo de escena se repitió en múltiples ocasiones en la ciudad de México. A lo largo de 2003 hubo grandes manifestaciones cuyo nombre mismo —El Campo No Aguanta Más— representa la condición tan desesperante que se vive en el ámbito rural. En 2002, los ejidatarios de Atenco, con sus enérgicas manifestaciones y su emblemático símbolo del machete en mano, lograron frenar la construcción de un aeropuerto en sus tierras ejidales. En 2001, la Marcha

<sup>1</sup> Véase Pérez et al., "Multitudinaria exigencia", en *La Jornada*, 1 de febrero de 2008.

## *Migrantes mexicanos indígenas\**

JONATHAN FOX

En los Estados Unidos, cuando se usan los términos “multiétnico”, “multicultural” y “multirracial” para referirse a migrantes mexicanos, por lo general se alude exclusivamente a la relación entre éstos y migrantes de *otras* nacionalidades y grupos sociales que viven en el país. Sin embargo, la sociedad mexicana es, en sí misma,

multiétnica y multirracial. Desde la perspectiva de los derechos indígenas, la nación mexicana incluye a muchos *pueblos* distintos. Tomemos el indicador menos ambiguo de diferenciación étnica: más de uno de cada 10 mexicanos proviene de una familia en la que se habla una lengua indígena.<sup>1</sup> Actualmente, hay un número creciente de activistas indígenas mexicanos en las comunidades migrantes que son *trilingües*. Incluso, para algunos que inmigraron siendo niños o adolescentes, el español no es ni su primera ni su segunda lengua. Aun así, en los Estados Unidos, buena parte de los académicos, de los grupos de derechos civiles, de los trabajadores de la cultura, de los organizadores sindicales, así como de las clínicas de salud y de agencias financieras, tratan a los mexicanos como si fueran étnicamente homogéneos. Esta suposición implícita ocasiona tanto invisibilidad como visibilidad: mientras muchos migrantes indígenas sumergen sus culturas e identidades, otros “salen” en defensa del respeto por la igualdad racial y la diferencia cultural.

La población migrante mexicana en los Estados Unidos refleja cada vez más la diversidad étnica de la sociedad mexicana, pero esto aún no se manifiesta en nuestros marcos conceptuales. Este ensayo explora una serie de enigmas conceptuales que surgen en torno a la formación de la identidad colectiva, una vez que se reconoce la diferencia étnica dentro de la población migrante mexicana. El primer asunto es que las identidades colectivas mexicanas, tanto de los migrantes como de los indígenas, están complicando las ideas que se han sostenido durante mucho tiempo sobre raza, etnicidad e identidad nacional. A pesar de que estos tres conceptos con frecuencia se usan indistintamente cuando se habla de mexicanos en los Estados Unidos, la raza, la etnicidad y la identidad nacional no son sinónimos. Si estos tres conceptos son analíticamente distintos, ¿dónde y cuándo termina uno y comienza el otro? En segundo lugar, cuando las identidades migrante e indígena se *traslanan*, como en

\* Este capítulo es una versión sustancialmente modificada, ampliada y actualizada de Fox, “Reframing Mexican Migration as a Multi-Ethnic Process”, en *Latino Studies*, vol. 4, núm. 1, 2006, pp. 1-23. Es asimismo una traducción actualizada del capítulo “Indigenous Mexican Migrants” publicado en Mark Overmyer-Velázquez (coord.), *Beyond La Frontera: The History of Mexico-V.S. Migration* (Nueva York, Oxford University Press, 2011). Algunas secciones recogen partes de Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado, “Introducción”, en *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*/coords. Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (México, Miguel Ángel Porrúa/uaz, 2004), pp. 9-75, y de Jonathan Fox, “Indigenous Mexican Civil Society in the United States”, que incluyen una bibliografía académica más completa. Para escribir este trabajo me inspiré en conversaciones sostenidas a lo largo del tiempo con Gaspar Rivera-Salgado, Rufino Domínguez Santos, Romualdo Juan Gutiérrez Cortés, Odilia Romero y Leoncio Vásquez, del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (fion), antes conocido como Frente Indígena Oaxaqueño Binacional. También agradezco a Sylvia Escárcega, Martha García Ortega, Olga Nájera-Ramírez, María Dolores París Pombo y Lynn Stephen. El enfoque representado aquí refleja también el diálogo sostenido dentro de la Facultad de Estudios Latinoamericanos y Latinos en la University of California, Santa Cruz, en torno al proceso de “traducción conceptual”, un enfoque que intenta fomentar el intercambio al hacer explícitos los supuestos detrás de los conceptos. Gracias a Lucía Rayas por su traducción, y a Mauricio Sánchez Álvarez por su ayuda con la redacción. El autor es el único responsable del contenido. Traducción de Lucía Rayas.

<sup>1</sup> Serrano Carreto, Embriz Osorio y Fernández Ham (coords.), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas*, 2002.

el caso de los migrantes indígenas mexicanos, los problemas con respecto a cómo distinguir entre las identidades raciales, étnicas y nacionales se agudizan. Una aproximación comparativa y binacional sugiere que es útil ver las experiencias e identidades específicas de los migrantes indígenas mexicanos en los Estados Unidos con lentes que retomen elementos de marcos conceptuales que se centran tanto en procesos de racialización como en aquellos que enfatizan la construcción social de las identidades colectivas con base en la etnicidad, la región o la religión. En otras palabras, esta aproximación se despliega en la intersección de los marcos conceptuales de los estudios étnicos y de áreas.

El punto de partida para el análisis de la formación de la identidad colectiva es que, tanto en los Estados Unidos como en México, los migrantes indígenas se encuentran subordinados en su calidad tanto de migrantes como de indígenas. En lo económico, trabajan en los niveles inferiores de mercados laborales étnicamente segmentados. Asimismo, en la esfera social se enfrentan a la discriminación y actitudes racistas profundamente arraigadas por parte de otros mexicanos en uno y otro país, así como de la sociedad estadounidense dominante. Además, son objeto de una discriminación lingüística sistemática por parte de las autoridades públicas, lo cual agrava las violaciones a sus derechos humanos en ambos países.<sup>2</sup> En el ámbito cívico-político de ambos países, y al igual que otros migrantes mexicanos, a los indígenas migrantes se les impide gozar de la totalidad de sus derechos como ciudadanos. Al mismo tiempo, como también sucede con otros migrantes, los mexicanos indígenas llevan consigo una amplia gama de experiencias en materia de acción colectiva para el desarrollo comunitario, justicia social y democratización política; estos repertorios influyen sobre sus decisiones respecto a con quién trabajar y cómo construir sus propias organizaciones en los Estados Unidos.

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Padgett y Mascarenas, "Can a Mother Lose Her Child Because She Doesn't Speak English?"

### CONTEXTO HISTÓRICO

Hasta la década de 1980, en efecto, la mayoría de los migrantes mexicanos tenía un origen social similar: provenían principalmente de comunidades rurales mestizas de los estados centro occidentales. Muchos se identificaban con una cultura ranchera, ubicada en una posición intermedia en la jerarquía social mexicana, entre las sociedades urbana e indígena.<sup>3</sup> Esta región expulsora "histórica" configuró de manera profunda la comprensión, tanto académica como popular, de la migración mexicana a los Estados Unidos. No obstante, a lo largo de las últimas dos décadas, la población migrante mexicana se ha diversificado notablemente —en lo étnico, en lo social y en lo geográfico—, tanto en términos de su lugar de proveniencia como respecto a dónde se asienta en los Estados Unidos.

La mayor parte de los primeros indígenas mexicanos que migraron a los Estados Unidos era del estado centro-occidental de Michoacán, de origen purépecha, así como mixtecos y zapotecos de Oaxaca, en el sur. La migración indígena mexicana a los Estados Unidos se remonta cuando menos a principios del siglo xx. En efecto, el padre de Ricardo Flores Magón, nacido en Oaxaca, revolucionario transfronterizo, y más tarde exiliado político, era indígena. En la década de 1920, Manuel Gamio, pionero en el estudio académico de los mexicanos en los Estados Unidos, documentó la existencia de migrantes de origen "mesoamericano", aunque no dio más especificaciones étnicas.<sup>4</sup> Asimismo, Devra Weber señala el papel de Primo Tapia y de otros purépechas que se unieron a los Trabajadores Industriales del Mundo mientras estaban en los Estados Unidos, antes de volver a encabezar las luchas agraristas de la década de 1920.<sup>5</sup> En efecto, Weber revalora su propia investigación al tomar en

<sup>3</sup> Farr, *Rancheros in Chicagoland*.

<sup>4</sup> Véase García Ortega, "Nómadas, viajeros y migrantes: la comunidad sin límites de la región Nahua del Alto Balsas, Guerrero" y "Nahuas en Estados Unidos", pp. 75-91.

<sup>5</sup> Véase Weber, "Un pasado no visto".

cuenta las identidades purépechas, que previamente habían permanecido "no vistas" en las historias orales que realizó con los inmigrantes que vinieron a los Estados Unidos en esa década. Más tarde, y como sucede en general con la migración mexicana, el Programa Bracero (1942-1964) jugó un papel fundamental en impulsar las redes sociales comunitarias indígenas que sostuvieron la migración posterior.<sup>6</sup> Aunque sólo una pequeña proporción de los reclutados para el Programa Bracero provino del sur de México, la evidencia testimonial indica que los primeros migrantes mixtecos a los Estados Unidos viajaron después de haber migrado al norte de México.<sup>7</sup>

Hasta hace muy poco, no obstante, la mayor parte de los migrantes indígenas trabajaba en México, ya sea en las grandes ciudades o como jornaleros agrícolas, como es el caso, de larga data, de los migrantes temporales provenientes de Los Altos de Chiapas, y que trabajaban en la agricultura de plantación.<sup>8</sup> El proceso de emigración rural masiva que impulsó la urbanización de México a mediados del siglo xx era sustancialmente indígena en su origen, y

<sup>6</sup> Con respecto a la experiencia nahua, García Ortega escribe que

los braceros, los "nortenos de antes", los pioneros de la inmigración a Estados Unidos, fueron los encargados de imprimir cierta imagen de "el norte" y de pulir, a través de sus versiones, los detalles de mayor contraste con la realidad del lugar de origen [...] Las crónicas de la experiencia transcomunitaria fueron repoblando las mentes nahuas y nutriendo las razones innumerables para salir a "el viaje". Estos insumos alimentaron la esperanza y la construcción de proyectos de vida individuales, aunque enmarcados en el presente inaceptable, familiar y comunitario [...] Con toda certeza, la seducción de tales imágenes se mezclaba con aquellas otras figuras esbozadas por las crónicas de los "viajeros" y "viajeras" que iban y venían "por todo México", desde Tijuana hasta Cancún. [“Nahuas en Estados Unidos”, *op. cit.*, p. 80.]

<sup>7</sup> Domínguez Santos, “Los primeros Nuu Savi en los Estados Unidos”; Gil Martínez de Escobar, *Fronteras de pertenencia*, p. 66.

<sup>8</sup> En el año 2000 se estimaba que la población de trabajadores agrícolas en México era de más de tres millones, de los cuales aproximadamente dos tercios no tenían tierra y otro tercio correspondía a minifundistas por debajo del nivel de subsistencia. Salinas Álvarez, *Demandas educativas de la población jornalera agrícola migrante*, p. 49.

generó una literatura antropológica considerable en las décadas de 1970 y 1980.<sup>9</sup> En la década de 1960, por ejemplo, los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca comenzaron a mudarse a la ciudad de Méjico; ahí formaron asociaciones de oriundos, desarrollaron prácticas de ayuda mutua y compartieron identidades colectivas más amplias con base en la región de origen, que son muy similares a las que crean los migrantes contemporáneos a los Estados Unidos.<sup>10</sup>

En Oaxaca, los mixtecos comenzaron a dejar sus pueblos para volverse jornaleros temporales a principios del siglo xx, migrando a pie a las costas de Oaxaca y Veracruz en la década de 1930, en tanto que otros llegaron incluso hasta Chiapas.<sup>11</sup> Los jornaleros mixtecos comenzaron a migrar al valle de Culiacán en Sinaloa en la década de 1940, y en la de 1970 habían extendido sus circuitos migratorios hasta Sonora y Baja California. Hubo una amplia participación mixteca en las campañas de sindicalización de los jornaleros en Sinaloa, primero bajo el estandarte de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC).<sup>12</sup> En estas luchas también intervino la Organización del Pueblo Explotado y Oprimido (OPEO), cuya base estaba en sus pueblos de origen. Posteriormente, sus activistas trasladaron sus actividades al Valle Central de California, y la OPEO se convirtió en una instancia fundadora de la primera coalición binacional de indígenas migrantes.<sup>13</sup> Otros mixtecos

<sup>9</sup> Véase Sánchez Gómez, “Algunos aportes de la literatura sobre migración indígena y la importancia de la comunidad” y “La importancia del sistema de cargos en el entendimiento de los flujos migratorios indígenas”.

<sup>10</sup> Véase Hirabayashi, *Cultural Capital* y “The Politicization of Regional Identity among Mountain Zapotec Migrants in Mexico City”.

<sup>11</sup> Véase Guidi, *Estigma y prestigio*.

<sup>12</sup> Véase López Monjardín, “Organization and Struggle among Agricultural Workers in Mexico”, y Posadas Segura, *Movimientos sociales de los trabajadores agrícolas asalariados en el noroeste de México*.

<sup>13</sup> Este párrafo se basa en Domínguez Santos, “Migración y organización de los indígenas oaxaqueños”. Domínguez Santos fue uno de los fundadores de la OPEO. El nombre de OPEO se escogió en 1984, y expresa resistencia a la subordinación económica y social, a la vez que implica resistencia a un sistema de castas de facto y, por lo tanto, prefigura lo que se conoció después como subalterno.

migrarían a la ciudad de México a partir de la década de 1930. En 1981, los trabajadores del Metro originarios de San Miguel Tlacotepec fundaron una de sus primeras asociaciones de poblados de origen, el Comité Cívico Popular.

La migración oaxaqueña a Baja California comenzó con la primera generación de migrantes mixtecos temporales durante las décadas de 1950 y 1960. Allí establecieron contactos con migrantes mestizos del centro de México, que estaban más familiarizados con las maneras de llegar a los Estados Unidos. En efecto, los migrantes indígenas a Baja California se referían entonces a quienes les ayudaban a cruzar la frontera como "camaradas", más que como "coyotes", lo que implica una percepción de solidaridad interétnica.<sup>14</sup> Para la década de 1980, la economía agroexportadora de Baja California creció de manera significativa, y familias oaxaqueñas completas empezaron a establecerse allí, lo que llevó a una ola de ocupación territorial que reclamaba el derecho a la vivienda. Durante este periodo, una nueva cohorte de migrantes, que se identificaban a sí mismos como oaxaqueños, nació en Baja California. Algunos decían: "nací aquí en la colonia, pero soy de Oaxaca".<sup>15</sup>

Dirigiéndose al norte desde Baja California, los migrantes indígenas empezaron a aumentar en proporción al total de la población migrante que cruzaba la frontera a principios de la década de 1980, siguiendo lo que en ocasiones se conoce como la "ruta mixteca". En la década de 1990, la migración de carácter tanto permanente como circular incrementó de manera más notable en California urbana y rural, y cada vez más en Texas, Nueva York, Nueva Jersey, Florida, Carolina del Norte, Oregon y Washington. Aunque los migrantes con frecuencia se establecen donde tienen paisanos, esto no implica que todos o la mayor parte de los migrantes de cierto poblado terminen haciéndolo en un mismo sitio, o que los miembros de determinado grupo étnico se establezcan en la misma región. Por ejemplo, los migrantes purépechas se han establecido

en Carolina del Norte, la región del medio oeste y en California.<sup>16</sup> A nivel "translocal", muchas comunidades de origen forman comunidades satélite o "hijas", que se dispersan ampliamente a lo largo de los Estados Unidos.<sup>17</sup> Por ejemplo, en el caso de San Juan Mixtepec, Oaxaca, Federico Besserer documentó la emisión de remesas desde 151 localidades diferentes ubicadas en siete estados mexicanos y 15 estadounidenses.<sup>18</sup>

Los cálculos del tamaño total de la población migrante indígena varían según el enfoque. Así, un enfoque consiste en aprovechar la distinción que hace el censo estadounidense, con sus preguntas distintas sobre la autoidentificación racial y la autoidentificación étnica. Aquellos que eligen autoidentificarse como indígenas americanos en términos de raza y también como hispanos-latinoamericanos en términos de su origen étnico pueden considerarse como migrantes indígenas latinoamericanos (suelen ser mexicanos, pero también se incluye a guatemaltecos). En el caso del censo de 2000, si uno combina ambas categorías (con sus preguntas respectivas sobre raza y etnia), se encuentra una población total de 407 mil indígenas migrantes.<sup>19</sup> No es posible arribar a una cifra más precisa empleando el criterio de la autoidentificación, ya que las preguntas de seguimiento del censo oficial inquieren sobre la pertenencia a una "tribu" (que no es un concepto significativo para los pueblos indígenas de origen latinoamericano). Más de la mitad de estos migrantes indígenas autoidentificados están en el oeste, región para la que se reportan 154 mil en California, seguidos de 22 mil en Arizona, 15 mil en Colorado y 12 mil en Nuevo México. Si nos desplazamos hacia el este, se reportan casi 50 mil en Texas, seguidos por 30 mil en Nueva York, casi 13 mil en Illinois y 11 mil en Florida. En California, los migrantes indígenas organizados realizaron una campaña para

<sup>14</sup> Véase Leco Tomás, *Migración indígena a Estados Unidos; Martínez, Crossing Over.*

<sup>15</sup> Véase Stephen, *Transborder Lives*.

<sup>16</sup> Besserer, *Topografías transnacionales*.

<sup>17</sup> Véase Huizar y Cerdá, "Migrantes mexicanos indígenas en el Censo del año 2000 en Estados Unidos".

<sup>14</sup> Camargo Martínez, 2004, p. 84.

<sup>15</sup> *Idem*.

alentar a sus comunidades a que se autoidentificaran en el censo de 2000. Si bien los esfuerzos gubernamentales y de la sociedad civil en la década de 1990 aparentemente redujeron el subregistro, sin duda el censo de 2000 también pasó por alto una cantidad sustancial de migrantes indígenas. No obstante, los hallazgos constituyen una base definida para establecer tanto el creciente aumento de migrantes indígenas como su distribución geográfica relativa.

Los indígenas migrantes no sólo se están dispersando cada vez más a lo largo de los Estados Unidos, sino que también provienen de un espectro crecientemente más diverso de grupos étnicos mexicanos, en el que figuran incluso mayas. En efecto, en tanto que la literatura académica sobre migración indígena se enfocó principalmente en Oaxaca durante un largo periodo, en años recientes la investigación etnográfica sobre la migración maya de Yucatán se ha ampliado de manera significativa. Más recientemente, ha aumentado la migración a los Estados Unidos de mayas jóvenes provenientes de Los Altos de Chiapas, y el alcance de la literatura académica también está creciendo. En efecto, investigadores que estudian Chiapas han señalado que la migración ha aumentado marcadamente a pesar de la sustancial redistribución agraria que siguió al levantamiento zapatista —aparentemente demasiado limitada y demasiado tarde.<sup>20</sup>

Uno de los esfuerzos más significativos por documentar los patrones de la migración indígena a los Estados Unidos es la Encuesta Nacional de Trabajadores Agrícolas del Departamento del Trabajo (NAWS, por sus siglas en inglés).<sup>21</sup> Aunque muchos migrantes indígenas entran directamente a empleos en servicios urbanos, como el caso de los zapotecas en Los Ángeles,<sup>22</sup> también representan una proporción creciente de la fuerza de trabajo agrícola a lo largo del país. Los autores de la NAWS exploraron diferentes maneras de

<sup>20</sup> Villafuerte Solís y García Aguilar, "Crisis rural y migraciones en Chiapas".

<sup>21</sup> Gabbard *et al.*, "Identifying Indigenous Mexican and Central American Immigrants in Survey Research".

<sup>22</sup> Véase López y Runsten, "El trabajo de los mixtecos y los zapotecos en California".

preguntar sobre temas relacionados con la lengua y la raza, a fin de lograr una mayor precisión, en vista de las ambigüedades inherentes a la autoidentificación indígena. La encuesta encontró que la proporción de trabajadores agrícolas de origen mexicano provenientes del sur del país creció de 9% en 1990-2002 a 27% en 2005-2007, particularmente en el valle de San Joaquín y en la costa central de California, San Diego,<sup>23</sup> en el sur de Florida,<sup>24</sup> y en el valle Willamette de Oregon,<sup>25</sup> y que últimamente ha llegado hasta los estados de Washington<sup>26</sup> y Carolina del Norte, y también a la península Delmarva<sup>27</sup>. Para los años 2005-2007, 8% de los trabajadores agrícolas reportó haber crecido en hogares donde los adultos hablaban lenguas indígenas, mientras la mitad afirmó que su lengua materna era indígena. Las preguntas en torno a la identificación racial mostraron un incremento de 3%, en 1990-1992, a 13%, en 2005-2007, mientras que con la combinación de los indicadores de lengua y raza aumentó la proporción de trabajadores agrícolas indígenas de los Estados Unidos a 15%, en 2005-2007.<sup>28</sup> La proporción indígena de la fuerza de trabajo agrícola de California se proyectó hasta en 20% para el año 2010.<sup>29</sup>

Un estudio innovador a gran escala sobre redes de migrantes de poblaciones indígenas entre trabajadores agrícolas en California revela ciertos patrones de distribución geográfica de las comunidades de origen. Las principales regiones de salida se ubicaban en el occidente y sur de Oaxaca, así como en el oriente de Guerrero, adyacente a las dos primeras. En total, 73% de las comunidades que

<sup>23</sup> Véase Martínez, Runsten y Ricardez, "The Mexican Migrant Community in San Diego County".

<sup>24</sup> Véase Schmidt y Crummett, "Herencias recreadas", pp. 435-450.

<sup>25</sup> Véase Stephen, *Transborder Lives*, *op. cit.*

<sup>26</sup> Holmes, "An Ethnographic Study of the Social Context of Migrant Health in the United States".

<sup>27</sup> Kissam *et al.*, "No Longer Children".

<sup>28</sup> Gabbard *et al.*, "Identifying Indigenous Mexican and Central American Immigrants in Survey Research", *op. cit.*, pp. 18-20.

<sup>29</sup> Kissam, "Trends in the Ethnic Composition of the California Farm Labor Force".

expulsan están en Oaxaca, 15% en Guerrero, y las demás (12%), en Chiapas, Michoacán, Puebla y Veracruz. Asimismo, más de 80% de las comunidades expulsoras son pequeños pueblos de menos de tres mil habitantes. Este estudio también ha documentado la segmentación étnica de los mercados laborales, mostrando que hay una mayor presencia de trabajadores agrícolas indígenas en las tareas más arduas (por ejemplo, la recolección de fresas y uvas pasas). El estudio también abarcó las regiones expulsoras, donde encontró que las personas jóvenes de aquellas comunidades que cuentan con redes más establecidas suelen pensar dos veces antes de cruzar la frontera, debido al costo y al peligro, mientras que "en algunas de las redes más pobres y recientes, la gente se sigue sintiendo obligada a partir al norte debido a la falta de opciones".<sup>30</sup>

#### ACERCAMIENTOS COMPARATIVOS Y BINACIONALES A LAS IDENTIDADES RACIALES, ÉTNICAS Y NACIONALES

Como tales, los conceptos de "raza", "etnidad" e "identidad nacional" se refieren a maneras de entender y expresar la identidad colectiva, y de alguna manera, también a cierta descendencia en común; por otra parte, cada concepto enfatiza un aspecto identitario diferente. Para quienes migraron a los Estados Unidos, la mexicanidad es al mismo tiempo nacional, racial y étnica, pero ¿cuál es cuál, cuándo y por qué? Aunque en definitiva, estos tres conceptos se traslanan, también se supone que son un tanto diferenciables; el reto entonces consiste en identificar esas distinciones con mayor precisión. Para resolver este desafío conceptual puede resultar útil unir marcos de referencia intelectuales, así como lecciones prácticas tanto de los Estados Unidos como de América Latina. En el ámbito

<sup>30</sup> Comunicación personal vía correo electrónico con Rick Mines, coordinador de la Encuesta de Trabajadores Agrícolas Indígenas (Indigenous Farmworker Survey), 17 de febrero de 2009. Véase los resultados en un formato bilingüe y multimedia en Mines *et al.*, "Final Report of the Indigenous Farmworker Study", en <http://indigenousfarmworkers.org>

de la cultura política nacional dominante de México, desde hace tiempo se ha considerado, sobre todo por parte de las élites políticas, que tanto los pueblos indígenas como los migrantes que cruzan la frontera son ciudadanos de segunda. Este poderoso legado histórico sólo comenzó a transformarse de manera significativa en México en la década de 1990. El presidente Vicente Fox cambiaría drásticamente el discurso oficial al describirlos como "héroes" más que como traidores o pochos. Más aún, Fox sostuvo que todos los ciudadanos estadunidenses de ascendencia mexicana eran integrantes de la diáspora nacional, opacando así la añeja distinción entre mexicanos y mexicano-estadunidenses.

En la práctica, en México aún se le niega el disfrute amplio de los plenos derechos político-democráticos, tanto a los migrantes como a los pueblos indígenas. Sin menoscabo de los cambios en el discurso político oficial, incluso una rápida revisión de los medios de comunicación masivos dominantes muestra que, en lo cultural, también permanecen excluidos del imaginario nacional. En tanto que los indígenas mexicanos pueden acceder a una "mexicanidad plena", en la medida en que renuncien a su lengua y a compromisos relacionados con la autonomía étnica, muchos mexicanos aún consideran que los migrantes diluyen su mexicanidad al exponerse a la cultura estadunidense y mexicano-estadunidense. Ésta es una de las razones por las cuales el derecho a votar en el extranjero, que se le había prometido desde hace mucho a los migrantes, se mantuvo en el limbo político hasta 2005. Incluso, todavía hay influyentes actores políticos de la élite que consideran que los ciudadanos mexicanos en los Estados Unidos son demasiado vulnerables a la manipulación por los intereses estadunidenses como para confiarles el derecho al voto. Tanto para los migrantes como para los pueblos indígenas, el hecho de no tener un dominio total del español es otro mecanismo poderoso que los excluye de una pertenencia igualitaria en el cuerpo político y en el imaginario nacional mexicano. Tomemos en cuenta la similitud de estas dos frases análogas: esos mexicanos que "ni siquiera hablan inglés" (en los Estados Unidos), y esos indios que "ni siquiera hablan español" (una referencia

común en México a los pueblos indígenas “monolingües”). En otras palabras, tanto la diferencia étnica como la movilidad transfronteriza permanecen en tensión con respecto al enfoque dominante en materia de identidad nacional mexicana.<sup>31</sup>

En la década de 1990, para la mayor parte de los migrantes mexicanos de primera generación, el origen nacional prevalecía como identidad colectiva primaria por encima de los constructos estadounidenses de *latinidad* o *hispanidad*.<sup>32</sup> Incluso, es posible que los migrantes mexicanos rechacen, modifiquen o pospongan la aceptación de identidades étnicas de mayor arraigo en los Estados Unidos, como chicano o mexicoamericano, sobre todo en regiones que cuentan con una masa crítica de migrantes de primera generación. A pesar del jalón de la identidad nacional, los migrantes mexicanos también se encuentran insertos en una jerarquía social estadounidense que les asigna una categoría racial. Es decir: en los Estados Unidos, la mexicanidad de los migrantes, que es subjetivamente *nacional*, se trata ampliamente como una identidad *racial*. De hecho, allá el concepto de “raza” se está aplicando cada vez más para entender las experiencias latinoamericanas. Para comprender más cabalmente cómo las dinámicas de los procesos de *racialización* afectan a los mexicanos en los Estados Unidos habría que efectuar una comparación siste-

<sup>31</sup> Además, recuérdese que, desde hace tiempo, quienes han inmigrado a México y que son considerados diferentes en términos raciales han tenido dificultades para ser aceptados plenamente como mexicanos, incluso después de la primera generación. Esto es cierto para los mexicanos de ascendencia china, japonesa, judía y árabe (algunas veces se hace referencia a estos últimos como “turcos”). Un ejemplo vivido de ello se dio durante la elección para gobernador de Oaxaca de 1998, cuando surgió un lema político no usual. El candidato opositor más fuerte (del Partido de la Revolución Democrática, PRD) había comenzado su carrera política con la organización zapoteca Coalición Obrera Campesina y Estudiantil del Istmo (COCEI), en tanto que su rival, el candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI) (entonces en el gobierno) era un oaxaqueño de ascendencia árabe. La campaña del PRD lanzó el contagioso lema “Vota por el de aquí, no por el iraquí”.

<sup>32</sup> Entre los latinos en los Estados Unidos que han nacido en el extranjero, 68% se identifica más con su país de origen, que como latinos o hispanos. Centro Hispano Pew/Fundación Familia Kaiser, “National Survey of Latinos”.

mática entre distintas regiones del país. Mejor aún, una perspectiva que tome en cuenta casos de ambos lados de la frontera profundizaría nuestro entendimiento del proceso, ya que, para muchos migrantes indígenas, la racialización empieza en México y prosigue en las comunidades mexicanas en los Estados Unidos.

En el caso de los migrantes mexicanos mestizos, su racialización se vincula estrechamente con sus ubicaciones en el mercado laboral, que a su vez se vincula con el proceso de trabajo y el uso de la lengua, pero sólo muy vagamente con el fenotipo. En el discurso popular estadounidense, la frase “el trabajo que hacen los mexicanos” (“Mexican Work”) se ha entendido desde hace tiempo como aquel que ni siquiera los estadounidenses de bajos ingresos harían, al menos no por los salarios que se ofrecen.<sup>33</sup> Pero además, la diferencia racial y étnica entre los propios trabajadores migrantes mexicanos también juega un papel relevante en la cambiante división del trabajo. En los campos californianos, después de que aproximadamente un millón de trabajadores agrícolas indocumentados regularizaron su estatus tras la amnistía de 1986, y con ello lograron cierta movilidad laboral, por lo cual se desocuparon los peldaños inferiores del mercado de trabajo —repitiendo una larga historia de “sucesión étnica” en el campo californiano. Al mismo tiempo, algunos empleadores y contratistas siguieron estrategias de reclutamiento laboral que fomentaron las diferencias étnicas entre su fuerza de trabajo.<sup>34</sup>

El detallado estudio etnográfico que realizó Holmes sobre los recolectores de fresas triquis en el estado de Washington encontró una estrecha correlación entre la división del trabajo, la etnicidad y el nivel de peligro, fatiga, estrés y humillación que implican ciertas tareas. En el proceso de trabajo son objeto tanto de regaños frecuentes como de burlas e insultos de tipo racial, tales como “perros, burros, oaxacos (un peyorativo de oaxaqueño), o indios estúpidos”.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> El uso del término “Mexican Work” data al menos de la década de 1920. Véase Arredondo, *Mexican Chicago: Race, Identity and Nation*.

<sup>34</sup> Véase Krissman, “Manzanas o naranjas?”

<sup>35</sup> Holmes, “An Ethnographic Study of the Social Context of Migrant Health”, *op. cit.*, p. 1782. Para otros ejemplos de insultos étnicos en contra de gente indíge-

Uno de los indicadores más claros de la racialización de la división del trabajo es que, de alguna manera, se entiende como natural que los trabajadores indígenas deban constreñirse a los empleos más extenuantes. Tal y como Holmes encontró:

Cuando se le preguntó al supervisor de la cosecha de manzanas de la Granja Tanaka por qué había tan pocos triquis cosechando manzanas [labor reconocida por ser la mejor remunerada], explicó en detalle que "son demasiado bajos para alcanzar las manzanas y, de todos modos, no les gustan las escaleras". Luego prosiguió diciendo que los triquis son perfectos para recolectar moras y fresas porque están "más cercanos al suelo". Por otra parte, cuando se le preguntó a una trabajadora social mestiza mexicana que trabaja en el estado de Washington por qué los triquis sólo consiguen empleos como recolectores de fresas y moras, ella explicó que "a los oaxaqueños les gusta trabajar agachados", mientras que —agregó—, "a los mexicanos [mexicanos mestizos] les duele si trabajan en el campo".<sup>36</sup>

No obstante, las identidades colectivas que los propios migrantes generan pueden contraponerse a estas jerarquías sociales y económicas racializadas, así impuestas.<sup>37</sup> Cuando uno se fija en la interacción de raza, etnicidad e identidad nacional entre los migrantes mexicanos que se han involucrado en la acción colectiva sostenida como mexicanos, sucede que, en su mayoría, hacen hincapié en su identificación primaria con *otras* identidades colectivas. Por ejemplo,

na, una lista exclusivamente guerrerense incluye: "nacos, guancos, huarachudos, montañeros, piojosos, indios pata rajada, calzonudos, comaleros, sombrerudos, sin razón, paisanitos, indio bajado a tamborazos de la montaña, metlatontos (de Metlatónoc), tlapanacos (tlapanecos), son de Tlapa de me conforme (Tlapa de Comonfort), tu no savi, tu sí savi (tú no sabes, tú sí sabes), mixtequillo, indio-rante (ignorante), paisa, mixterco (mixteco terco)". García Leyva, "Por los caminos del sur indígena".

<sup>36</sup> Holmes, "An Ethnographic Study", *op. cit.*, p. 1787.

<sup>37</sup> Analistas de la formación de la identidad colectiva entre migrantes indígenas en Baja California difieren con respecto a si este proceso se debe más a factores externos que a factores internos.

en el caso de la Asociación Tepeyac en Nueva York, esta identidad tiene una fuerte base en la fe. Sin embargo, es más frecuente que estas identidades adicionales sean *territoriales* y *subnacionales*; esto es, que se basen en sus comunidades, regiones o estados de origen en México, tal y como puede observarse en el notable crecimiento de los clubes de oriundos y de las federaciones en que se agrupan paisanos originarios de un mismo estado. En otras palabras, el hecho de que los migrantes compartan su mexicanidad, ya sea que se entienda primordialmente en términos nacionales, étnicos o raciales, es una condición necesaria pero no suficiente para explicar cómo y por qué las identidades colectivas se convierten en acción colectiva. La existencia de estos distintos tipos de identidades compartidas que inspiran acción colectiva demuestra que los migrantes buscan expresar su sentido de *ser mexicanos* mediante una amplia gama de modalidades (al igual que los mexicanos en México). Uno podría ir más allá y sostener que estos patrones bastante extendidos de formación de identidad y de acción colectiva entre migrantes mexicanos, basados en identidades transfronterizas, translocales, así como regionales y locales, constituyen una forma de *resistencia* a la racialización, reminiscente de los mutualistas de principios del siglo xx. Sin embargo, antes de explorar aún más las formas específicas que adoptan las identidades y las acciones de los migrantes indígenas, vale la pena reflexionar sobre cómo las diversas tradiciones políticas e intelectuales en el continente americano contextúan lo indígena.

En los Estados Unidos, usualmente se conceptualiza a los pueblos indígenas como constitutivos de una raza, mientras que en América Latina se les tiende a ver como grupos étnicos. Esto plantea otro problema que da pie a interrogantes respecto de cómo se definen y aplican los conceptos de raza y etnicidad. ¿Dónde termina la etnicidad y comienza la raza? Dado que con frecuencia se traslanan, tanto en términos conceptuales como en la práctica, ¿se pueden desanudar? ¿Son los pueblos indígenas diferentes a otros mexicanos en lo racial, en lo étnico o en ambas cosas? Para ponerlo de otro modo, ¿la sociedad mexicana es multirracial, multiétnica o las dos cosas? La respuesta a ambas preguntas es: las dos cosas.

Pocos pueblos indígenas en México se identifican como *nacionalidades*, a diferencia de lo que sucede en algunos otros países latinoamericanos (por ejemplo, Ecuador), y a diferencia de lo que sucede en los Estados Unidos. Aunque las reservaciones del tipo de las de este país se consideran, por lo general, un anatema en México, en ellas existe una idea —limitada— de soberanía territorial, de autogobierno, y al menos un reconocimiento legal como pueblo, que actualmente no existe en México. A partir de una reforma constitucional de 1991, el gobierno de México reconoció de manera oficial que los pueblos indígenas son étnicamente distintos y que México es una sociedad multicultural. En 2001, después de que los zapatistas se dirigieron al Congreso de la Unión, el artículo 2 de la Constitución se reformó una vez más para reconocer algunas expresiones modestas de autonomía (sin embargo, los defensores de los derechos indígenas no lo consideraron un paso hacia adelante). Al mismo tiempo, en ambos países, para los pueblos nativos el patriotismo ha sido una fuerza poderosa desde hace mucho. En México, a lo largo del espectro político, las organizaciones de los pueblos indígenas reclaman como propios la bandera nacional y el legado nacionalista de la Revolución mexicana, tal y como lo puso de relieve la reverencia oficial del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) hacia ambos símbolos en conjunto. Ejemplos claros los constituyen los mismos nombres del EZLN y del Congreso Nacional Indígena.

En México, el concepto de "raza" se asocia ampliamente con la reivindicación del Estado posrevolucionario de la identidad mestiza que subyace a la noción de la *raza cósmica*; la cual, como estrategia discursiva, fue sumamente poderosa, enfrentándose al privilegio eurofílico de la piel blanca, que se asociaba con el régimen prerrevolucionario, pero, al mismo tiempo, promovió una mirada étnicamente homogénea sobre la identidad colectiva mexicana. Desde este punto de vista, para alcanzar la mexicanidad había que asimilar culturalmente a los pueblos indígenas, cosa que implicaba la castellanización monolingüe de cualquiera que tuviese acceso a la educación formal, al menos hasta fines de la década de 1970 —incluyendo las escuelas internado, que no eran muy distintas de aquellas infamantes

en los Estados Unidos. En otras palabras, este punto de vista promovía la igualdad racial en teoría, en tanto que negaba la igualdad étnica en la práctica. Lo que proponía el régimen era la "inclusión", con base en criterios de clase, para los campesinos mexicanos, a cambio de que renunciasen a su autonomía, tanto en términos de su derecho a sostener identidades indígenas, como en términos de libertad de asociación, en un sentido más general.

En América Latina, la identidad indígena se vincula con el linaje y con la percepción de fenotipo de manera menos estricta que en los Estados Unidos, en forma similar a la flexibilidad con la que se entiende la negritud en la región. En América Latina, desde hace tiempo, los pueblos indígenas se han definido principalmente por criterios tales como pertenencia a la comunidad, uso de la lengua y sus tradiciones comunitarias. Algunas de éstas, si se las inspecciona más de cerca, pueden resultar siendo mecanismos coloniales y neocoloniales de control autoritario impuestos por mediadores locales de la élite, sostenidos por el gobierno —tal y como Jan Rus demostró en el caso del consumo ritual de alcohol en Los Altos de Chiapas.<sup>38</sup> A diferencia de los Estados Unidos, lo indígena en América Latina raramente se define en términos tribales —excepto, por ejemplo, para referirse a algunos pueblos amazónicos, y también a algunos pueblos indígenas transfronterizos, como los yaqui. Sin embargo, tal y como da a entender la obra de Peter Wade, los procesos de construcción social de la raza en Latinoamérica no son *tan* contingentes como para eludir toda diferencia entre identidad racial e identidad étnica.<sup>39</sup>

Regresando a las tradiciones intelectuales estadunidenses, las aproximaciones clásicas a la identidad chicana también encuentran dificultades para tratar con el concepto de un México multiétnico. Quienes reconocen el componente indígena de lo mestizo tienden a homogeneizar las distintas identidades indígenas, traduciendo las raíces aztecas/mexicas/nahuas en un imaginario implícitamente

<sup>38</sup> Rus, "The 'Comunidad Revolucionaria Internacional'".

<sup>39</sup> Wade, *Race and Ethnicity in Latin America*.

nacional. Sin embargo, para muchos otros pueblos indígenas, los aztecas representaron una fuerza externa. Aun hoy, los nahuas —aunque numéricamente constituyen el grupo etnolingüístico más grande, entre los pueblos indígenas mexicanos— representan, cuando mucho, una cuarta parte de ese 10% de mexicanos que cabe dentro de la definición oficial de identidad étnica, basada en criterios lingüísticos.<sup>40</sup> Por razones que no están claras, los nahuas representan una fracción considerablemente más pequeña de la migración mexicana indígena a los Estados Unidos, la cual se compone de manera desproporcionada por zapotecos y mixtecos de Oaxaca y por purépechas de Michoacán.

Desde el punto de vista dominante en los Estados Unidos, y en contraste con México, aun una descendencia indígena parcial es suficiente para conferirle a una persona el estatus racial de minoría, aunque la pertenencia formal (regulada por el Estado) a una tribu resulta contingente a definiciones más estrechas de linaje (frecuentemente sesgadas según el género). La mayoría de las tribus usan una definición de *quantum sanguineo* de sangre para determinar la pertenencia, empleando comúnmente reglas distintas para miembros masculinos y femeninos que se casan con personas que no son miembros. Cuando se pone en duda la membresía a la tribu, el criterio de raza puede prevalecer sobre los de cultura e historia compartidas —como sucedió en el debate en torno a la exclusión de los pueblos mixtos, indígenas-afrodescendientes, de su membresía tribal en Oklahoma. Más recientemente, se encontró que los intereses económicos también pueden dividir tribus. En California, el liderazgo oficial de algunas “tribus que viven del juego” está expulsando a cientos de integrantes con perspectivas más tradicionalistas para poder aumentar los ingresos provenientes del juego y las apuestas para quienes permanecen (en el discurso oficial se les “desinscribe”). Es decir, en los Estados Unidos, uno puede considerarse a sí mismo como indígena, ser tratado por la sociedad estadounidense como tal en términos raciales, pero, por otra parte, ser expulsado de su tribu.

<sup>40</sup> Serrano Carreto, Embriz Osorio y Fernández Ham, *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas*, op. cit.

Históricamente, a los nativos americanos oriundos de los Estados Unidos se les negó la ciudadanía estadounidense hasta 1924, debido ostensiblemente a su membresía tribal. Esta fecha marca la primera ocasión en que pudieron votar en elecciones nacionales. A los migrantes indígenas se les trató de manera diferente. Como parte de una política más general, que excluía a los inmigrantes no blancos del derecho a naturalizarse ciudadanos estadounidenses, esta exclusión política de tipo racial se extendió a los migrantes mexicanos que parecían indígenas. Sólo se le permitió a los indígenas mexicanos volverse ciudadanos estadounidenses después de que el Acta de Nacionalidad (Nationality Act) de 1940 permitiera que se naturalizaran los inmigrantes no blancos.

A diferencia del enfoque del “quantum sanguineo” estadounidense, desde hace tiempo la identidad indígena latinoamericana se ha visto en América Latina como contingente a lo social y lo cultural. Por décadas se ha considerado que la gente indígena que se asienta en las ciudades y parece haber dejado atrás prácticas culturales colectivas, el uso de la lengua y la adscripción a una comunidad, ha cambiado su identidad étnica. Sin embargo, con frecuencia, los sistemas dominantes de opresión todavía los “racializan” abiertamente, aunque los procesos y mecanismos para hacerlo varían enormemente de país a país, yendo de los cholos en las ciudades andinas a los indios urbanos en la ciudad de México. En efecto, muchos indígenas urbanos en México —de manera similar a los indígenas migrantes en los Estados Unidos— siguen manteniendo vínculos con sus comunidades de origen. Hirabayashi ha documentado que hay patrones notablemente similares entre la organización de los pueblos de origen de los migrantes, así como en el modo en que construyen sus identidades regionales politizadas, y las experiencias de los indígenas migrantes a los Estados Unidos.<sup>41</sup> Asimismo, Gil Martínez de Escobar documenta la construcción que los migrantes hacen de formas de gobierno multisiituadas, a través de las cuales el poder y la representación cívicas locales se comparten entre la comunidad de origen y las comunidades

<sup>41</sup> Hirabayashi, *Cultural Capital*, op. cit.

de residencia, ubicadas ya sea en los Estados Unidos o en ciudades mexicanas.<sup>42</sup> Sin embargo, mientras que los migrantes en los Estados Unidos con frecuencia ganan más que los migrantes que laboran en otros sitios en México, y por lo tanto, pueden contribuir más a las inversiones de desarrollo comunitario en sus pueblos de origen, a menudo les resulta más difícil regresar personalmente a sus hogares y proveer servicios comunitarios cuando se les pide que lo hagan —aun para los que tienen documentos migratorios. Considerese, por ejemplo, la experiencia de Leoncio Vásquez, intérprete trilingüe y miembro del equipo directivo del Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño, con sede en Fresno, California. Cuando se le pidió que prestara su servicio a su comunidad de origen (el tequio), asumiendo el papel de secretario del agente municipal, tomó una licencia para ausentarse de su empleo y viajó para cumplir con su cargo por un año.<sup>43</sup> Sin embargo, poco después de que empezara su servicio, se le requirió en Fresno para servir de jurado durante dos semanas —un caso inusualmente claro de los retos que implica la construcción de prácticas de “binacionalidad cívica”: el proceso de volverse un pleno participante de la vida cívica en ambas sociedades.

#### FORMACIÓN DE IDENTIDADES COLECTIVAS ENTRE MIGRANTES INDÍGENAS MEXICANOS

Hasta hace relativamente poco, la referencia principal para la identidad colectiva indígena en México estaba claramente localizada. La mayor parte de la gente indígena mexicana se identificaba, en primer lugar, con su comunidad de origen, luego (y en diferente medida), con su región, y sólo de manera ocasional con su grupo etnolingüístico más amplio (su pueblo, en el sentido amplio).<sup>44</sup> Desde

<sup>42</sup> Gil Martínez de Escobar, *Fronteras de pertenencia*, *op. cit.*

<sup>43</sup> Comunicación personal vía correo electrónico, 1 de abril de 2009.

<sup>44</sup> La literatura fundamental sobre comunidades migrantes transnacionales mexicanas, asociaciones de oriundos y sus federaciones, va más allá de los límites de este ensayo.

hace tiempo, la membresía se ha regulado, de manera interna, por las normas tradicionales de cada comunidad, y los derechos de pertenencia usualmente dependen del cumplimiento de un alto nivel de contribuciones materiales obligatorias y servicio público (tequio). En respuesta a la migración, algunas comunidades han flexibilizado los requisitos de pertenencia, en tanto otras se mantienen firmes y, literalmente, expulsan a quienes no cumplen, mediante un proceso que algunos integrantes llaman “muerte cívica”.<sup>45</sup>

El papel central que tradicionalmente ha desempeñado la comunidad en la definición de la etnicidad se sintetiza en la ambigüedad inherente al significado dual que tiene el término “pueblo”, que en México se usa para referirse tanto a la comunidad como a un grupo étnico entero. Este significado dual fue crucial para permitir que tanto el gobierno como los representantes del movimiento indígena estuvieran de acuerdo con el texto de los Acuerdos de San Andrés sobre los Derechos y la Cultura Indígenas (1996). Para el gobierno, aceptar la posibilidad de autonomía de los pueblos indígenas era factible siempre y cuando se refiriera al nivel comunitario, pero no tanto si se refería a un grupo étnico que reivindicaba sus derechos como pueblo.

Estas identidades como “pueblo” son construidas socialmente. El enfoque de la “racialización”, que se enfatiza en las experiencias compartidas de opresión con base en la raza, resulta más claramente relevante en el proceso más amplio de la construcción social de la identidad indígena mexicana, étnica y panétnica. Carole Nagengast y Michael Kearney fueron pioneros en analizar cómo la experiencia migrante oaxaqueña compartida de discriminación etnoracial en el noroeste de México y en California impulsó el proceso de “ampliación” organizativa identitaria, a partir de las identidades indígenas (de por sí amplias, pero también específicas) mixteca, zapoteca, e incluso oaxaqueña (en este caso panétnica).<sup>46</sup> En estas experiencias

<sup>45</sup> Véase Mutersbaugh, “Migration, Common Property and Communal Labor”, y Gil Martínez de Escobar, *Fronteras de pertenencia*, *op. cit.*

<sup>46</sup> Nagengast y Kearney, “Mixtec Ethnicity”. La migración no es la única vía por la cual, en México, se amplían las identidades colectivas indígenas,

de "racialización" concurren tipos de opresión basados tanto en la clase como en la cultura, en formas que algunos considerarían clásicamente subalternas. Esta experiencia compartida ayuda a superar la percepción de conflictos de interés heredados de viejas rivalidades en los lugares de origen (conflictos muy generalizados que le han convenido a las élites regionales y estatales). Para los trabajadores agrícolas indígenas, las diferencias de lengua y cultura en relación con sus actuales empleadores son bases clave de la discriminación étnica, pero también se les oprime con base en características físicas asociadas con diferencias específicamente raciales. Por ejemplo, la estatura se volvió una base amplia de trato despectivo, tal y como se resume en el diminutivo peyorativo "oaxaqueño", de amplio uso. Este término en particular, al homogeneizar las diferencias étnicas de Oaxaca, también las "racializa". En consecuencia, en el contexto de la migración indígena, el término "oaxaqueño" adopta un significado que rebasa su implicación territorial, y funciona como indicativo de una identidad indígena panétnica.

La relevancia de este enfoque sobre la formación de la identidad, que relaciona la migración, la opresión racial y la resistencia con la transición, desde identidades indígenas localizadas hacia otras más amplias, se confirma en la trayectoria actual del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales. La organización se llamó primero Frente Binacional Mixteco-Zapoteco, y luego cambió su nombre a Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, para reflejar la inclusión de otros grupos étnicos de ese estado. Este enfoque incluyente eventualmente atrajo a migrantes indígenas no oaxaqueños hacia la organización, sobre todo en Baja California y California, lo

basadas inicialmente en lazos locales. A lo largo de las últimas dos décadas, diversos ciclos de acción y conflicto colectivos, combinados con coaliciones con otros actores sociales, han alentado la consolidación de una gama muy diversa de identidades indígenas "ampliadas", de tipo regional, cívico-político, étnico y panétnico. Véase Fox, "How Does Civil Society Thicken?", y *Accountability Politics*. Efectivamente, en México la autorrepresentación indígena organizada ha adoptado principalmente la forma de organizaciones de membresía masiva *regionales*, sociales, cívicas y económicas.

que provocó un debate interno en torno a si se debía prescindir del término regional "oaxaqueño" en su nombre. Los miembros del FIOB en Baja California también son migrantes, aunque no han cruzado la frontera. En marzo de 2005, los delegados que representaban a varios miles de integrantes del FIOB en Oaxaca, California y Baja California, acordaron cambiar el nombre, pero mantener las siglas. El nombre actual es FIOB. Esta asamblea eligió a una comisión binacional que incluyó a integrantes de cuatro pueblos indígenas mexicanos diferentes, incluyendo a un ingeniero de origen purépecha del contingente ubicado en Baja California.<sup>47</sup> Para decirlo en los términos del espíritu que informa este ensayo, el de recontextualizar la migración mexicana como un proceso multiétnico: esos representantes incluyen a hablantes de *cinco lenguas mexicanas diferentes*.

Ahora bien, las migraciones nacionales rurales-urbanas y transfronterizas no son las únicas que han cuestionado en qué medida el ser indígena depende de nociones, alguna vez rígidas, de pertenencia local a comunidades, lengua compartida y territorio ancestral. El caso más conocido de movilización indígena en México surgió de un proceso de migración rural-rural. La región original de la rebelión zapatista —Las Cañas— está habitada, principalmente, por migrantes de otras regiones chiapanecas y sus familias, desde hace cuando menos dos generaciones. Las ideas de la teología de la liberación, que abrevaron considerablemente del libro del Éxodo, resultan fundamentales para su historia cultural y política. Antes de abandonar Los Altos para ubicarse en Las Cañas y en la selva baja, estas comunidades también habían tenido una amplia experiencia previa como trabajadores temporales migrantes en busca de trabajo asalariado en plantaciones, proceso en el cual se mezclaron étnicamente. No es una coincidencia que su sentido de identidad indígena sea profundamente multiétnico, con organizaciones de base que se distinguen por etnia, y que a la vez están unidas bajo un liderazgo político indígena multiétnico. Después, adoptaron un

<sup>47</sup> Cano, "Los indios sin fronteras".

discurso explícito de solidaridad racial, en el que los líderes hablan de los intereses compartidos, no obstante las divergencias ideológicas, con gente que es del “color de la tierra”.

En este sentido, el EZLN y el FIOB pueden considerarse organizaciones multiétnicas que surgieron primero en comunidades ya asentadas de migrantes. Aunque, en el primer caso, la migración original se dirigió al sur, y en el segundo, al norte, en ambos, las respectivas experiencias y la comprensión del ser indígena sólo pueden explicarse refiriéndolas a sus procesos migratorios (a pesar de ser muy distintos). Ambos casos no sólo surgieron de comunidades migrantes, sino que tanto en uno como en otro, un pequeño número de activistas de izquierda jugó un papel fundamental, alentando el crecimiento y la ampliación de identidades colectivas previamente establecidas.

Las trayectorias políticas de ambas organizaciones coincidieron brevemente a fines de la década de 1990, de manera más notable, cuando el FIOB organizó puestos de votación en los Estados Unidos para el referéndum cívico nacional mexicano, que exigía tanto el reconocimiento de los derechos indígenas en México como el derecho de los migrantes a votar en las elecciones mexicanas.<sup>48</sup> Si bien comparten la misma meta, la autodeterminación y la autonomía, difieren diametralmente en materia de estrategia. Mientras que el EZLN no participa en elecciones, el FIOB participa activamente en la política electoral local y estatal, en coalición con el PRD. Mientras que el EZLN ha creado su propia estructura paralela de gobierno y poder municipal, el FIOB funciona al interior del sistema oaxaqueño de usos y costumbres, para alentar una mayor participación y rendición de cuentas en municipios ya existentes. En California, el FIOB promueve la participación electoral y campañas para una reforma migratoria.

En resumen, el FIOB trabaja en la creación de espacios y representaciones autónomas “al interior del sistema”, tanto en los Estados Unidos como en México, mientras que el EZLN permanece firmemente fuera del sistema, condicionando su integración a trans-

<sup>48</sup> Rivera-Salgado, “Binational Grass-Roots Organizations and the Experience of Indigenous Migrants”.

formaciones institucionales más radicales. Asimismo, la relación política que cada uno mantiene con la diáspora también es marcadamente diferente. Para el FIOB, mantener el equilibrio en la relación binacional ha sido todo un reto. Sin embargo, mientras que el FIOB surge de un proceso de migración al otro lado de la frontera y ha generado una cosmovisión y estructuras de representación que toman en cuenta la migración, el EZLN aún debe edificar una estrategia política amplia que involucre, desde lejos, a la juventud zapatista migrante. Su enfoque varía según la región, dependiendo de la presencia de tradiciones previas de migración interna (como en los casos de Los Altos y de la Zona Norte). De acuerdo con el estudio más profundo acerca de este proceso:

Hasta la fecha, la cuestión de la migración de las bases zapatistas ha sido gestionada exclusivamente en el ámbito comunitario, y no en el del movimiento. Es decir, los pueblos zapatistas han tenido total autonomía para construir sus acuerdos comunitarios y emprender las acciones correspondientes para hacerle frente a la salida de sus jóvenes. Como sostiene uno de los miembros de la Junta “Hacia la Esperanza” a la que pertenece María Trinidad: “Cada pueblo tiene sus acuerdos, y nosotros no nos podemos meter”. La Junta es consciente de que sería difícil intentar aplicar en los pueblos zapatistas acciones estandarizadas para gestionar la emigración, ya que cada comunidad tiene sus formas propias de organizarse y solucionar sus problemas, y porque en muchas comunidades conviven población zapatista con no-zapatista. A la Junta lo que le interesa es que las comunidades logren construir sus acuerdos para que “no se rompa el sentido comunitario”.<sup>49</sup>

La diversidad de posiciones tomadas por las comunidades emisoras organizadas tanto en Chiapas como en Oaxaca subraya lo íntima que es la decisión de migrar (pues ocurre en el seno familiar), los impactos cívicos y socioeconómicos que ésta tiene a nivel de la

<sup>49</sup> Aquino Moreschi, “Entre las luchas indias y la migración transnacional”.

comunidad, así como la dificultad para desarrollar un contacto más amplio y más politizado, a fin de alentar la "militancia desde lejos" en un ámbito que frecuentemente resulta extraño.

#### LOS MIGRANTES INDÍGENAS, EL SER PARTE DE UN PUEBLO Y LA TERRITORIALIDAD

En América Latina, como en otras partes del mundo, las definiciones clásicas de derechos indígenas, en particular aquellas que incluyen demandas de autonomía y de autodeterminación, se relacionan estrechamente con el concepto de "territorio", que incluye, pero a la vez es más amplio, el del derecho agrario a la tierra. Este último se limita a individuos, familias, grupos o comunidades determinadas, mientras que la *territorialidad* se asocia con el concepto más amplio de ser parte de un pueblo histórico, que, por lo tanto, se constituye en un cimiento de la identidad étnica del mismo. La base etnohistórica de los reclamos agrarios y territoriales es claramente distinta a las demandas de derechos que se fundamentan en, por ejemplo, el resarcimiento de injusticias *raciales*, lo cual no depende de tener que demostrar que ciertos territorios lo son por derecho ancestral. En la mayor parte de América Latina, los reclamos agrarios etnohistóricos han tenido mejores resultados, quizá debido a que son más acotados que los de carácter territorial, que parecen más difíciles de resolver.

En este contexto, la profusión dramática de la emigración en las regiones indígenas de México presenta interrogantes serias sobre la naturaleza del vínculo entre identidad étnica y su base territorial, ya que muchos integrantes del *pueblo* en cuestión ya no habitan su territorio ancestral, en ocasiones desde hace varias generaciones. En efecto, ni el FIOB, ni gran parte del EZLN fundamentan sus reclamos en derechos de dominio ancestral sobre determinado territorio. En lugar de ello, ambos usan discursos más incluyentes, multiétnicos y panétnicos, para sostener demandas basadas en la discriminación racial, en la opresión de clase y los derechos humanos.

En su redefinición de la relación entre la pertenencia a un pueblo y la territorialidad, los migrantes indígenas oaxaqueños han ido más lejos y han construido socialmente un espacio público transfronterizo que se conoce como "Oaxacalifornia". Esta esfera transnacionalizada surge a partir de los procesos migratorios mixtecos y zapotecos de la década de 1980, de Oaxaca a Baja California, al sur y al valle central de California (arribando también a Oregon y Washington).<sup>50</sup> En Oaxacalifornia, los migrantes conjuntan su vida en los Estados Unidos con la de sus comunidades de origen, sosteniendo comunidades desterritorializadas, a partir de las que han surgido nuevas formas de participación social, cívica y cultural.<sup>51</sup> En este contexto, los migrantes oaxaqueños usan el término "paisano" en lo que se podría denominar como una especie de "identidad territorial situacional", de carácter distintivamente indígena. Tal y como mencionó el ex coordinador de Oaxaca del FIOB, Romualdo Juan Gutiérrez Cortés:

La palabra paisano tiene interpretaciones que se pueden dar en distintos niveles [...] la interpretación más inmediata [...] va pegada al contexto en que se pronuncie. Si [...] estamos en una comunidad determinada, dices paisano como parte de esa comunidad [...] significa un nexo de hermandad muy cercana [...] una palabra muy distinguida para la persona, que muestra su honorabilidad [...] Sin embargo, este término ha sido parte de la cultura de los pueblos [...] porque con esa palabra sentimos que fomentamos la identidad como pueblos indígenas. [...] la necesidad de migrar a otros lugares,

<sup>50</sup> Véase Stephen, *Transborder Lives*, *op. cit.*

<sup>51</sup> La misma "Oaxacalifornia" es un ejemplo no usual de un término acuñado por un académico —el antropólogo Kearney—, que a su vez fue ampliamente aceptado y apropiado por parte de las propias comunidades migrantes, lo cual, incluso, se podía constatar hojeando las páginas del diario binacional *El Oaxaqueño*. Véase las siguientes obras de Kearney: "Mixtec Political Consciousness", "The Effects of Transnational Culture, Economy, and Migration on Mixtec Identity in Oaxacalifornia", "Transnational Oaxacan Indigenous Identity", así como una comunidad virtual multimedia, similar a Facebook: Zapotecos del Mundo en <http://zapotecosdelmundo.ning.com/>

nos lleva a encontrar a otras personas con quienes, después de una charla sabemos que son de la región [...], un sitio en que no solamente confluyen personas de una región determinada sino incluso de otros estados. Pues, se hace el ejercicio de este concepto para distinguirnos entre nosotros y para hermanarnos más. Es una palabra que refleja nuestra identidad como hermanos.<sup>52</sup>

Aquí vemos cómo la identidad colectiva “amplía su escala”, desde la comunidad de origen a la región de origen común, a lo largo del proceso migratorio. Al mismo tiempo, su significado territorial resulta ser inseparable de su carácter étnico, y sirve tanto para unir a los indígenas oaxaqueños como para distinguirlos de los mexicanos de otros estados. La identidad regional se funde entonces con la identidad étnica.

En este contexto, surge un nuevo problema analítico: ¿por qué, a pesar de los retos que la migración impone, dentro de ciertos grupos étnicos, algunas comunidades tienden más a crear sus propias organizaciones y espacios públicos que otras? Consideremos la experiencia migratoria de los nahuas. Aunque representan aproximadamente una cuarta parte de los hablantes de lengua indígena (siendo el grupo más grande en México), y a pesar de que algunos grupos han estado migrando durante quizás un siglo, los migrantes nahuas no han mantenido organizaciones visibles, que los agrupen, en los Estados Unidos. Sin embargo, esto no quiere decir que no estén organizados, ni que no sean capaces de emprender acciones colectivas transfronterizas. Al contrario, en 1991, los migrantes nahuas apoyaron una campaña pionera exitosa, en defensa de sus comunidades de origen y en contra de una presa hidroeléctrica que se planeaba establecer en la región guerrerense del norte del Alto Balsas.<sup>53</sup> Dicha campaña coincidió con el Quinto Centenario y, en la misma, su sentido como pueblo nahua se definió por este sentido de iden-

<sup>52</sup> Romualdo Juan Gutiérrez Cortés, entrevista realizada por el autor en Huajuapan de León, Oaxaca, en mayo de 2000.

<sup>53</sup> Véase García Ortega, “Nómadas, viajeros y migrantes”, *op. cit.*, y Good, “Making the Struggle, One Big One”.

tidad *regional* compartida, que a su vez se forjó gracias a una doble amenaza común: la eventualidad de sufrir inundaciones y de ser objeto de despojo. En esos momentos, los migrantes que apoyaron la resistencia ante la construcción de la presa mostraron su identidad étnica y regional en un sentido pleno. Esta experiencia tiene en común, con la rebelión chiapaneca y la creación de Oaxacalifornia, la estrecha vinculación entre la identidad colectiva (pan)étnica, y las identidades regionales construidas socialmente.

Para enmarcar este proceso de redefinición de la base territorial de la identidad y la pertenencia, vale la pena explorar algunos de los conceptos que los antropólogos y los sociólogos han utilizado para referirse a las identidades migrantes transfronterizas que se han vuelto una base para la acción colectiva. El naciente proceso por el que los migrantes están creando sus propios espacios públicos y organizaciones de membresía en ambos lados de la frontera, se ha construido sobre los cimientos de aquello que se denomina cada vez más como “comunidades transnacionales”, un concepto que se refiere a grupos de migrantes cuyas vidas cotidianas, empleo y relaciones sociales traspasan las fronteras nacionales. Las comunidades transnacionales tienen su fundamento en que combinan el sostenimiento de sus relaciones a ambos lados de la frontera con el sostenimiento de la reproducción de su legado cultural en los Estados Unidos. Algunas generan sus propias esferas públicas, tal como sucede en el notable ejemplo de los festivales músico-dancísticos de la Guelaguetza oaxaqueña, de los cuales se celebran al menos ocho distintos en California —cada uno organizado por un conjunto de organizaciones diferentes.<sup>54</sup> El término zapoteco “Guela-

<sup>54</sup> En Los Ángeles se celebran dos Guelaguetzas anualmente: la ya mencionada, a cargo de la Organización Regional Oaxaqueña, y una segunda, organizada por la Federación Oaxaqueña (FOCOICA). La Coalición de Comunidades Oaxaqueñas e Indígenas (COCIO), del norte del condado de San Diego, celebra la suya en la Universidad Estatal de California, San Marcos, junto con el Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán (MECH). El FIOB también celebra Guelaguetzas en Fresno (valle central) y en Santa María (la costa del condado de Ventura). Además, los oaxaqueños de Salem, Oregon, Odessa, Texas y Bakersfield, San José y de Santa Cruz en California recientemente también empezaron a orga-

guetza" se refiere a la costumbre del intercambio mutuo. El festival se hace en honor del dios del maíz; la Iglesia se lo apropió parcialmente, y luego lo hizo el gobierno del estado de Oaxaca. En este proceso, el festival se convirtió en una celebración panétnica, así como en un punto principal del orgullo oaxaqueño, tanto en el pueblo de origen como en la diáspora.

Estas festividades son la encarnación de Oaxacalifornia como una esfera pública autónoma panétnica, que es mexicana, tanto por su singularidad como por su papel diferenciador. Se celebran en parques, en auditorios de escuelas secundarias, en campus universitarios, y la más grande, en la Arena Deportiva de Los Ángeles —la antigua sede del equipo de basquetbol los Lakers de Los Ángeles. En cada uno de estos eventos, cientos de personas entregan su tiempo de manera voluntaria para poder reunir a miles, para que los padres puedan compartir su cultura con sus hijos. En efecto, cuando vivían en Oaxaca, pocos habían tenido la oportunidad de asistir a este acontecimiento. A su vez, estos grupos de danzantes de migrantes oaxaqueños, en los que coinciden varias generaciones, tienen una fuerte demanda y, por ende, muchas actividades, pero además también expresan la existencia de una red de organizaciones más amplia. Cada Guelaguetza revela una radiografía de las redes sociales y estilos organizativos de diferentes tendencias de la trama de la sociedad civil oaxaqueña en California. Por ejemplo, algunas son estrictamente culturales, otras trabajan con políticos y organizaciones locales latinas, algunas colaboran con el gobierno estatal oaxaqueño, en manos del PRI, en tanto que otras, como el FIOB, vigilan su independencia política con fuerza.

Algunos analistas usan el concepto de "ciudadanía cultural" para referirse a casos en que la acción colectiva migrante ha transformado la esfera pública en los Estados Unidos. Este término "de-

nizar Guelaguetzas anualmente. En Oaxaca, el gobierno del estado ha organizado la celebración anual principal desde principios de la década de 1930. Véase Poole, "Mestizaje, Distinction and the Political Language of Culture in Oaxaca". Véase también las fiestas purépechas con música y baile en Seattle, Portland y Los Ángeles, en YouTube.

signa a una gama de prácticas sociales que, tomadas en conjunto, reclaman y establecen un espacio social definido para los latinos en este país" [los Estados Unidos], y sirve como "un vehículo para entender mejor la formación de comunidades (...) Involucra el derecho a mantener la diferencia, al tiempo que también logra el ser reconocido como miembro de la sociedad".<sup>55</sup> Este proceso puede estar o no ligado con la pertenencia a una comunidad basada en el territorio, ya sea en el país de origen o en los Estados Unidos. Más bien, puede impulsarse a partir de otros tipos de identidades colectivas compartidas, tales como identidades generizadas y racializadas de clase, como trabajadores o trabajadoras latinas. La idea de la ciudadanía cultural es complementaria, pero a la vez bastante distinta de la noción de comunidad transnacional, por cuanto ésta se centra en un tipo específico de identidad colectiva y hace énfasis en la adscripción continua a una comunidad transfronteriza.

Una tercera manera de conceptualizar a los migrantes como actores sociales considera que éstos construyen una forma de facto de lo que puede llamarse "ciudadanía comunitaria translocal". Este término se refiere a los procesos por los que los migrantes indígenas se convierten en miembros activos, tanto de las nuevas comunidades en las que se asientan como de sus comunidades de origen. La obra de Besserer elabora en detalle la forma en que los migrantes indígenas construyen formas de participación, representación y gobernanza multisituadas.<sup>56</sup> Al igual que la idea de comunidad transnacional, la de ciudadanía comunitaria translocal se refiere a la ampliación transfronteriza de los límites de un ámbito social ya existente. Por ende, la idea de ciudadanía comunitaria translocal incluye límites mucho más explícitos a la membresía y participación en los asuntos públicos de una comunidad geográficamente dispersa, o "desterritorializada". No obstante, cuando se reconfigura la gobernanza de una comunidad indígena para incorporar la representación de sus paisanos en diáspora, la pertenencia se

<sup>55</sup> Flores y Benmayor, "Constructing Cultural Citizenship", p. 1.

<sup>56</sup> Véase Besserer de Escobar, *Topografías transnacionales*, op. cit.

reterritorializa.<sup>57</sup> Asimismo, esta autora señala que estas formas emergentes de gobernanza comunitaria, compartidas y multisituadas son muy diferentes de las asociaciones de oriundos. En tanto la pertenencia a estas asociaciones es voluntaria, y frecuentemente toma la forma de una filantropía de base transfronteriza, la ciudadanía transnacional implica las obligaciones que dan soporte al derecho de pertenecer a la comunidad. Los retos inherentes al sostenimiento de este proceso de pertenencia a distancia han dado por resultado una amplia gama de respuestas y propuestas comunitarias.<sup>58</sup>

De modo similar al término ciudadanía cultural, el de “ciudadanía comunitaria” se refiere a un sentido de pertenencia socialmente construido, usualmente gracias a la acción colectiva, pero difiere del primero en, al menos, tres maneras. En primer lugar, la “ciudadanía” comunitaria incorpora el término *que de hecho usan los propios actores sociales* para nombrar sus propias experiencias en materia de pertenencia. En comunidades indígenas a lo largo del México rural, a un miembro respetado de la comunidad —que cumple con obligaciones específicas y, por lo tanto, puede ejercer derechos específicos— se le llama “ciudadano” de la misma manera (a menudo se trata, aunque no siempre, de un hombre).<sup>59</sup> Nótese que este uso del término “ciudadano” en comunidades indígenas locales, para referirse a una situación de pertenencia plena, parece ser previo al uso extendido del término por parte de organizaciones de la sociedad civil. En cambio, no queda claro si la idea de ciudadanía cultural ha sido objeto de apropiación por parte de aquellos a quienes hace referencia. En segundo término, la idea de comunidad translocal especifica el espacio público dentro del cual se ejerce la

<sup>57</sup> Véase Gil Martínez de Escobar, *Fronteras de pertenencia*, op. cit.

<sup>58</sup> Véase Kearney y Besserer, “Gobernanza municipal en Oaxaca en un contexto transnacional”.

<sup>59</sup> Sobre género y pertenencia comunitaria indígena, con respecto tanto a migración como a comunidades de origen, véase Stephen, *Transborder Lives*, op. cit., y Velasco Ortiz, “Experiencias organizativas y participación femenina de indígenas oaxaqueños en Baja California”. Para uno de los pocos estudios sobre masculinidad entre migrantes indígenas, véase Hernández Sánchez, “Género, poder y trabajo en la comunidad transnacional”.

pertenencia, en tanto que “ciudadanía cultural” es un término deliberadamente abierto en cuanto a la arena de inclusión (¿local, regional o nacional?; ¿territorial o sectorial?). En tercer lugar, dadas sus metas, el concepto de “ciudadanía cultural” abordado por Flores y Benmayor<sup>60</sup> se centra de manera muy apropiada en el proceso fuertemente disputado de negociar nuevos términos de incorporación a la sociedad estadunidense, a diferencia del énfasis que subyace a la idea de ciudadanía comunitaria translocal, con respecto al reto de sostener una pertenencia binacional en una comunidad transfronteriza.

El concepto de “ciudadanía comunitaria translocal” también presenta sus propias limitaciones. No incorpora las perspectivas más amplias, basadas en los derechos, que trascienden la adscripción a comunidades específicas fundadas en la territorialidad (o “territorializadas”), tales como el movimiento migrante en favor del voto para los mexicanos en el extranjero, o el énfasis que hace el FIOB en los derechos humanos e indígenas. Estas identidades colectivas se comparten más allá de comunidades específicas. La idea de lo translocal también es limitada, por cuanto no engloba el proceso, frecuentemente integrado por múltiples niveles, de interacción y compromiso entre las organizaciones de migrantes y el Estado mexicano, a niveles nacional, estatal y local.

Estos distintos conceptos que se usan para describir a los migrantes como actores sociales son todos complementarios, pues reflejan dimensiones importantes del proceso en cuestión. Aunque cada uno se refiere a procesos sociales identitarios y organizativos de los migrantes que pueden traslaparse, difieren entre sí, tanto en la teoría como en la práctica. Sin embargo, tampoco logran capturar toda la gama de identidades colectivas migrantes. La idea más amplia de “sociedad civil migrante” provee de un concepto incluyente para describir diversos patrones de asociación y acción colectiva.<sup>61</sup> “Sociedad civil migrante” se refiere a *organizaciones e instituciones públicas conformadas y conducidas por migrantes*, y abarca

<sup>60</sup> Flores y Benmayor, “Constructing Cultural Citizenship”, op. cit.

<sup>61</sup> Fox, *Accountability Politics*, op. cit.

cuatro ámbitos muy tangibles de acción colectiva: organizaciones de membresía, ONGs, medios de comunicación y espacios públicos autónomos. Se podría considerar a algunos elementos de la sociedad civil migrante como instancias de una "rama" estadounidense de la sociedad civil mexicana, mientras que otras constituirían la rama mexicana de la sociedad civil estadounidense, y otras abarcarían arenas en que ambas se traslanan, tal como sucede en el caso del mismo FIOB. Si bien las organizaciones de migrantes mexicanos se están involucrando cada vez más en la vida cívica y política tanto de los Estados Unidos como de México, el FIOB sigue siendo una de las pocas organizaciones de base que representa a sus integrantes tanto en los Estados Unidos como en México.

#### CONCLUSIONES

Las prácticas colectivas por las cuales se está comenzando a construir una sociedad civil específicamente mexicana-indígena nos están mostrando una faceta nueva de un proceso que ha sido, por lo demás, implacablemente devastador para las comunidades indígenas mexicanas: su inserción abrupta en el capitalismo global, al emprender una migración internacional en busca de trabajo asalariado. Sin embargo, esta experiencia migratoria también ha ampliado y transformado identidades, hasta entonces locales, en identidades étnicas, panétnicas y raciales, a la vez que ha cuestionado la comprensión homogénea, sostenida por muchos, en torno a la identidad nacional mexicana. Al mismo tiempo, "la pertenencia a larga distancia" a comunidades de origen, así como la construcción de nuevos tipos de organizaciones que no se basan en vínculos con la tierra, presentan interrogantes, aún sin respuesta, sobre la clásica asociación estrecha entre la tierra, el territorio y la identidad indígena. La experiencia de los migrantes mexicano-indígenas también obliga a replantear el proceso de "racialización", que más que nada se ha visto a partir de una perspectiva estadounidense. La ya abundante literatura sobre migrantes oaxaqueños demuestra que, para muchos mexicanos indígenas, "la

'racialización' comienza en casa": esto es, en México y en el encuentro con otros mexicanos en los Estados Unidos.

Tanto los migrantes mexicanos como los pueblos indígenas buscan formas de autorrepresentación mediante múltiples estrategias, coaliciones y repertorios. También comparten la experiencia de haber sido percibidos desde hace tiempo como masas sin rostro, tanto en México como en los Estados Unidos. Hasta hace poco, se les reconocía ya sea como víctimas o como una amenaza, pero no como actores colectivos. Tanto los migrantes como los indígenas mexicanos se encuentran hoy en medio de un proceso a largo plazo de construcción de sus capacidades respectivas de autorrepresentación en sus ámbitos respectivos. Los migrantes indígenas mexicanos no son la excepción. ¿Acaso sus organizaciones representan el ala indígena de un movimiento migratorio transfronterizo más amplio que, de otro modo, podría haberlos excluido? ¿Acaso representan el ala migrante de un movimiento indígena nacional más amplio que, de otra manera, también los habría excluido? En ambos casos, la respuesta a estas dos preguntas es afirmativa. Pero, sobre todo, se representan a sí mismos: como indígenas y como migrantes.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Altamirano, Teófilo y Lane Ryo Hirabayashi (coords.), *Migrants, Regional Identities and Latin American Cities*, Washington D.C., Society for Latin America Anthropology/American Anthropological Association, 1997.
- Aquino Moreschi, Alejandra, "Entre las luchas indias y la migración transnacional: la experiencia migratoria de jóvenes zapotecas y tojolabales", tesis de doctorado, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales-Departamento de Sociología, París, 2010.
- Arredondo, Gabriela, *Mexican Chicago: Race, Identity and Nation, 1916-1939*, Chicago, University of Illinois Press, 2008.
- Besserer, Federico, *Topografías transnacionales: hacia una geografía de las*

- comunidades transnacionales de origen mixteco*, México, UAM-Iztapalapa/Plaza y Valdés, 2004.
- Camargo Martínez, Abdel, "Hermanos, paisanos y camaradas: redes y vínculos sociales en la migración interna e internacional de los indígenas asentados en el valle de San Quintín, B.C.", Tesis de maestría, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2004.
- Cano, Arturo, "Los indios sin fronteras", *Masiosare*, núm. 380, en *La Jornada*, 3 de abril de 2005.
- Centro Hispánico Pew/Fundación Familia Kaiser, "National Survey of Latinos", Washington D.C., Centro Hispánico Pew, 17 de diciembre de 2003 en [www.pewhispanic.org](http://www.pewhispanic.org)
- Domínguez Santos, Rufino, "Migración y organización de los indígenas oaxaqueños", *La ruta mixteca: el impacto etnopolítico de la migración trasnacional en los pueblos indígenas de México*, Sylvia Escárcega y Stefano Varese (coords.), México, UNAM, 2004.
- \_\_\_\_\_, "Los primeros Nuu Savi en los Estados Unidos", en *El Tequio*, nueva época, vol. 4, núm. 1, 2008.
- Escárcega, Sylvia y Stefano Varese (coords.), *La ruta mixteca: el impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, México, UNAM, 2004.
- Farr, Marcia, *Rancheros in Chicagoacán: Language and Identity in a Transnational Community*, Austin, University of Texas Press, 2006.
- Flores, William V. y Rina Benmayor, "Constructing Cultural Citizenship", *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space, and Rights*, William V. Flores y Rina Benmayor (coords.), Boston, Beacon Press, 1997.
- Fox, Jonathan, "How Does Civil Society Thicken? The Political Construction of Social Capital in Rural Mexico", en *World Development*, vol. 24, núm. 6, junio de 1996, pp. 1089-1104.
- \_\_\_\_\_, "Indigenous Mexican Civil Society in the United States", presentación ante la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Las Vegas, octubre de 2004.
- \_\_\_\_\_, "Reframing Mexican Migration as a Multi-Ethnic Process", en *Latino Studies*, vol. 4, núm. 1, 2006, pp. 1-23 en <http://escholarship.org/uc/item/4nn6v8sk>
- MIGRANTES MEXICANOS INDÍGENAS 383
- Fox, Jonathan, *Accountability Politics: Power and Voice in Rural Mexico*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Gabbard, Susan, Edward Kissam, James Glasnapp, Jorge Nakamoto, Russell Saltz y Daniel Carroll, "Identifying Indigenous Mexican and Central American Immigrants in Survey Research", presentación ante la Asociación Estadounidense para la Investigación sobre la Opinión Pública, mayo de 2008.
- García Leyva, Jaime, "Por los caminos del sur indígena", *Ojarasca*, en *La Jornada*, núm. 79, noviembre de 2003 en <http://www.jornada.unam.mx/2003/11/24/oja-caminos.html>
- García Ortega, Martha, "Nómadas, viajeros y migrantes: la comunidad sin límites de la región Nahua del Alto Balsas, Guerrero", tesis de maestría, ENAH, México, 2002.
- \_\_\_\_\_, "Nahuas en Estados Unidos. Capitales migratorias de una región indígena del sur de México", *La migración y los latinos en Estados Unidos: visiones y conexiones*, Elaine Levine (coord.), México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte/UNAM, 2008, pp. 75-91.
- Gil Martínez de Escobar, Rocío, *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción del bienestar y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú*, Oaxaca, México, Juan Pablos/UAM, 2006.
- Good, Catherine, "'Making the Struggle, One Big One': Nahuatl Resistance to the San Juan Dam, Mexico", presentado ante el Agrarian Studies Colloquium, Yale University, 30 de octubre de 1992.
- Guidi, Marta, *Estigma y prestigio: la tradición de migrar en San Juan Mixtepec* (Oaxaca, México), Bonn, Holos Publishing, 1992.
- Guixhiro, Angel, Zapotecos del Mundo, en <http://zapotecosdelmundo.net/>
- Hernández Sánchez, Ernesto, "Género, poder y trabajo en la comunidad transnacional", *San Juan Mixtepec: una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*, Federico Besserer y Michael Kearney (coords.), México, Juan Pablos/UAM-Iztapalapa/University of California Riverside, 2006.
- Hirabayashi, Lane Ryo, *Cultural Capital: Mountain Zapotec Migrant Associations in Mexico City*, Tucson, University of Arizona, 1993.

Hirabayashi, Lane Ryo, "The Politicization of Regional Identity among Mountain Zapotec Migrants in Mexico City", *Migrants, Regional Identities and Latin American Cities*, Teófilo Altamirano y Lane Ryo Hirabayashi (coords.), Washington D.C., Society for Latin American Anthropology/American Anthropological Association, 1997, pp. 49-66.

Holmes, Seth, "An Ethnographic Study of the Social Context of Migrant Health in the United States", en *PLoS Med*, octubre, 3, 10, 2006, e448, pp. 1776-1793 en [www.plosmedicine.org](http://www.plosmedicine.org)

Huizar, Javier e Isidro Cerdá, "Migrantes mexicanos indígenas en el Censo del año 2000 en Estados Unidos: los indios hispanoamericanos", *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (coords.), México, Miguel Ángel Porrúa/uaz, 2004, pp. 311-333.

Kearney, Michael, "Mixtec Political Consciousness: From Passive to Active Resistance", *Rural Revolt in Mexico and U.S. Intervention*, Daniel Nugent (coord.), La Jolla, University of California San Diego/Center for US-Mexican Studies, 1988.

\_\_\_\_\_, "The Effects of Transnational Culture, Economy, and Migration on Mixtec Identity in Oaxacalifornia", *The Bubbling Cauldron: Race, Ethnicity, and the Urban Crisis*, Michael Peter Smith y Joe R. Feagin (coords.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.

\_\_\_\_\_, "Transnational Oaxacan Indigenous Identity: The Case of Mixtecs and Zapotecs", en *Identities*, vol. 7, núm. 2, 2000, pp. 173-195.

\_\_\_\_\_, y Federico Besserer, "Gobernanza municipal en Oaxaca en un contexto transnacional", *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (coords.), México, Miguel Ángel Porrúa/uaz, 2004, pp. 483-501.

Kissam, Edward, "Trends in the Ethnic Composition of the California Farm Labor Force", Memo to the Agricultural Worker Health Initiative Policy Advisory Group, 1 de julio de 2003.

\_\_\_\_\_, et al., "No Longer Children: Case Studies of the Living and Working Conditions of the Youth who Harvest America's Crops", San Mateo, California, Aguirre International, 2001.

Krissman, Fred, "¿Manzanas o naranjas?: Cómo el reclutamiento de indígenas mexicanos divide los mercados laborales agrícolas en el oeste de EU", *Migrantes mexicanos en los Estados Unidos: construyendo puentes entre investigadores y dirigentes comunitarios*, Santa Cruz, Universidad de California-Departamento de Estudios Latinoamericanos y Latinos, octubre de 2002 en <http://lals.ucsc.edu/conference/papers/Spanish/Krissman.html>

Leco Tomás, Casimiro, *Migración indígena a Estados Unidos. Purépechas en Burnsville, Norte Carolina*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/IIEE/CIMEXUS/cic/Secretaría del Migrante Michoacán, 2009.

López, Felipe y David Runsten, "El trabajo de los mixtecos y los zapotecos en California: experiencia rural y urbana", *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (coords.), México, Miguel Ángel Porrúa/uaz, 2004, pp. 277-309.

López Monjardín, Adriana, "Organization and Struggle among Agricultural Workers in Mexico", *Unions, Workers and the State in Mexico*, Kevin Middlebrook (coord.), La Jolla, University of California, San Diego/Center for US-Mexican Studies, pp. 185-212.

Martínez, Konane, David Runsten y Alejandra Ricardez, "The Mexican Migrant Community in San Diego County", *The Ties that Bind Us*, Richard Kiy y Christopher Woodruff (coords.), Boulder Lynne Riener, 2005.

Martínez, Rubén, *Crossing Over: A Mexican Family on the Migrant Trail*, Nueva York, Picador, 2001.

Mines, Richard, Sandra Nichols y David Runsten, "Final Report of the Indigenous Farmworker Study", en <http://indigenousfarmworkers.org>

Mutersbaugh, Ted, "Migration, Common Property and Communal Labor, Cultural Politics and Agency in a Mexican Village", en *Political Geography*, 21, junio de 2002.

Nagengast, Carole y Michael Kearney, "Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism", en *Latin American Research Review*, vol. 25, núm. 2, 1990, pp. 61-91.

- Padgett, Tim y Dolly Mascarenas, "Can a Mother Lose Her Child Because She Doesn't Speak English?", en *Time*, 27 de agosto de 2009.
- Poole, Deborah, "Mestizaje, Distinction and the Political Language of Culture in Oaxaca", *Mestizaje in the Andes and Central America*, Universidad de Iowa, octubre de 2002.
- Posadas Segura, Florencio, *Movimientos sociales de los trabajadores agrícolas asalariados en el noroeste de México, 1970-1995*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2005.
- Rivera-Salgado, Gaspar, "Binational Grass-Roots Organizations and the Experience of Indigenous Migrants", *Cross-Border Dialogues: U.S.-Mexico Social Movement Networking*, David Brooks y Jonathan Fox (coords.), La Jolla, University of California, San Diego/Center for US-Mexican Studies, 2002.
- Rus, Jan, "The 'Comunidad Revolucionaria Internacional', The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936-1968", *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (coords.), Durham, Duke University Press, 1994.
- Salinas Álvarez, Samuel, *Demanda educativa de la población jornalera agrícola migrante*, México, SEP, 2006.
- Sánchez Gómez, Martha Judith, "Algunos aportes de la literatura sobre migración indígena y la importancia de la comunidad", en *Center for Migration and Development Working Paper Series*, núm. 5, Princeton University, enero de 2005 en <http://econpapers.repec.org/paper/pricmgdev/372.htm>
- \_\_\_\_\_, "La importancia del sistema de cargos en el entendimiento de los flujos migratorios indígenas", *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, Marina Ariza y Alejandro Portes (coords.), México, UNAM, 2007.
- Schmidt, Ella y María Crummett, "Herencias recreadas, capital social y cultural entre los hñahñu en Florida e Hidalgo", *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (coords.), México, Miguel Ángel Porrúa/uaz, 2004, pp. 435-450.
- Serrano Carreto, Enrique, Arnulfo Embriz Osorio y Patricia Fernández Ham (coords.), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas*,

- 2002, México, Instituto Nacional Indigenista/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2003 en [www.cdi.gob.mx](http://www.cdi.gob.mx)
- Stephen, Lynn, *Transborder Lives: Indigenous Oaxacan Migrants in the U.S. and Mexico*, Durham, Duke University Press, 2007.
- Velasco Ortiz, Laura, "Experiencias organizativas y participación femenina de indígenas oaxaqueños en Baja California", *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (coords.), México, Miguel Ángel Porrúa/uaz, 2004, pp. 111-136.
- Villafuerte Solís, Daniel y María del Carmen García Aguilar, "Crisis rural y migraciones en Chiapas", en *Migración y Desarrollo*, núm. 6, 2006, pp. 102-130.
- Wade, Peter, *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres, Pluto Press, 1997.
- Weber, Devra, "Un pasado no visto: perspectivas históricas sobre la migración binacional en pueblos indígenas", *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, Laura Velasco Ortiz (coord.), Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa, 2008.