

ECUADOR

Debate

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira, Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga, Fredy Rivera, Jaime Borja Torres, Marco Romero.

DIRECTOR

Francisco Rhon Dávila
Director Ejecutivo CAAP

EDITOR

Fredy Rivera Vélez

ECUADOR DEBATE

Es una publicación periódica del **Centro Andino de Acción Popular CAAP**, que aparece tres veces al año. La información que se publica es canalizada por los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones y comentarios expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$. 18

ECUADOR: S/. 29.000

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 6

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR S/. 10.000

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173 B, Quito - Ecuador

Fax: (593-2) 568452

e-mail: Caap1@Caap.org.ec

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

PORTADA

Magenta Diseño Gráfico

DIAGRAMACION

DDICA

IMPRESION

Albazul Offset



ISSN-1012-1498

ECUADOR

DEBATE

40

ELABORADO POR

Quito - Ecuador, abril de 1997

EDITORIAL

COYUNTURA

Nacional: Crisis política y retorno al gradualismo / 5 - 20

Marco Romero

Política: La caída de Bucaram y el incierto camino de la reforma política / 21 - 33

Hernán Ibarra

Conflictividad Social: Noviembre de 1996 a Febrero de 1997 / 35 - 44

Internacional: Crecimiento económico y riesgos de marginalización en tiempos de globalización / 45 - 57

Wilma Salgado

Equipo Coyuntura "CAAP"

TEMA CENTRAL

Globalización o nueva división internacional del trabajo / 59 - 71

Jürgen Schuldt

Un recuento de sus mitos: La globalización, el gran invento de nuestro tiempo / 72 - 94

Alberto Acosta

El proceso de globalización económica / 95 - 99

Ana Lucía Armijos

Globalización y la nueva retórica del desarrollo. Introducción al análisis de un régimen internacional / 100 - 122

César Montúfar

Etnicidad y globalización: La otra historia del movimiento de indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos / 123 - 142

Carmen Martínez-Novo

ENTREVISTA

¿Qué le está pasando al Estado? / 143 - 151

Entrevista hecha por *Ruddy Santana* a

Eric Hobsbawm

Reservados todos los derechos. No se permite la explotación económica ni la transformación de esta obra. Queda permitida la impresión en su totalidad.

PUBLICACIONES RECIBIDAS / 153 - 156

DEBATE AGRARIO

Bioprospección en el Ecuador: Los casos de la Ayahuasca y el Convenio ESPOCH - Universidad de Illinois / 157 - 167

María Sol Bejarano

Causas estructurales de la deforestación en la amazonía ecuatoriana / 168 - 185

Lucía Burgos

ANALISIS

Los enfoques de género: Entre la gettoización y la ruptura epistemológica / 187 - 209

Gioconda Herrera

Género y medio ambiente / 210 - 222

Antonio Romero

Regionalización y descentralización post Bucaram / 223 - 228

Fernando Carrión M.

CRITICA BIBLIOGRAFICA

Identities indias en el Ecuador contemporáneo / 229 - 231

Coordinador: José Almeida Vinuesa

Comentarios de José Juncosa

BIBLIOTECA



Etnicidad y Globalización: La otra historia del movimiento de indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos¹

Carmen Martínez-Novó (*)

En tiempos de globalización la etnicidad se ha convertido en un factor sobresaliente de movilización social y política en las últimas décadas con no pocos baños de sangre. Los conflictos étnicos se han intensificado en gran medida y la inmigración masiva está contribuyendo a diversificar naciones que aparentemente estaban en proceso de homogeneización. Estos fenómenos, junto con la revitalización de los nacionalismos regionales y étnicos tradicionales están generando profundos debates sobre la naturaleza y normatividad de varias sociedades.

¿Cuestionando el estado-nación?: La etnicidad en la era de la globalización

La etnicidad se ha convertido en un factor sobresaliente de movilización social y política en las últimas décadas. En Europa del Este, África y Asia los conflictos étnicos se han intensificado en gran medida, y en ocasiones han dado lugar a verdaderos baños de sangre como en el caso

de Ruanda y la antigua Yugoslavia. En Europa occidental, la inmigración masiva está contribuyendo a diversificar naciones que aparentemente estaban en proceso de homogeneización, y este fenómeno, junto con la revitalización de los nacionalismos regionales y étnicos tradicionales, está generando profundos debates sobre la naturaleza y normatividad de estas sociedades. En Latinoamérica se han desarrollado desde el comienzo de

1. Esta investigación fue posible gracias a la generosa contribución de la fundación Wenner-Gren, de la fundación MacArthur a través del Centro Internacional de Migración, Etnicidad y Ciudadanía, y de la New School for Social Research. Agradezco a Bill Roseberry, Deborah Poole, Judith Friedlander, Kate Crehan, Cristian Zolniski, Alberto Hernández y Marcela Martínez de Castro por su apoyo en varias fases de este proyecto, y a Carlos de la Torre por su cariñoso apoyo y sus valiosos comentarios.

(*) Departamento de Antropología. New School for Social Research.

los años setenta movimientos indígenas organizados que han desembocado en levantamientos tan notables como el del mexicano Estado de Chiapas en 1994, y los del altiplano central del Ecuador en 1990 y 1994². La importancia, el carácter espectacular, y el interés internacional que han suscitado estos movimientos, han contribuido a un clima generalizado de discusión sobre los derechos de los pueblos indígenas, hasta el punto de que en varias naciones Latinoamericanas se ha reformado, o se está pensando en reformar, la Constitución.

Estos sucesos nos obligan a cuestionar teorías que interpretaban la etnicidad como un vestigio del pasado tradicional destinado a desaparecer con la modernización, la urbanización, y la movilización social³. Por el contrario, la mayoría de los estudiosos hoy en día aceptan que la etnicidad no es

una característica esencial de los grupos humanos, sino un fenómeno fluido que responde a procesos históricos pasados y presentes, así como a condiciones económicas, políticas y sociales concretas. Se considera que la etnicidad se recrea y reinventa, o se olvida según el caso, constantemente. La etnicidad también se entiende como un recurso que los actores sociales usan estratégicamente dependiendo de sus intereses en contextos concretos⁴.

Pero, si aceptamos que la etnicidad es un fenómeno fluido e histórico, ¿Qué mecanismos y qué agentes están contribuyendo a que esté tomando protagonismo en las últimas décadas? ¿En qué forma se relaciona la intensificación de la etnicidad con cambios político-económicos recientes como la llamada globalización? ¿Cuáles son las posibles consecuencias sociales de

2. Para una historia de la formación de los movimientos indígenas contemporáneos en Latinoamérica véase Stefano Varese (1982) "Restoring Multiplicity: Indianities and the Civilizing Project in Latin America", **Latin American Perspectives** v9n2 y Rodolfo Stavenhagen (1994) "Challenging the Nation State in Latin America" en Jorge Domínguez **Race and Ethnicity in Latin America** New York: Garland.

3. Esta visión de la etnicidad se dio dentro del marco de la teoría de la modernización. Un representante clásico es Karl Deustch (1966) **Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundation of Nationality**; Cambridge: MIT Press. Una versión más moderna es la de Ernest Gellner (1983) **Nations and Nationalism**; Ithaca: Cornell University Press.

4. El libro de Fredrick Barth (1969) **Ethnic Groups and Boundaries**; Boston: Little, Brown and Co. fue pionero de este tipo de interpretación en el campo de la antropología. Barth fue uno de los primeros en cuestionar la visión primordialista de las culturas nacionales y étnicas. La interpretación primordialista entendía la etnicidad como un conjunto de rasgos esenciales de los grupos sociales con origen en un pasado remoto o formados durante largos periodos históricos en situaciones de aislamiento. Barth, por el contrario, señaló que la etnicidad es una forma de identidad fluida que se da preferentemente en situaciones de contacto, interacción y conflicto entre grupos, y que los actores sociales utilizan de forma estratégica dependiendo del contexto y de sus intereses. Los libros de Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983) **The Invention of Tradition**; Cambridge: Cambridge University Press, y Benedict Anderson (1983) **Imagined Communities**; New York: Verso, son también obras seminales para un entendimiento fluido e histórico de la nacionalidad y por ende de la etnicidad. Ambos libros enfatizan la agencia de los intelectuales y los medios de comunicación en la creación de las culturas nacionales.

este fenómeno? Este artículo pretende contribuir a la exploración de estas preguntas a través de la reflexión sobre un caso concreto: el de los indígenas migrantes radicados en la ciudad de Tijuana, en la frontera occidental de México con los Estados Unidos. Este caso se contrastará con la literatura que relaciona etnicidad y globalización.

El caso de los indígenas mixtecos ha sido discutido como un ejemplo paradigmático de intensificación de la identidad étnica en el contexto de la globalización⁵. Los mixtecos son indígenas migrantes por excelencia desde principios del presente siglo⁶. "De cada diez mixtecos, tres se van de la región, cuatro trabajan temporalmente en otras partes del país, y solo tres permanecen en el área"⁷. Originarios de una región del suroeste de México, han formado comunidades estables en el norte de México y en los Estados Unidos, y muchos de ellos se mueven periódicamente entre su región de origen y estas comunidades. Su mano de obra se ha utilizado principalmente

en la agricultura comercial altamente tecnificada en los Estados Unidos, así como en actividades agroexportadoras en México. La comunidad que estudio reside en una de las áreas pioneras en la producción industrial para la exportación en Latinoamérica y en el mundo, debido a la combinación de su proximidad geográfica con el mercado norteamericano, la existencia de una mano de obra barata y abundante, y la implementación de leyes y beneficios favorables al capital transnacional desde mediados de los años sesenta⁸. Se ha escrito sobre la formación de un movimiento político de los indígenas migrantes que reivindican su identidad étnica⁹. Los mixtecos proveen, pues, un caso sumamente interesante para estudiar los problemas que nos ocupan, ya que según algunos autores recrean su identidad en el contexto de la migración y asentamiento en una de las regiones más globalizadas del mundo. Este artículo toma una perspectiva diferente a la de la literatura sobre el tema. Me concentraré en

5. Vease Michael Kearney (1988) "Mixtec Political Consciousness: From Passive to Active Resistance" en Daniel Nugent, **Rural Revolt in Mexico and US Intervention** San Diego: Center for U.S. Mexican Studies; y Carole Nagengast y Michael Kearney (1990) "Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism", **Latin American Research Review** 25(2).

6. Ver: Douglas Butterworth (1975) **Tilatongo: Comunidad mixteca en transición**, México: INI.

7. Laura Velasco (1995) "Migración femenina y estrategias de sobrevivencia de la unidad doméstica: un caso de estudio de mujeres mixtecas en Tijuana" en Soledad Gonzalez y otros, **Mujeres, migración y maquila en la frontera norte**, México: Colf y Colmex.

8. Ver: María Patricia Fernández-Kelly (1983) **For We Are Sold, I and My People: Women and Industry in Mexico's Frontier**, Albany: SUNY Press.

9. El autor que ha popularizado el estudio de los mixtecos en la academia norteamericana es Michael Kearney. Véase por ejemplo (1988) "Mixtec Political Consciousness: From Passive to Active Resistance" en David Nugent **Rural Revolt in Mexico and US Intervention**, San Diego: Center for US-Mexican Studies. Ver también Lynn Stephen (1996) "The Creation and Re-creation of Ethnicity: Lessons From the Zapotec and Mixtec of Oaxaca", **Latin American Perspectives** 89:23(2).

la participación de funcionarios estatales, antropólogos y organizaciones no gubernamentales en la creación y promoción del mencionado movimiento indígena. Esta forma de enfocar el tema tiene repercusiones teóricas importantes, ya que cuestiona la idea generalizada de que los movimientos indígenas son fundamentalmente movimientos de base que producen conflictos en un estado-nación que, por su parte, se esfuerza en desintegrarlos.

Antes de discutir las posibles relaciones entre etnicidad y globalización es preciso aclarar lo que entiendo por esta última. Por globalización entiendo la intensificación a partir de los años setenta de una serie de flujos de población, procesos productivos, capital, tecnología e información que han contribuido a conectar más íntimamente distintas regiones del globo. Las mejoras tecnológicas en el sector de transportes y comunicaciones, junto con la reorganización productiva asociada al llamado "capitalismo flexible", están en la raíz de estas transformaciones. Procesos típicos de la globalización son la inmigración masiva desde los países "en desarrollo" a los "desarrollados" (lo que se ha denominado la "periferialización" del "centro"), el desarrollo del turismo masivo debido al abaratamiento de los costos de transporte, la transferencia de actividades industriales para la exportación desde

Estados Unidos y Europa a ciertas áreas del llamado "tercer mundo" (proceso que se conoce como la "Nueva División Internacional del Trabajo"), y la explotación de productos agrarios "no tradicionales" para la exportación (que antes de las mejoras tecnológicas no eran exportables por ser rápidamente perecederos). La reestructuración del estado también es un proceso íntimamente relacionado con la globalización, ya que comprende entre otros procesos la transición de un modelo político-económico nacionalista y proteccionista, a otro de fronteras abiertas enfocado en la exportación y abierto a los productos y compañías extranjeras. Es decir, conlleva una tendencia hacia la disminución de las trabas que los estados nacionales suponían para la libre circulación de los flujos antes mencionados ¹⁰.

En un libro editado en 1990, Mike Featherstone y otros autores exploran los efectos culturales de la globalización ¹¹. Featherstone señala que la globalización no conlleva necesariamente la homogeneización cultural, como algunos han señalado, sino que desencadena simultáneamente procesos que tienden a la homogeneización, y otros que apuntan hacia la diferenciación cultural. Se crean, por ejemplo, terceras culturas "transnacionales", como la cultura de los hombres de negocios, o se forman individuos

10. Véase David Harvey (1989) **The Condition of Postmodernity**; Cambridge MA: Blackwell, Allan Pred and Michael Watts (1992) **Reworking Modernity**; New Brunswick: Rutgers University Press, Frances A. Rothstein y Michael Blim (1992) **Anthropology and the Global Factory** New York: Bergin & Garvey, Patricia Fernández-Kelly y June Nash (1983) **Women, Men and the International Division of Labor**; Albany: SUNY Press.

11. Mike Featherstone (1990) **Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity** Sage, London.

versátiles capaces de moverse "entre culturas", pero también el contacto entre "culturas previamente aisladas", produce conflicto y reacciones que tienden a reforzar la identidad étnica.

Arjun Appadurai ¹² señala que una de las consecuencias de la globalización es lo que él llama la "desterritorialización", o la falta de arraigo territorial, sobre todo de los individuos. Según Appadurai, esta situación produce sentimientos profundos de alienación que estimulan que las personas se aferren a lo que él llama "fetichismo local", que puede consistir en la revalorización de sus raíces étnicas, regionales, o de su religión. En otras palabras, en una situación de desarraigo, las personas se refugian en identidades tradicionales que les proporcionan un sentimiento de seguridad y de pertenencia. La intensificación de los "fetichismos locales" es facilitada por las mejoras en la comunicación que permiten la transferencia y difusión rápida de imágenes e ideas, y por la crisis de los estados nacionales que resultan incapaces de controlar lo que ocurre dentro de sus fronteras, incluida la producción de identidades sub-nacionales o alternativas.

Sally Falk Moore señala que el contacto y el mutuo conocimiento entre grupos de cultura diferente no conlleva necesariamente un mayor grado de tolerancia, sino que, por el contrario, a menudo produce conflicto. Falk Moore observa que el mundo contemporáneo no está avanzando hacia la homogeneización cultural, sino hacia lo que ella llama "procesos de repluraliza-

ción". Incluso en los estados que habían alcanzado un mayor grado de homogeneidad, como son los europeos, aún quedan bolsas de "disidencia" donde se da un resurgimiento de lo étnico, y está aumentando la diversidad cultural por causa de la inmigración masiva. En los estados post-coloniales, por su parte, la homogeneidad nunca llegó a existir y la diversidad étnica fue siempre la norma. Para Falk Moore la etnicidad es fuente de conflicto y es potencialmente desestabilizadora para el estado. La autora sugiere que las experiencias en que los estados han acomodado la diferencia en sus sistemas institucionales en forma de autonomía o de canales de participación política, en lugar de reprimirla, han sido exitosas. Además propone que se investiguen las causas por las cuales la diferencia se reproduce en lugar de diluirse, así como la función de estas diferencias en el marco de procesos más amplios.

Jonathan Friedman relaciona la intensificación de la etnicidad con transformaciones político-económicas recientes. Friedman considera que está tomando lugar la liberación de las culturas "alternativas, étnicas y subnacionales" en el contexto de una crisis generalizada de la hegemonía occidental. La "descentralización de la acumulación de capital en la economía mundial", es decir, el declive económico de Europa y los Estados Unidos y el surgimiento de nuevos centros económicos por ejemplo en el Pacífico, ha permitido a su vez la diversificación y liberación de identidades anteriormente su-

12. Arjun Appadurai (1990) "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" en Featherstone, *Global Culture*.

bordinadas¹³. Como Friedman, Michael Kearney sugiere que la globalización está produciendo una crisis de los estados nacionales, una disolución de las fronteras, que abre espacios para que los grupos subordinados expresen identidades alternativas. Según Kearney, la etnicidad es la forma de identidad por excelencia en la era del "transnacionalismo", ya que refleja la situación de comunidades de migrantes que ya no se identifican con un estado en particular, sino que viven entre dos que los marcan como el "otro" y los explotan y excluyen de igual manera¹⁴.

La mayoría de la bibliografía reciente sobre los movimientos indígenas en Latinoamérica coincide con los autores arriba mencionados en algunos aspectos importantes: se entiende la intensificación de la identidad indígena como un fenómeno de base, un movimiento de resistencia, que cuestiona los estados nacionales, que se han caracterizado históricamente por sus políticas de asimilación y homogeneización cultural, cuando no de represión y genocidio. Rodolfo Stavenhagen en un artículo titulado precisamente "Challenging the Nation-State in Latin

America", describe las políticas asimilacionistas de los gobiernos modernizadores, y la formación a partir de los años setenta de un movimiento indígena latinoamericano que gracias a su lucha ha logrado paulatinamente el reconocimiento tanto de organizaciones internacionales como de los estados nacionales¹⁵. En un número reciente de **Latin American Perspectives** Stefano Varese toma una postura similar a la de Stavenhagen. Describe la explotación histórica de los indígenas, y sus estrategias de resistencia. Destaca la formación del movimiento indígena a nivel continental basado, según Varese, en una ecología y economía morales específicas de los pueblos indios. Estas consisten en la reivindicación de una economía centrada en la generosidad y reciprocidad en lugar de la acumulación capitalista, y en un acercamiento no agresivo y no utilitario al medio ambiente¹⁶. Como ellos, muchos otros autores interpretan la identidad indígena como una forma de resistencia que surge desde las bases y que constituye un reto y un problema para los estados nacionales¹⁷.

13. Jonathan Friedman (1992) "The Past in the Future: History and the Politics of Identity"; **American Anthropologist** 94(4).

14. Michael Kearney (1991) "Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire"; **Journal of Historical Sociology** 4(1).

15. Rodolfo Stavenhagen (1994) "Challenging the Nation-State in Latin America" in Jorge Domínguez, **Race and Ethnicity in Latin America**; New York: Garland.

16. Stefano Varese (1996) "The Ethnopolitics of Indian Resistance in Latin America"; **Latin American Perspectives** 89(23)2.

17. Ver: Guillermo Bonfil Batalla (1989) **México profundo**; México DF: Grijalbo; Joel Sherzer y Greg Urban (1991) **Nation States and Indians in Latin America** Austin: University of Texas Press; Carol Smith (1990) **Guatemalan Indians and the State** Austin: University of Texas Press; Leon Zamosc (1994) "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands"; **Latin American Research Review** 29(3); June Nash (1995) "The Reassertion of Indigenous Identity: Mayan Responses to State Intervention in Chiapas"; **Latin American Research Review** 30(3); Michael Kearney (1996) "Introduction"; **Latin American Perspectives** 89:23(2).

Los autores arriba mencionados tienden a coincidir en una serie de aspectos en su interpretación de la etnicidad en el contexto de la globalización. En primer lugar todos señalan que ésta no está desapareciendo sino reforzándose. Algunos explican este fenómeno como resultado de un mayor contacto entre pueblos diferentes que desencadena conflicto. Otros como respuesta a la profunda alienación producida por la alta movilidad y el desarraigo. También se señala que la resistencia de los pueblos sometidos en el contexto de una crisis, ya sea de la hegemonía occidental o del estado nacional, causada por la globalización, explica el protagonismo de la etnicidad en las últimas décadas. Todos coinciden en entender la etnicidad como un fenómeno de base que presenta un problema y un reto a los estados nacionales.

En este artículo cuestionaré la universalidad de estas afirmaciones enfocándome en la participación de funcionarios del Estado, antropólogos y organizaciones no gubernamentales en la formación del movimiento de los indígenas migrantes en Tijuana. Mi investigación se apoya en siete meses de trabajo de campo en una colonia popular de la ciudad, más tres viajes anteriores de un mes cada uno. Durante este tiempo trabajé en estrecha relación con funcionarios públicos y organizaciones no gubernamentales que

se ocupan de los indígenas, así como con miembros de la comunidad.

Mixtecos migrantes: un grupo articulado a la economía global

Los indígenas mixtecos son originarios de una región montañosa del suroeste de México situada entre los estados de Oaxaca, Puebla y Guerrero, y considerada una de las regiones más pobres del país debido al predominio de una estructura agraria minifundista donde se cultivan principalmente maíz y frijol de temporal, y al avanzado estado de erosión de los suelos¹⁸. La región está dividida en un gran número de municipios y comunidades, a menudo enemistados entre sí por pleitos históricos en torno a límites y propiedad de las tierras¹⁹. La Mixteca se caracteriza por un elevado índice de personas que únicamente hablan la lengua indígena y de anaifabetismo²⁰.

Sin embargo los mixtecos no han estado aislados como podría suponerse. Desde principios de siglo complementaron los cultivos de subsistencia de sus tierras con el trabajo asalariado en las plantaciones de azúcar de Morelos y Veracruz. Entre los años cuarenta y los sesenta participaron en el programa de braceros que proporcionaba mano de obra para la agricultura de los Estados Unidos. Desde los años sesenta, como muchos otros

18. Laura Velasco, op. cit.

19. Ver Philip Dennis (1987) **Intervillage Conflict in Oaxaca**, New Brunswick: Rutgers University Press.

20. A fines de los años setenta había un 44% de personas monolingües en la Mixteca Baja y un 33 % en la Alta de acuerdo al Instituto Nacional Indigenista (1977) **Grupos étnicos de México**, México DF: INI.

mexicanos, los mixtecos emigraron a las ciudades, sobre todo a la capital, donde trabajaron los hombres principalmente en la construcción, y las mujeres en el servicio doméstico. La emigración masiva de mixtecos al norte de México y a California toma lugar a partir de los años setenta coincidiendo con el desarrollo de la agricultura comercial, y la modernización de las ciudades mexicanas fronterizas, relacionada con el desarrollo de la industria maquiladora de exportación, que requirió abundante mano de obra en el sector de la construcción²¹. En los Estados Unidos, los mixtecos constituyen la mayoría de la mano de obra en muchas explotaciones agrarias de California. También emigran a Oregon, donde trabajan en el sector maderero, a Florida y a Nueva York, donde trabajan en explotaciones de fruta y verdura. Un gran porcentaje de la mano de obra en los ranchos hortícolas de varios estados del noroeste de México es mixteca. Estos ranchos se caracterizan por la utilización de tecnologías sofisticadas, por la producción masiva para la exportación, y por prácticas laborales muy duras. Los trabajadores son empleados por días o temporadas, sin contratos ni prestaciones, y trabajan jornadas de más de 10 horas diarias, sin contar desplazamientos, en ocasiones hasta siete días por semana, por sueldos muy bajos²².

Desde los años setenta comienza a formarse una comunidad mixteca

en la ciudad de Tijuana. Muchos llegan para trabajar en la construcción a una ciudad en crecimiento a la que la industria maquiladora ha proporcionado gran dinamismo económico. La mayoría se asientan en Tijuana porque esta ciudad constituye un punto estratégico desde el que trasladarse a las áreas que ofrecen empleo a los indígenas. Dado que el empleo que consiguen es de temporada, muchos mixtecos no se asientan en las áreas agrícolas donde trabajan. Desde Tijuana pueden "pasar de mojados" a los Estados Unidos, o viajar a los campos agrícolas de Baja California, Sonora o Sinaloa en tiempo de cosecha. De esta forma los mixtecos maximizan sus oportunidades de empleo, mientras que cuentan con un punto fijo de referencia. Los mixtecos, por lo tanto se han adaptado a prácticas laborales que requieren mano de obra muy flexible (es decir que pueda contratarse por jornada o temporada), y muy móvil. El sector agro-industrial no se hace cargo por completo de los costos de reproducción de la fuerza de trabajo. Las familias mixtecas tienen, por lo tanto, que complementar su salario a través de una serie de actividades informales.

Las mujeres mixtecas son imprescindibles para hacer posible la alta movilidad y "flexibilidad" de esta población laboral²³. Mientras sus esposos viajan por temporadas a las cosechas de los Estados Unidos y del Norte de México, ellas cuidan sus

21 Ver Douglas Butterworth, op. cit. y Laura Velasco op. cit.

22. Lourdes Sanchez Muñohierro (1994) **Jornaleros indígenas en el noroeste de México**, México DF: SEDESOL.

23 L. Velasco, op. cit.

hijos y sus casas en Tijuana, y constituyen un punto de referencia, no sólo para los esposos, sino también para los familiares y amigos que siguen emigrando desde el sur. Las mujeres mixtecas de Tijuana se han especializado en una serie de actividades informales relacionadas con el turismo que suplementan, cuando no sustituyen, los sueldos de sus esposos. Las indígenas recorren con sus hijos las áreas turísticas de las ciudades fronterizas vendiendo artesanías, dulces o simplemente pidiendo limosna. Estas actividades han ocasionado numerosos conflictos con los comerciantes organizados, que se quejan de competencia desleal. Las autoridades municipales se han comportado de manera ambigua en relación a este conflicto. Por un lado son solidarias con la burguesía local, de la que reciben presiones para reprimir las actividades de las mujeres. Por el otro, son tolerantes con las mujeres indígenas. La economía informal contribuye a paliar un grave problema de desempleo. La otorgación de permisos de venta a las mujeres indígenas ha sido además canal de cooptación política y fuente de corrupción. Además, los indígenas han sido construídos como símbolo de la nacionalidad mexicana en el contexto del discurso populista post-revolucionario, y por lo tanto no se ve

bien que las autoridades los repriman abiertamente²⁴.

Es interesante destacar que las mujeres indígenas se ven obligadas a vivir de la mendicidad y a ser hostigadas por comerciantes y autoridades, en una región donde el índice de desempleo es muy bajo, y donde la industria para la exportación busca mano de obra, especialmente femenina, constantemente²⁵. Sin embargo, la mayoría de los hombres y mujeres indígenas no tienen acceso a los empleos industriales, más estables y mejor pagados. Esto se debe a que los mixtecos no cumplen los requisitos exigidos para el trabajo industrial. Estos son: poseer documentos oficiales (partida de nacimiento), hablar español, saber leer y escribir, y haber cursado estudios primarios o secundarios.

En el barrio en que trabajo existen varios programas educativos implementados por instituciones públicas y por organizaciones no gubernamentales, que podrían contribuir a que los indígenas superen estos obstáculos que los obligan a conformarse con los peores trabajos. Sin embargo, en uno de ellos, organizado por los padres Salesianos, los requisitos para participar son similares a los exigidos para trabajar en la industria maquiladora, y, por lo tanto, excluyen de nuevo a los

24. Ver Víctor Clark (1988) **Los mixtecos en Tijuana: sus mujeres, su trabajo y el turismo**. Tijuana: Instituto Nacional de Antropología e Historia. El conflicto entre vendedoras indígenas, autoridades municipales y comerciantes se discute en los siguientes artículos "Las Mariás no me quitan el sueño", Zeta 1 al 8 de Junio de 1984, "La detención de las Mariás", Zeta 31 de Agosto al 7 de Septiembre de 1984, "Vendedores ambulantes", Zeta 22 al 29 de Septiembre de 1989.

25. "Segun los informes del INEGI, Tijuana es la ciudad con menor índice de desempleo abierto en México con 0.9%, frente a un promedio nacional de 5.9% en mayo de 1986" Consulado General de México **Cooperación regional Tijuana-San Diego**.

indígenas. Otros programas carecen de los medios o la voluntad para lograr resultados efectivos²⁶. Mi impresión es que no hay una voluntad real de integrar a los indígenas, en el sentido de ofrecerles oportunidades para superar las deficiencias educativas que les impiden acceder a empleos más seguros y mejor remunerados. Cuando pregunté a un conocido economista local, una autoridad en los estudios sobre la industria maquiladora de exportación, por qué no se utilizaba la mano de obra indígena en la industria, ya que esta es barata, "dócil" y vulnerable, me contestó que los indígenas "son" para la agricultura y para el servicio doméstico, pero que no están capacitados para el trabajo industrial.

¿Quién construye la etnicidad de los indígenas migrantes?

Los mixtecos son, como se señaló anteriormente, un grupo plenamente integrado a procesos típicos de la globalización. Se podría decir que adaptados a ella. Son indígenas migrantes por excelencia. Trabajan en la producción agraria comercial en Estados Unidos o de exportación en México, en explotaciones que utilizan la última tecnología disponible. Se trasladan de una región a otra rápidamente según la oferta de trabajo. Son sometidos a prácticas laborales típicas del llamado "capitalismo

flexible" como es el empleo temporal sin contrato ni prestaciones, que requiere una elevada "flexibilidad" y movilidad de la mano de obra, y que no permite la plena reproducción de la fuerza de trabajo. Las mujeres trabajan en la economía informal, sector en expansión en Latinoamérica en las últimas décadas, y en el turismo, actividad transnacional por excelencia.

¿Qué ocurre con su etnicidad en este contexto? Carole Nagengast y Michael Kearney sostienen que se forma una nueva identidad pan-mixteca en el contexto de la migración desde su región de origen al norte de México y a los Estados Unidos. Esta identidad, que de acuerdo a Kearney es una "elaboración deliberada y consciente de la etnicidad por los mismos mixtecos", se transforma en "protesta social y resistencia a la explotación y a la represión". En su región de origen, los mixtecos se identifican con su comunidad particular, pero carecen de una identidad más amplia. En el norte de México, son interpelados por patrones y autoridades como indígenas y como mixtecos. En un contexto de explotación salvaje, los mixtecos usan esta identidad impuesta como mecanismo de resistencia²⁷. En un artículo reciente, Kearney añade "la migración permite un escape parcial de la identidad que es construida y contenida por el estado (...) Hasta el punto que los mi-

26. El programa del Instituto Nacional de Educación de Adultos en Valle Verde recluta educadores voluntarios que, en general, carecen de la preparación, dedicación y medios necesarios para erradicar el analfabetismo y paliar las deficiencias educativas de la población. El programa de desarrollo comunitario del Colegio de la Frontera Norte tampoco poseía suficiente personal preparado como para conseguir resultados tangibles.

27. Carole Nagengast y Michael Kearney (1990) "Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism", *Latin American Research Review* 25(2).

grantes transnacionales escapan el poder constitutivo del Estado, se hace posible la reconceptualización de su identidad" ²⁸.

En mi trabajo de campo en la colonia Valle Verde, un barrio marginal donde conviven mixtecos y mestizos, observé, sin embargo, que la mayoría de los miembros de la comunidad entrevistados no manifestaban deseos de reivindicar o preservar la cultura indígena o mixteca. Se daba una fuerte asociación entre etnicidad y clase social. La identidad indígena se asociaba en gran medida a la pobreza, y el ascenso social a la asimilación. No es casual que la palabra "ndavi" signifique en el idioma indígena pobre y mixteco a la vez. Otra palabra de sonido similar, "nandavi", significa triste. Según Kearney, los mixtecos se refieren a sí mismos como hablantes de "tu'un nda'vi", o "palabras pobres", y como gente originaria de "lugares tristes" ²⁹. Los mestizos, por su parte, también asocian en gran medida etnicidad con clase. En una conferencia sobre la experiencia de los indígenas de clase media con el racismo, a la mayoría del público, académicos y estudiantes, les extrañó sumamente la idea de que se pudiera hablar de "indígenas de clase media", y afirmaron que en México no existía tal cosa. Según estas personas, si alguien pertenecía a la clase media, automáticamente dejaba de ser indígena ³⁰.

Cuando se les preguntaba si deseaban preservar su lengua y que sus hijos la continuaran hablando, los entrevistados con frecuencia respondían con una narración sobre lo que habían sufrido por no poder comunicarse en español cuando llegaron a Tijuana. Honoría, por ejemplo, dijo que prefería que sus hijos no hablaran mixteco, al menos por ahora. "Es que uno sufre mucho por aprender el español. La verdad, uno sufre mucho porque aquí algunos dicen que son gente mestiza, y ellos nos dicen groserías, y si los niños no entienden, pobrecitos serían". Muchos deseaban interactuar con mestizos para aprender "buen español". Esperaban que sus hijos fueran a la escuela, hablaran español, y se olvidaran del mixteco. "El mixteco es lo que se habla en el pueblo, alla en el sur, es bueno para el pueblo, pero aqui no sirve", señaló Don Fidel. La señora Francisca, una mujer muy activa en los asuntos de la comunidad, incluso elaboró para mí una jerarquía de los lenguajes. "El mejor es el inglés, luego el español, después el mixteco", dijo con un análisis sofisticado sobre la relación entre lenguaje y poder.

Muchos mixtecos mandan a sus hijos a la escuela indígena bilingüe, pero dicen preferir las escuelas regulares. Su elección no se debe tanto al deseo de preservar la cultura indígena, como a que no pueden permitirse los costos de transporte, uniforme

28. Michael Kearney "The Effects of Transnational Culture, Economy and Migration on Mixtec Identity in Oaxacalifornia" in Smith and Feagin (1995) **The Bubbling Cauldron: Race, Ethnicity and the Urban Crisis**, Mineapolis: University of Minesota Press.

29. Nagengast y Kearney, op. cit.

30. Conferencia de Carlos de la Torre sobre "Racismo y vida cotidiana" en el Colegio de la Frontera Norte, 17 de Octubre de 1996.

y materiales de las otras escuelas. Algunos mestizos también mandan a sus hijos a la escuela indígena porque es menos costosa que la del sistema regular. En una clase que presencié, cuando el maestro señaló que un niño hablaba la lengua indígena, el aludido enrojeció y bajó la vista, como si se hubiera descubierto un secreto horrible y vergonzoso, y se negó a hablar su lengua en público. Cuando pregunté por un anciano, que me habían dicho que era el líder de la comunidad, varias personas dijeron no conocerlo. Otros señalaron que el anciano en cuestión, Don Fidel, no podía ser líder, porque no hablaba bien el español.

La mayoría de los entrevistados, a pesar de las condiciones en que viven en Valle Verde, no deseaban regresar a su lugar de origen, y decían estar satisfechos con las posibilidades que ofrece Tijuana. Muchos señalaban que les gustaría que sus hijos estudiaran, y mostraban predilección por la carrera de computación, muy apreciada en Tijuana debido al auge de la industria electrónica e informática. La mayoría dijeron que les gustaría trabajar en fábricas, pero que no habían podido porque carecían de documentos y educación primaria.

Paradójicamente, los más interesados en preservar la identidad indígena parecen ser los funcionarios del estado Mexicano. En conversaciones informales, dos ex-funcionarios del INEA (Instituto Nacional de Educación de Adultos), me confesaron haber sido los que comenzaron a promover la recuperación de la cultura mixteca en la Colonia Obrera a mediados de los años ochenta³¹. "Nosotros fuimos los que promovimos que los mixtecos comenzaran a celebrar el día de los muertos en Tijuana, que es típico de su cultura. Antes no lo hacían, o la celebración se restringía a sus hogares"³². A don Juvencio, uno de los primeros mixtecos que llegaron a Tijuana, se le estimuló a que mostrara y embelleciera sus altares de muertos. El Colegio de la Frontera, una institución académica financiada por el gobierno federal, realizó videos de la celebración, e incluso llevó a don Juvencio a Washington, al museo Smithsonian, como representante de la tradición indígena de Tijuana. Otro funcionario que trabajó en el Colegio de la Frontera y en la Dirección de Culturas Populares, organizó un proyecto de recuperación de la tradición oral de los mixtecos³³. La Dirección General de Culturas Populares es la

31. La Colonia Obrera Tercera Sección es el asentamiento más importante y antiguo de la comunidad mixteca en Tijuana.

32. El INEA, según me explicaron los citados funcionarios, es una institución que se originó en los años setenta bajo la inspiración de la "Pedagogía del Oprimido" de Paulo Freire. Los educadores acudían a los barrios populares y, además de su tarea educativa, contribuían a organizar y a concientizar a los vecinos. Eventualmente, la institución cayó en desgracia en círculos oficiales debido a su supuesta responsabilidad en la organización de movimientos sociales. Aunque aún sigue funcionando, lo hace con recursos muy limitados.

33. Resultado de este proyecto fue: Francisco Javier Moreno Barrera (1988) *La cultura popular en Tijuana: lo que cuentan los mixtecos* (tesis de maestría) Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.

institución encargada en la actualidad de promover y preservar la cultura indígena, tanto de los migrantes como de los grupos autóctonos. Culturas Populares organiza a menudo concursos y proyectos orientados a la recuperación de la cultura y la tradición indígenas. Por ejemplo, recientemente organizó junto con otras instituciones públicas un "concurso de la canción indígena para jóvenes compositores". Otro de sus proyectos es un taller de recuperación de lenguas indígenas financiado por el gobierno federal. También se está pensando en construir un museo de la tradición indígena en la Colonia Obrera. En una entrevista en el periódico **El Heraldo**, la directora de la institución señaló que "se están realizando actividades oficiales a favor de las etnias (...) en las comunidades en que habitan existen programas para mantener vivas las tradiciones como la celebración del día de los muertos, la fabricación de artesanías y el arte indígena". La funcionaria añadió que "Debido a la marginación que históricamente han sufrido, los grupos indígenas desconfían de las acciones oficiales tendientes a la preservación de sus culturas"³⁴

En una entrevista personal con la directora, que es antropóloga, ésta dijo ser partidaria de la autodeterminación de los indígenas y, por supuesto, de la recuperación de sus lenguas, culturas y tradiciones. La antropóloga, sin embargo, se mostró frustrada por la falta de colaboración de los pro-

prios indígenas, incluso cuando se les paga para que recuperen su lengua o su tradición³⁵. Sin embargo, ella debe continuar llevando a cabo su misión, ya que, según confesó, la "cultura indígena" es una riqueza que México no puede permitirse perder.

Le pregunté si era partidaria de la implementación de políticas de "acción afirmativa" similares a las que existen en los Estados Unidos para los indígenas mexicanos. La "acción afirmativa" consiste a grandes rasgos en que el estado exige que se contrate o admita un porcentaje de minorías étnicas similar a su proporción en la población total, en toda institución pública o financiada total o parcialmente con fondos públicos. Esto incluye tanto a empleados como a estudiantes en el caso de las universidades. Las instituciones han de dar preferencia a los candidatos de minorías, incluso cuando éstos estén en situación de desventaja, para empleos, admisión en las escuelas y becas, de forma que se cumplan las cuotas establecidas, y que se contribuya a paliar los rezagos históricos que sufren las minorías. La antropóloga respondió que estas políticas no podían implementarse en México. Según la funcionaria, los indígenas no deben integrarse a la sociedad porque ellos son diferentes, y si se integraran perderían su cultura, que es patrimonio de todos los mexicanos. La acción afirmativa, señaló, es una política que se puede llevar a cabo en los Estados Unidos, porque

34. **El Heraldo de Baja California**, 4 de Abril de 1996.

35. La Dirección de Culturas Populares paga a un indígena para que enseñe la lengua a otra persona. A pesar de esto, el taller no ha tenido hasta ahora el éxito esperado, según la funcionaria, debido al desinterés de los indígenas por recuperar su lengua.

allí los indígenas están "aculturados", pero de ninguna manera en México.

Otro centro de recuperación de la "cultura indígena" en el barrio en el que yo trabajo es la escuela indígena bilingüe. Tanto el director como los maestros son indígenas mixtecos y funcionarios de la Dirección General de Educación Indígena, que es parte de la Secretaría de Educación Pública. En un folleto titulado "Educación indígena alternativa de los grupos étnicos de México", la Secretaría de Educación Pública apoya la "educación indígena bilingüe y bicultural" que consiste en "el uso, desarrollo y estudio sistemático del propio idioma del niño y del español como segunda lengua". La educación es bicultural "porque los contenidos programáticos parten de las raíces culturales, del pensamiento y de la trayectoria histórica de los grupos étnicos".

A pesar de estos objetivos manifiestos, el idioma que se utiliza en la escuela de Valle Verde la mayor parte del tiempo es el español. Los maestros imparten sus clases en español, con excepción de un taller de literatura indígena que lleva a cabo el director de la escuela, y que se imparte de vez en cuando (no más de una o dos horas por semana). Uno de los pocos resultados de este taller fue que los niños aprendieron a cantar el himno nacional mexicano en el idioma mixteco. Los maestros se dirigen a los niños en español, y sólo usan el idioma indígena en muy raras ocasiones para hablar con madres o padres monolingües. Para algunos maes-

tros el mixteco no es su primera lengua, y lo hablan de forma rudimentaria. Además, los maestros proceden de una región donde se habla un dialecto diferente al de los niños. Por esta razón, no pueden entenderse con los estudiantes en su lengua materna. La escuela cuenta con numerosas copias de un hermoso libro de texto en lengua mixteca de la montaña de Guerrero de donde proceden los niños, publicado a todo color por la Secretaría de Educación Pública. Sin embargo, este libro no se utiliza, ya que los maestros no entienden el dialecto. El director de la escuela se apresura a regalar copias del citado libro a los visitantes importantes para demostrar su tarea de rescate de la lengua y la cultura indígenas. En un artículo del San Diego Union Tribune, un importante diario de la ciudad estadounidense que limita con Tijuana, se señala que el director está "tratando de prevenir la desaparición de su lenguaje [indígena]". Según Arthur Golden, en contraste con los Estados Unidos donde el objetivo de la educación bilingüe es conseguir que los niños hablen inglés correctamente, en Tijuana, la educación bilingüe significa "enseñar un lenguaje nativo para que este sobreviva"³⁶.

Los maestros reivindican la recuperación de la tradición y la cultura indígenas. Sin embargo cuando pregunté a un maestro que entendía por cultura indígena, éste no supo responderme. Tras pensar unos minutos me dijo que consistía en enseñar la Constitución Mexicana a los niños. En

36. San Diego Union Tribune, Monday December 2, 1996.

una propuesta del director de la escuela al Departamento de Educación Indígena para llevar a cabo el mencionado taller de literatura indígena, éste detalla los contenidos de la "cultura" a recuperar. Estos incluyen: "recopilación de cantos populares acerca de la Revolución Mexicana, recopilación de trabajos acerca de la navidad, recopilación de cuentos y leyendas sobre los símbolos patrios, el escudo, la bandera y el himno, la vida de Benito Juárez (presidente liberal mexicano del siglo diecinueve de origen zapoteco), día panamericano del indio, pensamientos a las madrecitas y a la mujer como eje de la familia, la educación en los pueblos indios, pensamientos acerca del día del maestro".

En un artículo sobre la educación bilingüe en Baja California Leticia Meza señala que uno de los mayores problemas que ésta confronta es que debido al "rechazo social que se mantiene contra los indígenas, la comunidad mixteca comienza a olvidarse de sus raíces para buscar la aceptación en el mundo contemporáneo. (...) Otra limitante es que los padres de hijos no mixtecos, que comparten estudios en las escuelas bilingües, no están de acuerdo en que sus hijos reciban esta instrucción, en tanto, los padres indígenas están de acuerdo con esto pues consideran que perdiendo sus raíces podrán ser aceptados en el mundo moderno. "Están en la creencia de que al conservar su lengua indígena se mantienen en el atraso y prefieren dominar el español, por ello, hemos optado por promover las tradiciones culturales al traducir poesías y hasta

el himno nacional en diferentes dialectos", concluyó el profesor Rivera"³⁷

Este es un ejemplo interesante de la identificación de etnicidad con clase social por los miembros de la comunidad, y su deseo de asimilarse como forma de escapar de su estatus subordinado. También ejemplifica los esfuerzos de los maestros bilingües, apoyados por el Estado, por preservar la "cultura" y lengua indígenas. Sin embargo, tal y como vimos en los ejemplos anteriores, el rescate de la "cultura" consiste en traducir del *español al mixteco* el himno nacional.

El director de la escuela bilingüe de Valle Verde es uno de los líderes más importantes del movimiento mixteco en Baja California. Formado por el Instituto Nacional Indigenista en Oaxaca, trabajó como promotor en proyectos públicos de desarrollo antes de convertirse en maestro. Declara haber sido "Priista de hueso colorado" (partidario acérrimo del partido gobernante) en su juventud. Actualmente colabora con el Partido de Acción Nacional, el partido de oposición conservador que gobierna el estado de Baja California y la ciudad de Tijuana. También dice ser simpatizante del Partido de la Revolución Democrática. En una ocasión me comentó que él, como representante de su comunidad, no puede permitirse ser radical [en política]. "Los indígenas somos pobres, y por lo tanto, tenemos que estar con el que nos de más", añadió.

La organización política de los indígenas migrantes en Tijuana comienza en 1984 en gran medida como resultado de los esfuerzos organizativos

37. Sol de Tijuana, 12 de Mayo de 1996.

de un antropólogo local y de los maestros bilingües contratados por la Secretaría de Educación Pública en Oaxaca dos años antes. A la llegada de los maestros se había intensificado el conflicto entre las mujeres mixtecas que vendían artesanías y mendigaban en las calles y los comerciantes establecidos, apoyados por otros sectores de la burguesía que deploraban la imagen que las mujeres daban a una ciudad "eminentemente turística". El conflicto desembocó con la represión y detención de las mujeres en el verano de 1984.

El mencionado antropólogo, que estaba escribiendo un libro sobre las mujeres mixtecas, comenzó a organizarlas con la colaboración de los maestros. En un artículo de la época el antropólogo señala: "Es necesario entender al indígena (...) es necesario preservar su cultura y evitarle todo tipo de contaminaciones políticas o religiosas. Ciertamente el antropólogo y el maestro son agentes de cambio y por eso tenemos que salir a la defensa de las "Marías" cada vez que sea necesario. En mi caso personal, considero que el indígena es la materia prima para el antropólogo y que más que estudiarlo, se le debe ayudar y orientar"³⁸.

Durante el resto del año el antropólogo se convirtió en el portavoz del movimiento mixteco en distintos periódicos y medios de comunicación.³⁹ Más tarde, el citado antropólogo, junto

con los maestros creó una ONG, el Patronato Popular Urbano, para el desarrollo de la comunidad mixteca. En 1986 fue acusado de sustraer fondos que la Fundación Interamericana había aportado para el mejoramiento de la comunidad mixteca.⁴⁰ De acuerdo al semanario *Zeta*, los mixtecos se dividieron entre los que apoyaban al antropólogo, y los que tenían dudas sobre lo que había ocurrido con los fondos⁴¹. Los partidos de izquierda, y algunos profesionales testificaron a favor de la integridad del antropólogo⁴². En la actualidad éste dirige una ONG, el Centro Binacional de Derechos Humanos, que también recibe financiación internacional. Los maestros indígenas se quejan de que apenas lo ven desde que "tiene una ONG".

World Vision, una ONG religiosa, también contribuyó a la consolidación del movimiento de los indígenas migrantes en Tijuana. Un grupo de maestros liderado por el director de la escuela de Valle Verde, aprovechó un decreto presidencial que permitía la asociación de los indígenas en comités comunitarios, para formar uno. El grupo se denominó COCOPLA (Comité Comunitario de Planeación). COCOPLA comenzó a funcionar como un proyecto de desarrollo comunitario en la Colonia Obrera. A la inauguración acudió el presidente Carlos Salinas de Gortari, quien les dio apoyo federal a través del Desarrollo Integral de la Familia, una institución dedicada a la

38. *El Herald de Baja California*, 5 de Septiembre de 1984.

39. Ver el mes de Septiembre de 1984 del *Herald de Baja California* y del semanario *Zeta*.

40. *El Mexicano*, 25 de Abril de 1986.

41. *Zeta*, Abril 18-25 1986.

42. *El Mexicano*, 23 de Abril de 1986.

asistencia social. El proyecto contaba con un local donde se impartían clases de corte y confección. La fundación World Vision financió el proyecto por varios años. La esposa del director de la escuela, quejándose de la falta de compromiso de los vecinos, me comentó que COCOPLA tuvo éxito mientras hubo dinero y bienes para repartir. Según la señora, los maestros repartían despensas con el dinero recaudado, y de esta forma aseguraban un seguimiento a su asociación. En entrevistas con los líderes de COCOPLA, estos dijeron que la asociación desapareció cuando World Vision dejó de financiarla. Yo tuve ocasión de ver un álbum de fotografías en casa del director de la escuela en la que se mostraba a los miembros de la comunidad recibiendo con alegría las citadas despensas. Aunque la asociación ya no funciona, sigue siendo utilizada por sus líderes que hacen declaraciones a los periódicos en su nombre⁴³.

¿Es el movimiento de los indígenas migrantes un movimiento de base?

El caso de los indígenas migrantes de la frontera mexicana presenta algunos aspectos que sería interesante destacar. En primer lugar, he argumentado que en Tijuana se da una fuerte asociación entre etnicidad y clase social, tanto a nivel simbólico, es decir de las asociaciones subjetivas de la gente, como a nivel económico y social, es decir de la posición socio-económica ocupada por aquellos que son considerados indígenas y

mestizos. Para muchos indígenas y mestizos, ser indígena significa ser campesino, pobre, marginado e ignorante. De ahí la resistencia de muchos miembros de la comunidad a reivindicar su etnicidad. Por el contrario, muchos mixtecos desearían integrarse, proceso que es percibido por ellos como una avenida de movilidad social. Estos sentimientos tienen una base material, ya que los indígenas realizan las tareas más duras y peor pagadas en la agricultura, la construcción, el trabajo doméstico, y la economía informal. Su escaso manejo del idioma español, su falta de acceso a la educación primaria, y la herencia de una larga historia de discriminación y explotación, los hace más vulnerables como trabajadores y como ciudadanos.

Por su parte, las instituciones estatales, las ONGs, los antropólogos y los intelectuales indígenas (que trabajan para el Estado), realizan una tarea activa para reproducir las diferencias étnicas. Todos estos agentes usan un discurso de reivindicación de la lengua, la tradición, y la cultura indígenas. Sin embargo, en la mayoría de los casos este es un discurso que pudiera llamarse "vacío". La lengua se reivindica, pero estos agentes apenas la conocen, utilizan o difunden. Los que recuperan la "tradición" y la "cultura" no parecen tener una idea clara de lo que estas significan a nivel de contenidos. O estos contenidos son, paradójicamente, los símbolos del nacionalismo mexicano, como el Himno y la Constitución. ¿Por qué es suficiente para estos agentes reivindicar la cultura,

43. *El Mexicano*, 5 de Abril de 1996.

sin otorgarle un contenido específico? ¿Tal vez son ineficientes o ignorantes? ¿O quizás, como señala Fredrick Barth, la etnicidad no es tanto una cuestión de contenidos, como de delimitación de grupos sociales?⁴⁴ ¿Por qué en un momento en que los indígenas entran en contacto con la economía global, aparecen una serie de agentes alarmados ante el peligro de la desaparición de su identidad étnica, y dispuestos a trabajar por recuperarla? ¿Qué es lo que se trata de preservar, si el concepto de cultura indígena carece de un contenido preciso para estos agentes?

Judith Friedlander ha argumentado que la cultura indígena en su forma pre-hispánica había desaparecido en el México de los años setenta como resultado de un largo proceso de explotación y aculturación de los campesinos que toma lugar desde el período colonial⁴⁵. Sin embargo, paradójicamente, las diferencias entre indígenas y no-indígenas han sobrevivido. Según Friedlander, estas diferencias no se explican en términos de cultura, sino de la posición estructural de ambos grupos en la sociedad. Ser indígena no indica poseer una cultura determinada, escribe Friedlander, sino tener un estatus socio-económico subordinado y una posición subalterna en el sistema social. Friedlander destaca la participación de personas no-indígenas, funcionarios estatales, y lo que ella llama "extremistas culturales", en la preservación, e incluso en la invención de una identidad indígena

bastante idealizada y estereotípica. Según Friedlander, el gobierno ha tratado simultáneamente de promover la integración de los indígenas a la comunidad, y de reproducir su etnicidad.

Esto podría ayudar a comprender por qué los maestros mixtecos de Tijuana reivindican una cultura cuyo contenido es "la Constitución, los símbolos patrios, la vida de Benito Juárez" y otras ideas centrales al nacionalismo mexicano. Se trata quizás de reforzar el nacionalismo, para que los indígenas se integren a la comunidad nacional, a la vez que se reproducen las diferencias étnicas, que implican que los indígenas se han de integrar dentro de un sistema jerárquico en una posición subordinada. El hecho de que los maestros traduzcan textos del español al idioma indígena, y no al contrario, también podría indicar un excepcionalismo profundo sobre el valor de la "cultura indígena" que dicen querer rescatar, y una renunciación a explorar otros significados.

El caso de los indígenas migrantes de Tijuana parece poner en duda la universalidad de algunos presupuestos de la literatura reciente sobre etnicidad y globalización comentada al principio de este artículo. El caso de los mixtecos cuestiona el presupuesto, implícito o explícito en gran parte de esta literatura, de que los movimientos indígenas son *por definición* movimientos de base que "cuestionan el estado-nación". También problematiza la hipótesis de que el debilitamiento del Estado, como resultado de la globalización, o

44. Fredrick Barth, op. cit.

45. Judith Friedlander (1975) **Being Indian in Hueyapán: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico**, New York: St. Martin's Press.

yendo mas allá, el debilitamiento de la "hegemonía occidental", sea lo que permite la intensificación de estos movimientos. Como señala Talal Asad:

"La afirmación de muchos críticos radicales de que el poder hegemónico necesariamente suprime la diferencia a favor de la unidad es bastante equivocado. Tan equivocado como la idea de que el poder siempre repudia la ambigüedad. Para asegurar su unidad, para hacer su propia historia, el poder dominante ha funcionado mejor a través de prácticas diferenciadoras y clasificadoras"⁴⁶.

¿Cómo podemos entender el papel de los agentes arriba mencionados en la reproducción de las diferencias étnicas? ¿Cuáles pueden ser las consecuencias, buscadas o no, de esta actuación? En primer lugar, si aceptamos la relación entre etnicidad y clase, los esfuerzos por reforzar la etnicidad pueden contribuir, deliberadamente o no, a la reproducción de una estructura social jerárquica que marca a ciertos grupos como "sub-proletariado", (como es el caso de los mixtecos), en el sentido de que se les asignan trabajos, condiciones laborales y salarios menos ventajosos que a otros grupos dentro de la misma clase trabajadora. Esto ocurre en el contexto de la intensificación en las últimas déca-

das del uso por el capital de mercados de trabajo cada vez más fragmentados. En Europa y Estados Unidos ciertos trabajos se reservan para los inmigrantes, los indocumentados, las personas de color, los estudiantes, o incluso, más recientemente, los jubilados. En el caso de la industria para la exportación en el "Tercer Mundo", en la mayoría de los casos se prefiere como trabajadoras a las mujeres jóvenes y solteras. En el mundo colonial y post-colonial la diversidad étnica ha sido explotada históricamente, y lo sigue siendo en gran medida. Quizás estos agentes estén contribuyendo a que la diversidad post-colonial no se diluya en el contexto de una articulación más intensa a la economía global. Desde este punto de vista, la diversidad étnica no perjudica, sino que favorece al capital. Además, la segmentación de los trabajadores en base a la etnicidad o cualquier otra característica, dificulta la formación de movimientos sociales más amplios.⁴⁷

La participación de las Organizaciones no Gubernamentales podría responder también a otro tipo de lógica. Tal y como documenta Alison Brysk, las ONGs han sido claves para el fortalecimiento del movimiento indígena a nivel continental⁴⁸. En el caso de los mixtecos, observamos que las

46. Talal Asad (1993) **Genealogies of Religion**, Baltimore: Johns Hopkins University Press, p. 17. (mi traducción)

47. Existe una literatura muy interesante sobre las relaciones entre etnicidad y clase social. Ver por ejemplo: Judith Friedlander (1975) **Being Indian in Hueyapan: a Study of Forced Identity in Contemporary Mexico**, New York: St. Martin's Press, John Comaroff (1987) "Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality" **Ethnos** 52(3-4), Woodrow Borah (1994) "Race and Class in Mexico" en Jorge Domínguez **Race and Ethnicity in Latin America**, New York: Garland.

48. Alison Brysk (1996) "Turning Weakness into Strength: The Internationalization of Indian Rights" in **Latin American Perspectives** 89:23(2).

ONGs y los organismos internacionales han sido importantes en la financiación de su organización política. La proliferación de ONGs enfocadas en la defensa de los grupos indígenas y de la naturaleza podría originarse, en mi opinión, en el contexto de una crisis política muy profunda en el mundo occidental. El derrumbamiento del modelo socialista ha dado paso a un vacío ideológico que, junto con otras circunstancias que sería imposible cubrir en este artículo, han dificultado los canales de participación política en Europa y Estados Unidos. A la vez, la población de estos países percibe cambios profundos que tienden hacia el debilitamiento del estado del bienestar y de las clases medias. En un contexto en que la participación política se dificulta, este malestar se sublima a través de lo que yo llamaría una "romantización" de las actitudes progresistas. La naturaleza y los indígenas, como seres humanos supuestamente cercanos a ella, se convierten en un símbolo de pureza que se contrapone a los problemas que los ciudadanos occidentales han de confrontar en el cotidiano de las sociedades post-industriales. De esta forma se facilita la recaudación de fondos para proyectos que tengan que ver con la preservación tanto de culturas indígenas como de los recursos naturales. La pregunta sería ¿Hasta qué punto las ONGs no están contribuyendo a construir algo que no existe, al menos de la manera en que lo piensan los donantes de estas organizaciones?

¿Hasta qué punto no están pagando por construir su propia utopía? ¿Hasta qué punto no es arrogante y colonial esperar que el "otro" se convierta en la utopía de uno?

En el caso de los intelectuales indígenas, estos parecen usar la identidad para un propósito diferente. La etnicidad les ayuda a conquistar espacios de poder que, aunque restringidos, les permiten una posición social a la que de otra forma no podrían acceder. Como elementos de articulación entre el Estado, las ONGs y los grupos étnicos, los "brokers" disfrutaban de una posición importante, y tienen un interés particular en la reproducción de las diferencias, ya que sin el grupo étnico el "broker" deja de tener sentido. La etnicidad es para los "brokers" una fuente de poder simbólico, que además tiene un valor económico en el mercado. Lo anterior no significa, sin embargo, que los intelectuales no puedan tener un compromiso sincero hacia los grupos de los que forman parte.

En conclusión, la "otra historia" de los indígenas migrantes de Tijuana sugiere la necesidad de una mirada más crítica al problema de la etnicidad y de los movimientos indígenas en Latinoamérica. Es importante evaluar los mecanismos, procesos, agentes y posibles consecuencias sociales de la intensificación de la conciencia y los movimientos étnicos en cada caso concreto, en lugar de asumir ingenuamente que se trata por definición de movimientos populares de resistencia.