

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/305725169>

Identidad y Diversidad

Book · January 2007

CITATIONS

0

READS

1,636

10 authors, including:



Serge Gruzinski

École des Hautes Études en Sciences Sociales

15 PUBLICATIONS 148 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)



Jorge Durand

University of Guadalajara

102 PUBLICATIONS 7,668 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)



Douglas Massey

Princeton University

423 PUBLICATIONS 53,052 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)



Víctor Zúñiga

Autonomous University of Nuevo León

88 PUBLICATIONS 1,238 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



What American Teachers Need to Know About Mexican Schools [View project](#)



international migrant children living in Mexico [View project](#)

DIÁLOGOS

FÓRUM UNIVERSAL DE LAS CULTURAS

Monterrey 2007



IDENTIDAD Y DIVERSIDAD

COORDINADOR
Víctor Zúñiga



Carmen Bernard y Serge Gruzinski
Roger Waldinger y Joel Perlmann
Natalio Hernández
Víctor Zúñiga
Michel Wieviorka
Néstor Rodríguez
Jorge Durand y Douglas S. Massey

IDENTIDAD Y DIVERSIDAD

DIÁLOGOS

FÓRUM UNIVERSAL DE LAS CULTURAS

Monterrey 2007



IDENTIDAD Y DIVERSIDAD

COORDINADOR

Víctor Zúñiga



Carmen Bernand y Serge Gruzinski
Roger Waldinger y Joel Perlmann
Natalio Hernández
Víctor Zúñiga
Michel Wieviorka
Néstor Rodríguez
Jorge Durand y Douglas S. Massey

D.R. © 2007
Fondo Editorial de Nuevo León

D.R. © 2007
Fórum Universal de la Culturas Monterrey 2007

D.R. © 2007
Los autores

Agradecemos a las siguientes instituciones y editoriales por permitirnos reproducir los textos incluidos en esta edición:

Fondo de Cultura Económica
Russell Sage Foundation
Banco Interamericano de Desarrollo
El Colegio de San Luis
Revista *Social Justice*

ISBN 978-970-9715-39-2
Impreso en México

Cuidado editorial: Dominica Martínez, Rafael García

Diseño editorial: Ángela Palos

Diseño de portada: Florisa Orendain

Traducción: Juan Carlos Rodríguez Aguilar: "Violencia y conflicto"

David Toscana: "La batalla por la frontera: apuntes sobre migración autónoma, comunidades transnacionales y el Estado" e "Inmigrantes, pasado y presente: una reconsideración".



Zaragoza 1300
Edificio Kalos, Nivel A2, Desp. 249
CP 64000, Monterrey, Nuevo León
(81) 83 44 29 70 y 71
www.fondoeditorialnl.gob.mx



Fundidora y Adolfo Prieto s/n
CP 64010 Monterrey, Nuevo León
(81)20 33 36 00
www.monterreyforum2007.org

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
JOSÉ NATIVIDAD GONZÁLEZ PARÁS	
INTRODUCCIÓN	11
VÍCTOR ZÚÑIGA	
DE LA DESTRUCCIÓN DE LOS ÍDOLOS A LOS BAUTIZOS EN MASA	17
CARMEN BERNAND Y SERGE GRUZINSKI	
INMIGRANTES, PASADO Y PRESENTE: UNA RECONSIDERACIÓN	35
ROGER WALDINGER Y JOEL PERLMANN	
LENGUA MATERNA, IDENTIDAD Y DIVERSIDAD	43
NATALIO HERNÁNDEZ	
LA CUESTIÓN DE LA DIFERENCIA EN MÉXICO: “INDIOS” Y “POCHOS”	51
VÍCTOR ZÚÑIGA	
VIOLENCIA Y CONFLICTO	71
MICHEL WIEVIORKA	
LA BATALLA POR LA FRONTERA: APUNTES SOBRE MIGRACIÓN AUTÓNOMA, COMUNIDADES TRASNACIONALES Y EL ESTADO	89
NÉSTOR RODRÍGUEZ	
LAS PECULIARIDADES DE UN MODELO: LA MIGRACIÓN MÉXICO-ESTADOS UNIDOS	109
JORGE DURAND Y DOUGLAS S. MASSEY	

PRESENTACIÓN

La cultura y el humanismo son, y han sido, elementos cruciales para el desarrollo integral de las naciones. Por ello, frente a los planteamientos y posicionamientos del siglo XXI, el Fórum Universal de las Culturas Monterrey 2007 se propuso facilitar una renovación de la conciencia de nuestro ser colectivo a través de la reflexión y el diálogo.

A lo largo de los ochenta días de duración del Fórum, un número significativo de ciudadanos del mundo ha analizado, entre otros temas de igual o mayor importancia, la problemática de la valoración de las expresiones pluriétnicas, el desarrollo del conocimiento, y los esfuerzos hechos hasta ahora por erradicar la incomprensión, la violencia, la intolerancia y las diferencias lacerantes entre opulencia y miseria.

La colección Diálogos que presentamos tiene como objetivo generar, con base en las enriquecedoras sesiones de reflexión habidas, un intercambio de significados, emociones y contenidos, además de fomentar la aceptación del otro con dignidad y respeto, y revalorar la utilización de la palabra como herramienta para explicar y escuchar los niveles más profundos del razonamiento y la introspección.

Monterrey, la urbe más dinámica del norte de México, asumió el compromiso de organizar el Fórum Universal de las Culturas como una oportunidad para honrar la filosofía y los principios convocados por el encuentro, hecho posible gracias a la suma de esfuerzos estatales y nacionales, y a la invaluable colaboración de una sociedad civil emprendedora que ha sabido innovar en los campos de la industria, el comercio y las finanzas, y que sostiene un activo papel protagónico en la vida cultural del país.

José Natividad González Parás

GOBERNADOR CONSTITUCIONAL DEL ESTADO DE NUEVO LEÓN

INTRODUCCIÓN

La diversidad humana

*Borders are at once essential to the human enterprise
and an indicator of its greatest failures*

David Spener y Kathleen Staudt 1998¹

VÍCTOR ZÚÑIGA

LOS HECHOS

“El dominio de la vida social es esencialmente el dominio de las diferencias”,² escribía Marcel Mauss en 1913. Para poder apreciar el valor de esta aseveración, conviene remitirnos a un texto inevitable: el ensayo de Claude Lévi-Strauss escrito en 1961 bajo el título de *Race et Histoire* cuya argumentación presenta dos constataciones gigantescas. La primera es que las ciencias sociales han demostrado que la humanidad no tiene una historia de monotonía y uniformidad; todo lo contrario, tiene una fascinante trayectoria de diversidad intelectual, estética y social. Es más, Lévi-Strauss enfatiza apostando que la diversidad de las culturas humanas es –en el presente y con mayor razón en el pasado– más grande y mucho más rica de lo que podemos y podremos conocer algún día.³

Veamos, para ilustrar esta primera constatación, el caso más evidente, el de la diversidad lingüística. Nada más en México:

Imaginemos que lenguas tan diversas como el chino, el turco, el vasco, el griego, el suajili y el árabe fuesen habladas todas en México y tendremos una idea de la diversidad lingüística de que goza el país... Las lenguas mexicanas... lo único que tienen en común es el hecho de hablarse en México.⁴

Más adelante, Thomas Smith continúa:

¹ David Spener y Kathleen Staudt, *The U.S.-Mexico Border, Transcending Divisions, Contesting Identities*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, Londres, 1998.

² Marcel Mauss, *Oeuvres II*, Les Éditions de Minuit, París, 1974, p. 470.

³ Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Éditions Gonthier, París, 1961.

⁴ Thomas C. Smith Stark, “Las lenguas indomexicanas: el arte colectivo del pensamiento”, en Enrique Florescano (comp.), *El patrimonio cultural de México*, FCE, México, p. 307.

En la fonología, el trique fue la primera lengua atestiguada con cinco niveles de tono, más que cualquier otra en el mundo. El contraste entre sílabas balísticas y controladas reportado en el amuzgo y el chinanteco es casi único en el mundo y el contraste entre dos grados de nasalización en el chinanteco de Palantla también es raro, si no único.

Sigamos con otro campo ilustrativo de la diversidad, mucho menos evidente, como es el de los usos y técnicas del cuerpo. Mauss, en un trabajo presentado en 1938, elabora una clasificación de las variantes humanas en relación a: técnicas obstétricas, formas de criar a los niños, maneras de enseñarlos a caminar, mantener posturas y comer y beber, así como variaciones numerosísimas de las técnicas para dormir (el autor observa que los Masāi pueden dormir estando de pie), descansar (hay sociedades en donde los individuos descansan manteniéndose parados con un solo pie), escalar, caminar, correr, bailar, saltar, descender, nadar (sociedades que han cabalgado sobre tortugas), y cuidar el cuerpo (frotarse, lavarse, cepillarse), entre otros.⁵

¿A qué se debe esta diversidad innegable de la humanidad? Lévi-Strauss sostiene que en algunos casos ha sido el resultado del aislamiento, pero también y paradójicamente ha sido producto mismo del intercambio. Unas sociedades son muy diferentes a las otras porque se mantuvieron a lo largo de milenios separadas de las demás, por ejemplo, las sociedades mesoamericanas en relación con las europeas y asiáticas. Por el contrario, como el autor observa, otras sociedades son muy diferentes entre sí porque han buscado consciente y políticamente diferenciarse de sus vecinos, como es el caso de las sociedades europeas antiguas y contemporáneas. En conclusión, la diversidad de las culturas es un fenómeno natural resultante tanto de la interacción como de la no interacción entre ellas.

La segunda constatación de Lévi-Strauss no deja lugar a dudas: "... nada en el estado actual de las ciencias, permite afirmar la superioridad o inferioridad..."⁶ de un grupo étnico o de una cultura humana. Esto no quiere decir que no se puedan reconocer objetivamente los logros de unas culturas y grupos humanos, sino que la superioridad de unas culturas sobre otras solamente se puede establecer cuando se limitan los elementos mediante los cuales se comparan las mismas, lo cual resulta particularmente sospechoso sobre todo si esos elementos seleccionados para com-

⁵ Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, París, 1950.

⁶ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*

parar son precisamente los de la propia cultura. Si adoptamos como criterio de comparación el desarrollo de máquinas para modificar y manipular la naturaleza, sin duda alguna que las sociedades del norte de América y del norte de Europa estarían a la cabeza de la humanidad. Sin embargo, si adoptamos otro criterio, por ejemplo la capacidad de sobrevivir y triunfar en los medios geográficos más hostiles, en este caso, los esquimales y los beduinos serían los más desarrollados del planeta. Si, por el contrario, anota Lévi-Strauss, el criterio de comparación fuese el conocimiento que tienen las sociedades sobre esa “suprema máquina que es el cuerpo humano”, las sociedades occidentales estarían grotescamente subdesarrolladas comparadas con las sociedades de China, el Tíbet y la India, que poseen culturas milenarias sobre la técnica de la respiración, los centros neuronales, las gimnasias viscerales, la práctica del yoga, por no mencionar mas que algunas. Lo mismo pasaría, observa Lévi-Strauss, si el criterio de comparación fuera el arte de formular teorías de la solidaridad entre todas las formas de la vida humana, como la vinculación entre la técnica, la economía, la ciencia, la espiritualidad, la familia y el arte. En este caso el mundo musulmán dejaría a todas las demás sociedades en la categoría de retrasadas. En fin, si el criterio fuese la organización familiar y la armonización de las relaciones entre la familia y la sociedad, las sociedades que los británicos encontraron en Australia serían sin duda las más avanzadas del mundo. Esto mismo vale para la invención estética de los melanesios o las contribuciones a la rítmica musical y a los sistemas jurídicos de varias sociedades africanas.

Hasta aquí las constataciones. Pero éstas no bastan. El problema surge por el hecho de que, en el campo de las ciencias de la cultura, los humanos estamos en la época en la que creíamos que la Tierra no se movía y era el centro del universo. A Galileo no le bastó demostrarlo. Se topó con el grueso muro de las creencias. Es por ello que no es suficiente afirmar que las sociedades humanas son diversas, así como decimos que la Tierra se mueve, y que la superioridad o inferioridad de las culturas no tiene ninguna base científica. Ambas afirmaciones no solamente se enfrentan al muro de las creencias, sino a algo mucho más sólido y duradero, que es la actitud natural de las sociedades humanas a ser etnocéntricas y construir fronteras, lo que inevitablemente nos conduce a un dilema cuya solución no es sencilla.

LOS DILEMAS

A lo largo de la historia, la diversidad humana ha sido vista como algo monstruoso, escandaloso, moralmente indeseable. Lévi-Strauss observa que la actitud más antigua en todos seres humanos es la de repudiar tajantemente las formas culturales –morales, religiosas, sociales y estéticas– que no se parezcan a las formas culturales del grupo al que se pertenece. Por ello son catalogadas como “bárbaras”, “salvajes”, “primitivas”, “repulsivas” e “infames”. Muchos grupos sociales, inclusive, llegan hasta negarle la calidad de humanos a los que son diferentes a ellos, son vistos como “fantasmas”, “apariciones”, “subhumanos”, “incompletos” o “degradaciones”. Sea que esos “otros” nunca llegaron a ser humanos o sea que lo fueron pero se depravaron en algún momento de su historia. A guisa de ejemplo, léase la geografía cultural de la antigua China:

En el centro, los chinos [como es natural]. Al este, los bárbaros yi, que no se peinan, se tatúan y comen a veces sin cocinar los alimentos; al oeste, los bárbaros rong, que no se peinan, se visten con pieles de bestias, no comen más que cereales. Al sur, los bárbaros man, que se tatúan la frente, duermen cruzando las piernas y comen cosas crudas. Al norte, los bárbaros di, que se visten con plumas, son trogloditas y no comen más que cereales.⁷

En suma, el etnocentrismo y sus derivados –racismo, supremacismo, evolucionismo– parecieran ser la norma en las sociedades humanas.

Permítasenos una digresión. Lévi-Strauss constata que la actitud etnocéntrica es común a todas las sociedades humanas conocidas. Esto significa que, así como los españoles, cuando llegaron en el siglo XV a las islas de lo que ahora conocemos como el Caribe, se preguntaban si los indios tenían alma, así también los habitantes nativos de lo que ahora conocemos como América, se quedaban observando por días los cadáveres de los europeos preguntándose si pasarían o no por el proceso de putrefacción. Hasta ahí seguimos a Lévi-Strauss con atención. Sin embargo –y aquí empieza la digresión– ¿qué sucede si uno de los grupos sociales domina culturalmente al otro? Esto es, si un grupo impone una visión por medio de la

⁷ Tomado de Augustin Berque, *Êtres humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, Gallimard, París, 1996.

cual hace que el grupo dominado sea percibido como inferior, equivocado, detestable. No se trata de que los dominadores vean a los sometidos como inferiores, incompletos o depravados, sino que logren que los mismos sometidos se vean así a sí mismos. Si suceden estas cosas –como de hecho han sucedido en la historia de la humanidad, aunque Lévi-Strauss las haya ignorado en el trabajo que estamos sintetizando–, no hay más remedio que complementar la visión de Lévi-Strauss con la de Franz Fanon quien afirmaba que: “En la medida en que el hombre blanco me impone una discriminación hace de mí un colonizado, me despoja de mi valor, de mi originalidad, me dice que soy un parásito en el mundo”.⁸

Así pues, el etnocentrismo histórico, es decir, la creencia de que lo más humano es lo que caracteriza al grupo social al que uno pertenece, produce fronteras –físicas, mentales, simbólicas– para evitar que los “otros” invadan, traspasen. Al tiempo, la dominación cultural produce otras fronteras internas mediante las cuales los sometidos se denigran a sí mismos y a quienes son como ellos.

Con todo esto, ¿cómo construir una ética de la diversidad? ¿En dónde está el punto óptimo de diversidad que permita, a la vez, la cohesión social y el respeto a las diferencias? ¿Es la homogeneización de los individuos lo que hace factible la cohesión y el control social? La solución no está en las grandes metanarrativas, de carácter religioso, mítico o político, según las cuales, todos los humanos somos iguales, miembros de una misma familia y compartimos una misma historia. Estas narraciones no tienen bases objetivas. La constatación es que los humanos somos diferentes y nuestra historia es la historia de la diversidad. La otra constatación es que cuando formas culturales diferentes entran en contacto tienden a violentarse: unas tienden a someter a las otras.

Ante los errores y horrores del siglo XX, algunos seres humanos y organizaciones sociales están convencidos de que la diversidad es buena, que es un bien de la humanidad. Sin embargo, estas declaraciones éticas no bastan para resolver los dilemas políticos y prácticos. ¿Es posible imaginar una sociedad plurilingüe, multirreligiosa, multicultural en donde no se “destruyan los ídolos” de los que son diferentes y no se “bautice en masa” a los hijos de quienes son diferentes? (ver texto de Carmen Bernard y Serge Gruzinski en este volumen) ¿Cómo dar la bienvenida a quienes son diferentes sin sentir que son una amenaza a las formas de vida que

⁸ Franz Fanon, *Peau noire*, Editions du Seuil, París, 1952.

caracterizan al propio grupo y cómo superar los mitos asociados a la estratificación racial? (ver texto de Roger Waldinger y Joel Perlmann). ¿Es posible, deseable, el mestizaje social, cultural y estético? ¿Cómo ser aliados de la diversidad, al tiempo que pertenecemos a un grupo culturalmente identificado? (ver textos de Natalio Hernández y de Víctor Zúñiga) ¿Cómo construir una sociedad civil eficiente, democrática y fundada en consensos sin exigirle a los que son diferentes que borren, barran y nieguen sus diferencias? ¿Cómo garantizar que la violencia –que se supone es monopolio de los Estados legítimamente constituidos– esté al servicio de una moral de la diversidad y no de la intolerancia y la rivalidad entre grupos? (ver texto de Michel Wieviorka). ¿Cómo hacer que las fronteras no sean límites impuestos, signos de la dominación? (ver texto de Néstor Rodríguez). ¿Qué nuevos retos a la imaginación humana están enfrentando las sociedades emisoras y receptoras de inmigrantes? (ver texto de Jorge Durand y Douglas S. Massey).

Del 6 al 10 de noviembre, en Monterrey, especialistas, activistas y escritores de diferentes partes del mundo, intentarán dar respuestas inusuales, a estas preguntas inusuales. En este volumen están algunas de estas respuestas, algunas que han escrito participantes de *Diálogos* del Fórum a lo largo de los últimos años.

Con ello, el Fórum Universal de las Culturas Monterrey 2007 y el Fondo Editorial de Nuevo León ofrecen un espacio más de reflexión, acercan los autores con los ciudadanos que imaginarán nuevas respuestas, intercambiarán con los especialistas, debatirán en las sesiones de preguntas e interrogarán sus propias realidades. Éste es el espíritu de *Diálogos* del Fórum. Y este volumen uno de sus legados a la ciudad de Monterrey.

DE LA DESTRUCCIÓN DE LOS ÍDOLOS A LOS BAUTIZOS EN MASA*

CARMEN BERNAND Y SERGE GRUZINSKI**

A partir de 1525 los misioneros franciscanos, llevando a la cabeza a Pedro de Gante el flamenco, Motolinía el cronista bisoño y Martín de Valencia el visionario, realizan incursiones por el valle de México. Los jóvenes indios formados por los religiosos son la punta de lanza de unas cabalgatas devastadoras que por doquier siembran la sorpresa y el espanto. Cada domingo salen de la Ciudad de México y de los monasterios de los alrededores para derribar los templos del demonio y llevar la buena nueva a las poblaciones ribereñas de los lagos. Los santuarios paganos de Texcoco y de México, pero también los de más allá de los volcanes, los de Tlaxcala y de Huejotzingo, son los primeros blancos. Los ídolos y los templos son demolidos, y los antiguos sacerdotes, perseguidos. El nuevo mensaje es sencillo: los jóvenes neófitos y los religiosos explican a las poblaciones “cómo el Dios de los cielos era el verdadero señor, creador del cielo y de la tierra; que lo que ellos honoraban y adoraban era el demonio, y de qué modo los había engañado”. Es el mundo al revés para esas sociedades en que la infancia se mantiene bajo estrecha vigilancia y el respeto a los ancestros constituye la clave del orden del mundo.

El ejemplo de esos niños arrebatados a sus padres, educados en monasterios y luego vueltos contra sus propias familias como espías y fuerzas de choque, provocará unas relaciones funestas. En cuanto a los religiosos, ellos idealizan a su manera la pureza de la infancia y están pensando, sin duda, en los jóvenes fanatizados por Savonarola que por doquier sueñan con instaurar una república, así fuera contra la autoridad de sus padres. El fin justificaba

* Fragmento de: *Historia del Nuevo Mundo del descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550* de Carmen Bernard y Serge Gruzinski, publicado por FCE, México, 1996, pp. 336-350.

** Carmen Bernard es historiadora y antropóloga franco-argentina y profesora emérita del Instituto Universitario de France. En 1992 recibió el premio Duque de Loubat como autora del mejor libro de Historia por parte de la Academia de Inscripciones y Letras. Serge Gruzinski es historiador especializado en el análisis del mestizaje de culturas y en la historia de México y profesor en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París.

los medios y la formación de brigadas resultó eficaz en un universo en que los misioneros no eran más que un puñado ante millones de hombres hostiles o indiferentes. La ofensiva también hizo sonar la última hora de los antiguos colegios calmecac y rompió con prácticas y aprendizajes que antes habían estado reservados exclusivamente a la nobleza. En adelante, nada de extasiarse ante los códigos de los dioses, de conocer las embriagueces rituales, el sabor de los hongos o la carne de los sacrificados. Al menos, no abiertamente.

Más adelante unos indios de grado o por fuera, se ponen a construir sobre las ruinas paganas sus nuevos lugares de culto: tal fue el caso de la capilla real de Cholula o de la ermita de la virgen de Guadalupe edificada sobre la colina del Tepeyac, donde poco antes se elevara el santuario de la diosa madre Tonantzin. En el crepúsculo de su vida, Pedro de Gante hará para su pariente el emperador el balance de sus obras: "Ha construido más de cien casas consagradas al Señor entre iglesias y capillas, algunas de las cuales son templos tan magníficos como propios para el culto divino, no menores de trescientos pies y otras de doscientos". Y es que no era posible, como se había hecho en Granada a partir de 1501 y como lo había intentado Cortés en las ciudades mexicanas que sometió, limitarse a consagrar los edificios paganos y transformarlos en iglesias. La pirámide coronada por un santuario al que no tenían acceso más que los oficiantes no ofrecía un espacio que fuera convertible. Sólo los palacios de los príncipes indígenas fueron temporalmente capaces de recibir los primeros monasterios. Por tanto, había que destruir y emplear de nuevo los materiales, lo que no impedía reconstruir el lugar, sino al contrario.

Puede adivinarse que las sustituciones granadinas y mexicanas, las mezquitas cristianizadas, así como las capillas levantadas en el emplazamiento de las pirámides, causaron en el espacio, en los espíritus y en las creencias toda clase de transiciones, de enfrentamientos y de confusiones que desviaron el curso de la cristianización. Sea como fuere, en unos seis años fueron demolidos quinientos templos y más de veinte mil "figuras de demonio" fueron destrozadas y quemadas. Entre lo destruido se encontraron igualmente manuscritos pictográficos que conservaban los calendarios de las fiestas y de los ritos: como en Granada, donde el cardenal Cisneros había organizado un auto de fe de libros árabes, los evangelizadores trataron de borrar las huellas demoníacas del pasado pagano.¹

¹ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de Nueva España y de los naturales*, UNAM, México, 1971, pp. 118-119; Ernesto de la Torre Villar, "Fray Pedro de Gante, maestro y civilizador de América", en *Estudios de historia novohispana*, vol. V, 1974, p. 73; Antonio

Siguiendo el ejemplo de Cortés, los religiosos franciscanos y dominicos impusieron como obligación a los señores cristianos (es decir, a los castellanos) demoler los templos de los demonios y abolir “otros muchos ritos y costumbres malas y ceremonias”. A propósito de la destrucción de imágenes, no es posible dejar de evocar otro paralelo europeo, el de los ataques que en esos mismos años lanzaron las muchedumbres iconoclastas reformadas contra los ídolos papistas, que destruían con júbilo. El culto de las imágenes, su uso como sus peligros constituyeron una preocupación común de las sociedades americanas y europeas del siglo XVI, y las campaña de destrucción de ídolos mexicanos fueron una de sus manifestaciones más espectaculares. Claro que en Europa las figuras que estaban siendo destruidas eran las de los católicos, pero para los iconoclastas protestantes esas efigies eran tan diabólicas como lo eran los ídolos indios a ojos de los invasores españoles. De cada lado del océano, tanto entre los discípulos del reformador Farel como entre los de Pedro de Gante, las imágenes desencadenaban oleadas de violencia organizada, junto con ritos de purificación cuyo impacto estaba asegurado.²

Inmersos en el seno de comunidades paganas, entre las ruinas y los relieves destrozados de los antiguos santuarios, los religiosos empezaron a atraer a los vencidos al cristianismo, tarea infinitamente más ardua que la de lanzar ataques contra los cultos antiguos. Paso a paso, empero, se esbozaron nuevas formas de vida en torno de los monasterios establecidos en los palacios, o que habían comenzado a construirse. De hecho, lo esencial estaba por hacerse. Comienzan entonces los tiempos de las conversiones y de los bautismos en masa, la época de las contabilidades millonarias, de las alegres estimaciones dignas de la Iglesia de los apóstoles: un millón de bautizados en 1531, nueve millones después de los quince años de apostolado, con promedio de cien mil indígenas por religioso, con puntos culminantes de trescientas mil almas. Quedan pulverizadas así las cifras anteriores de la historia de la Iglesia, las de la conversión de los búlgaros, por ejemplo, en el siglo VIII.

Los primeros pasos fueron lentos, y el franciscano Motolinía, el “Pobre”, se quejó amargamente: “Anduvieron los mexicanos cinco años muy fríos”. La resistencia de los indios, el desorden de la sociedad colonial,

Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia en el reino de Granada y su proyección en Indias*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1980, p. 230; Richard C. Trexler, “From the Mouth of Babes: Christianization by Children in 16th Century New Spain”, en J. Davis (ed.) *Religious Organization and Religious Experience*, Academic Press, Nueva York y Londres, 1987, pp. 115-134.

² “Parecer de los religiosos de Santo Domingo y San Francisco”, en *Colección de documentos para la historia de México*, Porrúa, México, 1971, tomo II, p. 550.

los grandes trabajos que se realizan en la ciudad, explican las dificultades iniciales. Habrá que aguardar al comienzo del decenio de 1530 para que la evangelización de México adquiriera rapidez gracias a la unión de la nobleza. Desde entonces las adhesiones se multiplican, y los religiosos atraen multitudes que les parecen entusiastas y que llegan desde lejos para reclamar el bautismo; las muchedumbres se precipitan: válidos e inválidos, ciegos y mudos, hombres, mujeres, niños y ancianos. Si hemos de creer a Motolinía y a los cronistas, se establecen incontables *records*: 14 mil 200 bautizados en dos días en un monasterio franciscano; un promedio de trescientos a quinientos niños por semana en Tlaxcala en el decenio de 1530. Queda por saber si los indios, indiscutiblemente seducidos por la forma de ese rito nuevo, captaban su contenido.³

Los misioneros debieron afrontar situaciones para ellos sin precedentes ¿cómo bautizar a varios millares de personas por día respetando lo mejor posible el ritual y las ceremonias de la Iglesia, cuando no se dispone de un edificio religioso ni de la infraestructura eclesiástica apropiada y ni siquiera de vino en cantidad suficiente para decir la misa? Los religiosos no sólo se vieron obligados a encontrar los medios prácticos de la conversión sino también a determinar las formas más eficaces de difusión de un modo de vida fundado en el cristianismo. También había que perfeccionar una estrategia viable de occidentalización, y para ello resultó indispensable conocer las culturas indígenas –“gran ciencia es saber la lengua de los indios y conocer esas gentes”–, explorar lo que nosotros llamaríamos la psicología de los neófitos –“estos indios y todas las animalías de esta tierra naturalmente son mansos”–; en suma, adquirir el mejor dominio posible del terreno tomando en cuenta los experimentos hechos localmente.⁴

EL APRENDIZAJE DE LA LENGUA Y LA EDUCACIÓN DE LOS NIÑOS

¿Cómo hacerse comprender de los indios? Sus lenguas eran múltiples, y aleatoria la formación de intérpretes. ¿Qué podían captar éstos de las sutilezas del cristianismo y cómo, con qué tendencia las traducían a la lengua

³ “Carta de Juan de Zumárraga al cabildo” [12-VI-1531], en Joaquín García Icazvalceta, *Documentos para la historia de México*, tomo II, Porrúa, México, 1947, p. 93; Motolinía, *op. cit.*, pp. 122, 116, 127 y 121; John L. Phelan, *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1972, pp. 74-75, n. 11.

⁴ Motolinía, *op. cit.*, pp. 124 y 125.

autóctona? Si al comienzo se piensa en emplear la imagen para paliar las carencias lingüísticas, el conocimiento de las lenguas indígenas apareció como un preámbulo indispensable e indisoluble del “conocimiento de las gentes”. Había que dominarlos “para hablar, predicar, enseñar y administrar los sacramentos”. Los evangelizadores de México multiplicaron las investigaciones lingüísticas y los recursos que pudiesen apoyar la comunicación verbal y escrita. Del *Arte para ligeramente saber la lengua árabe* de Pedro de Alcalá y de los esfuerzos hechos en Granada se hicieron eco en la Nueva España las gramáticas y los vocabularios de Alonso de Molina, Francisco Ximénez, Motolinía, Pedro de Gante y muchos otros.⁵

Antonio de Nebrija, que había hecho de la lengua un instrumento de expansión imperialista, no en vano había allanado los caminos de la lingüística y de la filología. Gracias a que había ofrecido su *Gramática castellana*, primera en el género, a la reina Isabel en el año mismo del descubrimiento, la conquista lingüística se levantaba sobre bases sólidas. “Muy pronto vuestra Majestad habrá impuesto su yugo a muchos bárbaros que hablaban lenguas extrañas”. La profecía del obispo de Ávila no acababa de realizarse... Para los religiosos de México, el dominio de la lengua era el preámbulo de la cristianización, ya se tratara de penetrar en la del vencido o de difundir la de la Iglesia. Uno de los compañeros de Pedro de Gante, el flamenco Johan Dekkers, que durante catorce años había enseñado teología en la Sorbona, explicó a los doce apóstoles de México, a su llegada: “Aprendemos la teología que de todo punto ignoró san Agustín, llamando teología a la lengua de los indios y dándoles a entender el provecho grande que de saber la lengua de los naturales se había de sacar”.

Esta audacia es significativa. Poner el idioma en el mismo rango de la teología, que en ese tiempo era la ciencia y la disciplina suprema, era casi frisar en la herejía; en todo caso, esa confesión expresaba maravillosamente la prioridad que se le daba y la manera en que la experiencia mexicana y sus urgencias metamorfoseaban súbitamente la exigencia humanística de retornar a las lenguas antiguas. Ya no se trataba del griego o del hebreo, sino de una lengua exótica de la que siete años antes ningún europeo había oído hablar.

El aprendizaje de las lenguas resultó tanto más arduo para los españoles cuanto que se encontraban ante “gentes sin escritura, sin letras, y sin caracteres”. A diferencia de los judíos o de los musulmanes de Granada, los indios no eran gente de Libro. ¿Se iría la multitud, como en Granada, a

⁵ *Ibid.*; Antonio Garrido Aranda, *op. cit.*, p. 227.

predicar una política de castellanización, o habría que atenerse a las lenguas indígenas? Si la Corona a veces se inclinó hacia la primera solución, es la segunda, el uso del náhuatl, del tarasco, del mixteca o del maya, la que constituirá la regla durante la mayor parte de la época colonial.⁶ Para aprender las lenguas indígenas, los religiosos no vacilaron en mezclarse con los niños, en compartir sus juegos:

Se ponían a jugar con ellos con pajuelas y pedrezuelas, el rato que les daban de huelga y quitarles el empacho con la comunicación. Y tenían siempre papel y tinta en las manos y en oyendo el vocablo al indio, escribíanlo y al propósito que lo dijo. Ya a la tarde juntábanse los religiosos y comunicaban los unos a los otros sus escriptos y lo mejor que podían conformaban a aquellos vocablos al romance que les parecía más convenir.

Desde los primeros años, los niños y los jóvenes, rigurosamente aislados de sus padres y en particular de sus madres, fueron, pues, objeto de la atención de los misioneros. Esta experiencia no era nueva ni siquiera en América. Los franciscanos recordaban haber pasado por ello en su infancia; Motolinía probablemente había aprendido los rudimentos un cuarto de siglo antes en las bancas de monasterio de Benavente, en la región de Zamora.⁷ Después, en 1516, sobre la costa de Venezuela, en Cumaná, unos franciscanos habían empezado a educar a los hijos de los notables indígenas. Desde 1523, Pedro de Gante dio enseñanza a los niños de Texcoco antes de consagrarse a los de la capital. Tres años después, los franciscanos de México juzgaban que

los niños y señoritos que son en los monasterios [...] son gran parte para la conversión de todos los otros". Pronto pudo contarse con más de mil hijos de *principales* en la escuela del convento de San Francisco; los escolares estaban sometidos a un internado estricto que presentaba la ventaja de sustraerlos de la influencia paganizante de los padres, y más aún, de los ancianos. El objetivo era claro, y el modo radical: "por quitar de raíz tan mala memoria, les tomamos todos los niños, hijos de caciques y principales por la mayor parte, cuanto pudimos para los criar e industrial en nuestros monasterios.

⁶ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1945, tomo IV, pp. 51-52; *Código franciscano*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 204.

⁷ Mendieta, *op. cit.*, tomo II, p. 62; Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1529-1569)*, Privat, Tolosa, 1977, p. 224.

Los niños son “ceras blandas” que se prestan fácilmente al adoctrinamiento. Harían el “fruto más seguro y el más duradero”; ya daban el ejemplo a sus padres y a sus ancianos enseñándoles la “verdad”, partiendo a la cacería de ídolos y luchando contra los “vicios abominables”, es decir, el sacrificio humano, la sodomía y el canibalismo, así fuese con peligro de su vida. ¿Qué se les enseñaba? A leer, escribir, a cantar “canto llano y de órgano, decir las horas cantadas y oficiar las misas e imponerlos en todas buenas costumbres cristianas y religiosas”. Por otra parte, no se olvidaba a las niñas. La casa de Texcoco, cerca de México, abrigó hasta trescientos jóvenes de la nobleza bajo la dirección de una “matrona virtuosa” gracias a la generosidad de Cortés que, a su manera, había inaugurado esta práctica convirtiendo su palacio de México en vasto gineceo.⁸

El catecismo era como el que se enseñaba en Granada a los jóvenes moriscos. Pedro de Gante recordaba que en Denverter, en Holanda o en Alemania los Hermanos de la Vida Común siempre se habían ocupado atentamente de los escolares. Él mismo, sus compañeros flamencos y Erasmo habían asistido a sus aulas. Mucho antes que los franciscanos de México, los Hermanos de la Vida Común se habían dedicado a investigar las vocaciones, sin imaginar que la labor de copista en la que sobresalían sería imitada magistralmente en los claustros mexicanos por jóvenes indios. Su humildad, su espiritualidad moderada por el sentido práctico y su amor a la eficacia contribuyeron tanto al éxito de la enseñanza de los misioneros como el humanismo de un Erasmo o de un Moro.

No olvidemos, empero, que la educación franciscana se impartía en un universo en el que la educación de los niños había sido de una excepcional rigidez. Las estrecheces monásticas, los estudios interrumpidos por misas y plegarias que los jóvenes indios descubrían, evocaban los ritmos austeros del *calmecac*. Pero se hacían esfuerzos por arrancarlos de su tradición, borrando de sus espíritus “esta memoria perniciosa” que podía confundirse con la idolatría. Se les inculcaban nuevos valores. El injerto era tanto más arriesgado y tanto más decisivo cuanto que se daba en años de crisis: “en aquel tiempo estaban como atónitos y espantados de la guerra pasada, de tantas muertes de los suyos, de su pueblo arruinado y finalmente de tan repentina mudanza y tan diferente en todas sus cosas”. Traumatismo tanto más desgarrador cuanto que esas sociedades no tenían ningún medio de eludirlo: siempre ha-

⁸ “Parecer de los religiosos de santo Domingo y san Francisco”, *op. cit.*, p. 551; Garrido Aranda, *op. cit.*; Ernesto de la Torre Villar *op. cit.*, pp. 52-53 y 21; Motolinía, *op. cit.*, pp. 435 y 439.

bían cultivado la memoria de las cosas funestas y vivido con el recuerdo permanente de un futuro que no podía ser más que una realización dolorosa.⁹

Coronamiento y remate del proyecto educativo, el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco fue fundado por los franciscanos en 1536. Patrocinado por el obispo Juan de Zumárraga y el virrey Antonio de Mendoza, que consideró conveniente recordar un nebuloso precedente granadino, el establecimiento tenía por objeto impartir una enseñanza superior a los hijos de la nobleza indígena. En realidad nada semejante había ocurrido en Granada después de la caída de la ciudad. El programa del colegio era ambicioso: se proponía formar a los dirigentes indígenas en los conocimientos del Occidente –latín, filosofía, teología–, con el fin de dar a la Nueva España un clero autóctono.

La reproducción de Europa en su versión renacentista parecía estar, pues, en el decenio de 1530, al alcance de las élites indias. La oleada humanista que había pretendido latinizar a los bárbaros de España; a finales del siglo xv llegaba medio siglo después a la Nueva España, sin embargo, con una diferencia importante: que la Castilla de Isabel y de los Mendoza imponía un Renacimiento que las élites indígenas se veían obligadas a aceptar. Se había invitado a Pedro Mártir. Los franciscanos llegaban en los navíos de los invasores! Gracias a un profesorado que contaba con franceses de Aquitania como Arnaldo Basauche (Basaccio) y Mathurin Gilbert, los indios se volvieron tan buenos latinistas que, según sus contemporáneos, rivalizaban con Cicerón. Pero el colegio fue, asimismo, un centro de investigación sobre las culturas, las lenguas y las religiones prehispánicas: el lingüista Molina y los cronistas etnógrafos Olmos y Sahagún efectuaron ahí sus trabajos mientras impartían sus enseñanzas.¹⁰

LA CONQUISTA DE LAS IMÁGENES Y DE LAS TÉCNICAS

La conquista de las almas se efectuó por medio de la palabra, por la escuela, pero también por el gesto, el sonido y la imagen. Pedro de Gante había inaugurado unos talleres cerca de la capilla de san José. Ahí se formaron pintores, escultores y copistas, quienes reproducían las telas y los grabados que llegaban de Europa. Frescos pintados por los indios pronto cubrieron las paredes de los conventos y de las capillas que se edificaban en todas partes. El cro-

⁹ Francis Rapp, *L'Eglise et la vie religieuse en Occidental à la fin de Moyen Âge*, Nouvelle Clio, núm. 25, PUF, París, 1971, p. 245; Mendieta, *op.cit.*, tomo III, p. 59.

¹⁰ Garrido Aranda, *op. cit.* p. 245; Baudot, *op. cit.*, p. 111.

nista Motolinía informa con entusiasmo sobre el trabajo de los pintores que adornaron la capilla abierta de Tlaxcala para la fiesta de Pascua en 1539:

Por parte de fuera la pintaron luego a el fresco en cuatro días, porque así las aguas nunca la despintarán; en un ochavo de ella pintaron las obras de la creación del mundo de los primeros tres días, y en otro ochavo las obras de los otros tres días; en otros dos ochavos: en el uno la verga de Jesé con la generación de la madre de Dios, la cual está en lo alto puesta muy hermosa; en otro está nuestro padre san Francisco; en otra parte está la Iglesia; santo papa, cardenales, obispos, etcétera; y a la otra banda el emperador, reyes y caballeros. Los españoles que han visto la capilla dicen que es de las graciosas piezas que de su manera hay en España.¹¹

Los mismos artistas trabajaron poniendo en escena los dramas litúrgicos e históricos que los religiosos montaban. La “Conquista de Rodas” y la de Jerusalén no son más que dos ejemplos de un vasto repertorio representado ante los ojos y con la participación de los recién convertidos en los grandes centros de evangelización. El “Drama de Adán y Eva” fue representado en Tlaxcala en abril de 1539 en un paraíso minuciosamente reconstruido, ple-tórico de árboles y de flores naturales o artificiales, con pájaros que ahí se habían reunido, “sobre todo tenía muchos papagayos y era tanto el hablar y gritar que tenían que a veces estorbaban la representación”. Poco después de la Caída de Adán y Eva, los ángeles –es decir, los indios que los encarnaban– cantaron en contrapunto un villancico que decía:

Para qué comía
La primer casada
Para qué comía
La fruta vedada
La primer casada
Ella y su marido
A dios han traído
En pobre posada
Por haber comido
La fruta vedada.¹²

¹¹ Motolinía, *op. cit.*, p. 103.

¹² *Ibid.*, p. 106.

Músicos y cantantes, formados en algunos años según las reglas del canto llano, del contrapunto y del uso de los instrumentos mediterráneos, veían a subrayar los efectos edificantes de la imagen.

Ya en esa fecha los tlaxcaltecas tenían “dos capillas, cada una de más de veinte cantores y otras de dos de flautas con las cuales también tañían tablejabebas muy buenos maestros de atabales concordados con campanas pequeñas que sonaban sabrosamente”. La música, que aclimatava tan fácilmente en América los instrumentos europeos y los moriscos –tal es el caso de la *jabebe* o *jabehca*, flauta que imita el sonido del órgano–, resultó un auxiliar eficaz y rápido de la evangelización de los indios, que fueron seducidos por las técnicas nuevas que les enseñaban los religiosos. La iniciativa se le ocurrió una vez más a Pedro de Gante, que había tenido la idea de explotar los cantos y las danzas que poco antes acompañaran las ceremonias indígenas: “como yo vi esto y que todos sus cantores eran dedicados a sus dioses compuse metros muy solemnes sobre la ley de Dios y de la fe...”.

¿A qué se asemejaba esta música? Hay que imaginar una asombrosa mezcla entre la polifonía culta de los motetes de Josquin des Prés y el sabor popular de los villancicos ibéricos, esos cantos tan ligados a la fiesta de Navidad. Ya se trate de la música nórdica de Pedro o de la de sus compañeros españoles, las costumbres de mezclar lo profano, lo popular y lo litúrgico y de adaptar el divertimento al gusto religioso estaban tan arraigadas por doquier que parecía natural poner las formas de expresión indígenas al servicio de la fe cristiana. La música aportó el terreno en el que más libremente se desarrollaron los sincretismos más precoces: no sólo la tradición nórdica se cruzaba con la tradición ibérica, sino que el conjunto era retomado por intérpretes y por instrumentistas totalmente ajenos a la música occidental. Es de lamentar que prácticamente no haya quedado nada de esto.¹³

La obra del franciscano flamenco desborda el registro estrictamente religioso. De sus talleres en que enseña las artes y las técnicas europeas –los “oficios mecánicos”– salen sastres, zapateros y carpinteros indígenas tan hábiles que los españoles llegan a tener celos de esos rivales inesperados, “porque los que venían de nuevo de España y pensaban que como no había otros de su oficio habían de vender y ganar como quisiesen, luego los indios se lo hurtaban por la viveza grande de su ingenio y modos que

¹³ *Códice franciscano*, 1941, p. 206. Véase discografía: Josquin des Prés y Bartomeu Cárceres. El grupo Tempore interpreta una obra en náhuatl de Hernando Franco en *Por divertir mis tristezas...* CBS MC 1256.

para ello buscaban exquisitos". En la escuela de la evangelización surge, como vemos, un Occidente material y técnico: conocimientos concretos sobre el trabajo de los metales, la talabartería, la confección y la construcción alternan de pronto con otras formas de producción; se difunde un nuevo afán de lucro; otros tantos aprendizajes vinculados a la cristianización. Por lo demás, a ojos de los evangelizadores, esas enseñanzas convergen armoniosamente en la formación de un hombre nuevo.¹⁴

¿Es necesario subrayar que los artesanos españoles se opusieron vanamente a esas iniciativas? A los franciscanos no les disgustaba complicar, en su provecho, el juego de la explotación colonial y llevar la contra a la sociedad civil. La complicidad irónica de los religiosos –en especial la de Pedro de Gante– casi no deja duda sobre este tema. A finales del decenio de 1520, los talleres de la Ciudad de México situados junto a la inmensa capilla de san José, que podía reunir a diez mil fieles, rivalizaban con los míseros talleres de la Hoogpoort de Gante. Al término del siglo, el injerto se había logrado, y ganado la apuesta:

Cuasi todas las buenas y curiosas obras que en todo género de oficios y artes se hacen en esta tierra de Indias (a lo menos en la Nueva España) los indios son los que ejercitan y labran porque los españoles maestros de los tales oficios por maravilla hacen más que dar obra a los indios y decirlos cómo quieren que la hagan. Y ellos la hacen tan perfecta que no se puede mejorar.¹⁵

LA CONQUISTA DE LOS CUERPOS

¿Bastaría emplear palabras, mostrar imágenes y técnicas para hacer arraigar el cristianismo o habría que tratar, además, de arraigarlo en los cuerpos de los vencidos e "inyectarlos" en la trama social? Los misioneros se decidieron a cambiar las reglas del juego introduciendo la familia cristiana que estaba fundada sobre una unión libremente consentida, monogámica e indisoluble de los cónyuges. Tal fue una verdadera revolución, pues antes de la Conquista los jóvenes indígenas eran polígamos, las uniones podían romperse y la gente del pueblo, para casarse, debía recurrir a los ancianos y las auto-

¹⁴ Mendieta, *op. cit.*, tomo III, p. 59.

¹⁵ De la Torre Villar, *op. cit.*, p. 38; Mendieta, *op. cit.*, tomo II, p. 62.

ridades locales. El rígido modelo que difundían los misioneros estaba lejos de corresponder, por lo demás, a la realidad ibérica y a la práctica de los conquistadores que fácilmente olvidaban a sus esposas de España por los placeres efímeros de la violación y las comodidades del concubinato.

Los primeros matrimonios cristianos se celebraron en Texcoco en 1526. El príncipe de Texcoco, Hernando Pimentel, contrajo nupcias “pública y solemnemente”, así como siete miembros de su séquito, en presencia de dos capitanes de Cortés. El gesto era eminentemente político: de esa manera se honraba al fiel aliado cuya colaboración, aunada a la de Tlaxcala, había decidido el destino de la Conquista. Los recién casados recibieron presentes suntuosos. A pesar de este hecho resonante, hasta finales del decenio de 1520 fueron escasos los matrimonios indígenas. La difícil atmósfera de los tiempos influyó mucho en ello; por lo demás, “había en aquella sazón muy poquillos españoles casados”. Luego el rito cundió como reguero de pólvora: “días hay de desposar cien pares y días de doscientos, de trescientos y de quinientos y más”.

El matrimonio cristiano alteró los tradicionales papeles familiares, y la brutal transición de la poligamia a la monogamia desencadenó innumerables naufragios humanos: las esposas secundarias se convirtieron en las concubinas despreciadas y arrojadas a la calle; sus hijos quedaron reducidos al estado de bastardos, desheredados y sin porvenir, y todos fueron a engrosar las filas de las víctimas de la Conquista. Así, la Iglesia, saliendo del dominio de los ritos y de las creencias, deshacía y rehacía la urdimbre social que los invasores y los estragos repetidos de las epidemias ya habían dañado considerablemente.¹⁶

Para penetrar en las familias antiguas y, en caso necesario, desintegrarlas cada vez que se oponían demasiado abiertamente al cristianismo, los religiosos se apoyaron una vez más en los niños. No vacilaron en suscitarse y en explotar conflictos de generaciones, soliviantando a los jóvenes contra los viejos, “que todavía están con sus ídolos y los esconden cuanto pueden”. Este apoyo en la juventud para “extirpar las raíces de la memoria maldita” es, sin duda, otra manifestación perturbadora de la memoria americana. “Del pasado hacíamos tabla rasa...”. Sin duda, se le encontrarán precedentes –los jóvenes discípulos de Savonarola, por ejemplo–, pero

¹⁶ Motolinía, *op. cit.*, pp. 146-149. A este respecto ver Carmen Bernand y Serge Gruzinski, “Les enfants de l’Apocalypse: la famille en Mésopotamie et dans les Andes”, en *Historia de la familia*, tomo II, Armand Collin, París, 1986, pp. 169-179; Daisy Ripodas Ardanaz, *El matrimonio en Indias, realidad social y regulación jurídica*, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires, 1977.

esto da una amplitud y un impacto inauditos a lo que en la vieja Europa no era más que una tentativa marginal y sin futuro.¹⁷

La confesión ofreció una tercera arma, más delicada de manejar. Los religiosos comenzaron a confesar a los indios en 1526. Tal vez por medio de la administración de este sacramento pueda medirse mejor la ambición del proyecto misionero. ¿Cómo se desarrollaba la confesión? Al principio, los frailes se contentaron con mostrar a los indios unas imágenes que representaban los pecados, o con leerles la lista de infracciones. Los penitentes reaccionaban indicando el número de las faltas cometidas. Algunos “traen sus pecados y vidas escritas, los que saben escribir y los que no por figuras demostrativas”. Los indígenas presentaban al religioso unos cuadros llenos de signos pictográficos que sólo tenían que comentar en el curso de la confesión. ¿Se podría imaginar una desviación más asombrosa de un modo de expresión tradicional al servicio de la evangelización? Cuando los misioneros llegaron a dominar las lenguas indígenas, dispusieron de manuales de confesión que les permitían efectuar un interrogatorio en profundidad. En principio, sólo les faltaba explorar los detalles menores de la vida del indio o de la india arrodillados a sus pies. El cuestionario provocado por el sexto mandamiento, “no fornicarás”, desencadenaba una serie de deseos, de tentaciones, satisfechas o no, que obligaba al penitente a buscar en su memoria unos gestos, unos contactos, unos impulsos, unas respuestas de su cuerpo, y arrojar sobre ellos la red de una misma culpabilidad... así, por instigación del confesor y en las perturbaciones del indio surgió este espacio de la carne y del placer que en adelante los frailes pretendían administrar. Nuestro siglo XIX lo convertirá en la sexualidad.

El ejercicio de la confesión destilaba otro fermento desestabilizador: el del individualismo que transmitían las nociones de responsabilidad personal. El indio era obligado a examinar su vida a través del prisma de los valores cristianos, de la autonomía de sí mismo, de la confrontación permanente de sus propios actos con los de los demás. El ideal del libre albedrío y los valores del humanismo de Erasmo o de Moro eran propuestos en esta tierra en que el peso del grupo y la influencia del *tonalli* habían modelado hasta entonces el destino de las personas.¹⁸

¹⁷ Motolinía, *op. cit.*, p. 439.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 128, 137-138; Serge Gruzinski, “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de la Nueva España”, en *El placer de pecar y el afán de normar*, Joaquín Mortiz-INAH, México, 1987, pp. 169-215.

Así, por etapas sucesivas, se perfila una gigantesca máquina colonizadora que, tras la irrupción brutal de los invasores y las exacciones cotidianas no sólo intenta racionalizar la explotación de los indígenas sino que pretende integrarlos a una cristiandad nueva. El conjunto forma un todo, como lo recuerda el conquistador Bernal Díaz en el otoño de su vida: “Se han bautizado desde que los conquistamos todas cuantas personas habían, así hombres como mujeres y niños que después han nacido, que de antes iban perdidas sus ánimas a los infiernos”.¹⁹ Un todo, porque conquistar para España y la Corona es, al mismo tiempo, someter a los hombres y convertir las almas, y porque la cristianización no sólo es cosa de ritos y de creencias, sino que entraña una modificación de las formas de vida, de los modos de ser y de las maneras de hacer. Por tanto, tiene que asombrarnos la amplitud y la coherencia del proyecto imperial que desarrolla tanto los registros políticos (Antonio de Mendoza) y espirituales (Pedro de Gante) como las dimensiones familiares e individuales. La célula colectiva (Vasco de Quiroga) pero también la atención a la persona –salvar las almas– (Motolinía), la inserción en la población pero también la lengua, la educación y el acceso a las técnicas europeas, preocuparon a los responsables de la Nueva España en aquel decenio de 1530.

Vano sería extasiarse ante esta voluntad de hacerse cargo de los hombres, siempre dominante, por muy humanista que nos parezca, pero no debe olvidarse esta fase inicial de la occidentalización que se propone hacer del vencido, en lo esencial, un occidental o, en el vocabulario de la época, un cristiano, un “hombre nuevo”. Una occidentalización que, por medio del cristianismo, pretende ser portadora de valores y de modelos fundamentalmente universales al mismo tiempo que pone en juego todos los recursos humanos, comerciales y materiales de la Europa de la época: detrás de Gante y de sus misioneros se encuentran, indisolublemente, Ambers, su bolsa, sus banqueros y sus comerciantes. Así, se reunieron las condiciones para que pudiese ponerse en marcha la uniformación de los seres humanos en la escala planetaria. Será ésta una de las manifestaciones de la modernidad. El tiempo prehispánico, del que los indios estaban convencidos de que un día desaparecería como toda cosa creada, es sustituido por el tiempo universal de la Iglesia, de la Creación, de la Encarnación... y de los mercaderes. ¿Se comprende mejor por qué la desviación por

¹⁹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1968, tomo II, p. 360.

la Salamanca de Nebrija, la Granada de los Mendoza, los Países Bajos de Pedro de Gante y de Erasmo, la Inglaterra de Moro, la Italia de Lorenzo Valla y de Savonarola se imponía si se quería precisar la originalidad, la dinámica y la envergadura propiamente europeas de la experiencia mexicana?

EL DIÁLOGO TORTUOSO DE LAS CREENCIAS Y DE LAS CULTURAS

Motolinía se maravillaba de la piedad de los indios: “El ejercicio e ocupación de muchos de estos naturales más parece de religiosos recién convertidos porque tiene mucho cuidado de Dios”. Y de su aptitud para hacer el bien: “están tan dispuestos e aparejados como cera blanda para imprimir en ellos toda virtud”. Los valores y las “virtudes” del cristianismo eran considerados como universales, y por ello debían imponerse por sí solos al converso. ¿Quiere decir esto que la experiencia misionera, que se desborda ampliamente del cuadro que de ordinario se le asigna a la cristianización, se desarrolló sin el menor tropiezo?

Nada es menos seguro. Primero, porque el obispo de Zumárraga no dejó de perseguir en nombre de la Inquisición a los indios que recaían en el paganismo. Los franciscanos persiguieron la idolatría en la Nueva España como poco tiempo antes habían perseguido a las brujas en los campos del País Vasco o de Navarra. En Yucatán, la represión emprendida por Diego de Landa fue particularmente sangrienta. Pero tal vez la dificultad se encuentre en otra parte. La formidable ambición subyacente en la evangelización y la inventiva que muestran las soluciones desplegadas nos incitan a plantearnos una pregunta importante: ¿hasta qué punto los pensamientos y las culturas que se afrontaban podían comunicarse, si no apreciarse o aceptarse? De manera más general, ¿en qué medida y en qué dominios es posible traducir una cultura a otra cultura cuando no han mantenido la menor relación? ¿Qué buscaban obstinadamente esas muchedumbres indias ávidas de bautizos o esos apasionados de la confesión que, según dice Motolinía, “andan de un confesor en otro, y de un monasterio en otro, que parecen canes hambrientos que andan buscando y rastreando comida”?²⁰

Para los evangelizadores, el objetivo que debían derribar era tan gigantesco como flexible. Si los ídolos y los templos representaban con-

²⁰ Motolinía, *op. cit.*, pp. 136-137 y 129; Baudot, *op. cit.*, p. 123.

juntos visualmente precisables, los “numerosos ritos, malas costumbres y ceremonias” eran más difíciles de circunscribir. ¿Dónde situar el umbral de tolerancia de las prácticas? ¿Bastaría decretar “que los cantos sean de día y solamente los domingos y las fiestas de los cristianos” para que los himnos antiguos perdieran de un solo golpe su resonancia pagana y se convirtieran en folclóricos divertimientos?²¹

Los puntos de contacto aparentes, las semejanzas advertidas entre el cristianismo y las creencias indígenas, ¿constituían verdaderas pasarelas, o no fueron sino quimeras tanto más eficaces cuanto que daban a los protagonista de ambos bandos, indígenas y europeos, la ilusión de una comunicación sin obstáculos? Ilusión reforzada, para los misioneros, por la convicción absoluta de estar sembrando los valores que para ellos eran universales –pero sólo para ellos– del humanismo y del cristianismo. Se podrían multiplicar los ejemplos. Los antiguos nahuas practicaban ritos de penitencia que los misioneros observaron con asombro y una cierta admiración. ¿No se entregaban, asimismo, los cristianos a ejercicios de penitencia, si bien su intensidad no parecía poder rivalizar con el encarnizamiento, para no decir carácter sadomasoquista, de los ritos indígenas? Los ritos mexicanos de purificación y las formas prehispánicas de confesión de las faltas también parecieron emparentarse con ciertas conductas cristianas. El franciscano Motolinía creyó identificar en el bautismo prehispánico una prefiguración de la ceremonia cristiana: se bañaba al niño y se le ponía entre las manos un “pequeñísimo escudo” y una flecha –una escoba si se trataba de una niña–, como si los recién nacidos debieran afrontar a los enemigos del alma y barrer su conciencia. Pero, ¿no se trataba entre los antiguos nahuas de anclar una norma de vida masculina o femenina sin prestar a esos objetos una significación metafísica cualquiera, o al menos, nada que remitiera a una metafísica de la falta? ¿Se podía sin ambages sobreponer a la concepción india de la mancha la noción cristiana del pecado? En realidad, como se sabe hoy, la similitud de los gestos recubría unas motivaciones y unos conceptos extremadamente distintos.²²

Esos acercamientos, esos paralelismos facilitaron la trabazón de los dos mundos, mientras los fundían sobre constantes equívocos, tanto más persistentes cuanto que, de ordinario, escapaban a la comprensión de los interesados. El esfuerzo franciscano abrió las culturas indígenas al cristia-

²¹ “Parecer de los religiosos de santo Domingo y san Francisco”, *op. cit.*, p. 550.

²² Motolinía, *op. cit.*, p. 121.

nismo, pero ¿a qué precio? Las formas sincréticas que muy pronto aparecieron y proliferaron vinieron a concretar esa trabazón necesaria para la supervivencia de las comunidades indígenas en un universo que se había vuelto hostil. Nos queda por explorar el surgimiento y su desarrollo en un segundo volumen consagrado a las reacciones de los indios y de las nuevas poblaciones de América. Cuestión crucial, pues ilumina la manera en que hoy se mezclan las culturas del mundo engendrando, a menudo al filo de los equívocos y de los errores, mil formas nuevas, portadoras de invención, de cambio o de muerte.

INMIGRANTES, PASADO Y PRESENTE: UNA RECONSIDERACIÓN*

ROGER WALDINGER Y JOEL PERLMANN**

RAZA DE SEGUNDA GENERACIÓN: ANTES

Los inmigrantes europeos de 1890 a 1920, de acuerdo con Alejandro Portes y Min Zhou,¹ fueron “uniformemente blancos”; consecuentemente el “color de la piel redujo una importante barrera de entrada al mundo estadounidense”. Utilizando categorías de Milton Gordon,² Herbert Gans coincide: “mientras que los inmigrantes de piel oscura de culturas extranjeras también se aculturaban, la discriminación racial no impulsaba su asimilación, al menos no dentro de la sociedad blanca”.³

“La raza”, como asegura la historiadora Barbara Fields, no explica nada, pero es algo que debe ser explicado. De modo que controversias como éstas obligan a cuestionar: ¿bajo qué condiciones se vuelven relevantes dichas distinciones entre grupos? Una mirada a otras sociedades demuestra que ni el color de la piel ni otros atributos físicos es una condición necesaria para erigir divisiones raciales. El reclamo central del antisemitismo europeo moderno fue precisamente el hecho de que los judíos se habían vuelto indistinguibles de los demás; y las actitudes francesas son menos antagonistas contra los africanos negros o los antillanos, que contra los africanos del norte, aunque estos últimos son con frecuencia rubios y de facciones blancas.

* Roger Waldinger y Joel Perlmann, “Immigrants, Past and Present: A Reconsideration”, en *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Charles Hirschman, Josh Dewind, and Philip Kasinitz. (eds.) © 1999 Russell Sage Foundation, 112 East 64th Street, New York, NY 10021. Reimpreso con permiso.

** Roger Waldinger es un estudioso de la diversidad étnica y el transnacionalismo. Director y profesor del Departamento de Sociología de la Universidad de California en Los Ángeles (1999-2004). Joel Perlman es director del programa de estudios del Medio Oriente y profesor en el Instituto de Investigaciones Levy del Brad College.

¹ Alejandro Portes y Min Zhou, “The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants” en *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, núm. 530, 1993, p. 76.

² Milton Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origin*, Oxford University Press, Nueva York, 1964.

³ Herbert Gans, “Second Generation Decline: Scenarios for the Economic and Ethnic Future of the Post-1965, American Immigrants”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 15, núm. 2, 1992, p. 177.

Se puede estar de acuerdo con que la raza es una construcción social y aun disputar que para finales del siglo XIX, “la construcción social de raza” en el contexto histórico particular de los Estados Unidos había conducido a una asociación entre el color de piel, por una parte, y la esclavitud y su legado, por el otro. Pero este legado histórico, como lo enfatizan dos corrientes de escritura histórica estadounidense, no determinaba por completo cómo los inmigrantes europeos del pasado habrían de ser encasillados en la clasificación racial norteamericana. Hace una generación, *Strangers in the Land* [Extraños en la tierra], de John Higham,⁴ mostró la influencia del pensamiento racial –con distinciones entre las razas nórdicas, alpinas y mediterráneas– en los círculos intelectuales y políticos y en la formulación de la restricción migratoria de los años veinte. En su aplicación con los inmigrantes europeos, las clasificaciones raciales con frecuencia empleaban características físicas visibles, incluyendo diferencias en el color de la piel. En el siglo XIX, por ejemplo, los irlandeses fueron etiquetados como una “raza” y regularmente se les caracterizó como salvajes, simiescos, incultos y bestiales.⁵ A los negros norteamericanos se les llamó “irlandeses ahumados”, sugiriendo que a estos dos grupos se les miraba a través de un lente bastante similar.⁶ Posteriores observadores recalcaron la “sangre sarracena” de los italianos del sur, cuya “oscura complexión... a veces se parece más al tipo africano que al caucásico”.⁷

En los últimos seis años, varios investigadores han tomado seriamente dicha evidencia y la enlazaron con la posición de muy baja clase social de los inmigrantes. Es fácil imaginar –señalan– que los inmigrantes no habrían sido definidos como blancos, ni como negros, sino como distintos y estigmatizados otros. Ese agrupamiento alternativo tuvo mucho que ver con las acciones de los grupos de inmigrantes europeos: se involucraron en estrategias que los distinguían de los negros, y que, en consecuencia, los conducían al “emblanquecimiento”. No hace falta aclarar que los contemporáneos distinguían razas del tipo nórdico y mediterráneo del mismo modo que construían la oposición racial entre negros y blancos, ni siquiera que ellos hubieran excluido necesariamente a los mediterráneos de la categoría amplia de blancos. Basta para el debate actual hacer notar que

⁴ John Higham, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism 1860-1925*, New Brunswick, 1955.

⁵ David R. Roedinger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Verso, Londres, 1991.

⁶ Noel Ignatiev, *How the Irish Became White*, Routledge, Nueva York, 1995.

⁷ Jonathan Rieder, *Canarsie: The Jews and Italians of Brooklyn Against Liberalism*, Harvard University Press, Massachusetts, 1985, p. 32.

ellos vieron divisiones raciales entre blancos y que estas divisiones incluían los aspectos e incluso el tono de piel: un significado para “la gente de color” alrededor de 1900.⁸

Además, estas divisiones raciales se borraron a un paso muy lento. Los científicos sociales actuales hacen burla de Edward A. Ross, cuyo libro *The Old World in the New [El viejo mundo en el nuevo]*⁹ contiene joyitas como este comentario de un médico: “Los esclavos son inmunes a cierto tipo de mugre. Pueden soportar lo que mataría a un hombre blanco”.¹⁰ Pero está bien recordar que incluso en 1945, Lloyd Warner y Leo Srole podían distinguir entre “caucasoides” claros y oscuros, estos últimos “una mezcla de sangre caucasioide y mongoloide”, en proceso de una asimilación muy gradual, que podía ser del orden de seis generaciones, hasta “un largo tiempo en el futuro que aún no es discernible”.¹¹

Poco tiempo después de 1945, esos caucasoides oscuros de Warner y Srole se convirtieron en etnias blancas. Las percepciones raciales cambiaron cuando los irlandeses, polacos, italianos y judíos avanzaron; en este sentido, para los descendientes de otros inmigrantes europeos, la raza era un estatus alcanzado, no adscrito. Aún hoy se nos dice que los primeros inmigrantes fueron capaces de progresar porque eran blancos y que los inmigrantes de hoy tendrían problemas para hacerlo puesto que no son blancos. En el mejor de los casos, esta visión necesita drásticamente ser examinada con detalle histórico y con amplios tonos de gris; en el peor de los casos, se equivoca en la causa y el efecto.

RAZA DE SEGUNDA GENERACIÓN: AHORA

El tratamiento histórico reciente de la blancura responde al proceso mediante el cual los inmigrantes europeos se distanciaron de los nativos de ascendencia africana. Como escribió Robert Osri,¹² “la cercanía, real e imaginada, al otro de piel oscura fue esencial para el surgimiento” de las

⁸ Ver John Higham, *op. cit.*; J. Rieder, *op. cit.*; David R. Roedinger, *op. cit.*; Noel Ignatiev, *op. cit.*

⁹ Edward A. Ross, *The Old World in the New: The Significance of Past and Present Immigration to the American People*, The Century Co., Nueva York, 1914.

¹⁰ Edward A. Ross, citado en Stanley Lieberson, *A Piece of the Pie: Black and White Immigrants Since 1880*, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 25.

¹¹ Lloyd Warner y Leo Srole, *The Social Systems of American Ethnic Groups*, Yale University Press, New Haven, 1945.

¹² Robert Osri, “The Religious Boundaries of an Inbetween People: Street Feste and the Problem of the Dark-skinned ‘Other’ in Italian Harlem, 1920-1990”, en *American Quarterly*, vol. 44, núm. 3, septiembre de 1992, p. 318.

identidades quebradas que las etnias europeas establecieron en su búsqueda de ser aceptadas en los Estados Unidos. La lucha por un lugar en un competido orden étnico proveyó amplias motivaciones para que los recién llegados resolvieran cualquier ambigüedad sobre cómo se definiría su identidad racial. El “esfuerzo por establecer la frontera contra el otro de piel oscura requirió un esfuerzo íntimo, una competencia contra la incertidumbre inicial sobre en qué lado de la dicotomía racial se hallaban los inmigrantes morenos y contra los hechos de historia y geografía que inscribían esta ambigüedad en el territorio urbano”.¹³ La competencia por el trabajo aportó incentivos adicionales, aunque dado que los italianos con frecuencia se hallaban en desventaja frente a los irlandeses, y los irlandeses contra los alemanes, el conflicto del trabajo no basta para explicar por qué todos se volvieron blancos.¹⁴ Pero lo hicieron; y al volverse blancos, los inmigrantes y sus descendientes también se volvieron parte de estrategias de cerrazón social que mantuvieron fuera a los negros y aseguraron mejor empleo y mejores salarios para los de su mismo tipo.

¿Pueden los inmigrantes de hoy jugar una carta étnica similar? La respuesta no es clara, pero sin duda pueden intentarlo, especialmente cuando se trata de diferenciarse de los afroamericanos más pobres y menos educados que yacen en el fondo del orden racial. Todos conocemos las tensiones que bullen en las relaciones entre las minorías que manejan negocios en los Harlems y Watts de los Estados Unidos de hoy. Cualesquiera que sean las causas, estos conflictos cargan con la consecuencia de mover a los inmigrantes emprendedores, si bien visualmente identificables, hacia el lado ventajoso de la división racial estadounidense.

No es difícil imaginar que los inmigrantes emprendedores o profesionales hallen recompensas al caer del lado “correcto” de la división de colores. Sugerimos que pueda decirse lo mismo de los migrantes trabajadores cuya presencia ahora parece desagradarles a tantos estadounidenses. Sin duda, los patrones de Nueva York, Los Ángeles o Chicago prefieren contratar inmigrantes que negros nacidos en Estados Unidos.¹⁵

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Ignatiev, *op. cit.*

¹⁵ Kirschenman y Neckerman, “‘We’d Love to Hire Them But...’: The Meaning of Race for Employers” en Christopher Jencks y Paul E. Peterson (eds.), *The Urban Underclass*, The Brookings Institution, Washington, 1991; Roger Waldinger, *Still the Promised City?: African Americans and New Immigrants in Postindustrial New York*, Harvard University Press, Cambridge, 1996; Roger Waldinger, “Who Makes the Beds? Who Washes the Dishes?: Black-Immigrant Competition Reassessed” en Harriet Orcutt Duleep and Phanindra V. Wunnava (eds.), *Immigrants and Immigration Policy: Individual Skills, Family Ties, and Group Identities*, JAI Press, Greenwich, 1996.

Como en el pasado, los conflictos por las divisiones raciales coexisten con las tensiones entre los trabajadores de diversas afiliaciones nacionales o regionales. Al entrevistar a patrones en la región de Los Ángeles, hemos escuchado repetidos informes de mala sangre entre mexicanos y varios grupos centroamericanos, así como conflictos intraétnicos entre poblaciones centroamericanas. Sin embargo, la mayor parte de la hostilidad latina parece dirigida hacia los negros.

Hoy, como a fines de siglo, la segunda generación avanzará hacia un contexto en el cual sus padres han estado trabajando, distanciándose de los negros nativos. Pero hay un inconveniente para el argumento recién desplegado: la premisa de que los orígenes étnicos y geográficos de los nuevos inmigrantes los dejan sin posibilidad de usar la “carta racial”. Desde esta perspectiva, la influencia del pasado es importante porque define a los recién llegados de hoy como “gente de color”. Consecuentemente, los inmigrantes de América Latina, el Caribe o Asia no serán capaces de separarse del tratamiento de castas, a diferencia de los inmigrantes del pasado.¹⁶

Sólo hace falta ver las actuales dinámicas de las relaciones entre blancos y asiáticos para comprender que el argumento para este tipo de continuidad histórica resulta insuficiente. No es sólo que todas las divisiones raciales legisladas parecen ahora curiosamente bárbaras y son rechazadas; en aspectos cruciales, la erradicación de las barreras legales va de la mano con cambios en condiciones sociales. Hay asiáticos al fondo de la estructura social, pero también a lo largo de la misma, en grandes cantidades. Además, los logros educativos de buena parte de los asiáticos les aseguran que para importantes cantidades de la segunda generación la desaparición de los empleos manufactureros en los rangos bajos de la economía es tan relevante para su avance económico como para los lectores de este texto. Asimismo, la tendencia matrimonial entre la descendencia de los nuevos inmigrantes asiáticos es mucho más cercana a las tendencias históricas de matrimonios inmigrantes-nativos que a las tendencias históricas de matrimonios negro-blanco. En contraste con el patrón que prevaleció durante las grandes inmigraciones de 1830 a 1920, una pluralidad cuantitativamente significativa de “razas” es ahora evidente en los Estados Unidos. Al mismo tiempo, los grupos blancos, asiáticos, hispánicos y nativos americanos se relacionan extensivamente entre sí.

¹⁶ Gary Y. Okihiro, *Margins and Mainstreams: Asians in American History and Culture*, University of Washington Press, Seattle, 1994, cap. 2.

La conjunción de tan sólo esos dos datos puede ayudar a disminuir la importancia de la división negro-blanco de la vida estadounidense. Del mismo modo, el hecho de que grandes cantidades y proporciones de latinoamericanos arriban con un legado interracial –ya que tienen ancestros “indios” y negros, así como blancos– también crea una nueva y numerosa complejidad de razas en Estados Unidos.¹⁷ Todo esto puede erosionar la importancia de la división negro-blanco.

Pensamos que reconocer estas tendencias conduce tanto a un escenario pesimista como a uno optimista. El pesimista sugiere que la línea crucial debe permanecer entre negros y todos los demás, con alguna asimilación segmentada que conduzca a una fracción de la segunda generación a integrarse en la población negra y el resto en alguna categoría aún sin definir que puede no ser “blanca” en ningún sentido relevante y puede no permanecer designada como tal. Lo que nos falta para hacer este escenario más plausible es un término en la cultura popular para remplazar blanco, un término que pueda incluir a asiáticos e hispánicos con facilidad y que esencialmente signifique “nativo estadounidense no negro”. Si surge ese término, habremos de considerarlo un importante y preocupante desarrollo.

El pronóstico más optimista se apoya en la evolución de las relaciones negro-blanco. Podría parecer peor que frívolo en un periodo de tanta tensión negro-blanco insistir en el prospecto de un cambio cualitativo en las relaciones entre estos dos; o, si no frívolo, difícil de tomar en serio. No hace falta argumentar que las dinámicas blanco-negro están en un buen momento para entender que han mejorado enormemente en las últimas seis décadas. Es altamente significativo que los matrimonios negro-blanco continúen bajos, pero con el diez por ciento de los jóvenes negros que se casan con blancas, están ahora muy por encima de cero y siguen a la alza.¹⁸ Si la clase social y la situación educativa de los negros ciudadanos es un desastre nacional, también hay un serio crecimiento en la clase media negra y en la matrícula universitaria de los negros. El asunto es simplemente que la división blanco-negro, aunque sigue siendo evidente, es muy distinta de lo que era cuando los inmigrantes y sus hijos se definieron en el pasado.

Una medida de cambio, incluso en los años más recientes, es el destino de la frase “la morenización de Estados Unidos”, la cual denota la

¹⁷ Joel Perlmann, “‘Multiracials’, Racial Classification and American Inter-marriage: The Public’s Interest”, Documento 195, Jerome Levy Economics Institute, Annandale-on-the-Hudson, 1997; Lawrence Wright, “One Drop of Blood”, en *The New Yorker*, 25 de Julio de 1994, pp. 46-55.

¹⁸ Richard D. Alba, “Assimilation’s Quiet Tide” en *Public Interest* núm. 119, septiembre, 1995, p. 17.

expectativa de que la división crucial separará a los blancos no hispánicos del resto, que quedarán simplemente unidos como “morenos”. En este sentido, el término “morenización de Estados Unidos” es tan común hoy como lo fue el término “el reverdecimiento de Estados Unidos” hace una generación, y casi tan confiable en su valor predictivo. Otra medida, en una dimensión distinta, es el problema que las agencias federales tienen al intentar acomodar niños de matrimonios interraciales en sus sistemas de clasificación racial. Estos problemas deben verse como síntomas de transición hacia tiempos en los que esas clasificaciones serán cosa del pasado. La presente situación racial se halla en transición, como nos dijo la revista Time en 1997 en relación con Tiger Woods. Si de veras creemos que la raza se construye socialmente, entonces debemos saber que las más amplias dinámicas de la cultura y la política estadounidenses, no la complexión de la piel de los nuevos inmigrantes, será lo más relevante para su absorción. La raza, como dijo David Montejano: “representa un escenario de lucha y adaptación”. Por esta razón, la nueva segunda generación tendrá algo que decir en el complejo orden racial y étnico de Estados Unidos.

LENGUA MATERNA, IDENTIDAD Y DIVERSIDAD*

NATALIO HERNÁNDEZ**

*Nehuatl nihualica tlahtoli tlen no nochinanco. Nahua altepetl tlen quitta
nochi semanahuac ihuan motlatzquilitoc ipan ixicnelhuayo.*

[Soy portador de la palabra de mi pueblo. Mi pueblo náhuatl que mira otros mundos, manteniendo su propia raíz.]

*Nihpohuas notequiuh ica caxtilan tlahtoli ipampa axcan tonatih noihqui in-
tlahtol toaltepehuan.*

[Recurriré al idioma español para hacer mi presentación, porque hoy día es, también, un idioma de nuestros pueblos.]

LENGUA MATERNA E IDENTIDAD

Todo ser humano nace y se desarrolla en un contexto social determinado. Es decir, en el seno de una de una familia y de una comunidad en particular. Como miembro de la familia y de la comunidad se apropia de la lengua que le permite comunicarse con los demás y aprende los distintos roles y comportamientos que rigen en su sociedad. De esta manera, adquiere lo que conocemos como lengua materna; denominada así porque es con la que mama el niño y, también, con la que la madre construye los primeros diálogos con el recién nacido.

* Ensayo presentado en el simposio internacional "Diversidad cultural, el valor de la diferencia", organizado por el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile en Santiago de Chile el 29 y 30 de junio de 2005. Los primeros apuntes de este ensayo fueron leídos en el panel organizado por el Consejo Estatal de los Pueblos Indígenas del Estado de México en octubre de 2004.

** Poeta náhuatl, defensor de los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas e impulsor de la educación bilingüe. Coordinador del Programa de Lengua y Literatura Indígenas del Conaculta (1993-1996).

Pero estos diálogos no se llevan a cabo desde el nacimiento. Ahora sabemos que la lengua materna empieza a desarrollarse desde que el niño se encuentra en gestación. Esto significa que cuando la madre percibe que en su matriz se forma el embrión de un nuevo ser, le expresa las primeras frases de ternura y cariño, actitud que se prolonga hasta que el niño llega al mundo.

Podemos decir entonces que al nacer el niño ya cuenta con una memoria genética que le sirve, más tarde, para verbalizar y desarrollar la comunicación en su lengua materna. Por ello, esta lengua contiene una carga afectiva y cultural que desde la más temprana edad denota un sentido de pertenencia que se fortalece durante el proceso de socialización con los miembros de su familia y comunidad.

A través de la lengua materna, el niño comienza a nombrar su entorno social y natural, utilizando un código lingüístico que se incrementa conforme participa en las diferentes actividades sociales y culturales. También desde la más temprana edad, interioriza los valores que integran el tejido social comunitario del que forma parte. Por ejemplo, un niño de mi comunidad náhuatl sabe que no debe pisar ni barrer los granos de maíz, porque el maíz es sagrado: tiene vida, por él vivimos, es nuestra sangre y nuestro cuerpo.

En fin, la lengua poco a poco se convierte en uno de los elementos fundamentales en la conformación de la identidad personal y colectiva. Con sobrada razón, el poeta siciliano, Ignacio Buttitta, escribió, en el siglo pasado, el siguiente poema:

Encadenad
a un pueblo,
despojadlo,
tapadle la boca,
todavía es libre.
Privadlo de su trabajo,
de su pasaporte,
de la mesa donde come,
del lecho donde duerme,
y todavía es rico.
Un pueblo
se vuelve pobre y esclavo
cuando le roban la lengua
heredada de sus padres:
(entonces), está perdido para siempre.

Para ahondar en la fuerza de la lengua como parte de la identidad, compartiré, brevemente, mis propias vivencias como miembro de una comunidad náhuatl de mi país:

Mis primeros años de vida transcurrieron en un ambiente social y cultural en donde la lengua náhuatl estaba presente en todas las actividades familiares y comunitarias. En aquel tiempo, el español estaba prácticamente ausente en la comunidad. Debido a eso, sentía que no hacía falta aprender otra lengua; la mía satisfacía todas mis necesidades de comunicación.

Con ella nombraba las estrellas, las plantas, los animales, las flores, en fin, todo el entorno natural y social en el que transcurría mi infancia. También en mi propia lengua les decía *totata*, *tonana*: abuelos y abuelas; *noahui*, *notlayi*: tías y tíos, a todas las personas de la comunidad, lo que me hacía sentir que formaba parte de una gran familia. Mi padre, por su parte, durante las noches, sentados en torno al fogón, nos refería los relatos que formaban parte de un mundo mítico, místico y mágico en el que habían vivido nuestros abuelos y que seguía presente en la vida cotidiana de nuestra comunidad.

Insisto, cada lengua constituye un acervo lingüístico y cultural invaluable. Justificadamente se ha dicho que cuando muere una de ellas la humanidad se empobrece. Por ello, el estudio y fortalecimiento de las lenguas originarias de América adquiere una gran importancia, ya que contienen la memoria ancestral de varios siglos: preservan los mitos fundacionales de cada pueblo o región de nuestros países, aportan distintas visiones del mundo, registran los conocimientos sobre la ecología, la medicina tradicional y la vocación productiva de cada pueblo, en fin, mantienen los valores morales y espirituales que dan vida a la organización social y comunitaria de los diferentes pueblos.

Con todo lo anterior, podemos afirmar que las lenguas originarias se erigen como soportes fundamentales de la identidad local, regional y nacional de nuestros países, para enfrentar los retos de la globalización, que impone formas culturales y de vida hegemónicas.

IDENTIDAD Y DIVERSIDAD

Desafortunadamente, debido a las políticas educativas y lingüísticas de nuestros países, este proceso de socialización primaria en el que se desarrollan los niños indígenas se interrumpe cuando ingresan a la escuela, donde no se toma en cuenta su lengua, su cultura, sus valores y la visión del mundo que les inculcaron sus padres y comunidades. Esta situación ocasiona un choque cultural que repercute en la conformación de su identidad personal y de grupo, así como en el desarrollo integral y armónico de su personalidad.

Por eso, es muy importante que la escuela fomente y desarrolle el conocimiento de la lengua y la cultura propias, enriqueciéndolas con el español y otras lenguas que permitan al niño o joven ampliar su visión del mundo más allá de la comunidad a la que pertenece, sin negar, esconder o reprimir su propia identidad. En este sentido, la escuela debe brindar a los niños y jóvenes indígenas la oportunidad de conocer otros mundos, sin dejar de valorar el suyo.

Todo ello nos plantea el desafío de reconocer, no sólo jurídicamente sino sobre todo en los sistemas educativos, que nuestros países constituyen naciones multiculturales y que necesitamos, con urgencia, empezar a instrumentar una educación que asuma la diversidad como riqueza de todos y que no sea un obstáculo para el desarrollo de los pueblos originarios.

Recordemos que en el siglo pasado, en aras de lograr la unidad de los Estados nacionales a partir de una sola lengua, se reprimió el uso de los idiomas indígenas en el ámbito escolar. Esto generó un sentimiento de vergüenza en los propios hablantes que desgraciadamente aún no hemos superado.

En el nivel operativo, el bilingüismo y el multilingüismo nos plantean retos y desafíos mucho más difíciles de abordar en forma inmediata. Es necesario superar los prejuicios arraigados en la sociedad que definen las lenguas indígenas como dialectos, sin gramática y sin posibilidades de contar con un sistema de escritura. Pero también debemos elaborar sistemas pedagógicos para que los alumnos puedan tener acceso al estudio y desarrollo de su propia lengua materna junto con el aprendizaje del español; incluso introducir el idioma inglés en los últimos grados de la escuela primaria, para aprovechar la capacidad de los niños para desenvolverse en varios idiomas. El reto aquí es entender que el aprendizaje de otra lengua no implica abandonar ni menospreciar la propia, sino enriquecerla con

nuevos conocimientos, valores y posibles formas de relacionarse con otros pueblos y culturas del mundo.

Emilia Ferreiro, en su ensayo “El bilingüismo: una visión positiva” cita algunas de las conclusiones de la conferencia de la UNESCO sobre multilingüismo celebrada en 1995. Entre ellas destaca la siguiente: “El multilingüismo es antes que nada una realidad, la realidad de la diferencia y de la riqueza cultural, una realidad que también plantea problemas políticos, socioculturales, técnico-lingüísticos y educativos. [Hay que] enfrentar esta contradicción, rechazando al mismo tiempo el universalismo unificador y el particularismo aislacionista.”¹

Afortunadamente, hoy en día existen distintas experiencias institucionales y comunitarias en nuestros países que aportan nuevas estrategias de desarrollo educativo y lingüístico dentro de la perspectiva de la diversidad y el diálogo intercultural. Las universidades interculturales que se han creado en los países de América en los últimos diez años apuntan hacia el establecimiento y el desarrollo del diálogo intercultural al interior de nuestras sociedades.

De manera breve, comentaré mi propia experiencia en este campo. En el periodo 2002-2004, coordiné el proyecto de educación intercultural bilingüe en un municipio del estado de Puebla. El municipio cuenta con veinte localidades con escuelas desde preescolar hasta el bachillerato. Los maestros de diferentes niveles educativos, cuando se les presentó la propuesta, mostraron actitudes de resistencia y rechazo. Manifestaron abiertamente que los alumnos necesitaban aprender bien el español y olvidar el náhuatl. En todo caso, dijeron, los alumnos deberían aprender el inglés junto con el español, ya que consideraban el náhuatl como un “dialecto” sin ninguna utilidad práctica.

El proceso de diálogo sobre los objetivos de la propuesta nos llevó prácticamente año y medio. Mediante reuniones, conferencias, seminarios y talleres, logramos sensibilizar a los supervisores, directores y maestros para que interiorizaran y se apropiaran de la propuesta. Finalmente, asumieron el proyecto y hoy en día los maestros han empezado a introducir el estudio del náhuatl en el ámbito escolar y a reconocer que los padres de los alumnos pueden participar en el estudio y fortalecimiento de la lengua y la cultura.

¹ Adame Ouane (ed.), *Vers une culture multilingue de l'éducation*, Hamburgo, Instituto de la UNESCO para la Educación, 1995 en Emilia Ferreiro, “El bilingüismo: una visión positiva”, en B. Garza (coord.) *Políticas lingüísticas en México*, Centro de investigaciones interdisciplinarias en ciencias y humanidades-UNAM, (p. 293-302).

Muchos de los involucrados, incluso, han empezado a aprender la lengua de la comunidad. Los maestros de secundaria y bachillerato promueven el fortalecimiento del náhuatl, junto con el español y el inglés, mediante canciones, dramatizaciones, traducciones, redacción de textos y recopilación de relatos en los tres idiomas (náhuatl, español e inglés). Los mismos maestros han empezado a reconocer que el enfoque de la educación intercultural bilingüe contribuye al desarrollo de la autoestima de los alumnos y mejora su desempeño escolar.

Reitero: el reto es enorme. Todavía falta mucho camino por recorrer para que nuestras lenguas alcancen su pleno desarrollo y fortalecimiento. Duele y lastima mucho reconocerlo, pero algunas lenguas minoritarias corren el riesgo de desaparecer en este siglo.

HACIA EL MULTICULTURALISMO Y LA INTERCULTURALIDAD DEL SIGLO XXI

Como sabemos, uno de los grandes retos del siglo presente es lograr el reconocimiento de la diversidad como riqueza social y cultural de la humanidad. A propósito de este tema, la UNESCO en los últimos años ha emitido dos declaraciones muy importantes: el Día Internacional de la Lengua Materna y la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural. En este nuevo escenario las lenguas originarias de nuestros países tienen la oportunidad histórica de aportar lo mejor de sus contenidos culturales para propiciar el diálogo con los distintos sectores de la sociedad.

Para ello, es necesario alentar la creatividad literaria con el objetivo de que trascienda del ámbito comunitario a la literatura nacional de nuestros países y la enriquezca. En el caso de México, durante el siglo pasado se desarrolló una amplia literatura indigenista, con una visión externa del escritor, que si bien contribuyó a la difusión de las culturas de los pueblos originarios, no dejó de ser una visión etnocentrista y, en algunos casos, paternalista.

Afortunadamente, en los últimos veinte años se ha desarrollado un importante movimiento literario en las lenguas originarias a partir de la voz y la palabra de sus propios portadores, cuyas obras han empezado a divulgarse nacional e internacionalmente. Concretamente en 1993, en México se creó la Asociación Nacional de Escritores en Lenguas Indígenas y en 1996 se fundó la Casa de los Escritores en Lenguas Indígenas, cuya

acción se ha difundido a toda América mediante encuentros, talleres y festivales. Por su parte, la UNAM convocó al Primer Festival de las Lenguas de América, en el que los idiomas originarios alternaron con el español, francés, inglés y portugués.

Todo lo anterior contribuirá a establecer el diálogo intercultural entre las lenguas originarias, el español y otras del mundo para la convivencia en la diversidad, el intercambio y el enriquecimiento mutuo en el marco de la diversidad y la interculturalidad del siglo XXI.

A manera de epílogo, citaré un breve poema que escribí hace más de veinte años y que recoge el sueño de que, algún día, las lenguas originarias de nuestros pueblos vuelvan a florecer. Hoy me parece que ese sueño empieza a ser una realidad.

*Mostla momiaquilis topialis:
chamanis toxochih
huehca mocaquis in cuicatl*

Mañana seremos ricos
brotarán nuestras flores
trascenderán nuestros cantos.

*Ipan cualtzin Xochicuahuatl
cueponis in xochitl,
chamanis in cuicatl.*

Del árbol florido
brotarán nuestras flores
renacerán nuestros cantos.²

² Natalio Hernández, *Canto nuevo de Anáhuac*, Diana, México, 1994.

LA CUESTIÓN DE LA DIFERENCIA EN MÉXICO: "INDIOS" Y "POCHOS"*

VÍCTOR ZÚÑIGA**

En el marco de las mesas redondas organizadas por el Archivo General de la Nación bajo el nombre de "Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México", Josefina Zoraida Vázquez, en sus participaciones, reúne los dos enormes y heterogéneos grupos de mexicanos y mexicanas que aparecen en el título de este ensayo: "pochos" e "indios" como arquetipos del problema de diferencia en México.

La autora pone el dedo en la llaga, abre la caja de las inquietudes y de las vacilaciones del poder (político, jurídico, simbólico, lingüístico) que no sabe qué hacer frente a las identidades étnicas y las identidades culturales que se están produciendo en México al final de este siglo. Dicho de otro modo, muestra las tremendas dificultades que existen en México para incluir las diferencias dentro de una definición que no las admitía, ni las imaginaba siquiera. Esta definición que subsiste y explica las dudas de la autora sobre qué hacer con los indígenas, quiénes son, y luego, qué hacer con los "chicanos", cuál es la lengua que les "conviene" hablar.

Detrás de estas vacilaciones no está una cosa menor. Ahí, en el trasfondo, encontramos una fe inquebrantable en la modernidad, expresada en esa poderosa idea de igualdad formal que tanto ha entusiasmado a las élites mexicanas desde el siglo XIX. Ciertamente es que, después de la Revolución, se intentaron nuevas formas de inclusión, mediante las cuales se admitía retóricamente la existencia de un "mosaico" mexicano, sin que por ello cambiase,

* Fragmento de: *Gerencia social e interculturalidad en América Latina: prácticas y desafíos*, Rocio Canudas y Marcelo López Parra (coords.): "La cuestión de la diferencia en México: 'indios' y 'pochos'" publicado por el Banco Interamericano de Desarrollo, Lima, 2007.

** Director académico de la División de Educación y Humanidades de la Universidad de Monterrey. Especialista en el estudio de los nuevos destinos de la migración mexicana hacia Estados Unidos. Actualmente sus investigaciones se enfocan en el fenómeno de los niños transnacionales en México, Estados Unidos y Francia.

en lo sustancial, el proyecto decimonónico de igualación social sostenido hasta nuestros días por el mito del mestizaje. En el trasfondo de las vacilaciones ¿qué hacer? Está la misma apuesta histórica: los mexicanos y mexicanas debemos ser iguales, sea por la vía de la aculturación (castellanización, mestizaje, escolarización, nacionalismo), sea por la vía de la exclusión.

Por heterodoxo que parezca, los recientes debates sobre la doble nacionalidad en México, así como las polémicas sobre la autonomía política y territorial de los pueblos indígenas, se unen en un mismo lugar: una sociedad muchísimo más diferenciada, fragmentada, de lo que las élites intelectuales y políticas podían imaginar. El presente trabajo intentará mostrar cómo la visibilidad política y social de los “indígenas”, “pochos”, “chicanos”, “paisanos”, “méxico-americanos”, “indígenas-pochos” y otros tantos rótulos que expresan la diversidad, está haciendo que modifiquemos nuestra muy esclerotizada forma de concebir la nación.

El proyecto modernizador de hechura decimonónica no contaba con que los actores nacionales que están presentes hoy día han hecho visible, política y simbólicamente, las diferencias étnicas, lingüísticas y culturales: es decir, no contaba con la presencia de los “otros” –“indígenas”– en medio de “nosotros” y la presencia de “nosotros” –“méxico-americanos”– en la casa de los “otros”.

No se trata de pequeños grupos sociales o de subculturas pasajeras. La diferencia está representada por un número enorme de “mexicanos” que no responden a la definición oficial de la nación. Corona¹ estima que, para 1990, los “mexicanos” en Estados Unidos alcanzan la cifra nada despreciable de 14 millones 94 mil individuos entre los cuales casi una sexta parte son descendientes de aquellos pobladores de Texas y de los territorios que fueron tomados por Estados Unidos después del Tratado Guadalupe-Hidalgo. Un poco más de la mitad son descendientes de los migrantes que se han establecido en California, Illinois, Texas, Ohio, Arkansas, Arizona o Nuevo México desde finales del siglo pasado y el resto, 32 por ciento, son inmigrantes de primera generación, cuyos patrones de asentamiento se han venido diversificando rapidísimamente en las últimas dos décadas; a los tradicionales centros de recepción (campos agrícolas de Texas y California, Los Ángeles, Chicago, Houston y San Antonio) se están añadiendo otros puntos de arribo en los estados de Georgia, Nueva York, Utah, Florida y Nevada.

¹ R. Corona Vázquez, “Una estimación del crecimiento de la población de origen mexicano que reside en los Estados Unidos, 1850-1990”, en *Río Bravo: A Journal of Research and Issues*, vol. 3, núm. 2, 1994.

Los pueblos indígenas representan, según estimaciones recientes,² 14 por ciento de la población nacional en 1990, esto es, casi doce millones de mexicanos no hablan el castellano como lengua materna. Se reconocen 56 grupos lingüísticos y étnicos entre los cuales algunos poseen millones de hablantes (náhuatl, maya) mientras que otros forman apenas pequeñas comunidades (chochos, pames, otomíes). Su presencia en el territorio nacional se ha diversificado extraordinariamente en las últimas décadas. Hoy día es enteramente falso creer que los pueblos indígenas habitan las localidades y municipios “atrasados” del país, como falso es creer que están asilados de la vida urbana y “moderna”. Las comunidades mixes, zapotecas y mixtecas, por ejemplo, están presentes en todo el territorio que está entre Oaxaca y Los Ángeles, California; los mazahuas, los tepehuanes, los otomíes tienen presencia en numerosas ciudades del país; en algunos casos y por ciertas temporadas, en la Ciudad de México habita la mayoría de los miembros de un mismo pueblo.

No es para sorprenderse, entonces, que los encargados de pensar la “nación” no sepan lidiar abiertamente con estos dos toros: la unidad nacional políticamente deseada y la dispersión cultural real. ¿Cómo imaginar la nación ahora que millones de mexicanos y de norteamericanos descendientes de mexicanos reclaman –en inglés– sus orígenes? ¿Cómo imaginar la nación ahora que la diáspora de mexicanos, no es sólo asunto de unos pocos sino de una porción importante y activa de mexicanos? ¿Cómo imaginar la nación ahora que millones de mexicanos y mexicanas trabajan, se forman, debaten y se organizan en Estados Unidos? ¿Cómo pensar la nación ahora que la nación se vació en otro territorio? Y desde el vientre mismo de la nación nos preguntamos: ¿Cómo pensar en la nación ahora que numerosas etnias mexicanas exigen derechos sobre su propio territorio?

El territorio nacional se fragmenta, se dispersa, se colapsa. Las historias se bifurcan. Así las cosas, juristas, historiadores, educadores y políticos en México ya no logran sostener esa idea de la homogeneidad de los mexicanos y las mexicanas; una homogeneidad que pareciese haber sido fabricada por la magia de una historia “natural”: la del mestizaje implacable, biológico y cultural, que todo terminaría por fusionar.

Uno de los rasgos más sorprendentes del discurso histórico y político sobre la nación en México es su notable resistencia para plantearse abiertamente la cuestión de las diferencias étnicas, lingüísticas y culturales. Hasta

² J. Pando, *La población indígena en América Latina*, FAO, Santiago de Chile, 1990.

hace muy pocos años carecíamos de todo discurso jurídico o político, por débil que fuera, sobre la cuestión de las diferencias. El debate sobre la doble nacionalidad –que en términos prácticos es el debate sobre la posibilidad de ser mexicano y norteamericano a la vez–, así como el debate sobre la autonomía de los pueblos indígenas –que en términos políticos significa la aceptación pública de las diferencias étnicas en México–, son dos discursos enteramente nuevos para los mexicanos. Por contraste, amantes como hemos sido de la unidad imaginada, nos fue más fácil engendrar las leyendas de la “raza de bronce”, de la unidad “latinoamericana” o de la alianza del “Tercer Mundo”, antes que enfrentar políticamente las diferencias reales.

LA FE EN LA MODERNIDAD:

LA IGUALDAD FORMAL Y LA INCLUSIÓN

Uno de los motores centrales de la muy problemática idea de nación, que tanto entusiasmo produjo en los pensadores del siglo XIX, fue muy bien recibido por las élites mexicanas que se encargaron de “pensar la nación”; me refiero a la idea de inclusión.³ Pero la idea que tuvo una gran recepción en México no es esa versión de la inclusión que suele traducirse en sistemas de “asimilación” o *melting pot* (tan característicos de la sociedad norteamericana). Como se sabe, allende el río Bravo, las políticas de inclusión se materializaron en sistemas de incorporación de los “otros” a un proyecto nacional dominante. En contraste, la idea que tuvo gran éxito en México fue la de inclusión retórica, ésa que ha dado lugar a un sinnúmero de discursos de corte jurídico y político según los cuales bastaba con declarar la igualdad formal de los mexicanos y mexicanas para que ésta se convirtiera en realidad. Nuestros juristas, intelectuales, representantes populares y gobernantes, parecieran haber querido conjurar, borrar, al menos en lo imaginario, todas las diferencias que impedían la construcción de la comunidad nacional.

Nadie puede negar que es grande la legitimidad política de ambas ideas: la de igualdad y la de inclusión. Y tanto más poderosa es su legitimidad política que dentro de ellas estaba el deseo profundo de implantar la democracia en una sociedad que había heredado, de los tres siglos de colonia, las formas políticas autoritarias y decadentes de la Contrarreforma.

³ A. Wolfe, “Democracy versus Sociology: Boundaries and their Political Consequences”, en M. Lamont y M. Fournier, *Cultivating Differences*, The University of Chicago Press, Londres, 1992.

Para que México naciera de los escombros de la Nueva España había que instalar una República de hombres libres, iguales y propietarios.⁴

Descifrar esta relación que el pensamiento liberal establece entre igualdad formal, inclusión social y democracia no es cosa tan difícil. Para los criollos que imaginaron la nación a partir de 1821, el relato parecía muy claro: la razón histórica de la nación es la igualdad. En contraposición, se pensaba, las sociedades diferenciadas son aquellas que aceptan exclusiones que impiden el acceso de todos los individuos al ejercicio de sus derechos; es decir, la igualdad democrática suponía la igualación social. Partiendo de este poderoso impulso ideológico, repleto de ideales y de convicciones liberales, se creyó que no había barreras sociales que mereciesen sobrevivir.

Los constructores de la nación compartieron el impulso de sus contemporáneos europeos y norteamericanos. De hecho, esta pasión por la inclusión es y ha sido la quintaesencia política de la modernidad en su concepción original, como lo muestra el análisis que Berman⁵ hace del Fausto de Goethe.

Las historias de las naciones modernas, sin embargo, no son tan claridasas como lo era Fausto. En dichas historias oficiales, los procesos de inclusión no son narrados como imposición de una nueva fe en el individuo y sus fuerzas, como una guerra a favor de la igualdad y sus bondades, sino como procesos naturales, como flujos históricos inevitables.⁶ Al final de los tiempos, se dice, terminaremos por parecernos todos unos a otros, porque el ideal es la similitud, es la erradicación de todas las diferencias. Esa fe, que bien podría ser decimonónica, parece subsistir con mucha fuerza hasta nuestros días.⁷

La "Humanidad es sólo una" significa, en el discurso liberal, que las diferencias son indeseables. Sin embargo, las diferencias sobreviven a pesar del impulso histórico –real e imaginario– en favor de la inclusión. Si las diferencias persisten, entonces tienen que ser explicadas. Tienen que ser explicados esos Filemones y Baucis que se niegan a partir, esos terrenos que no se aplanan; todos ellos son inevitables interrogantes, incómodas paradojas, que el, supuestamente, avasallador avance de la modernidad no puede hacer de lado.

⁴ J. Z. Vázquez, *Nacionalismo y educación en México*, México, El Colegio de México, 1979.

⁵ M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo xxi, México, 1988.

⁶ "Las historias oficiales, que las democracias liberales modernas cuentan y vuelven a contar, acentúan el triunfo gradual de la inclusión." Wolfe, *op. cit.*, p. 309.

⁷ E. Trabulsi, "Los orígenes científicos del indigenismo actual", en *Archivo General de la Nación, cultura y derechos de los pueblos indígenas en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

La primera manera como políticos, gobernantes e intelectuales mexicanos se están explicando las diferencias es la que coloca a las diferencias en el cómodo y bondadoso rótulo de “rezagos históricos”. La idea de rezago hace posible definir las diferencias como meros asuntos no concluidos, como tareas pendientes o huellas del pasado. Hay quienes, se dice, siguen hablando lenguas “no nacionales”, como hay quienes mantienen costumbres “ancestrales”, porque el proceso histórico no ha culminado; son pesadas herencias del pasado, retrasos en el ineludible proceso histórico de la inclusión.⁸

La segunda vía narrativa, la más liberal de todas, explica las diferencias sociales como el resultado de las decisiones individuales. Las sociedades modernas, se dice, ofrecen todas las condiciones formales para que los individuos sean iguales y ejerzan su derecho a la igualdad; si a pesar de eso las diferencias subsisten es porque los individuos no desean hacer uso de los recursos que la democracia ha puesto a su alcance.

Como ejemplo ideal de esta explicación de las diferencias, me permito narrar abreviadamente una ponencia presentada en el Foro sobre la Participación y los Derechos Indígenas, celebrado en el Museo de la Ciudad de México el 6 de febrero de 1996. El ponente habló frente a un grupo de aproximadamente treinta otomíes que habían sido congregados por el Instituto Nacional Indigenista y por organizaciones de vendedores ambulantes del Partido Revolucionario Institucional. En su intervención de cinco minutos, el ponente declaró: “Ustedes, indígenas, practiquen sus derechos constitucionales como mexicanos que son. Si los demás mexicanos lo hacemos, ¿ustedes por qué no lo hacen? Quizás porque ignoran cuáles son sus derechos. Pero si no los saben, pues pregúntenles a los del Instituto Nacional Indigenista: ¿cuáles son mis derechos? Todos somos iguales; es libertad de ustedes si quieren practicar sus derechos o no”.⁹

En suma: todos terminaremos por ser iguales, según se afirma. Una nación culmina con una sociedad de hombres y mujeres iguales. Por consecuencia, según esta versión de la historia, aquéllos que por su aislamiento e ignorancia son diferentes, deben ser concebidos como rezagos, retrasos del flujo histórico; aquéllos que por su terquedad y hermetismo, o por su contacto e identificación con culturales “extranjeras” son o quieren seguir siendo diferentes deben ser concebidos como parias, traidores o grupos autoexcluidos de la nación.

⁸ M. Robles, “Indigenismo y globalización: el peso del atraso”, en *Excélsior*, 6 de febrero de 1996, secc. 1, pp. 10-11.

⁹ Notas de campo tomadas por el autor.

LOS FRAGMENTACIÓN INTERNA:
LA VISIBILIDAD POLÍTICA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS
Y LA QUIEBRA DEL MITO DEL MESTIZAJE

El mito del mestizaje

En 1979 Bonfil Batalla¹⁰, en un brevísimo ensayo, da cuenta de la contradicción naturaleza, en lo político y en lo ideológico, del nacionalismo mexicano. En lo ideológico –el campo de las percepciones sociales, de los mitos y de los discursos– México sigue definiéndose como un país mestizo; es decir, una sociedad nacional que armoniza, según se dice, “lo mejor de Occidente con los valores positivos de un remoto pasado indio”. Esta sofisticada forma de resolver el pasado colonial y de fundar la nación, ha producido numerosos discursos en los que “el pasado glorioso indio” no ha dejado de funcionar como mito fundador plasmado en la simbología nacional.

Un problema se presenta, sin embargo: es que los pueblos indígenas mexicanos contemporáneos no corresponden, ni en los hechos ni en las fantasías nacionales, con los valores apreciables del pasado glorioso indio y, menos aún, con “lo mejor de Occidente”. Éste es un problema que presenta una doble cara: ideológica y política a la vez.

Desde el plano ideológico, el de la retórica nacional, Nueva España se presentó como la antinación, el mundo dividido, la forma inconclusa y el fruto de la dominación. En contraparte, el México independiente aparece como la fusión unitaria de esos mundos irreconciliables.¹¹ Consecuencia de esta visión, en donde la naturaleza de la nación es precisamente la fusión de las herencias coloniales (el mestizaje), es ese conjunto de políticas de la unidad que pueden sintetizarse en la siguiente premisa: lo que no quepa, hay que integrarlo. Y esa porción de la nación, a la que por herencia colonial seguimos llamando “indios” (los contemporáneos), no caben en la definición porque no son mestizos. Obsérvese cómo esta base ideológica está detrás de todos esos tipos de integracionismos, de izquierda y de derecha, que se ha recetado México desde 1821, está detrás de todos

¹⁰ G. Bonfil Batalla, “Los pueblos indígenas: viejos problemas nuevas demandas” en P. González Casanova y E. Florescano, *México hoy*, Siglo XXI, México, 1979.

¹¹ Algo similar se produce en Perú, como lo muestra el trabajo de M. M. Marzal, “Del paternalismo colonial al moderno indigenismo en el Perú, en M. Gutiérrez Estévez et al. (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Siglo XXI, México, 1992, pp. 127-128: “El proyecto político colonial trató, durante casi tres siglos, de ‘conservar a los indios como tales’, organizándolos en ‘repúblicas de indios’ bajo el control de la ‘república de españoles’... El proyecto político liberal, que quería suprimir todas las barreras entre criollos e indios en la línea de las Cortes de Cádiz, trató de asimilar a la población indígena bajo el nombre genérico de peruanos”.

esos artefactos de integración que los directores de la nación han venido elaborando a lo largo de nuestra historia.¹²

El silencio de los pueblos indígenas

Los sofisticados discursos del mestizaje, cantos del México independiente y liberal que cubren todo el espectro discursivo oficial, encontraban su correlato político ideal, según muestra el ensayo de Bonfil Batalla, en el silencio político de los indígenas contemporáneos. El silencio funcionaba como condición política del discurso del mestizaje: “situaciones extremas y momentos esporádicos, el indio no es políticamente visible”.¹³ El discurso del mestizaje, cimiento de la unidad nacional, es el discurso mexicano de inclusión. Lo diferente dejó de tener presencia en el discurso. Ni siquiera los “indios” de México merecieron un párrafo del Constituyente de Querétaro en 1917. No estaban contemplados en el discurso, por tanto no existían. Como no existían, en consecuencia, no hablaban. Cómo pueden hablar los que no existen por definición!

Los mexicanos no mestizos de hoy día saben del sometimiento al silencio, al ocultamiento, a la inexistencia; lo saben por vivencia cotidiana: “En algún tiempo también tuvimos que ocultar nuestra identidad, como forma de sobrevivir en esta sociedad tan racista, tan discriminatoria. Muchas veces tuvimos que ocultar nuestra identidad; ocultar es un decir, porque donde quiera que nos paremos saben que somos indios, pero bueno, en la confusión de esa selva de la Ciudad de México, allí te puedes ocultar”.¹⁴

Esta posición política de los pueblos indígenas mexicanos –la condición de la invisibilidad y el silencio– facilitó enormemente la ficción de que México es un país mestizo; un país en donde las diferencias han sido aniquiladas o, si no han sido aniquiladas, esas diferencias constituye “un mosaico bien integrado, armónico y orquestal”. Las diferencias existentes fueron percibidas, desde los discursos oficiales, como rasgos folclóricos o idiosincráticos que se complementaban unos a otros, creando un dibujo que corresponde al ideal nacional: un conjunto social con costumbres

¹² R. Stavenghagen, (coord.), *Política cultural para un país multiétnico*, SEP, México, 1988 y L. Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 1950.

¹³ G. Bonfil Batalla, *op. cit.*, p. 103. Adicionalmente el autor relata la ceguera de la época: “En el debate actual sobre la reforma política, todos los partidos y grupos políticos interesados han expuesto sus plataformas; hasta donde la información difundida permite conocer, ninguno hizo mención de la cuestión indígena y mucho menos estableció con claridad su posición al respecto. Curiosa y sintomática ceguera ante la situación y problemas de, por lo menos, 15 por ciento de la población del país.” *Ibid.*, p. 100. Una excepción, que confirma la regla, sería el caso del Partido Verde Ecologista Mexicano (PVEM), lo que puede advertirse en su plataforma de gobierno.

¹⁴ Entrevista colectiva, grupo de sabios mixes, Oaxaca, Oax., febrero de 1996.

comunes, aspiraciones comunes, lenguajes comunes y todas las cosas comunes que se le quiera añadir.

La visibilidad política

Bonfil Batalla auguraba que el silencio de las sociedades indígenas no podía perdurar indefinidamente; las condiciones sociales y políticas que el autor observaba a mediados de la década de los años setenta, le hicieron pensar que los pueblos no mestizos de la nación habrían de salir de la invisibilidad.

Un poco más de una década hizo falta para que los pronósticos políticos de Bonfil Batalla se confirmaran. Los pueblos indígenas salieron a la escena nacional, presentando un discurso propio, sorprendiendo a la gran mayoría de los sectores de la sociedad. Su mensaje político es claro: “las diferencias étnicas existen” y, por lo tanto, existen las fronteras internas, de carácter étnico,¹⁵ con las que habremos de vivir en el futuro.

Mientras seguían siendo políticamente invisibles, los pueblos indígenas no podían ser concebidos, desde el discurso fundante de la nación, como grupos étnicos diferentes, identificables en términos políticos, con culturas resistentes al proyecto nacional, como voces disonantes y legítimas. No podían ser vistos como actores, ni como grupos sociales; por el contrario, podían seguir siendo tratados como entequeias del discurso: “elementos de identidad”, “sección de la mexicanidad”, “muestras de la diversidad de nuestras herencias”.

La novedad política del fin de siglo, la que representan las múltiples voces de los pueblos indígenas mexicanos, revierte enteramente las bases de la comunidad imaginaria y “sólidamente” unida que suministró la guerra de 1847-48; la presencia indígena, su visibilidad política, hace patente que la otredad está presente dentro del territorio, en el vientre de nuestra propia historia nacional, incrustada en uno de los mitos liberales más publicitados e internacionalizados de la conciencia oficial: “Los indios son el origen de la nación”. Jaque mate al mito: los indígenas contemporáneos reclaman su derecho a ser naciones.

Los pueblos indígenas son diferentes, quieren ser diferentes, están orgullosos de sus diferencias y se enfrentan a una política que se amedrenta ante la evidencia de las diferencias. Curioso dilema el de la sociedad mexicana,

¹⁵ F. Barth, “Introducción” en F. Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

en donde las diferencias son tan visibles para el que tiene ojos para verlas y en donde los discursos sostienen una retórica de la uniformidad étnica.¹⁶

Obsérvese, por contraste, cómo ven las cosas los mixes y mayas contemporáneos más lúcidos y atentos a las nuevas condiciones sociales y políticas de sus pueblos: “Aún cuando se hable de un país pluricultural; aunque el artículo 4º sea modificado en su primer párrafo, tiene ese detalle que los pueblos demandan que se cambie. En lugar de que diga ‘protegerá’, ‘el país o la Constitución protegerá el territorio o los recursos naturales de los pueblos indígenas’, nosotros exigimos que en lugar de decir ‘se protegerá’ diga: se reconoce lo que es totalmente diferente; queremos ser parte de un país en donde se reconozcan las diferencias.”¹⁷

“Lo mexicano es diferente a lo indígena. Queremos que se entienda que no se puede negar lo que existe y que nosotros somos mayas; en tanto más conciencia maya tengamos, seremos más fuertes”.¹⁸

La conciencia de la diferencia y la postura política que engendra, desmantela la tesis más socorrida de la fundación de la nación mexicana; esa de que México armoniza “lo mejor de Occidente con los valores positivos de un remoto pasado indio”. Don Miguel May May es claro: “lo mexicano es diferente a lo indígena”.

Al desaparecer la condición de invisibilidad política, los indígenas mexicanos aparecen como actores del cambio social y político de la nación; son sujetos sociales que se movilizan a través de agrupaciones laborales, jurídicas, políticas, culturales que presentan muy diversos grados de organización y muy diferentes objetivos. Tanto la variadísima formación de organismos con bases étnicas (por mencionar algunos: los Servicios Pueblo Mixe, A. C., la Liga de Comunidades Étnicas de la Región Sur de Veracruz, A. C.; el Grupo Promotor de Indígenas Francisco Villa, A. C., la Organización Campesina Independiente de la Sierra de Zombolica, el Tribunal Permanente de los Pueblos, la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, la Asociación de Productores de Vainilla del Papaloapan, el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, la Asociación de Vendedoras

¹⁶ Por el contrario, el dilema de la sociedad norteamericana es el reconocimiento explícito de las diferencias étnicas que permite a los pueblos indígenas que pertenecen a esa nación reconocer a los angloamericanos como “otros” y crear las estrategias propias de negociación simbólica. Al tiempo, la otredad parece irreductible, no es fuente de derechos, sino de profundos sentimientos de incredulidad: los otros, los blancos, no parecen ser dignos de confianza, son ininteligibles. V. Deloria Jr., “Voces indias de Norteamérica: expectativas frustradas y temores cumplidos”, M. Gutiérrez et. al (eds.) *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Siglo XXI, México, 1996.

¹⁷ Entrevista colectiva, grupo de sabios mixes, Oaxaca, Oax., 1996.

¹⁸ Entrevista a Miguel May May, coordinador de Lengua y Literatura Maya del Centro Regional de Culturas Populares, Gobierno del estado de Yucatán.

Ambulantes de Salinas de Gortari de Tijuana, la Asociación de Vendedores Ambulantes Benito Juárez), así como las iniciativas de ley y las reformas legislativas en Oaxaca, Chihuahua, Chiapas, muestran la intensidad y la diversidad de la visibilidad de los pueblos indígenas.

Al aparecer en la escena nacional, incorporando en la agenda de las discusiones nacionales la cuestión étnica, revalorizando las nociones políticas de territorio, barrera, frontera y diferencia, los indígenas mexicanos introducen en la imaginación política de la sociedad mexicana algunos de los temas más avanzados y prometedores de la reconstrucción del proyecto modernizador.

LA FRAGMENTACIÓN EXTERNA:

LA VISIBILIDAD SOCIAL DE LOS MEXICANOS EN ESTADOS UNIDOS

La presencia de Estados Unidos en México ha llegado a ser, en muchas regiones del país, parte de la experiencia cotidiana; numerosísimas familias mexicanas saben que una parte de la nación está en Estados Unidos. Tíos, hermanos, esposos, parientes, amigos; poblados enteros y barrios enteros de México están unidos por la sangre y la cultura a los mexicanos y méxico-americanos que están en Estados Unidos.

Este dato cotidiano, sin embargo, permaneció a lo largo de décadas, como un proceso subterráneo, silencioso, invisible. Así perduró porque el proceso no era un proceso oficial, un acto estatal, sino un movimiento social sostenido por familias, grupos de parentesco, comunidades, barrios, en fin, un proceso silencioso, que dio la espalda a las estadísticas y los recuentos estatales. Hoy día, al finalizar el siglo, la sociedad mexicana empieza a reconocer que esos "otros" mexicanos – "los pochos", los "mojados, los "chicanos" – constituyen no sólo la prueba de la complementariedad económica de dos mercados nacionales, sino sobre todo la muestra fehaciente de la existencia de nuevos actores políticos, sociales, culturales y simbólicos de la "Nación".

El papel político que juegan y están en posibilidad de seguir jugando, se hizo patente con la participación de numerosísimas organizaciones méxico-americanas y chicanas durante las elecciones de 1988. El cardenismo, como conciencia, parecía estar tan activo en Michoacán y Zacatecas como en el condado de Orange o en la ciudad de San Antonio, Texas. Los mexicanos en Estados Unidos y muchos norteamericanos de origen mexicano mostraron

que querían participar en las grandes decisiones nacionales. Quedó claro que el México político se había desdoblado más allá de la frontera. A partir de ahí, las caravanas de políticos y de intelectuales empezaron a considerar las audiencias mexicanas y México-americanas de muchas regiones de Estados Unidos; empezaron a descubrir lo que los más importantes artistas populares de México ya conocían desde la década de los setenta.

Los mexicanos que viven en Estados Unidos, así como los norteamericanos de origen mexicano, están lejos de ser un grupo social homogéneo. “Pochos” o “chicanos” son dos etiquetas de muy diferente factura que reúnen, en realidad, a una variadísima gama de individuos, barrios, organizaciones y expresiones culturales que es impensable describir en un espacio tan breve; además, muchos de ellos y ellas no necesariamente se reconocen en esa etiquetas. Los rótulos, en realidad, reúnen organismos culturales y académicos estables y prestigiados (piense en el Centro Cultural Guadalupe de San Antonio, Texas y el Chicano Studies Research Center de la Universidad de California en Los Ángeles), frentes políticos, grupos civiles de defensa de los derechos de los trabajadores, clubes o ligas deportivas, centros sociales y casas editoriales, cuyos avances, demandas y acciones se expresan de manera extremadamente heterogénea.

Lo importante aquí es señalar que las redes se están consolidando, los vínculos con México son cada vez más estrechos. A pesar de las distancias y del poder de las fronteras, circuitos transnacionales, basados en el parentesco, el paisanaje y la amistad, la asociación política o jurídica se está formando a lo largo de todo el territorio. Imposible, en un espacio tan pequeño, describir la fuerza que está adquiriendo la diáspora mexicana. La intención del presente apartado es mucho más modesta: clasificar algunos de los más importantes impactos que este proceso está produciendo sobre la fosilizada idea de nación que continúa presente en los discursos estatales y académicos.

El colapso del territorio nacional

Las observaciones más recientes son extremadamente contundentes al respecto, dan prueba de la complejidad y la extensión de la presencia de los “otros” mexicanos dentro de México y de México fuera de México. Dos importantes muestras: Rouse¹⁹ describe de qué manera Aguililla Grande,

¹⁹ R. Rouse, “Mexican Migration to the United States: Family Relations in the Development of a Transnational Migration Circuit”, tesis doctoral, Stanford University, Estados Unidos, 1989.

Michoacán está unida, simbólica y eficientemente, a Aguililla Chica, Bahía de San Francisco formando un circuito internacional de mano de obra igualmente eficiente al que caracteriza a las grandes corporaciones transnacionales. Velasco²⁰ muestra el modo como las redes de parentesco y de amistad, de cultura y de comunicación, entre los mixtecos de Oaxaca, de Sinaloa, de Baja California y de Los Ángeles están creando, en lo simbólico, una comunidad transnacional y, en lo político, nuevas asociaciones de carácter étnico binacional. La Mixteca está lejos de ser una región de Oaxaca; los zapotecos están, al mismo tiempo, en Oaxaca y en Los Ángeles: "Plantón indefinido frente al consulado mexicano... Un medio centenar de miembros de la comunidad zapoteca, radicados en Los Ángeles, iniciaron un plantón indefinido frente al edificio del consulado de México en esta ciudad. La acción se inició en protesta por la 'esperada' liberación de cuatro individuos arrestados bajo cargos de malversación de unos 600 millones de viejos pesos. El cónsul general explicó que transmitirá la petición a la Secretaría de Relaciones Exteriores, la Suprema Corte de Justicia y el Gobierno estatal de Oaxaca en México."²¹

Las observaciones de campo que realizó Rubén Hernández en barrios de Houston, Texas y de la zona metropolitana de Monterrey, permiten argumentar a favor de este colapso de los espacios nacionales. El investigador ha realizado varios viajes en algunas de las muchas camionetas que viajan diariamente entre Houston y Monterrey. Todos los días llegan a Monterrey decenas de camionetas cargadas de tortillas, dólares y galletas que arriban directamente a los hogares del centro de Santa Catarina o de San Pedro Garza García; y regresan a Houston con cajas de "joyas" (refresco apreciado en la ciudad de Monterrey) de naranja o de toronja.²²

Los territorios no sólo se fragmentan, sino que también se colapsan. Entre los habitantes michoacanos de la Bahía de San Francisco y sus parientes en Aguililla, Michoacán, hay menos distancia real que entre las obreras de las maquiladoras de Ciudad Guadalupe, Nuevo León y los ricos habitantes de San Pedro Garza García, Nuevo León. Es un resultado de las nuevas tecnologías de la comunicación electrónica, ciertamente, pero también de una recomposición internacional de las empresas y de los mercados laborales. Muchos habitantes de Monterrey están mucho más cerca de Houston que de

²⁰ L. Velasco, "Voces indígenas en la frontera de México-Estados Unidos", en V. Zúñiga (coord.) *Voces de la frontera*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 1997.

²¹ *La opinión*, 22 de agosto, 1995, Los Ángeles, Estados Unidos, p. 3-A (citado en Velasco, *op. cit.*).

²² V. Zúñiga, "La política cultural hacia la frontera norte", en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, México, vol. 15, núm. 43, 1997.

Saltillo, muchos habitantes de Oaxaca están más cerca de Los Ángeles que de la Ciudad de México. Ni el espacio real, ni la frontera política, ni la definición de nación, ni siquiera los controles migratorios, se los impide.

Los nuevos flujos culturales y la dispersión de la otredad

Las muy recientes investigaciones de Olvera y colaboradores²³ y de García Abusaid,²⁴ auspiciadas por el Centro Cultural Guadalupe de San Antonio, Texas, muestran las poderosas vinculaciones de orden simbólico entre mexicanos en México y México-americanos en Estados Unidos. La figura de Selena representa un nuevo ídolo en donde lo mexicano y lo México-americano (lo Tex-Mex) se fusionan creando audiencias devotas al icono en la región sur de Texas y todo el noreste de México.²⁵ La cumbia (la música “colombiana”, el vallenato) en su expresión más reciente, popular y urbana, se produce en Monterrey, se extiende a lo largo de la frontera México-Texas y llega hasta Houston, recreando gustos y maneras de narrar la vida.

Con todo ello, se observará que la migración internacional, sus redes y circuitos, sus tramas humanas, está sacando a la luz del debate nacional las anomalías más escondidas de la visión nacionalista romántica. Pone en la mesa del debate la designación de los “otros”. Desde antaño, se nos dijo, los “otros” eran los norteamericanos, los “gringos”; la otredad estaba allá, en Estados Unidos. De hecho, México como nación y el sentimiento nacional como fuente de la identidad nacional surgieron,²⁶ por la mutilación del territorio patrio ocurrida en 1848.²⁷ Un enemigo común nos igualaba a todos en la posición de derrotados. Los mexicanos y derrotados. Los “otros”, según atestigua el Himno Nacional, son los extranjeros que pisotean el suelo patrio.

En contracorriente a esta idea heredada, la visibilidad social y política de los mexicanos en Estados Unidos y de los México-americanos está poniendo en entredicho esa premisa arquetípica de que lo “norteamericano” representaba la forma perfecta del “otro”. Hoy día, paradójicamente,

²³ J. J. Olvera *et al.*, “La ‘Colombia’ de Monterrey (descripción de algunos elementos de la cultura colombiana en la frontera norte)”, reporte de investigación no publicado, Centro Cultural Guadalupe, San Antonio, Texas 1996.

²⁴ L. García Abusaid, “Selena: de la celebridad artística a icono cultural”, reporte de investigación no publicado, Centro Cultural Guadalupe, San Antonio, Texas, 1997.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Josefina Zoraida Vázquez, *op. cit.*

²⁷ Adicionalmente conviene notar que los nacionalismos en México, tanto de derecha como de izquierda, se emparentan porque ambos son igualmente antiyanquis. J. del Arenal Fenochio, “El nacionalismo conservador mexicano del siglo xx”, en Cecilia Noriega Elio (ed.), *El nacionalismo en México*, El Colegio de Michoacán, Guadalajara, 1992.

los mexicanos “norteamericanizados” se constituyen en promotores de la “cultura nacional”, en sus principales representantes en el extranjero, en sus primeros defensores.

El deslizamiento de las fronteras

Esta presencia repentina de México en Estados Unidos está sorprendiendo y dando pie a preguntarse en torno a la realidad y la ficción de las fronteras. La frontera como hecho que hizo del espacio un dato típico e inamovible, empezó a ser utilizada como una herramienta esencial del debate político y cultural.²⁸ Las fronteras culturales se mueven siguiendo los pasos de la migración, dando lugar a sucesos inimaginablemente contradictorios.²⁹

La presencia de México en Estados Unidos y de Estados Unidos en México, a través de las redes migratorias internacionales pone en evidencia la fragilidad de las geografías nacionales. Para ilustrar esto, me permito hacer una argumentación un poco rápida: a) México es el país en donde se come pozole y se disfruta del mariachi, según la definición oficial; b) ¿En dónde está México?; c) En donde se come pozole y se disfruta del mariachi; d) ¿En dónde se concentran abundantemente el pozole y los mariachis?; d) En Chicago y en Los Ángeles.

La argumentación es caricaturesca, pero permite mostrar cómo lo méxico-americano trae al debate la idea ingenua de los nacionalismos románticos según la cual los espacios nacionales son contiguos y homogéneos. Estos “otros” mexicanos, los que comen menudo en Chicago, en Georgia, están mostrando el modo como los espacios se fragmentan, las fronteras se recorren, las definiciones de cultura ya no corresponden a planos espaciales escolares.³⁰ Esto es precisamente lo que observa Norma Alarcón:

cuando yo vengo a Tijuana, Juárez, Piedras Negras, etcétera, sufro un impacto muy fuerte porque aparecen todos esos símbolos de la diferencia: puentes, trámites, aparatos oficiales. Este impacto construye un sentido: ‘al otro lado voy a encontrar algo completamente diferente,

²⁸ V. Zúñiga, “Representaciones infantiles de la frontera y del espacio nacional”, en V. Zúñiga (ed.), *Voces de la frontera norte*, op. cit.; M. Foucher, *L'intervention des frontières*, Fondation pour les Études de Défense Nationale, Collection les 7 épées, Documentation française, Paris, 1986.

²⁹ El importante trabajo de Montejano sobre la construcción del sur de Texas, a pesar de su fuerte contenido histórico-económico, puede ser leído como la forma en la que el espacio es constituido desde el poder, la colonización y la resistencia. D. Montejano, *Anglos and Mexicans in the Making of Texas, 1836-1986*, University of Texas Press, Austin, 1987.

³⁰ A. Gupta y J. Ferguson, “Beyond ‘Culture’: Space Identity and the Politics of Difference”, en *Cultural Anthropology*, vol. 1, núm. 1, 1992, pp. 6-23.

de lo contrario no habría tantas trabas para pasar'. Las barreras simbolizan la discontinuidad y preparan la recepción de 'lo otro'. Sin embargo, estando en Los Ángeles, Chicago o San Francisco, de repente, Michoacán o Guadalajara se sienten muy cerca, están muy cerca. Lo imaginario se salta todas esas restricciones oficiales.³¹

La distorsión de los tiempos nacionales

Otros procesos simultáneos tienen que ver con la definición del tiempo. Los migrantes internacionales distorsionan, "transportan", los tiempos. Piénsese en las comunidades mayas en Houston y sus rituales funerarios, a pocas millas de la NASA. ¿Qué es lo nuevo en Houston? ¿La NASA o los rituales funerarios mayas?³² Si lo moderno es sinónimo de lo último, de lo más nuevo, de lo más reciente, del "último grito"; y lo tradicional es equivalente a lo antiguo, a lo viejo, a lo pasado: ¿qué es lo nuevo en Houston?

Los matachines son la expresión de una tradición "folclórica" nacional si bailan en las calles de la Ciudad de México, de Guadalajara o Monterrey; son una prueba segura de la "herencia indígena". Estos mismos matachines, en las calles de las ciudades de Texas como de otros estados de la federación norteamericana, son la expresión de la posmodernidad.³³

CONCLUSIÓN

"Pochos" e "indios" son dos rótulos impuestos por el nacionalismo oficial y la idea romántica de nación. Estos rótulos agrupan un conjunto extremadamente heterogéneo de mexicanos que no tienen cabida en la imaginación nacional, que han sido expulsados de la comunidad imaginada. No están en el círculo de la nación, ni en sus márgenes, ni en sus orillas. Están fuera de la geografía nacional.

En su posición de expulsados, los "pochos" y los "indios", se organizan, difunden sus visiones, exponen su pertenencia a una comunidad

³¹ Transcripción de las participaciones de la autora en el Seminario sobre identidades culturales de la población mexicana y estadounidense de origen mexicano, El Colegio de la Frontera Norte-Fundación Rockefeller, septiembre 1994-diciembre 1995.

³² J. M. Hagan, *Deciding to be Legal: a Mayan Community in Houston*, Temple University Press, 1994. J. M. Hagan y S. González Baker, "Implementing U. S. Legalization program: The Influence of Immigrant Communities and Local Agencies on Immigrant Policy Reform" en *International Migration Review* vol. 27, núm. 3, 1993, pp. 513-533.

³³ Norma Cantú, "Los matachines de la Santa Cruz de la Ladrillera: Notes Toward a Socio Literary Analysis", en Ramón Rodríguez (ed.), *Feasts and Celebrations in U. S. Ethnic Communities*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1995.

imaginaria que no tiene lugar para ellos, y desde ahí, ponen en duda el romanticismo nacionalista oficial. Unos expulsados hacia adentro y otros expulsados hacia afuera, están incubando un proyecto de nación enteramente diferente al que los constituyentes del siglo XIX y de 1917 imaginaron. Están engendrando una nación enteramente nueva en donde la diversidad tiene derecho a la existencia; una diversidad que no se limita a la ingenua idea de “mosaico” sino que habrá de hacer de México una sociedad pluricultural, multijurídica y multiétnica.

Los actores sociales que se organizan basados en su expulsión étnica, lingüística o geográfica habrán de traer a la agenda nacional los temas políticos más prometedores de este periodo de nuestra historia: el renacimiento de lo local, el valor de las identidades, la reconstitución del espacio, los límites del consumo, el perfeccionamiento de la democracia, la fuerza simbólica de las diferencias, la transformación de la idea de Estado de derecho.

La imposición de la idea romántica de nación, asociada a las promesas de la modernidad, incluyó, de hecho, una doble cara, una ambivalencia, un doble lenguaje: el de los hechos y el que habla Bhabha:³⁴ la uniformización de la cultura nacional. Los hechos y los sentimientos humanos suministran la otra cara que señala el autor: la del placer por el terruño, la del deseo de pertenecer a un grupo, la de los agravios de la denominación, la de la lengua que se habla frente a la lengua que se debe hablar.

Muchos de los sucesos políticos y culturales a los que nos hemos referido anteriormente han hecho inevitable la quiebra de la geografía y de la historia políticas –la de las palabras– que sigue dominando en México y que está implícita en las vacilaciones de Vázquez³⁵ según la cita que sirve de punto de partida a este trabajo. Esa “ejemplar imagen... del mapamundi convencional de los Estados-nación, a través de la cual a los niños se les enseñan ideas tan decepcionantemente simples como la de que Francia está en donde los franceses viven, Estados Unidos está en donde los americanos viven, y así sucesivamente”³⁶ está en quiebra; esa geografía convencional que se oficializó con la invención de las naciones, ya no se sostiene ante la evidencia de la diversidad: México está fuera de México y otros “Méxicos” están dentro de México.

³⁴ H. K. Bhabha, “Introduction, Narrating the Narration”, en H. K. Bhabha, (ed.), *Nation and Narration*, Routledge, Londres y Nueva York, 1990.

³⁵ J. Z. Vázquez, *op. cit.*

³⁶ A. Gupta y J. Ferguson, *op. cit.*, p. 12.

El dilema que plantean los hechos más recientes, que muestran el desgajamiento de las naciones, requiere de una respuesta política talentosa y compleja que permita, a la vez, reconocer y hacer frente a los cambios más profundos que los sociólogos han dado por llamar “la crisis de la modernidad”,³⁷ al tiempo que intentan salvar los valores políticos más apreciados de la modernidad; es decir, una política que evite tirar al bebé junto con el agua de la bañera.

El diseño de esta política requiere, en primer lugar, el reconocimiento de la crisis por la que pasa el llamado “proyecto de la modernidad”. Hay que admitir que los individuos estarán cada vez más conscientes de la vacuidad de la idea de progreso que ahora más que nunca está asociada a la diáspora, la exclusión, la ruptura de los lazos sociales impuestos por el Estado.³⁸

La esperanza de tipo universalista, que acompañaba a las ideas de progreso e igualdad, tanpreciadas por los defensores de la modernidad, parece tener cada vez menos sentido para los michoacanos que se ven conducidos a California como para las mixtecas que venden sus productos en las calles de Tijuana. No hay duda, a los ojos de los nuevos ciudadanos de la modernidad quebrada, será cada vez más evidente la incapacidad de las grandes instituciones nacionales (la escuela, los partidos políticos, el ejército, los sindicatos y la seguridad social) para responder a la diversificación de identidades y a la multiplicación de sentidos. Esas instituciones serán cada vez más vistas como los himnos nacionales: cánticos románticos del siglo XIX.

“La pertenencia múltiple es el destino del individuo contemporáneo”, afirma Sáez. La pregunta es: ¿los Estados-nación contemporáneos serán capaces de responder a esta nueva realidad?

La refundación de la idea de nación y de nacionalidad en México supone la construcción creativa de políticas de la diferencia.³⁹ Este es y seguirá siendo el mensaje central que recibirá la sociedad mexicana de parte de los huicholes, los coras, los mixes, los mazahuas, los tarahumaras, los mayas, los mixtecos y los chamulas; así como lo está recibiendo de las comunidades mexicanas en Nueva York, Georgia, Florida, Oregon, California, Illinois, Texas y Arizona.

La visibilidad política de la diversidad en México está tratando de responder al dilema que planteaba Annino en 1982: “la realidad histórica [en

³⁷ A. Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, París, 1992.

³⁸ J. P. Sáez, “Introduction”, en J. P. Sáez (dir.), *Identités, cultures et territoires*, Desclée de Brouwer, París, 1995.

³⁹ M. Lamont y M. Fournier, *Cultivating Differences*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

México] es otra, bien acabada pero que funciona según fórmulas diferentes al liberalismo clásico". Es esa misma realidad la que no ha sido representada en el derecho mexicano; la fe religiosa en la modernidad, la pasión por el progreso, actitudes tan propias de las élites mexicanas, lo impidieron a lo largo de lo que lleva de vida independiente la sociedad mexicana. Llega la hora de la oportunidad, las voces de la diferencia (étnica, cultural, social) están saliendo del mutismo y sus rostros apareciendo en la escena.

VIOLENCIA Y CONFLICTO*

MICHEL WIEVIORKA**

Cuando la vida en las sociedades industrializadas se organizaba según los ejes del conflicto fundamental entre el movimiento obrero y los patrones (lucha de clases) y cuando, asimismo, las relaciones internacionales en todo el mundo estaban regidas por la gran oposición entre los dos bloques definidos por la Guerra Fría, el espacio en el que operaba la violencia tenía características que hoy ya no son aplicables. En la actualidad la falta de un principio central de estructuración de conflictos es tal que la definición misma de nuestro tipo de “sociedad” parece discutible: en el caso de muchos países el adjetivo posindustrial aplicado a la sociedad es casi tan obsoleto como el calificativo industrial; ahora se habla más bien de redes o de economías mundializadas y las relaciones entre los Estados ya no están condicionadas tampoco por la confrontación entre las dos superpotencias (Estados Unidos y la Unión Soviética) que conseguían, no obstante, mantener un equilibrio que nunca llegó a la extrema confrontación.

Pero antes incluso de explorar esta idea es quizá necesario hacer hincapié en la ambivalencia que le es inherente. Nuestra idea conjuga en realidad dos registros y, si ha de ser pertinente, debe tener a la vez un valor sociológico y una dimensión histórica. Por una parte, en efecto, nos obliga a admitir –y esto es, en sí, una opinión sociológica– que violencia y conflicto, en vez de ir de la mano se rigen por dos lógicas distintas, incluso opuestas. Por otra parte nos lleva a hacer un balance histórico: la constatación de que, con la caída del movimiento obrero que fue la gran figura

* Fragmento de: *La violencia* de Michel Wieviorka, de próxima aparición en el Fondo de Cultura Económica.

**Director del Centro de Análisis e Intervención Sociológicos de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París y presidente de la Asociación Internacional de Sociología. Es uno de los investigadores más reconocidos en el estudio de las relaciones interétnicas, el racismo y la violencia.

contestataria de las sociedades industrializadas y con el fin de la Guerra Fría, la violencia adquirió dimensiones y formas –una trascendencia y una amplitud– que nunca antes había tenido.

No es necesario retomar aquí la noción de violencia que ya discutimos en la introducción, pero sí será absolutamente útil precisar nuestra acepción de la palabra *conflicto* que, como muchos otros términos de uso cotidiano, en la práctica se vuelve confuso casi de inmediato, pues remite a situaciones o experiencias sociales y políticas –pero también interpersonales o intrapsíquicas– diversas. Hablaremos de conflicto en un sentido limitado: una relación desigual entre dos personas, dos grupos o dos conjuntos que se oponen dentro de un mismo espacio y cuyo objetivo u horizonte no es aniquilar a la parte adversaria (y, al hacerlo, eliminar la relación misma) sino modificar dicha relación y, al menos, reforzar la posición relativa que cada parte tiene dentro de ella.

El conflicto, si admitimos esta definición tan estricta, es lo contrario de la ruptura, en la cual dos personas, dos grupos o dos conjuntos se separan de tal manera que no hay más opciones que el distanciamiento o negación mutua y total (en el mejor de los casos) o la destrucción del otro (en el peor de los casos). El conflicto, según la perspectiva que mantendremos aquí, no es pues la guerra, o en todo caso no lo es si la guerra se aboca a aniquilar al enemigo en vez de ser (según la célebre frase de Clausewitz) la continuación de la política por otros medios. La noción que aquí adoptamos se acerca en ciertos aspectos a la que propone Georg Simmel, quien ve en el conflicto “un movimiento de protesta contra el dualismo separatista y una vía que conducirá hacia una suerte de unidad”,¹ “la resolución de las tensiones entre contrarios”; sin embargo nuestra noción de conflicto se distancia en cierto sentido también de la definición de Simmel no porque excluya enteramente la violencia, sino porque para Simmel la “unidad” que conlleva el conflicto puede suponer también la destrucción de una de las partes. En todo caso, este sociólogo distingue, al igual que nosotros, entre conflicto y violencia y al hacerlo nos invita a reflexionar sobre qué los distingue, incluso si, eventualmente, pueden confundirse entre sí. Ciertos conflictos, nos explica, parecen excluir todo menos la violencia (por ejem-

¹ Georg Simmel, *Le conflit*, Circé, Saulxures, 1992. Se encuentra en la obra de Lewis Coser, *The Functions of Social Conflict*, The Free Press, Glencoe, 1956, un acercamiento funcionalista del conflicto que se relaciona con Georg Simmel, de quien ha divulgado su pensamiento. Ciertamente se puede criticar la lectura que Coser propone de Simmel como así lo ha hecho Christine Mironesco en *La logique du conflit. Théories et mythes de la sociologie contemporaine*, Edl Pierre Marcel Favre, Lausana, 1982. Para esta autora las propuestas de Coser “traicionan el pensamiento de Simmel”, p. 30.

plo el conflicto que existe entre un asaltante o el estafador y sus víctimas”) pero “cuando un combate tal no tiene otro propósito que la destrucción pura y simple, se acerca muy íntimamente al caso límite del asesinato vil en el que la parte del elemento creador de unidad es igual a cero; por otra parte, desde que, de una manera u otra, puede darse el caso de que se salve la víctima, de que se ponga un límite a la violencia, existe ya un momento de socialización, incluso si éste no tiene más que el efecto de freno”.

Ciertos conflictos son estables, estructurales, incluso estructurantes; otros, menos duraderos se transforman, se desplazan o incluso pueden disolverse más o menos rápidamente. En la perspectiva que aquí proponemos, el conflicto no confronta a enemigos, como lo supondría un panorama inspirado por el pensamiento de Carl Schmitt, sino adversarios que están dispuestos a estabilizar su relación mediante una institucionalización, mediante la instauración de reglas de negociación, de modalidades que permitan conjugar por una parte el mantenimiento de un vínculo entre los actores y, por la otra, su oposición. No todo es negociable en un conflicto, la institucionalización puede conducir hacia la disolución de la relación de conflicto y siempre existe un espacio o una posibilidad de violencia: no obstante, nuestra tesis general es que, en su conjunto, el conflicto no sólo no se confunde con la violencia sino que, en esencia, tiende a ser lo contrario. La violencia cierra la discusión, antes que abrirla, hace difícil el debate y el intercambio (incluso en desigualdad) y se dirige hacia la ruptura o hacia el sólo recurso de la fuerza, a menos que precisamente surja porque ha habido ya una ruptura, un ejercicio puro de fuerza.

LA EXPERIENCIA DEL MOVIMIENTO OBRERO²

A todo lo largo de la era industrial, las sociedades que de ella se beneficiaban siempre estuvieron animadas por reclamos obreros que a menudo surgían de un mismo principio general de oposición, de un conflicto central. Éste no era muy violento puesto que los actores contestatarios mismos eran poderosos, eran capaces de organizarse durante largos periodos

² Este análisis se concentra en la experiencia de las sociedades industriales occidentales. Se dejan de lado aquellas donde la acción social, propiamente obrera, se combina con la acción política y se subordina a ésta en un contexto de crisis revolucionaria, de manera que donde un proceso totalitario ejerce una violencia extrema en nombre de la clase obrera los actores organizados, empezando por los sindicatos, deben someterse. Un examen que incluya estas experiencias no cuestiona nuestro razonamiento en su conjunto pero obligaría a hacerlo más complejo.

y poner en acción compromisos de militancia que podían desembocar en reivindicaciones negociadas o presiones políticas sin, por ello, abandonar proyectos vastos, más o menos radicales, para la construcción de otros vínculos sociales. Recordemos, pues, brevemente el sentido y el alcance de estas disputas que forjaron, según lo expresan los pensadores posmodernos, uno de los “grandes discursos” de la modernidad.

El apogeo del movimiento obrero

La conciencia obrera proviene de la privación o del despojo que sufren los obreros a quienes se les prohíbe o se les dificulta tener el dominio de su trabajo y controlar su producción. Esta conciencia lleva consigo también un proyecto: el llamado a una sociedad diferente; es la reafirmación de una subjetividad desafortunada pero al mismo tiempo es la capacidad para proyectarse al futuro, inventar otras perspectivas diferentes de las del presente, diferentes del *hic et nunc*: es una conciencia que sabe imaginar mañanas que cantan de felicidad.

Esta capacidad la manifiestan sobre todo los trabajadores calificados quienes, debido al principio positivo que les confiere un oficio, una habilidad o una especialización, tienen cierto orgullo, tienen la convicción de que desempeñan una función o una utilidad social; tiene, pues, la conciencia de que merecen respeto y nunca deben abandonar su autoestima; se inclinan, además, por la negociación. Los obreros no calificados y abandonados a su suerte tienden, por el contrario, más que los otros, a la revolución sin mañana, al arrebató de cólera. Como lo mostró Alain Touraine a mediados de la década de 1960 y como lo confirmó una investigación llevada a cabo hace más de veinte años,³ la conciencia obrera alcanzó su máxima integración y su más alta capacidad de acción en aquellas situaciones en que la conciencia orgullosa de los obreros calificados y la conciencia proletaria de los obreros no calificados se encontraban y se articulaban al unísono, en particular durante las grandes empresas tayloristas que dominaron la industria desde el periodo de entreguerras hasta la década de 1970.

Durante este periodo, mientras existían fuertes comunidades obreras con una intensa vida social y mientras que, también, a partir del movimiento obrero y sus luchas cobraban lugar algunas formas de vida política y se

³ Alain Touraine, *La conscience ouvrière*, Senil, París, 1966; Alain Touraine, Michel Wieviorka, François Dubet, *Le mouvement ouvrier*, Fayard, París, 1984.

armaba un tejido de asociaciones y de debates en torno a diversas ideas y tipos de sociedad, la violencia no era un modo común de interacción social, al menos no en sus formas más graves (las que terminan deliberadamente en el asesinato). Las huelgas podían ser duras y prolongadas, las tensiones entre las empresas muy fuertes y los discursos agresivos, pero la violencia asesina no era un recurso utilizado por los actores del conflicto, incluso cuando enfrentaban situaciones de brutal represión.

El fin de la era industrial

Todo cambió con la desaparición de la sociedad industrial que tuvo lugar en América del Norte y Europa occidental al inicio de la década de 1970. Esta desaparición no significó la desaparición de la industria; ni siquiera significó, como se vaticinó con demasiada rapidez, la liquidación total del taylorismo, cuyos principios siguen guiando aún la vida de algunas empresas. Más bien implicó, sobre todo, una pérdida del papel central que jugaba el conflicto entre el movimiento obrero y los patrones.

Dicho conflicto daba forma a toda la vida colectiva, confería sentido a otras luchas sociales, campesinas y urbanas, a las luchas de los universitarios y de los consumidores. Era el centro, pues, de la divergencia política entre derecha e izquierda, impulsaba la vida intelectual y, en materia internacional, se proyectaba mediante las ideologías de una oposición entre el Oriente que se declaraba a favor del obrero proletario y el Occidente que, se suponía, encarnaba la dominación capitalista. Entre más poderoso se volvía el movimiento obrero más se institucionalizaba este conflicto, especialmente bajo la forma de una democracia social que, en muchos países, consiguió llegar al poder sin violencia. En el Occidente, la violencia y los desenlaces políticos de la segunda mitad del siglo XX no fueron provocados por el conflicto estructural de la sociedad industrial, sino más bien por su mismo desmantelamiento. Esto contribuyó a la proliferación de las formas de hiperinstitucionalización y burocratización del sindicalismo y llevó a conductas de rabia entre los obreros que el sindicalismo ya no tomaba a su cargo. Es posible que este desmantelamiento también haya conducido al terrorismo de extrema izquierda (que discutiremos más adelante) o que desembocara en el surgimiento de líderes y movimientos populistas más o menos racistas que, sin violencia colectiva notable, llenaron el vacío político que se originó (de Ross Perot en Estados Unidos a la Liga del Norte en Italia, del Frente Nacional en Francia a Wladimir Jirinowski en Rusia). El fin de la era industrial también –y sobre todo– desembocó en una crisis

profunda del sindicalismo y trajo grandes dificultades de funcionamiento para los sistemas de relaciones profesionales, incluso en aquellas regiones en donde éstos tenían una gran vitalidad (como Alemania y Escandinavia). El fin de la era industrial también delimitó los espacios y contribuyó a la generación de fenómenos de descomposición urbana y al deterioro de los barrios más populares de las zonas urbanas: por ejemplo, los “hiperguetos” negros en las grandes urbes norteamericanas, huérfanos de la gran industria que, no obstante, ya se hallaba en decadencia (fenómeno estudiado minuciosamente por William Julius Wilson)⁴, o la periferia de las grandes ciudades francesas en las que, como ya no podían continuar siendo “cinturones rojos”, mantenidos y organizados por el partido comunista, se convirtieron en el escenario del odio (tema que da título a la importante película de Kassovitz *El odio* [*La haine*]), el enojo y la rabia de los Jeunes de la Galère [Jóvenes de la Galera]), descritos por François Dubet desde mediados de la década de 1980.⁵

En este contexto, los obreros que soportaron el impacto del desmantelamiento de la industrialización, los despidos masivos, el desempleo, la marginación y la pobreza, o que fueron sencillamente testigos angustiados de tales acontecimientos, perdían los parámetros que les permitían tener una imagen positiva de sí mismos (sin importar cuán explotados u oprimidos hayan estado hasta entonces). Así que a menudo quedaban postrados, replegados sobre sí, incapaces de actuar. Pero sus hijos, si bien tienen que pagar las consecuencias de esta situación, no comparten el mismo sentimiento paralizante de aniquilación de su ser social y están dispuestos, más fácilmente, a recurrir a la violencia social. En muchas sociedades occidentales las conductas juveniles de violencia urbana, especialmente en los barrios más populares que han sido afectados directamente por el cierre de fábricas y la disminución de empleos, deben mucho al agotamiento del conflicto social central que caracterizaba a la era industrial.

Esta violencia conjunta, así pues, de manera a veces inseparable, una delincuencia y criminalidad clásicas con la expresión de un sentimiento de injusticia social. Los tumultos urbanos, primero en Gran Bretaña y luego en Francia, de las décadas de 1980 y 1990, o el racismo virulento de los *skinheads* (cuya violencia refleja un estilo que, en sí mismo, está desvincu-

⁴ William Julius Wilson, *The Declining Significance of Race*, Chicago University Press, Chicago, 1979 y *The Truly Disadvantaged: the Inner City, the Underclass and Public Policy*, Chicago University Press, Chicago, 1987.

⁵ François Dubet, *La galère*, Fayard, París, 1988.

lado de cualquier contenido o carga social u obrera), son buena muestra de esta descomposición social.

Es preciso en este punto ser prudentes y recurrir a los matices para no derivar de estas anotaciones la idea de una violencia social o política directa o únicamente vinculada al agotamiento de las relaciones sociales propias de la era industrial clásica. El vínculo en este sentido no es ni automático ni inmediato. La violencia, cuando surge en este contexto, debe pensarse como algo que se origina a partir de factores intermedios, no surge necesaria ni directamente del descenso en la escala social ni de la crisis. Así pues, los tumultos de los barrios populares de Francia o de Inglaterra, o los de las grandes metrópolis norteamericanas en las últimas dos décadas del siglo pasado, fueron provocados por los abusos de la policía o a partir de inicuas decisiones de justicia (como, por ejemplo, el caso del jurado compuesto sólo por blancos que exoneró a los policías que habían sido filmados mientras agredían brutalmente a un negro, Rodney King, en Los Ángeles en 1992) y no son necesariamente, por ejemplo, manifestaciones directas contra el desempleo. Si bien es cierto que la rabia y la furia de los jóvenes se han manifestado en diversos espacios urbanos en un panorama de dificultades sociales, también es cierto que han siempre correspondido en primer lugar a fuertes sentimientos de injusticia, de no reconocimiento y de discriminación racial o cultural. Paralelamente, el desempleo y la pobreza, incluso cuando se traducen en una dramática caída social como es el caso de los países del antiguo imperio soviético, no cristalizan de manera inmediata o directa en actos de violencia social, fenómeno que se conoce bien a partir del estudio clásico de Lazarsfeld sobre los desempleados de Marienthal.⁶ Primero, se alimentan de la pasividad de la frustración, cosa que les ocupa un largo tiempo y sólo luego son susceptibles de ideologías violentas, racistas o antisemitas o de proyectos políticos radicales (por ejemplo, el nazismo en Alemania; el llamado a un regreso hacia el comunismo más estalinista en los países del antiguo bloque soviético, o bien el nacionalismo populista o sencillo de muchos países occidentales).

A partir del momento en que el conflicto entre obreros y patrones perdió toda su capacidad estructurante, se instaló, sobre todo entre los jóvenes, toda una cultura que difiere de la que se caracteriza por actores en relaciones de dominación. Claramente, los valores que se impusieron,

⁶ Paul Lazarsfeld et al., *Les chômeurs de Marienthal*, Minuit, Paris, 1981 [1932].

dejaron de ser los de individuos cuyo fruto por su labor (por un trabajo que ellos mismos valoran) era acaparado por otros. Ya no existe ese sentimiento de tener una importante utilidad social o, incluso, de haber sido privado del control del trabajo propio. El sentimiento dominante ahora, por el contrario, si bien no es el sentimiento de la inutilidad, al menos sí es el de hallarse excluido de la sociedad y no tener acceso a sus valores. La cultura que ahora se propaga se define por la dualidad *winner-loser*, en la cual sólo interesa ser un ganador para escapar al desprecio que suele rodear a los perdedores. Los “desechables” o los rechazados desarrollan una viva angustia por el fracaso y por la ausencia o la pérdida de la autoestima; dicha angustia puede llegar a invadir la conciencia: ¿acaso no se ha convertido esta persona en un individuo socialmente inútil, acaso no es un rechazado? Cuando desaparece el conflicto estructurante, el individuo queda solo consigo mismo, no tiene adversario al cual oponerse para hacer valer su aportación a la vida colectiva (aportación que ahora se tornó inexistente). En semejante contexto, la violencia encuentra una vía fácil, vía que no existía en una cultura obrera en la que la dominación y la explotación vividas, o incluso el sentimiento de pertenencia a un grupo de dominados o explotados, eran indisociables de una conciencia de utilidad social.

La disolución del conflicto separa, pues, a los individuos de la sociedad y los somete a una serie de pruebas que ellos viven como desafíos personales y los incita a proyectarse de manera personal para no ser despreciados por el prójimo, los obliga, pues, a siempre tener la preocupación (según la expresión de Erving Goffman) de su imagen, de su honor. La disolución del conflicto sustituye, entonces, los problemas de la dominación social con problemas de la personalidad y de la fragilidad; e incita a responder con violencia ante el desprecio, real o imaginario. Una de las grandes lecciones de los estudios más actuales⁷ sobre los jóvenes de los barrios populares que participan en tumultos o que desarrollan un notable odio o rabia y muestran conductas de violencia, especialmente en las escuelas, es la que demuestra que estas actitudes son, en realidad, la traducción de un resentimiento, la consecuencia de un sentimiento de no ser debidamente reconocidos y –quizás más importante– el sentimiento de una incapacidad para consolidar su propia existencia ante la falta de

⁷ Cfr. por ejemplo, además de nuestra propia investigación, Michel Wieviorka (coord.), *Violence en France*, Seuil, París, 1999; Daniel Lepoutre, *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Odile Jacob, París, 1997; François Dubet, *op. cit.*

una relación social en la que se pueden definir a sí mismos mediante su relación con un adversario, con un dominador o con un explotador. Baste pues decir que es necesario, a la vez, afirmar que conflicto y violencia se oponen, pero que para pensar su oposición no es posible contentarse con razonamientos simplistas, demasiado directos o determinantes, pues el impacto de las relaciones intermediarias y mediatrices entre violencia y conflicto es muy considerable.

Cuando un conflicto tan patente y central como el conflicto que oponía al movimiento obrero y a los patrones estructuraba la vida colectiva y el espacio público, la violencia que podía surgir en la ciudad (debida, por ejemplo, a la existencia de grupos de adolescentes más o menos delincuentes) podía sobrellevarse relativamente bien. Semejante violencia es menos admisible cuando el conflicto en cuestión se está gestando apenas y aún no se percibe porque era demasiado nuevo o porque no estaba aún suficientemente constituido; ocurre lo mismo en sentido contrario, cuando un conflicto se está disolviendo y pierde su centralidad o su importancia. Así por ejemplo, Louis Chevalier demostró cómo, cuando nació el movimiento obrero, durante la “Monarquía de julio”, en París, la percepción que de los actores populares tenía la burguesía, se basaba en una confusión entre clases peligrosas y clases trabajadoras.⁸ Asimismo, Régis Pierret⁹ o Michelle Perrot, al estudiar a los “Apaches”, esos jóvenes delincuentes urbanos de comienzos del siglo XX, señalan que pertenecían a una juventud de clase popular que no era reconocida como grupo, y que estaba muy inquieta porque los partidos y los sindicatos no se preocupaban realmente por ellos. Los apaches son el fruto de una nueva industrialización que “desarticula el tejido urbano, rompe con las etnias, los barrios y las distinciones de sexo” mientras “en la sociedad llamada tradicional, los jóvenes tenían sus formas específicas de existencia y de intervención” y, al entrar el nuevo siglo, “las formas de organización industrial autónomas, persistentes por tanto tiempo y, en realidad, aún recurrentes, se replugaron ante el rigor de la fábrica”:¹⁰ este mismo tipo de violencia resultó menos inquietante cuando los barrios populares se convirtieron en “zonas rojas”, es decir, en zonas comunistas, que estaban bien estructuradas política y socialmente.

⁸ Louis Chevalier, *Classes laborieuses, classes dangereuses*, Hachette, París, 1984.

⁹ Régis Pierret, *Les Apaches à Paris au début du siècle*, París, Diplôme de l'ehess, 1996.

¹⁰ Michelle Perrot, *Les ombres de l'histoire. Crime et châtiment au XIX^e siècle*, Flammarion, París, 2001, pp. 359-361.

De manera paralela, cuando los barrios obreros se disgregaron, cuando las redes sindicales, políticas o asociativas que estaban más o menos vinculadas al movimiento obrero se resquebrajaron o desaparecieron, la violencia de igual o comparable gravedad se percibió como mucho más insoportable o peligrosa que antes. Cuando las formas establecidas de la vida social se descomponen porque se disuelven los factores que le aportaban un principio activo de conflicto, el menor rasgo de agresividad puede desatar o acentuar la desmoralización, el miedo y un vivo sentimiento de amenaza.

La sociología clásica a menudo ha asociado el individualismo moderno y sus graves consecuencias (empezando por la anomía y los riesgos de violencia) con la disolución de las tradiciones y los órdenes antiguos. Esta disciplina se ha preocupado mucho por los estragos sociales de la industrialización capitalista, que interpretaba, si no como la fuente principal de la degradación general de las comunidades, la cultura y el orden, al menos sí como un riesgo considerable. Pero hemos presenciado, en los últimos treinta años del siglo xx, la agonía de esa sociedad industrial que tanta inquietud causaba y ahora es necesario reconocer que, al salir de esa sociedad, hemos perdido una relación de conflicto que, a pesar de estar llena de desigualdades y terribles injusticias, también controlaba los alcances y las graves consecuencias del individualismo y, a la vez, impedía que individuos y grupos se dieran indistintamente a comportamientos violentos.

He ahí, pues, una importante lección de sociología: de Tocqueville a Durkheim, pasando por las diversas escuelas de filosofía social y política, el pensamiento del siglo xix estuvo atormentado por la idea de que la violencia, la anomía y el desorden surgían y se expandían debido a la industria y a la división del trabajo, pero ahora, es justamente la desaparición del conflicto central de la era industrial lo que suscita y alimenta tales problemas: por una parte, propicia la violencia y, por la otra, acrecienta el sentimiento general de pérdida de parámetros que agrava las inquietudes relacionadas con la misma violencia. La obsesión por lo grave del individualismo acompañó siempre al surgimiento de la industria moderna y siempre le endilgó los peores riesgos y los mayores peligros; pero ahora resurge –en cierto sentido después de tiempo– bajo temáticas diferentes, temáticas que insisten en la soledad y el vacío del individuo contemporáneo, lo cual no es más que una manera de señalar el ingreso a una nueva era en la que carecemos (aunque quizás sólo provisionalmente) de un principio central de conflicto.

*Hacia el conflicto y después del conflicto:
el terrorismo de la extrema izquierda*

A partir de estos primeros comentarios, parece que el espacio en el que se desarrolla la violencia es mucho más amplio que el espacio del conflicto social. El conflicto, por ejemplo, que oponía al movimiento obrero y a los patrones parece reducirse. La violencia, en ese sentido, es una expresión de la debilidad del conflicto; pero esto nos lleva a tres escenarios.

O bien el conflicto está por nacer, es decir, aún no está plenamente constituido y no se percibe como tal por sus protagonistas ni por la sociedad civil en la que está surgiendo, o bien, por el contrario, se halla en una fase de crisis, de desmantelamiento de su estructura y de decadencia histórica; pero también puede ocurrir que los dos razonamientos anteriores (conflicto que emerge o conflicto que decae) se conjuguen y dos conflictos sociales estén presentes en la misma experiencia concreta: uno, que nace, toma tiempo para adquirir forma, mientras que otro, que decae, muestra sus últimas manifestaciones.

El terrorismo de extrema izquierda nos da muy buenos ejemplos de estos tres escenarios. En su versión anarquista de fines del siglo XIX en Francia (entre 1892 y 1894) fue un ejemplo del primer caso (caso de expresión de un conflicto naciente que, dado que emerge apenas, todavía es débil) y anunciaba el nacimiento de un actor social que tardaría en constituirse pero que luego daría forma a un sindicalismo capaz de una verdadera movilización social. La “era de los atentados”, como la llamó el historiador Jean Maitron, concluye justamente en el momento en el que se consolida, en las Bolsas de Trabajo y en los sindicatos, la primera organización del movimiento obrero en Francia: el sindicalismo de acción directa (llamado también sindicalismo revolucionario o sindicalismo anárquico). Este sindicalismo tendrá luego como una de sus mayores preocupaciones deslindarse de esa violencia terrorista sin, por ello, rechazar algunos medios de acción radicales pero no asesinos (sabotaje y boicot, entre otros.)

Por otra parte, como ejemplo del segundo caso (caso de un movimiento social que decae) tenemos el terrorismo de extrema izquierda de varios países occidentales, así como de Japón, que se manifestó en las décadas de 1970 y 1980 al modo de una “fase de inversión”,¹¹ es decir, como la fase

¹¹ Sobre esta noción, que remite a los procesos mediante los cuales un actor distorsiona y perverte las categorías del movimiento social para transformarlas de manera radical en una ideología extremista que acompaña el camino hacia una violencia cada vez más desatada, cfr. mi libro *Sociétés et terrorisme*, Fayard, París, 1988.

final del movimiento obrero y de las ideologías marxistas y leninistas que habían sido tan socorridas en su momento. Sus protagonistas intentaban mantener en el más alto nivel, en aras de una visión histórica global, una acción ya decadente y cuyo sentido no podía vincularse con proyectos de conducta general de la vida colectiva. La violencia, en este caso, era mucho más extrema y sin límites en tanto que se abría cada vez más un mayor abismo entre los terroristas que hablaban artificialmente de la lucha de clases y del acceso del proletariado obrero al poder y los obreros para quienes tal discurso ya no significaba nada.

Finalmente, como ejemplo del tercer caso, tenemos la experiencia del terrorismo italiano de extrema izquierda que, aunque incluye la imagen de una violencia que mantiene mediante medios cada vez más absurdos la llama del movimiento obrero que ha perdido su centralidad, no se limita solamente a esa imagen. La trayectoria de las *Brigadas rojas* o de *Prima Linea* hacia un terrorismo cada vez más ciego en la Italia de comienzos de la década de 1980 también le debe mucho a los anhelos de una juventud “autónoma” que soñaba con jugar con el “Camarada P. 38” y era portadora de nuevas exigencias y sensibilidades. La cultura de estos jóvenes correspondía, en realidad, al ingreso de Italia a la era posindustrial y estaba cargada de nuevos acontecimientos y conflictos (movimientos de protesta de las mujeres, los homosexuales, los ecologistas, los estudiantes, etc.) demasiado débiles como para consolidarse de manera autónoma y que no encontraban ninguna canalización política en el sistema institucional italiano de aquel momento (sin importar la apertura de la izquierda “extraparlamentaria”). Aquí tenemos la conjugación de un terrorismo “en retroceso”, que lleva consigo la decadencia de un antiguo movimiento social y, a la vez, un terrorismo “en ascenso” cargado de las confusas aspiraciones de un actor cuyo perfil no estaba aún consolidado. Así pues, como lo dijo Alain Touraine, “la idea de movimiento debe distinguirse muy claramente de la idea de *violencia*”.¹²

EL FIN DE LA GUERRA FRÍA

Los años en que fraguó la decadencia histórica del movimiento obrero no precedieron más que por muy poco a los años en que se dio un fenómeno igualmente importante: el fin de la Guerra Fría, proceso al que siempre ha-

¹² Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie?*, Fayard, París, 1994, p. 89.

brá de vincularse el nombre de Gorbachov y que quedó en última instancia confirmado por un evento simbólico: la caída del muro de Berlín (1989). Ahora bien, en este fenómeno, ¿cómo no estar conscientes de la diferencia (que no de la semejanza), entre violencia y conflicto?

La Guerra Fría, conflicto geopolítico que estructuró el mundo durante casi medio siglo, fue, en efecto, una confrontación mayúscula en la que la Unión Soviética y los Estados Unidos de América vivieron bajo tensión –a veces extrema– una relación que, sin embargo, jamás desembocó en ningún enfrentamiento militar directo. Esta relación conflictiva nunca desencadenó una guerra de dos superpotencias. Incluso (y a pesar de que pesaba mucho) su rivalidad, en el marco de enfrentamientos limitados en los que siempre supieron evitar la confrontación abierta, nunca fue causa de ninguno de los brotes de violencia a gran escala que se dieron durante ese periodo (con la excepción de la Guerra de Corea, que se arregló de manera relativamente rápida). La rivalidad de las dos potencias no transformó, por ejemplo, la Guerra de Vietnam en una guerra mundial. En ciertos sentidos, la Guerra Fría atizó muchas tensiones y violencias locales porque, cuando la pacificación de una región convenía a una de las dos superpotencias, la otra superpotencia tenía entre sus intereses, por el contrario, jugar la carta de la tensión o del radicalismo. Pero antes que otra cosa, la Guerra Fría consiguió evitar que se llegara a los extremos en ciertas situaciones e impidió a ciertos Estados ir demasiado lejos en una lógica de guerra o de violencia. Jean-Pierre Derriennic explica que: “cualquier conflicto local podía tener una influencia en la relación entre las dos superpotencias y por eso éstas no podían mantenerse indiferentes a su desenlace”.¹³

Esto se comprende bien ahora, *a posteriori*, cuando se piensa en la situación del mundo después de que acabó la Guerra Fría, es decir, después de 1989: inmediatamente aparecieron nuevas líneas de fractura. Hoy en día las guerras civiles adquieren otro carácter y las nuevas circunstancias autorizan una privatización de la violencia, misma que juega, entonces, un papel instrumental y económico. Las nuevas circunstancias permiten, también, la multiplicación de los brotes de violencia relacionados con la identidad (como pudo verse con los combates homicidas que llevaron a la barbarie de la purificación étnica durante el desmembramiento de la antigua Yugoslavia, un país cuyo ejército, durante la Guerra Fría, había constituido un elemento de estabilidad internacional). Por otro lado, el

¹³ Jean-Pierre Derriennic, *Les guerres civiles*, París, Presses de Sciences Po, 2001, p. 42.

desmembramiento de la ex Unión Soviética (y, en menor medida, el de la misma ex Yugoslavia) implicaron una suerte de proliferación del comercio de armas y una difusión casi viral de diversos tipos de armamento; esto alimentó la guerra internacional o civil, el terrorismo, el crimen organizado y la delincuencia. Si en Francia estos últimos años el crimen organizado, así como la delincuencia, adquieren nuevos bríos que se derivan de un acceso cada vez más inmediato a todo tipo de armas, ello se debe en parte a que la oferta de dichas armas se ha incrementado notablemente a partir de este fenómeno.

El fin de la Guerra Fría marcó además el ingreso a una nueva era en lo concerniente a las armas nucleares (que hasta ese entonces habían estado siempre vinculadas a la idea de la persuasión). La disuasión nuclear era la razón de un universo bipolar que estructuraba el conjunto de relaciones entre los Estados a partir de las dos superpotencias. El tema nuclear fue sinónimo, durante casi treinta años, de orden y, hasta cierto punto, impuso restricciones en los conflictos (incluso aquellos conflictos que no enfrentaban directamente a las dos superpotencias sino a sus aliados o vasallos). Ahora, por el contrario, se ha convertido en el símbolo de los mayores riesgos de inestabilidad y de crisis regional, local o mundial; ahora implica una amenaza que están más relacionadas con el tema del terrorismo y las acciones de Estados “insensatos” que con las hipótesis de una guerra entre Estados responsables. Pierre Hassner lo ha expresado muy bien: las armas nucleares “se han convertido en el ejemplo extremo no del orden sino del abismo que separa el carácter global y difundido de los problemas y la naturaleza parcial y especializada de los organismos encargados de controlarlos y manejarlos”.¹⁴ Podríamos agregar aquí que, con la desintegración del sistema soviético y el fin de la Guerra Fría, no es posible ni siquiera apreciar cuáles serían los organismos capaces de actuar eficazmente, incluso de manera parcial, frente a problemas como los que plantea la diseminación contemporánea de las armas nucleares o el riesgo de un terrorismo nuclear.

Durante la Guerra Fría, el tema de las armas nucleares hacía poco o menos probable la guerra entre muchos Estados; confería un control –claro está parcial y desigual– pero a fin de cuentas un control real para frenar la violencia. Aseguraba, además, un orden mundial porque, junto con el

¹⁴ Pierre Hassner, *La violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique*, Esprit, Paris, 1995, p. 55.

principio de la bipolaridad, impedía que la violencia llegara a los extremos en el caso de las dos superpotencias y, por extensión, en el caso de todos aquellos Estados que estaban, más o menos, dentro de la órbita de acción de ellas (Estados que constituían la gran mayoría de los países, porque cualquier desplazamiento del equilibrio, incluso local, amenazaba con generar una escalada de tensiones y de desequilibrios mayores). El orbe ha salido ahora del orden nuclear pero, para tomar la expresión de Philippe Delmas,¹⁵ lo ha hecho sin haber entrado aún a una era posnuclear. Por ello, según los expertos, los conflictos y la violencias localizados, “de baja intensidad”, tienen ahora mucho más opción para surgir y es cada vez más difícil impedir que degeneren en una serie de barbaries masivas, de las cuales, las masacres de Ruanda y de la ex Yugoslavia podrían ser, quizás, sólo una primera expresión.

El fin de la Guerra Fría no se debió a ningún acto importante de violencia, sino, fundamentalmente a la descomposición del régimen soviético. En general fue un fin poco violento y, a lo más, tuvo por consecuencia algunos surgimientos localizados de violencia en el interior del antiguo imperio soviético (empezando por el caso del Cáucaso y de Chechenia).

Es posible que la Guerra Fría haya funcionado también como un velo de ceguera que impidió ver claramente los determinantes y las significaciones de diversas experiencias de violencia entre 1950 y 1980, y por ello ahora se torna mucho más visible o, al menos, se aprecia mejor (fenómeno que parece nuevo) la importancia de los factores vinculados con el entramado de actores a nivel local, en vez de la importancia de influencias externas más distantes y generales. Pero a pesar de que los analistas atentos a esta hipótesis se esfuerzan por tomarlas en cuenta, la conclusión general tanto de investigadores como de especialistas es que el fin de la Guerra Fría trajo consigo, al menos, modificaciones muy notables en el orden mundial.¹⁶

Sería un abuso afirmar que estas modificaciones sólo traerán consigo un impulso hacia actos más numerosos y graves de violencia, pero es justo decir, por otro lado, que el mundo después de la Guerra Fría se caracteriza por tener condiciones favorables para la apertura de nuevos espacios de violencia, espacios que hasta 1989 habían sido más bien reducidos o sencillamente no existían.

¹⁵ Philippe Delmas, *Le bel avenir de la guerre*, Gallimard, París, 1995.

¹⁶ Cfr. por ejemplo François Jean y Jean-Christophe Rufin (eds.) *Économie des guerres civiles*, Hachette, col. “Pluriel”, París, 1996. Cfr. igualmente Pierre Hassner y Roland Marchal (coord.), *Guerres et sociétés. État et violence après la Guerre froide*, Khartala, París, 2003.

CONFLICTOS LIMITADOS

Es posible, asimismo, proyectar nuestro razonamiento sociológico general hacia esferas más reducidas en vez de sólo considerar el fenómeno mayúsculo, macrohistórico, de la Guerra Fría o la figura masiva del movimiento obrero en el "gran discurso" del cual fue el protagonista; es posible abocarnos a condiciones mucho más limitadas y, por ejemplo, atender a las situaciones que, al menos en Francia, se designan con el nombre de violencias urbanas. Así, cuando en este país se organizó desde Marsella, pero también desde los barrios periféricos de Lyon, una "Marcha por la igualdad y contra el racismo" en 1983, la acción, aunque se inscribe en una dimensión (de hecho bastante minoritaria) de tendencia hacia la radicalización, fue antes que nada un ejercicio de presión no violenta, comparable, en espíritu, a las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos durante los años cincuenta y los comienzos de los sesenta. Excluyó la violencia, fue su opuesta e incluso su adversaria y constituyó una protesta pacífica, una exigencia democrática que habrían de escuchar los responsables políticos (puesto que los líderes de la marcha serían recibidos por el jefe de Estado, François Mitterrand). Pero luego de que su aliento se consumió, las esperanzas que la marcha había suscitado también se disiparon y surgieron numerosos conflictos y tumultos urbanos; las muestras de enojo, especialmente en los barrios populares de la periferia de Lyon, expresaban una rabia y un sentimiento de no haber sido reconocidos ni comprendidos. La desesperación de los jóvenes se alimentó del hecho de que no hubo una salida política a una acción reivindicadora y no violenta. En Vaulx-en-Velin, por ejemplo, la violencia urbana de los tumultos, las redadas y la ira que antecedió a la marcha de 1983 (y que continuó después de ella) era una señal de grandes carencias y de falta de un conflicto centralizador en las esperanzas de los jóvenes de estos barrios populares. Asimismo, en esta localidad de la periferia de Lyon, el gran tumulto de 1990, que se considera normalmente el más importante de todos los de ese periodo en Francia, fue seguido por la aparición o la confirmación de ciertas asociaciones que, según *Agora*, clara y explícitamente deseaban transformar la violencia de los jóvenes en un conflicto social y político y que agravaban las relaciones ya tensas con el poder municipal pero que no tenían en realidad nada que ver con los tumultos o las agresiones contra las personas o los bienes.

Que en semejantes ocasiones la acción conflictiva, más o menos institucionalizada, siga a la violencia nos lleva a una hipótesis que podría parecer paradójica y que nos recuerda que, en todo caso, cualquier razonamiento demasiado simple o determinista resulta falaz: según esta hipótesis que proponemos la violencia es un elemento fundador del conflicto, su punto de partida, la condición inicial en la determinación de sus actores. En algunos casos o con ciertos actores, efectivamente, la participación en un episodio de violencia, en un tumulto urbano por ejemplo, equivale a un momento iniciático mediante el cual se expresa o se cristaliza una subjetividad que hasta ese momento había quedado reprimida, no había sido explícita, o bien, había sido demasiado inquietante o triste para poder expresarse. Es así como, en la práctica, los jóvenes de los barrios populares “difíciles” han explicado su propia politización o su ingreso a ciertas asociaciones (aunque también su descubrimiento, por ejemplo, del Islam) después de haber participado espontáneamente y sin cuestionárselo en un tumulto que ocurrió después de un “abuso” por parte de la policía.

Nos encontramos de nuevo con la misma idea: la noción de que violencia y conflicto se oponen debe ser matizada. Ocurre a menudo que se asocian incluso más directamente que en el ejemplo paradójico que acabamos de dar, porque en ciertas situaciones el conflicto es muy radical o la violencia se limita a sus dimensiones instrumentales (que la reducen a los cálculos de actores que encuentran en ella un recurso que pueden dominar). Es por ello que la idea de una contradicción entre conflicto y violencia no constituye una teoría general ni una regla absoluta sino, más bien, una herramienta de análisis, una hipótesis de la que se puede servir el investigador como si fuera un proyector para esclarecer una experiencia concreta y cuyos resultados pueden ser diferentes según el caso.

La utilidad y pertinencia de esta herramienta sociológica quedará probada, nos parece, si comparamos el pensamiento de dos teóricos de la violencia muy diferentes y que marcaron por largos periodos la vida intelectual y política. El primero es Georges Sorel, cuyas “reflexiones” iban de la mano del surgimiento del movimiento obrero, y el segundo es Frantz Fanon, destacada figura del periodo de las luchas por la descolonización.

LA BATALLA POR LA FRONTERA: APUNTES SOBRE MIGRACIÓN AUTÓNOMA, COMUNIDADES TRANSNACIONALES Y EL ESTADO*

NÉSTOR RODRÍGUEZ**

El escenario global al final del siglo xx presenta una dramática imagen sociogeográfica: el movimiento entre las regiones del mundo de miles de millones de dólares de capital para inversiones, y el de millones de personas, junto con los intentos concertados para facilitar lo primero y restringir lo segundo. El capital, en sus variadas formas, como corporaciones y fondos financieros, circula entre los principales países y las regiones periféricas de la economía mundial. En el primer escenario, los fondos internacionales financian empresas de desarrollo inmobiliario, industrias de servicios y mercados de acciones y de dinero. En el segundo, gravita en una variedad de actividades financieras y de producción, incluyendo servicios bancarios, minería, manufactura y la explotación de recursos naturales. Numerosos acuerdos internacionales (GATT, TLCAN, Unión Europea)¹ surgen para facilitar el movimiento transnacional de capital. Dos acuerdos (la Unión Europea y TLCAN) intentan establecer comunidades económicas regionales con pocas restricciones, o ninguna, para el movimiento transnacional de capital. Los movimientos humanos entre las fronteras nación-estado son igualmente dinámicos: cien millones de personas se reubican entre las regiones del mundo de Europa Occidental y Oriental, Asia, África, América Latina y el Caribe, y América del Norte.²

* Tomado de: revista *Social Justice*, "The Battle for the border: Notes on Autonomous Migration, Transnational Communities and the State", vol. 23, núm. 3, 1996, pp. 29-37.

** Director del Departamento de Sociología de la Universidad de Houston. Especialista reconocido por sus estudios pioneros sobre las muertes en la frontera México-Estados Unidos y en el campo de las relaciones entre las comunidades latinoamericanas y afroamericanas.

¹ Ver Wayne Cornelius, Philip Martin y Jame F. Hollfield (eds.), *Controlling Immigration: A Global Perspective*, Stanford University Press, Stanford, 1994, para una descripción del contexto de la política migratoria internacional en diferentes regiones del mundo. Este contexto incluye el Acuerdo General sobre Tarifas y Aranceles (GATT, por sus siglas en inglés), el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y la Unión Europea.

² "Integration Migration Growing in Size and Importance", en *Migration World*, vol. 22, núm. 4, 1994, p. 3.

Para algunos, esta escena global representa un cambio fundamental que amenaza el sistema mundial establecido de naciones-estado. Entre los asuntos más urgentes enlistados por los líderes de aquéllos, preocupados por estas dinámicas, están la reubicación de empleos en los países menos desarrollados y la pérdida del control sobre las fronteras nacionales. En los Estados Unidos, se están implementando medidas drásticas para detener la inmigración de gente que entra en el país sin papeles (los indocumentados). En los lugares de trabajo, estas medidas incluyen las iniciativas de leyes federales para crear el nuevo estatus laboral de “trabajador autorizado”, proyectos piloto para verificar este estatus mediante datos centralizados en computadoras en Washington, D.C. y otros proyectos para apoyarse en la colaboración voluntaria de los patrones para reemplazar trabajadores no autorizados con trabajadores autorizados. En la frontera México-Estados Unidos, las medidas incluyen un gran incremento de agentes fronterizos, una muralla humana de agentes de la Patrulla Fronteriza en El Paso, proyectos de construcción de bardas, zanjas, murallas y otras barreras físicas, y candidatos en gira que exigen el despliegue de tropas del ejército estadounidense. En California, los votantes aprobaron un referéndum para excluir a los residentes indocumentados de los servicios públicos, y en otras regiones del país, los funcionarios municipales y del condado actuaron para borrar a los inmigrantes de los programas de beneficencia social. A lo largo del país, el ánimo contra los inmigrantes promueve discusiones sobre la necesidad de una cédula de identificación nacional y la negación de la nacionalidad estadounidense a los hijos nacidos en los Estados Unidos de padres indocumentados.³

A estos intentos por detener la inmigración indocumentada y para restringir la legal le llamo “la batalla por la frontera”. Por parte del gobierno de los Estados Unidos, los principales actores incluyen las amplias burocracias del Servicio de Inmigración y Naturalización, la Patrulla Fronteriza, el Grupo de Trabajo para Inmigración Ilegal del Consejo Nacional de Seguridad, unidades de la Guardia Nacional y de la Reserva Militar, grupos de interés especial y expertos bien financiados, y científicos universitarios que desarrollan nueva tecnología para vigilar la frontera. Por parte de los migrantes, los principales actores incluyen hombres, mujeres y niños principalmente provenientes de clase trabajadora, con poca educación y bajos

³ Los llamados y medidas propuestas para limitar la inmigración de indocumentados se enlistan regularmente en los principales periódicos estadounidenses. También, ver ejemplos en *Migration World*, una revista del Centro de Estudios Migratorios en Staten Island, Nueva York.

ingresos, así como personas que huyen de la persecución política. El lado migrante también incluye a los traficantes, que con frecuencia comparten antecedentes sociales con los inmigrantes que acarrean, y, a veces, patrones. Antes de que se volviera ilegal contratar indocumentados en 1986, los patrones grandes y pequeños jugaban un papel principal en la atracción de estos migrantes.

La batalla por la frontera es más que una lucha para contener la marea de migrantes indocumentados; es fundamentalmente sobre el desarrollo social-histórico. Es sobre la cambiante importancia de las naciones-estado en el orden global y, por lo tanto, de la relevancia de las fronteras entre las naciones-estado. Es una lucha para mantener las fronteras de las naciones-estado en un contexto global que se vuelve más fluido por la creciente migración transnacional de capital y mano de obra. Aunque el sistema de naciones-estado agilizó la consolidación políticoadministrativa de la economía mundial en el pasado,⁴ para finales del siglo xx la presencia del capital multinacional y la mano de obra internacional se ha enfrentado cada vez más a esta situación.

Por lo general, la globalización se ha conceptualizado en términos de la capacidad del capital para movilizar e integrar recursos económicos y actividades entre distintas regiones del mundo.⁵ Sin embargo, la acción social autónoma de la comunidad de trabajadores y campesinos en los países en vías de desarrollo también ha mejorado significativamente el desarrollo transnacional. La migración internacional autónoma organizada por trabajadores, sus familias y sus comunidades ha cuestionado significativamente el estado de la frontera México-Estados Unidos al volverla cada vez más irrelevante. Para finales del siglo xx, grandes cantidades de migrantes han construido comunidades transnacionales entre las zonas de los Estados Unidos en que se establecen y sus lugares de origen en México.⁶ En muchos sentidos, estas estructuras transnacionales funcionaron como si la frontera no existiese. La batalla por la frontera, que eventualmente se perderá, es una reacción a esta reconfiguración socioespacial transnacional encabezada por trabajadores. La batalla por la frontera es más que una acción para controlar la inmigración ilegal; es una lucha para

⁴ Robin Cohen, "Policing the Frontiers: The State and the Migrant in the International Division of Labor", en Jeffrey Henderson y Manuel Castells (eds.), *Global Restructuring and Territorial Development*, Sage, Beverly Hills, 1987, p. 88-111.

⁵ Peter Dicken, *Global Shift: The Internationalization of Economic Activity*, 2a. ed., The Guilford Press, Nueva York, 1992.

⁶ Jacqueline Maria Hagan, *Deciding to be Legal: A Maya Community in Houston*, Temple University Press, Filadelfia, 1994.

resistirse a los intentos de las comunidades de la clase trabajadora en los países periféricos para reorganizar espacialmente su base de reproducción social en el panorama global. Este intento de cambio por parte de las comunidades trabajadoras extranjeras pone seriamente en entredicho el orden global socioespacial estratificado establecido.

En las secciones que siguen, comentaré la batalla por la frontera en el sur de los Estados Unidos desde tres perspectivas. La primera engloba lo que llamo migración autónoma, o sea, el movimiento de la gente hacia los Estados Unidos, independientemente de la autorización y regulación estatal. La segunda concierne el crecimiento de comunidades transnacionales, las cuales hacen circular recursos entre puntos migrantes de destino y los de origen para su reproducción social. La tercera es la reacción del Estado para reinsertar la frontera como una división significativa en la vida de la comunidad. Termino el artículo con críticas sobre la investigación social-científica de la migración indocumentada y con comentarios sobre el futuro de la batalla por la frontera.

MIGRACIÓN INTERNACIONAL AUTÓNOMA

Por migración internacional autónoma me refiero a organizada por trabajadores, sus familias y sus comunidades independientemente de los acuerdos intergubernamentales; es el movimiento de gente entre las fronteras de las naciones-estado fuera de las leyes estatales. Migración autónoma significa que las comunidades de trabajadores en los países periféricos han desarrollado sus propias políticas de empleo internacional independientemente de la planeación interestatal. Como tal, la migración autónoma internacional puede considerarse una migración ajena al Estado, un proceso que quita al Estado el papel regulador de movimientos humanos entre fronteras internacionales. Mediante la migración autónoma, los trabajadores indocumentados han creado un programa de trabajador huésped que ha sido apoyado por muchos patrones de los Estados Unidos.

Es importante entender que migración autónoma significa más que cruces fronterizos no autorizados (ilegales): significa una estrategia comunitaria implementada, desarrollada y mantenida con el apoyo de instituciones, incluyendo algunas formales, en los puntos de origen y de destino. Precisamente porque hay instituciones importantes (legales, religiosas y gubernamentales locales, entre otras) que apoyan esta estrategia migratoria, los

migrantes indocumentados no consideran sus implicaciones morales como erróneas. Los migrantes pueden ver su migración autónoma como extralegal, pero no necesariamente como criminal. Así, mientras algunos migrantes pueden usar el término ilegal para referirse a un indocumentado, nunca usan el término criminal. También es importante entender que las comunidades migrantes no reconocen formalmente la migración autónoma como una política; esta política no está escrita en ningún documento legal ni fue declarada por ningún funcionario. Surge como una política popular a medida que las familias y otras instituciones comunitarias adoptan la migración autónoma como curso de acción para la reproducción social.⁷

Autonomía como autoactividad

Si bien el origen del concepto de autonomía como autoactividad puede encontrarse en las palabras de Marx en *El capital*, varios grupos marxistas no ortodoxos han empleado el concepto desde los años treinta para analizar la burocracia soviética y los esfuerzos autónomos de los trabajadores contra los sindicatos y el Partido Comunista.⁸ De los años treinta a los cincuenta, C. L. R. James y Raya Dunayevskaya, en el movimiento de la Tendencia Johnson-Forest, usaron el concepto para analizar las luchas laborales autónomas en los Estados Unidos, incluyendo las luchas autónomas de los negros, y aquellas en la Unión Soviética. De 1949 a 1967, Cornelius Castoriadis y Claude Lefort, fundadores de un grupo revolucionario francés y de un periódico titulado *Socialisme ou Barbarie*, también usaron el concepto para criticar la burocracia soviética y retomaron conceptos del marxismo ortodoxo. Desde principios de los setenta, varios teóricos marxistas italianos, como Mario Tronti, Toni Negri, Sergio Bologna, Franco Piperno y Oreste Scalzone, trabajando juntos en el grupo y revista *Potere Operaio* (*Poder Obrero*), han usado el concepto para analizar las luchas obreras independientes y espontáneas en las fábricas del norte de Italia.⁹ De acuerdo con dichos teóricos, estas luchas laborales, que involucran a muchos inmigrantes del sur de Italia, se lanzan no sólo contra el capital, sino también

⁷ Baso estos comentarios en mis observaciones, desde 1988, en el municipio de las zonas altas de Guatemala de San Cristóbal Totonicapán (Néstor Rodríguez, "The Real 'New World Order': The Globalization of Racial and Ethnic Relations in the Late Twentieth Century", en Michael Peter Smith y Joe R. Feagin (eds.), *The Bubbling Cauldron: Race Ethnicity and the Urban Crisis*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995, pp. 211-225; Néstor Rodríguez, "Lessons on Survival from Latin America" en *Forum for Applied Research and Public Policy*, otoño 1995, pp. 90-93) Este municipio y otros aledaños en Guatemala han mandado un gran número de migrantes indocumentados a los Estados Unidos desde principios de los ochenta.

⁸ Harry Cleaver, *Reading Capital Politically*, University of Texas Press, Austin, 1979.

⁹ *Ibid.*

contra sus organizaciones oficiales: el Partido Comunista y los sindicatos. A finales de los setenta y en los ochenta, Harry Cleaver y varios analistas en los Estados Unidos utilizaron el concepto de autonomía para analizar las luchas en los sitios de trabajo de los trabajadores inmigrantes latinoamericanos y, más recientemente, la rebelión zapatista de Chiapas.¹⁰

En un ensayo titulado “El retorno de la política”, Lotringer describe el crecimiento de la lucha autónoma entre los grupos obreros italianos como característica del conflicto social postindustrial en el que la división entre industria y sociedad es cada vez más difusa. Los comentarios de Lotringer sobre el movimiento de la autonomía italiana determinan algunas de las características básicas de las luchas autónomas. Define autonomía como un “cuerpo sin órganos políticos, antijerárquico, antidialéctico, antirepresentativo. No sólo es un proyecto político, es un proyecto para existir”.¹¹

Para decirlo al nivel de las luchas obreras: la autoactividad de los trabajadores no se canaliza a través de partidos políticos; se enfrenta a las jerarquías del trabajo organizativo, se rehúsa a seguir los planes del capital para el desarrollo (dialéctico), y trata de expresar su propia voz. El propósito de la autoactividad de los trabajadores es la supervivencia.

Algunas comparaciones entre la caracterización de Lotringer y la migración autónoma son obvias: los migrantes indocumentados no se organizan en grupos políticos,¹² contradicen la estratificación global del capital, articulan su propia política internacional y su propósito es la supervivencia. La autonomía, de acuerdo con Lotringer, se rehúsa a separar la economía de la política, y la política de la existencia. Desde la perspectiva de muchas comunidades grandes y culturalmente dinámicas de migrantes latinos en los Estados Unidos,¹³ se puede observar que los migrantes indocumentados se rehúsan a hacer una separación entre la economía de la comunidad y la comunidad de la etnicidad.

Aunque la autonomía como autoactividad ha sido analizada principalmente en la forma de las luchas de obreros industriales, también se halla

¹⁰ Muchos trabajos y publicaciones que utilizan una perspectiva autónoma están citados en Harry Cleaver, Jim Fleming y Conrad Harold (eds.) en “Bibliography”, Harry Cleaver, Jim Fleming, et al., *Lessons on the ‘Grundrisse’*, Autonomedia, Brooklyn, 1994, pp. 224-242; Harry Cleaver, “Introduction”, en *Zapatista!: Documents of the New Mexican Revolution*, Autonomedia, Brooklyn, 1994, pp. 11-24.

¹¹ Sylvers Lotringer y Christian Marazzi, “The Return of Politics”, *Semiotext(e) Italy*, vol. 3, núm. 3, 1980, pp. 8-23.

¹² No pretendo decir que los migrantes indocumentados no participan en agrupaciones políticas, lo cual ciertamente hacen. Lo que trato de decir es que los indocumentados no se han organizado en un grupo político formal, tal como un partido político.

¹³ Silvia Pedraza y Rubén Rumbaut (eds.), *Origins and Destinies: Immigration, Race and Ethnicity in America*, Wadsworth, Nueva York, 1996, caps. 25-28.

presente en otros escenarios de la vida social. En las zonas rurales de Latinoamérica, por ejemplo, los campesinos sin tierra se han apropiado a lo largo de la historia de tierra para labrar,¹⁴ y en las ciudades latinoamericanas, la gente pobre de la clase trabajadora ha creado callampas, favelas, pueblos jóvenes y villas miseria mediante invasiones autónomas de tierra en la que construyen sus casas.¹⁵ Lúcio Kowarick describe las condiciones que condujeron a las revueltas autónomas y repentinas para exigir servicios en los barrios bajos de Sao Paulo: “Estos movimientos se nutren con una serie de vínculos sociales forjados en las interacciones del barrio, en la experiencia común de vivir en distritos olvidados, en los retrasos del transporte público, en accidentes, enfermedades e inundaciones”.¹⁶

Para Kowarick,¹⁷ los “micromovimientos” entre los residentes de barrios bajos se dan cuando, bajo ciertas circunstancias, las experiencias subjetivas acumuladas unen los conflictos con las exigencias.

Migración autónoma como actividad humana

Una cosa es argumentar que las poblaciones marginales participan colectivamente en exigencias de cambio espontáneas e independientes, y otra es conjeturar que estas actividades constituyen fuerzas sociales que alteran, o incluso reestructuran, las estructuras globales. Sin embargo, esto último es precisamente la base de mi tesis de la batalla por la frontera, o sea, que la migración autónoma ha reconfigurado el espacio en que las comunidades se establecen en los países periféricos, de manera que no respeta las divisiones de las naciones-estado. Esto ha ocurrido no sólo mediante la migración de millones de indocumentados, sino también mediante el desarrollo o el fortalecimiento de las estructuras de esos migrantes, las cuales trascienden la frontera y, en diversos niveles, social, cultural y económico, unen las áreas en que se establecen con sus comunidades de origen. Desde esta perspectiva, la batalla del estado por la frontera implica más que sólo controlar la frontera: es para mantener una frontera.

La mayoría de los estudios sobre cambios sociales que permanecen vinculados al nivel estructural de fuerzas impersonales no han alcanzado a reconocer el poder transformador de las acciones de hombres y mujeres

¹⁴ Michael W. Foley, en “Agenda for Mobilization: The Agrarian Question and Popular Mobilization in Contemporary Mexico”, en *Latin American Review*, vol. 26, núm. 2, 1991, pp. 39-74.

¹⁵ Duncan Green, *Faces of Latin America*, Latin American Bureau, London, 1991.

¹⁶ Lúcio Kowarick, “Introduction”, en Lúcio Kowarick (ed.), *Social Struggles and the City: The Case of São Paulo*, Monthly Review Press, Nueva York, 1994, pp. 31-40.

¹⁷ *Ibid.*

ordinarios, incluyendo a los inmigrantes indocumentados. A nivel estructural, de acuerdo con Michael Peter Smith,¹⁸ las acciones sociales y las luchas de los hombres y mujeres ordinarios son invisibles como medios y también como resultados de las estructuras sociales. Sobre la dimensión humana del cambio social, Smith comenta que: "Aunque las condiciones impersonales constituyen el contexto histórico dentro del que actúa la gente, las personas no son meros receptores pasivos de estas condiciones estructurales económicas y políticas. Son creadoras de significado, lo cual es también una fuente de acción humana y cambio histórico."¹⁹ Sobre la condición no reconocida de este rol humano, Smith dice: "Poca atención se ha puesto en la variedad de acciones ejercidas por las clases populares y en la dinámica de su resistencia a las tendencias estructurales dominantes en la economía política".²⁰

Las palabras de Smith son la reiteración a fines del siglo xx de lo que antes los marxistas no ortodoxos habían llamado luchas autónomas. Esto se ilustra con los comentarios de Cleaver sobre estudios de la autonomía obrera por parte de los teóricos de la nueva izquierda italiana:

A partir del estudio de la realidad de la autonomía entre la masa de trabajadores... fueron capaces de articular con nueva agudeza y profundidad la postura de que la clase trabajadora no es una víctima pasiva y reactiva... y que su poder decisivo para derrotar al capital se basa en su poder de iniciar una lucha y de forzar al capital a reorganizarse y desarrollarse.²¹

Sin embargo, Cleaver señala que los estudios que quedan confinados a la esfera económica no alcanzan a percibir los principales conflictos sociales que afectan el cambio social en otros escenarios. Cuando los científicos sociales y los grupos políticos reconocen las luchas sociales en otros escenarios, por ejemplo, barrios bajos, hay una tendencia a devaluar estos conflictos como meros apéndices de los movimientos laborales.²²

Desde la perspectiva de la migración autónoma, las acciones humanas significan más que la formación de fuerzas laborales indocumentadas. El

¹⁸ Michael Peter Smith, "Urbanism: Medium or Outcome of Human Agency?", *Urban Affairs Quarterly*, vol. 24, núm. 3, marzo 1989, pp. 353-357.

¹⁹ *Ibid.*, p. 355.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Harry Cleaver, *op.cit.*, p. 52.

²² Lúcio Kowarick, *op.cit.*

que los migrantes indocumentados participen en actividades de una mayor comunidad de inmigrantes también significa el desarrollo de fuerzas comunitarias que, aunque situadas marginalmente, acaban por afectar sectores institucionales de la sociedad establecida. Esto incluye diversos ejemplos, como el activismo político para oponerse a restricciones contra la población inmigrante y la organización de ligas de fútbol que se apropian social y culturalmente de espacios públicos en muchas ciudades de los Estados Unidos. En algunos casos, diversas instituciones oficiales median el impacto de la acción de los migrantes. Por ejemplo, al constituir un enorme mercado de consumo, los migrantes indocumentados también han atraído la atención de empresas establecidas. En algunos casos, los temas latinoamericanos y en idioma español utilizados en la publicidad de estas empresas han reestructurado el aspecto simbólico de los ambientes sociales previamente regulados por la cultura dominante.

Ver la migración autónoma como fuente de actividad humana contradice la percepción de que los indocumentados son una población dócil, desamparada, feliz con su trabajo. Por el contrario, desde la perspectiva de la actividad humana los indocumentados toman el rol de actores históricos que reestructuran los contornos socioespaciales en las regiones globales. Varias condiciones se hallan en la base de esta acción social. Una condición, el propio estatus de indocumentado, afecta esta acción social de modos opuestos. Por una parte, las restricciones de los indocumentados motivan a los migrantes a implementar estrategias de supervivencia que mediante redes sociales reordenan las fuerzas laborales y los espacios en que viven.²³ Por otra, el estatus de indocumentado mantiene a los migrantes desligados de los sistemas burocráticos, lo cual les otorga beneficios de corto plazo para maniobrar y sobrevivir más fácilmente. Los beneficios incluyen entrar en el país sin la aprobación del estado, obtener trabajo sin solicitar la certificación laboral, y, en algunos casos, evadir los sistemas tributarios para quedarse con una mayor parte de sus, por lo general, bajos ingresos.

Las actividades humanas asociadas con la migración autónoma de indocumentados recuerda la experiencia de los inmigrantes que ingresaron en los Estados Unidos en el pasado; ellos llegaron y se adaptaron con poca intervención estatal. Al describir el surgimiento de la inmigración masiva de Europa en el periodo de 1815 a 1860, Maldwyn Allen Jones²⁴ concluye:

²³ Jacqueline Maria Hagan, *op. cit.*

²⁴ Maldwyn Allen Jones, *American Immigration*, 2a. ed., The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

La inmigración masiva del siglo XIX se originó como un movimiento autodirigido, sin apoyo... Aquí yace la clave de los patrones de distribución y adaptación. El que los inmigrantes se movieran por completo como individuos o en grupos familiares, que no recibieran virtualmente ninguna ayuda ni orientación, y que no estuvieran sujetos al control de agencias o gobiernos europeos ni norteamericanos determinaría en gran medida su destino en el Nuevo Mundo y la naturaleza de su reacción hacia él.²⁵

Como dice Jones,²⁶ los movimientos nativos pronto emergieron para contrarrestar los patrones de inmigración a gran escala de mediados del siglo XIX. Las tácticas empleadas por estos movimientos para desacreditar a los nuevos europeos inmigrantes fueron muy similares a los métodos de hoy.

Una variedad de características de los inmigrantes –por ejemplo, raciales, lingüísticas y religiosas– se ha asociado con el fortalecimiento de movimientos antimigratorios, pero a esto también colabora el aumento del espacio que ocupan los establecimientos de los inmigrantes, lo cual provoca candentes controversias, ya que forman la base del crecimiento de estas comunidades. Al atacar a los nuevos inmigrantes irlandeses en las décadas de 1830 y 1840, los protestantes nativos entraron en los distritos irlandeses para quemar centros religiosos católicos.²⁷

Comunidades transnacionales

A finales del siglo XX, muchos espacios de asentamiento en los Estados Unidos, así como en otros países, se han convertido en comunidades transnacionales. Éstas oscilan entre los asentamientos de migrantes en los Estados Unidos y sus poblaciones de origen. Las comunidades transnacionales mantienen una interacción constante a través de las fronteras de las naciones-estado, son producto de la actividad humana y albergan diversos sectores formales e informales. Muchas de ellas fueron desarrolladas principalmente por la migración autónoma antes de la aplicación de la Reforma a la Inmigración y Acto de Control de 1986. Estas comunidades juegan un rol primordial para facilitar la migración, asentamiento y supervivencia de muchos indocumentados que ingresan a los Estados Unidos. De muchas

²⁵ *Ibid.*, pp. 98-99.

²⁶ *Ibid.*, cap. 6.

²⁷ *Ibid.*

maneras, estas comunidades llevan a cabo funciones de reproducción social a través de las fronteras internacionales, como si éstas no existieran.²⁸

Las comunidades transnacionales retan la importancia de las fronteras al constituir una alternativa frente a un orden mundial sustentado en la división de Estados, el cual pretende relacionar el espacio nacional con aspectos étnicos y raciales. Para Michael Kearney²⁹, las comunidades transnacionales actuales y la edad transnacional en general representan un paso más allá de la edad moderna en el que formas de "organización e identidad... no están limitadas por las fronteras nacionales." Kearney también se refiere a esta fase como la edad posnacional.

Algo que también se debería reconocer de la edad transnacional desde la perspectiva de estas comunidades, es el rol de la autoactividad, principalmente por parte de los migrantes de bajos recursos. Aunque importantes fuerzas políticas y económicas han presionado a la población a migrar, las acciones sociales e individuales de los migrantes juegan un papel central en la construcción de las comunidades transnacionales. Esto incluye el desarrollo de vecindades, la creación de organizaciones formales e informales, la instalación de negocios étnicos, y el establecimiento de vínculos con las instituciones de la sociedad en una escala mayor, como los mercados laborales y los sistemas escolares. Esto fue un trabajo excepcional si se considera que antes de entrar en vigor la Reforma de Inmigración y Acta de Control, estos procesos fueron llevados a cabo principalmente por migrantes que no sólo no tenían un estatus legal sino que además debían enfrentar el rechazo de los residentes establecidos.³⁰ La intensificación de este rechazo, como ocurrió con la Propuesta 187, en la década de los noventa, convirtió algunos asentamientos de comunidades transnacionales en los Estados Unidos en terrenos disputados.

Dos conjuntos de los principales actores económicos en los Estados Unidos jugaron un papel primordial en la emergencia de las comunidades transnacionales a través de la promoción del desarrollo tecnológico en las transportaciones y las comunicaciones. Uno de estos conjuntos lo confor-

²⁸ Luin Goldring, "Blurring Borders: Transnational Community, Status and Social Change in Mexico-U.S. Migration", ponencia presentada en la reunión de la Asociación Americana de Sociología en Washington, 1995; Michael Peter Smith, "Can You Imagine: Transnational Migration and the Globalization of Grassroots Politics" en *Social Text*, núm. 39, verano 1994, pp. 15-33, 1994; Michael Kearney, "Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire" en *Journal of Historical Sociology*, núm. 4-1, marzo de 1991, pp. 52-74.

²⁹ Michael Kearney, "Theorizing Transnational Personhood and Community in the Age of Limits", sin publicar, 1995.

³⁰ Néstor Rodríguez y Jacqueline Maria Hagan, "Apartment Restructuring and Latino Immigrant Tenant Struggles" en *Comparative Urban and Community Research*, núm. 4, 1992, pp. 164-180.

maban las compañías constructoras de carreteras, las cuales cabildearon agresivamente para promover el gasto público en el desarrollo de carreteras. El resultado, inicialmente promovido como un arma de defensa nacional, fue el sistema de carreteras interestatales, de más de 45 mil millas y con un costo de más de 129 mil millones de dólares.³¹ Las interestatales y otros sistemas de carreteras desarrollados en los últimos cuarenta años facilitan el tránsito, no sólo para los ciudadanos estadounidenses, sino también para los recién llegados. La posibilidad de viajar cientos de millas en una sola carretera a través de áreas desconocidas facilita enormemente la transportación para muchos nuevos inmigrantes que buscan llegar a destinos lejanos. El sistema de carreteras de Texas, el más grande del país, indudablemente ha jugado un papel principal para atraer a las numerosas líneas mexicanas de autobuses que ahora transportan a miles de migrantes cada año entre las ciudades de Texas y las localidades mexicanas.

Al tiempo que las supercarreteras han mejorado han facilitado la transportación, los sistemas electrónicos de alta tecnología han revolucionado las comunicaciones al permitir la telecomunicación entre fronteras para las comunidades transnacionales. Junto con la transportación en jet, la comunicación de alta tecnología ha hecho posible que los miembros de la comunidad transnacional superen la separación espacial entre sus poblaciones de origen y las áreas de asentamientos de inmigrantes en los Estados Unidos. Muchos de estos migrantes ahora disfrutan de comunicación en un sólo día, si no es que instantáneamente, con sus familiares, incluso en algunas de las áreas más remotas de Latinoamérica.³² De hecho, en algunos casos los migrantes mantienen el contacto en su trayecto hacia los Estados Unidos a través de Centroamérica y México. Tras entrar a los Estados Unidos, algunos de los nuevos migrantes latinos también pueden ver sus programas favoritos de televisión mediante sistemas internacionales de televisión hispanohablante y mantienen así una continuidad cultural con sus comunidades de origen. Para los migrantes mexicanos existen dos estaciones de radio de alta capacidad, una en Monterrey y otra en San Luis Potosí, que proveen transmisión continua, durante las noches y las mañanas, de programas musicales y noticieros y abarcan desde el sur de México hasta el interior de los Estados Unidos.

³¹ Wendy Koch y Vic Ostrowidzki, "Paving a Way of Life: Interstate Highway Revolutionized America. But at What Cost?", en *Houston Chronicle*, 19 de noviembre de 1995, p. A-6.

³² Néstor Rodríguez, "Lessons on Survival from Latin America", *op. cit.*

Las acciones de grupo de mayas inmigrantes asentados en Houston demostraron cómo los migrantes pueden utilizar las telecomunicaciones para fortalecer los vínculos comunitarios transnacionales y mantener las prácticas tradicionales. Utilizando dos aparatos de fax, uno en la vivienda de un migrante en Houston y otro en su municipio de origen, San Cristóbal Totonicapán, en Guatemala, los miembros de esta comunidad maya organizaron una elaborada fiesta “quinceañera” para una familiar radicada en Guatemala. Mediante faxes enviados entre Houston y el municipio, las familias se reunieron en ambos lugares para participar en la ceremonia religiosa y asistir a un banquete para cientos de invitados. Los migrantes que organizaron el evento utilizaron faxes no sólo para congregar a sus familiares, sino también para seleccionar motivos tradicionales y calendarizar los pagos del material de celebración y los alimentos.

El uso de comunicaciones de alta tecnología en comunidades transnacionales se incrementará sustancialmente, ya que las compañías de telecomunicaciones invierten miles de millones de dólares para expandirse en los Estados Unidos y sus fronteras.³³ En algunos países latinoamericanos las compañías de telecomunicaciones se encuentran entre las industrias con mayor crecimiento y han aumentado las posibilidades de los residentes de las comunidades locales de comunicarse con sus familiares en el extranjero. En México, por ejemplo, el número de teléfonos por cada cien habitantes aumentó de 5.2 en 1976 a 9.6 en 1986, un incremento de 78 por ciento.³⁴

Además de proveer un número de funciones para la reproducción social entre los hogares en los Estados Unidos y sus poblaciones de origen, las comunidades transnacionales también constituyen un espacio político³⁵ al permitir que las luchas de los migrantes circulen entre los países en varias esferas. Nagengast y Kearney,³⁶ por ejemplo, mencionan una asociación transnacional pan-mixteca, desarrollada por los migrantes de ese origen para defenderse en California y Oregon en asuntos relacionados con la discriminación, explotación, salud y los derechos humanos. Los mixtecos, quienes migran desde Oaxaca, también mantienen reuniones con autoridades mexicanas en el lado estadounidense de la frontera para discutir los abusos que sufren como miembros de las comunidades indígenas de

³³ CWA News, vol. 53, núm. 9, noviembre de 1993, p. 7.

³⁴ Buró del Censo de Estados Unidos, *Statistical Abstract of the United States*, Washington, 1992; Buró del Censo de Estados Unidos, *Statistical Abstract of the United States*, Washington, 1978.

³⁵ Michael Peter Smith, *op. cit.*

³⁶ Carole Nagengast y Michael Kearney, “Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consensus, and Political Activism”, en *Latin American Research Review*, vol. 25, núm. 2, 1990, p. 61-91.

México. El conflicto entre Sprint Long Distance y las agencias de telemarketing latinas en el área de San Francisco mostró otra dimensión política de las comunidades transnacionales. Cuando Sprint despidió a 235 trabajadores latinos de telemarketing en sus instalaciones de San Francisco en julio de 1994 por exigir la creación de un sindicato, un sindicato mexicano de telefonistas ofreció proteger a las familias de los trabajadores de telemarketing hasta que el caso fuera resuelto por el Gobierno estadounidense.³⁷ El sindicato mexicano también obtuvo el compromiso del Gobierno mexicano de investigar los despidos de los trabajadores latinoamericanos bajo el acuerdo laboral del TLCAN.³⁸

En otro nivel, las comunidades transnacionales representan un espacio político para las relaciones de género, al grado que las migrantes las utilizan para dejar atrás los roles tradicionales femeninos y buscar oportunidades para autodefinirse a través de sus roles como migrantes. Es posible conceptualizar estas comunidades como un medio de empoderamiento para algunas mujeres.³⁹ Por supuesto, esta oportunidad puede variar entre las migrantes de acuerdo con factores como la edad y el estado civil. No obstante, para muchas mujeres, tanto migrantes como esposas abandonadas en sus poblaciones de origen, la comunidad transnacional es otra estructura social explotada por los hombres.⁴⁰

Finalmente, las comunidades transnacionales, como productos de la actividad humana, representan las largas luchas de los trabajadores migrantes para reunirse con sus familias y comunidades, en contra de los designios de un sistema capitalista internacional que valora el trabajo de los inmigrantes pero no provee asistencia para su manutención y reproducción.⁴¹ El Programa Bracero, que importó cinco millones de trabajadores agrícolas mexicanos de 1942 a 1964, representa el epítome de este sistema laboral.⁴² Organizado por el Estado, el programa cada año importaba mi-

³⁷ CWA News, "Sprint Long Distance Shuts Latino Telemarketing Office to Avoid Union Election. Spread Fear", vol. 54, núm. 7, septiembre de 1994, p. 3.

³⁸ CWA News, "Sprint/La Conexión Familiar Workers Tell of Rights Abuses at the International Forum" vol. 53, núm. 6, marzo de 1996, p. 12.

³⁹ Pierretta Hondagneu-Sotelo, *Gendered Transitions: Mexican Experiences of Immigration*, University of California Press, Berkeley, 1994.

⁴⁰ Debbie Nathan, *Women and Other Aliens: Essays from the U.S.-Mexico Border*, Cinco Punto Press, El Paso, 1991; Arnina Mama, "Women Abuse in London's Black Communities" en W. James y C. Harris (eds.), *Inside Babylon: The Caribbean Diaspora in Britain*, Verso, Londres, 1993, p. 97-134.

⁴¹ Suzanne de Brunhoff, *The State Capital and Economic Policy*, Pluto Press, Londres, 1978; Michael Burawoy, "The Functions and Reproduction of Migrant Labor: Comparative Material from South Africa and the United States" en *American Journal of Sociology*, vol. 81, núm. 5, 1976, pp. 1050-1087.

⁴² J. R. García, *Operation Wetback: The Mass Deportation of Mexican Undocumented Workers in 1954*, Greenwood Press, Westport, 1980; Michael A. Olivas, "The Chronicles, My Grand Farthers Stories and Immigration Law: The Slave Traders Chronicle as Racial History" en *St. Louis Univer-*

les de obreros mexicanos para trabajos temporales en el ramo agropecuario estadounidense. Cuando los obreros completaban la cosecha, eran regresados a México hasta la siguiente temporada. A los braceros, todos hombres, no se les permitía llevar a sus familiares a los Estados Unidos. Las pobres comunidades de origen de los braceros, cargaban con todos los costos para desarrollar y reproducir esta fuerza laboral migrante.⁴³ La inmigración de latinoamericanos indocumentados de finales de los sesenta, en la que familias enteras migraban y las estructuras comunitarias se extendían hacia el norte de la frontera entre México y Estados Unidos, representa un sistema laboral de inmigrantes diferente. Éste es un sistema de migración autónoma donde los propios trabajadores de la clase obrera determinan cuáles recursos utilizados para la reproducción social de sus familias y comunidades son llevados a los Estados Unidos y cuáles se mandan a sus poblaciones de origen.

ESTRATEGIAS DEL ESTADO CONTRA LA MIGRACIÓN AUTÓNOMA

El Estado en la sociedad capitalista no es una institución monolítica que sigue despreocupadamente los planes del capital. En muchos temas sociales, varias agencias del Estado mantienen diferentes metas y agendas. En algunos casos, las políticas de Estado incluso se pueden ver como el resultado de las negociaciones entre diferentes departamentos del Gobierno.⁴⁴ En la operación del Programa Bracero, por ejemplo, hubo desacuerdos entre el Departamento de Agricultura, que en general estaba a favor, y el Departamento del Trabajo, que al final hizo lo posible para recortar el programa.⁴⁵ Sin embargo, es posible, creo, concebir un Estado capitalista en términos de la tendencia de las agencias de Estado a trabajar dentro de los límites de la política que históricamente han favorecido la reproducción del mismo sistema. De particular significación ha sido el papel del Estado para regular o intentar regular el trabajo de los inmigrantes, tanto de manera formal como informal.

sity Law Journal, núm. 24, 1990, p. 425-441.

⁴³ Michael Burawoy, *op. cit.*

⁴⁴ Theda Skocpol, "Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research" en Peter R. Evans, Dietrich Rueschemeyer y Theda Skocpol (eds.), *Bringing the State Back In*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 3-43.

⁴⁵ Ann Crittenden, *Sanctuary: A Story of American Conscience and Law in Collision*, Weidenfeld and Nicholson, Nueva York, 1988; Richard B. Craig, *The Bracero Program*, The University of Texas Press, Austin, 1971.

En estos momentos, aseguro que la meta de las actividades del Estado para controlar la inmigración de indocumentados va más allá de un intento de recuperar el control de la frontera. Es más bien un intento de acabar con la migración autónoma, que en muchos casos ha sido un poder creativo de las comunidades transnacionales. Detener la migración autodirigida de comunidades entre la frontera acabará con la estrategia de supervivencia de muchas familias de migrantes que aún requieren conseguir el estatus de inmigrantes legales. También limitará los recursos sociales de muchas de las familias de inmigrantes que cuentan con miembros indocumentados.

Las estrategias de Estado recientes para controlar la migración autónoma incluyen varias aproximaciones. La implementación de la Reforma de Inmigración y Acta de Control en 1986 tuvo tres vertientes: atraer inmigrantes indocumentados al sistema legal a través de la amnistía y legalización, cerrar el mercado laboral para los indocumentados al prohibir la contratación de trabajadores sin estatus legal e incrementar el número de agentes de migración en la frontera.⁴⁶ Aunque la inmigración ilegal aparentemente disminuyó por unos años tras la aprobación de estos documentos, en 1990 el Servicio de Inmigración y Naturalización, aprehendió a tantos inmigrantes ilegales como en la época anterior a la reforma.⁴⁷ La Reforma de Inmigración y Acta de Control en realidad reforzó la migración autónoma al agrandar, a través de la legalización, la base de soporte constituida por inmigrantes con residencia legal en los Estados Unidos. Los 2 millones 700 mil migrantes, principalmente mexicanos, que fueron legalizados bajo la reforma, fortalecieron la comunidad transnacional para los miembros indocumentados al convertirse en fuentes más estables de soporte social.

En la década de los noventa el Estado actuó con el interés de controlar la inmigración ilegal al restringir el acceso a los migrantes indocumentados a los salarios sociales, por ejemplo, el salario indirecto de los servicios públicos, utilizado principalmente por la clase trabajadora.⁴⁸ Mientras que el Gobierno trató de impedir a los indocumentados el subsidio para viviendas sociales del Departamento de Vivienda y Desarrollo Urbano, los Gobiernos locales actuaban de manera formal e informal para restringirles

⁴⁶ Jacqueline Maria Hagan y Susan González Baker, "Implementing the U.S. Legalization Program: The Influence of Immigrant Communities and Local Agencies on Immigration Policy Reform", en *International Migration Review*, vol. 27, núm. 3, otoño 1993, pp. 513-537.

⁴⁷ Ver las aprehensiones por el Servicio de Inmigración y Naturalización en Buró del Censo de Estados Unidos, *Statistical Abstract of the United States*, Washington, 1994, tabla 323.

⁴⁸ Ann Withorn, "Retreat from Social Wage: Human Services in the 1980s", en *Radical America*, vol. 14, núm. 1-2, verano 1981, 23-32; Suzanne de Brunhoff, *op. cit.*

los servicios de salud y la atención médica en las instituciones públicas.⁴⁹ Muchas instituciones de educación pública también tomaron acciones para excluir a los estudiantes sin estatus legal.⁵⁰ A pesar de que los migrantes indocumentados sintieron las restricciones, para muchos esto no representó un cambio dramático, ya que dependían de estrategias internas de supervivencia más que de los programas sociales de salarios. De hecho, a través de las redes sociales, las comunidades transnacionales proveyeron asistencia a quienes lo necesitaban,⁵¹ aunque esto no era algo que pudiera darse siempre por hecho.⁵²

Una tercera estrategia surgida en los noventa fue confrontar mediante la fuerza la migración autónoma, por ejemplo al imponer barreras físicas en la frontera entre México y Estados Unidos para detener la entrada de ilegales. Éstas variaban en cada región, pero incluían alambres de púas y rejas de acero, así como una barrera humana de agentes de la Patrulla Fronteriza, en El Paso. Más que detener la entrada, esta estrategia intentaba reimponer la frontera como una división en las vidas de los transnacionales latinoamericanos de la clase trabajadora. Así, se convirtió en una guerra por el espacio, cuando el Estrado luchó para reforzar políticamente las fronteras internacionales para restringir la autonomía de los trabajadores extranjeros migrantes. Adicionalmente, el Gobierno estadounidense intentó disuadir la migración de centroamericanos indocumentados movilizándolo al Estado mexicano a aprender a los migrantes en el territorio mexicano.

De manera semejante a la detención de los migrantes haitianos en el mar, la campaña para interceptar a centroamericanos en México reflejó, desde mi punto de vista, el deseo de los Estados Unidos de evitar disputas legales o políticas con las organizaciones de activistas en defensa de los migrantes y refugiados políticos dentro y fuera de las comunidades transnacionales. A través de todos los principales puntos fronterizos y áreas de asentamiento de inmigrantes, varias organizaciones comunitarias han actuado en contra del Estado y a favor de los migrantes en las disputas legales y políticas.⁵³ Muchas de estas organizaciones incluyen residentes inmigran-

⁴⁹ Stefanie Asin, "A New Look at Gold Card Safeguards: Closer Checks Ahead for Hospital District", en *Houston Chronicle*, 23 de febrero de 1995, p. A-21.

⁵⁰ Roberto Rodríguez, "Central American Students Organize to be Seen and Heard", en *Black Issues in Higher Education*, 21 de abril de 1994, pp. 26-30.

⁵¹ Jacqueline Maria Hagan, *Deciding to be Legal...*, op. cit.

⁵² Cecilia Menjivar, "Immigrant Kinship Networks: Vietnamese, Salvadorans, in Comparative Perspective", en *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 28, núm. 1, 1996, pp. 1-24.

⁵³ Néstor Rodríguez y Ximena Urrutia-Rojas, "Impact of Recent Refugee Migration to Texas: A Comparison of Southeast Asian and Central American Newcomers" en Wayne H. Holtzman y Thomas H. Bornemann (eds.), *Mental Health of Immigrants and Refugees*, Hogg Foundation for Men-

tes de la comunidad trasnacional, pero otras están compuestas principalmente por activistas de origen norteamericano. Cuando estas organizaciones se reunieron para formar el movimiento Sanctuary en los ochenta, el Estado intentó suprimirlas con la operación Sojourner, la cual reunió información para procesar a varios miembros del movimiento.⁵⁴ A mediados de los noventa, las comunidades trasnacionales tenían una amplia red de organizaciones que trabajaban para movilizar a varios sectores de la comunidad a favor de los derechos de los migrantes y refugiados y en contra de las políticas propuestas por el Estado para restringir las poblaciones de inmigrantes. Esta red convocó y organizó una marcha masiva de inmigrantes el 12 de octubre de 1996, el Día de la Raza. El plan era reconstruir las luchas políticas de los inmigrantes desde el nivel local hasta el nacional.

Incluso los actores estatales no piensan que el solo reforzamiento de la frontera es suficiente para controlar la migración de indocumentados. En su promoción de TLCAN, representantes mexicanos y norteamericanos destacaron el crecimiento económico de México como un factor esencial para detener esta inmigración.⁵⁵ Desde la perspectiva del TLCAN, la estrategia del Estado para controlar la migración de indocumentados es entonces fomentar el desarrollo interregional. Sin embargo, esta estrategia enfrenta perspectivas muy inciertas, aun si no se consideran las vacilantes condiciones de la economía mexicana. El éxito del TLCAN a largo plazo, por ejemplo, requerirá una reestructuración agrícola que indudablemente liberará un gran número de migrantes de las zonas rurales. Este escenario, mencionado por los zapatistas de Chiapas como una de las causas para su levantamiento,⁵⁶ recuerda los movimientos rurales que acompañaron la revolución industrial europea. Desplazados del sustento campesino, muchos de los desempleados rurales europeos, recurrieron a los Estados Unidos.⁵⁷ Ésta es una opción viable en el caso mexicano.

tal Health, Austin, 1990, 263-278.

⁵⁴ Ann Crittenden, *op. cit.*

⁵⁵ Michael S. Teitelbaum y Myron Weiner, *Threatened People, Threatened Borders: World Migration and U. S. Policy*, W.W. Norton, Nueva York, 1995.

⁵⁶ John Ross, *Rebellion from the Roots: Indian Uprising in Chiapas*, Common Courage Press, Monroe, 1995.

⁵⁷ Maldwyn Allen Jones, *op. cit.*

CONCLUSIÓN

El final del siglo xx ha inaugurado una nueva era de desarrollo capitalista global. Así como el capital se ha expandido en busca de nuevos recursos para subsistir, muchas comunidades de la clase trabajadora en regiones periféricas de la economía mundial han extendido la base de su subsistencia cruzando las fronteras de los estados-naciones. Esto ha creado un nuevo individuo transnacional, una persona que a partir de la necesidad se vuelve adaptable a distintos ambientes de asentamiento.⁵⁸ Los migrantes indocumentados han desarrollado comunidades transnacionales que recomponen los contornos espaciales de estructuras y relaciones de clase en el mundo. Han logrado esto a través de la autoactividad y el desarrollo de las nuevas tecnologías de comunicación y de transporte. Este desarrollo transnacional reta seriamente la continuidad de la existencia de fronteras rígidas de naciones-estado.

Si las imágenes de una clase trabajadora transnacional y una mujer con un nuevo rol en este contexto parecen inverosímiles, es porque las ciencias sociales no han logrado capturar la actividad humana de la comunidades de migrantes indocumentados. Este fracaso es el resultado de por los menos dos factores metodológicos. Uno es el constante uso del individuo como la unidad de análisis en la investigación sobre la inmigración ilegal. En este nivel, el poder reconstructivo de este tipo de migración se limita al individuo. Cuando se utiliza un nivel más alto, como la vivienda, normalmente se le examina como una unidad que lucha por la existencia y no como una fuente de cambio en las estructuras sociales. La imagen resultante es la de una población victimizada de migrantes dóciles, contentos con su trabajo, en ambientes donde sólo el capital tiene el poder y los trabajadores sufren pasivamente las consecuencias de éste. Un segundo factor ha sido el uso casi permanente de la nación-estado como la unidad moral de análisis.⁵⁹ Lo que beneficia a las naciones-estado se toma en cuenta como un valor fijo y de esta manera los efectos de la migración de indocumentados se miden en contra del interés nacional, sin tomar en cuenta lo que beneficia a las comunidades de migrantes o a la humanidad en general. Como Kearney afirma, esa es una ciencia social oficial que

⁵⁸ Michael Kearney, "Theorizing Transnational Personhood...", *op. cit.*

⁵⁹ Gideon Sjoberg y Ted R. Vaughan, "The Sociology of Ethics and the Ethics of Sociology", en Edward Tirayakian (ed.), *The Phenomenon of Sociology*, Appleton-Century-Crafts, Nueva York, 1971, p. 259-256.

depende de las categorías conceptuales del sistema dominante y trabaja a favor de la nación-estado.⁶⁰ También es una ciencia social que teóricamente no está preparada para capturar algunos cambios trasnacionales importantes en una era posnacional.

¿Qué es lo que el futuro de la batalla nos depara? Va a continuar y muy probablemente se convertirá en una guerra por la frontera al tiempo que más actores institucionales potenciales, como los bancos internacionales y los sistemas de salud, destruyan las fronteras de las naciones-estado en busca de mayores mercados. Los migrantes, legales e indocumentados, ciertamente continuarán jugando un papel primordial en este desarrollo, así como los empleadores estadounidenses continuarán su rol histórico de atraer a los trabajadores migrantes. Esto fue puesto en evidencia con la visita del ex gobernador de California Pete Wilson al Congreso norteamericano, justo después de que la Propuesta 187 fue aprobada, para recomendar la reintroducción de un programa para los braceros. La recomendación de Wilson claramente indicó que el propósito de la batalla por la frontera no es acabar con el trabajo de los migrantes, sino terminar su origen autónomo.⁶¹

⁶⁰ Michael Kearney, "Borders and Boundaries of State...", *op. cit.*

⁶¹ El autor agradece a Rosa Dávila, Tatcho Mindiola y Michael A. Olivas sus comentarios sobre una versión anterior de este texto.

LAS PECULIARIDADES DE UN MODELO: LA MIGRACIÓN MÉXICO- ESTADOS UNIDOS*

JORGE DURAND Y DOUGLAS S. MASSEY**

El proceso migratorio entre México y Estados Unidos es un fenómeno social de tradición centenaria, que involucra a una decena de millones de personas y se materializa entre países vecinos. Estas tres características: historicidad, masividad y vecindad, son en esencia, lo que puede distinguir a la migración de origen mexicano, de otras tantas que se dirigen y se han dirigido a Estados Unidos.

Ninguna otra corriente migratoria a Estados Unidos procedente de un solo país ha durado más de cien años, salvo el caso mexicano; no existe un flujo migratorio mayor que aquel que el proveniente de México, y sólo la migración de México y la muy secundaria de Canadá pueden considerarse un fenómeno verificado entre países vecinos.¹

En este capítulo se pretende desentrañar la esencia de la migración México Estados Unidos, aquello que lo distingue de otros procesos y, por tanto, lo define como un fenómeno social particular y diferente.

HISTORICIDAD

La migración entre México y Estados Unidos es un fenómeno centenario y muy probablemente es el flujo migratorio contemporáneo con mayor antigüedad en el ámbito mundial. Por lo general las migraciones se presentan en

* Fragmento de: *Milagros en la Frontera. Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos* de Jorge Durand y Douglas S. Massey: "El núcleo básico de la migración a Estados Unidos. Premisas para entender y explicar el proceso", publicado por El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2001, cap. 2, pp. 45-61.

** Jorge Durand es miembro de la Academia Nacional de Ciencias de Estados Unidos, profesor investigador de la Universidad de Guadalajara y experto en migración de mexicanos a Estados Unidos. Douglas S. Massey es profesor de sociología en las universidades de Princeton y Pennsylvania.

¹ Las migraciones del Caribe, en especial las de Puerto Rico, país "libre asociado", Cuba, a escasas noventa millas, y Dominicana, a tiro de piedra de Puerto Rico, tienen algunas características similares a las de países vecinos.

forma de oleadas y responden a introducciones por la demanda o a situaciones muy concretas en los países de origen: crisis económica, guerra, hambruna, sequía. Según Saskia Sassen,² los ciclos migratorios suelen durar una veintena de años, como lo comprueban sus datos sobre la migración entre países vecinos en Europa. El caso mexicano parece ser la excepción que confirma esta regla. Sin embargo, coincidimos en que los ciclos del movimiento pendular de la migración mexicana suceden en lapsos de veinte años.

Cuando se trata de dinámicas centenarias, de países vecinos y de fronteras móviles, no tiene mucho sentido determinar el momento en que se inició el proceso. A los chicanos de hoy les gusta remontarse al tiempo mítico de Aztlán; los mexicanos prefieren rememorar la escasa veintena de años en que, como país independiente, controlaron política y culturalmente ese inmenso territorio; para los americanos de hoy, fueron sus ancestros, muchos de ellos inmigrantes, quienes colonizaron un territorio abierto: el salvaje oeste. Desde cualquier punto de vista, la historia desempeña un papel importante en el proceso de conquista del territorio, la delimitación de nuevas fronteras, la fundación de ciudades y los flujos migratorios.

En efecto, algunas ciudades fronterizas se dividieron en dos una vez que la frontera fue demarcada y simplemente una parte de la población se pasó al otro lado del río o de la "línea", según optara por pertenecer a uno u otro país. El Paso del Norte, el viejo nombre mutilado, se quedó del lado americano, y la población de la orilla derecha pasó a denominarse, en 1888, Ciudad Juárez, en honor al benemérito, donde tuvo su último e irreductible refugio la República antes de ser restaurada. En otros casos, la población se quedó con el mismo nombre, pero se le agregó un adjetivo para distinguirla: Laredo y Nuevo Laredo, que eran el mismo pueblo, aun llegaron a celebrar fiestas de manera conjunta y se tuvieron que hacer esfuerzos de ambas partes, por crearse una identidad propia que los distinguiera y los separara.³ De igual manera, la famosa villa de Columbus tiene su contraparte en el poblado de Palomas, ambos forman parte de un mismo espejismo, están perdidos en la historia y en el desértico paisaje. En el caso de Nogales, en los estados de Arizona y Sonora, no hubo cambio ni adición, simplemente ambas poblaciones conservaron su nombre original. Al fin y al cabo allí no hay río que las divida... Finalmente, en casos más

² Saskia Sassen, *Guests and Aliens*, The New York Press, Nueva York, 1999.

³ Manuel Ceballos, "Frontera e identidad: la versión nacional y la versión de los dos Laredos, a finales del siglo XIX", ponencia presentada en la X Reunión de Historiadores Mexicanos e Hispanoamericanos, Dallas, Texas, 19-22 de noviembre de 1999.

recientes se ha preferido hacer explícita la pertenencia a dos partes, como en Mexicali, y considerar un reflejo a la ciudad vecina, Calexico.

Es difícil hablar de migración en este contexto fronterizo, en proceso de separación y autodefinición. De ahí que cuando se habla de migración, uno se refiere, sobre todo, a la que llega del interior del país. Procesos migratorio que empezó al mediar el siglo XIX⁴ y que tuvo como detonante masivo el desarrollo tecnológico del ferrocarril, cuando la estación Paso del Norte, Chihuahua, recibió al primer tren del Ferrocarril Central Mexicano, que estrenó la primera conexión entre la Ciudad de México y la frontera norte, allí donde los vagones podían engancharse a los ferrocarriles de la Atchinson-Topeka-Santa Fe, Southern Pacific, Texas-Pacific y Galveston-Harrisburg-San Antonio.

Durante el siglo XX, se pueden distinguir cinco etapas o fases de la emigración mexicana a Estados Unidos, con una duración aproximada de 20 a 22 años cada una. La primera se conoce como la fase del “enganche” (1900-1920) que arrancó con el siglo, en pleno esplendor del régimen porfiriano, y se caracterizó por la combinación de tres fuerzas que impulsaron y desarrollaron el proceso: el sistema de contratación de mano de obra privado y semiforzado, conocido como el enganche; la Revolución Mexicana y su secuela de decenas de miles de “refugiados”, y el ingreso de Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial, que limitó la llegada de nuevos inmigrantes europeos y demandó, de manera perentoria, mano de obra barata, joven y trabajadora, proveniente de México.

La segunda fase, conocida como la de las “deportaciones”, se caracterizó por tres ciclos de retorno masivo y uno de deportaciones cotidianas llevado a cabo por la entonces recién creada Patrulla Fronteriza, en 1924. Las deportaciones masivas fueron justificadas con el argumento de crisis económicas recurrentes. La primera deportación masiva se realizó en 1921, pero fue sólo coyuntural; el flujo se recuperó muy rápido y llegó a un nivel sin precedentes en 1926.⁵ La segunda gran deportación fue de mayor impacto y duración (1929-1932), y alteró significativamente las redes y circuitos migratorios. La última deportación masiva sucedió en 1939, y fue amortiguada por los proyectos de colonización agrícola implementados durante la administración del general Cárdenas.

⁴ Miguel González Quiroga, “La puerta de México: los comerciantes texanos y el noreste mexicano, 1850-1880”, en *Estudios Sociológicos*, núm. 31, México, El Colegio de México, pp. 209-236. 1993.

⁵ Manuel Gamio, *Número procedencia y distribución de los emigrantes mexicanos*, Talleres Gráficos Editorial y Diario Oficial, México, 1930; Paul S. Taylor, *Mexican Labor in the United States*, tomo I, The University of California Press, Berkeley, 1930.

La tercera fase se la conoce como el periodo “bracero”, que inició en 1942 y concluyó en 1964. Como se sabe, esta fase inició por la urgencia que tenía Estados Unidos de contar con trabajadores, dado su ingreso en la Segunda Guerra Mundial. Luego el Programa se prolongó por dos décadas más debido al auge económico de la posguerra. La época bracera se caracteriza por haber delineado un nuevo tipo de migrante, en la que sólo fueron contratados hombres, es decir, se aplicó una selectividad genérica estricta; los contratos debían ser temporales, en otras palabras, eran migrantes de ida y vuelta, y finalmente debían tener como lugar de origen el medio rural y como lugar de destino el medio agrícola.

El cuarto periodo se conoce como la era de los “indocumentados” (1965-1986), cuando de manera unilateral Estados Unidos decidió dar por terminados los convenios braceros y optó por controlar el flujo migratorio con tres tipos de medidas complementarias: la legalización de un sector de la población trabajadora, bajo el sistema de cuotas por país; la institucionalización de la frontera para dificultar el paso y limitar el libre tránsito, y la deportación sistemática de los trabajadores migrantes que no tuvieran sus documentos en regla.

La última y quinta fase de este siglo inició en 1987 con la puesta en marcha de la Immigration Reform and Control Act (IRCA), y la hemos calificado como la etapa de la legalización y la migración clandestina. El modelo migratorio impuesto anteriormente –de la migración de ida y vuelta de carácter temporal– cambió de modo radical a partir de un proceso de amnistía bastante amplio (LAW) y el programa de trabajadores agrícolas especiales (SAW), que en conjunto permitió la legalización y el establecimiento de más de 2 millones trescientos mil mexicanos indocumentados. No obstante, el proceso de legalización generó un proceso paralelo de migración clandestina, que no se había podido favorecer con la amnistía, pero que tenía que sujetarse a los nuevos requerimientos legales que exigían algún tipo de documentación. Por lo tanto, ya no se trataba de migrantes indocumentados como en la fase anterior, en este momento tienen documentos, no importaba que fueran falsos y que se consiguieran en cualquier lado.

Estas cinco fases,⁶ con una duración aproximada de veinte a 22 años cada una, ponen en evidencia un movimiento pendular, de apertura de la frontera y reclutamiento de trabajadores, por una parte, y cierre parcial de la frontera, control fronterizo y deportación, por otra.

⁶ Jorge Durand, *Más allá de la línea*, Conaculta, México, 1994.

El movimiento pendular, la duración y el ritmo de éste, lo ha marcado siempre la política migratoria estadounidense, que de manera unilateral abre o cierra la puerta, de acuerdo con el contexto internacional (guerras), el momento económico (auge o crisis), el ambiente político nacional (presiones de grupos, lobby, elecciones y xenofobia) y los requerimientos de mano de obra en el mercado de trabajo secundario.

A pesar de la regularidad y la secuencia del movimiento pendular de la migración mexicana, no hay una lógica interna de largo o de mediano plazos en las políticas migratorias estadounidenses. Los cambios se dieron como respuesta a presiones, urgencias o coyunturas políticas específicas. Esta manera de regular el flujo, por medio de decretos y disposiciones legales, operó con éxito en el caso de la prohibición de la inmigración oriental, china y japonesa, a finales del siglo XIX. También fue muy exitosa la medida de incentivar la migración europea a mediados del siglo XIX y comienzos del XX, para luego frenarla súbitamente. Asimismo, ha resultado positiva la apertura coyuntural a la migración de personas o grupos provenientes de países aliados, como los casos de la migración portorriqueña, filipina, coreana, vietnamita, y a grupos de refugiados, como podrían ser los judíos, húngaros, rusos, cubanos, entre muchos otros.

Pero este sistema, de respuesta coyuntural y de política migratoria general, no funciona en el caso mexicano. Las relaciones sociales establecidas por generaciones entre ambos países hacen imposible detener la migración con medidas de control fronterizo, por más sofisticadas que éstas sean, menos aún con decretos. Esta situación hace de México un caso especial, de ahí que varias leyes migratorias hayan tenido que señalar excepciones para el caso de migrantes mexicanos.⁷ A esta particularidad del caso mexicano se refería el presidente Gerald Ford cuando recomendó el incremento de la cuota de visas a mexicanos. Para la cual utilizó un argumento obvio: "la relación histórica y muy especial con nuestro vecino del sur".⁸

En efecto, existe una relación de carácter histórico estructural entre ambos países que se materializa en un mercado de trabajo binacional, en que a los migrantes mexicanos les toca la función de operar como ejército industrial de reserva del capitalismo estadounidense. Las migraciones europeas llegaron a Estados Unidos a poblar, la mexicana a trabajar, a

⁷ Lawrence Cardoso, *Mexican Emigration to the United States, 1987-1931*, University of Arizona Press, Tucson, 1980.

⁸ David M. Reimers, *Still the Golden Door. The Third World comes to America*, Columbia University Press, Nueva York, 1985.

laborar en un mercado de trabajo secundario, estacional y flexible, que se puede ampliar o achicar de acuerdo con sus necesidades o ritmos estacionales, y que no repercute en los índices nacionales de desempleo. A los migrantes mexicanos nunca se les ofreció tierra, más bien se la quitaron a aquéllos que la poseían desde tiempos ancestrales.⁹ Las migraciones actuales de Sudamérica, Asia y Europa hacia Estados Unidos se insertan sólo de manera temporal en el mercado de trabajo secundario, porque provienen, en su mayoría, de sectores medios y profesionales.¹⁰ La migración de origen mexicano es fundamentalmente de origen popular: campesino y proletario, y se inserta de lleno en el mercado secundario. En la agricultura, por ejemplo, 85 por ciento de la mano de obra es mexicana. Incluso en la costa este, los caribeños están abandonando la agricultura y le están dejando el campo a los nuevos migrantes mexicanos.

Esta situación estructural que responde a un contexto geopolítico ha posibilitado el desenvolvimiento de un proceso migratorio centenario, único en el ámbito mundial. Hace más de un siglo que los empleadores estadounidenses miraron al sur de la frontera, y lo siguen haciendo, en busca de trabajadores jóvenes, baratos y capaces de desempeñarse en trabajos rudos. El desarrollo económico en el sudoeste estadounidense se asentó en la premisa de que existían amplias reservas de mano de obra barata. Ha habido, obviamente, fluctuaciones, altas y bajas, pero el flujo de ida y vuelta nunca se ha detenido.

La continuidad del fenómeno sólo se explica por la persistencia de una relación salarial asimétrica, en un contexto de vecindad. La asimetría en un contexto de lejanía geográfica no necesariamente genera migración de mano de obra barata. Estados Unidos, al ser el país más grande y poderoso del mundo, mantiene relaciones asimétricas con todas las naciones, pero no por eso genera migraciones permanentes y, si se llegaran a generar, éstas serían más fáciles de controlar. Por más barreras que se levanten en la frontera México-Estados Unidos, no se puede negar una historia de siglos compartida, menos aún un contexto de vecindad.

⁹ Carey McWilliams, *Al Norte de México*, Siglo XXI, México, 1972.

¹⁰ Los indicadores de pobreza proporcionados por la Oficina del Censo, en el reporte *Profile of the Foreign-Born Population of the United States*, 1997, ponen de manifiesto una gran diferencia entre la migración latinoamericana y la mexicana. Todos los indicadores señalan que los mexicanos están en una situación precaria y desventajosa respecto a otros migrantes latinoamericanos. Ver A. Dianne Schmidley y Campbell Gibson, *Profile of the Foreign Born Population*, U. S. Government Printing Office, 1999.

VECINDAD

México, al sur, y Canadá, al norte, son los únicos países que tienen fronteras con Estados Unidos. En términos migratorios, la diferencia entre ambos países radica precisamente en que Canadá es un país de inmigrantes, que aún los recibe en grandes cantidades, y México es un país de emigrantes, que todavía los envía en números crecientes.

Hay diferencias en el pasado y en el presente que marcan una relación distinta entre México y Estados Unidos, por una parte, y entre Canadá y Estados Unidos, por otra. La relación con México siempre ha sido conflictiva y asimétrica; en cambio con Canadá ha tendido a ser igualitaria, y en muchas ocasiones han operado y operan como aliados. La brecha económica y la distancia cultural entre Canadá y Estados Unidos es mucho menor que la que hay entre éste y México.¹¹

Pero lo que marcó la verdadera diferencia fue la guerra de 1849 y la pérdida de la mitad del territorio mexicano. Canadá nunca tuvo una guerra con Estados Unidos, ni llegó a consumarse la anexión o independencia de la provincia occidental de British Columbia.

Durante el siglo XIX, la expansión territorial de Estados Unidos se dirigió a los cuatro puntos cardinales. Al este, la expansión se dirigió hacia la Louisiana francesa y la Florida española, y el diferendo se solucionó por la vía de la compra. Luego se verificó la expansión hacia el Caribe, donde se logró la “asociación” de Puerto Rico, la incorporación de las Islas Vírgenes, el pretendido control de Cuba y el resultado final de la base militar en Guantánamo. Hacia el oeste, se logró la anexión de Hawai y el control, vía la modalidad colonial, de Filipinas. Por el suroeste se anexó California, Arizona, Nevada, Uta, Nuevo México y partes de Colorado, Wyoming, además se integró Texas. Posteriormente vendría el control del canal de Panamá, por casi un siglo. Finalmente, en el norte, se adquirieron los territorios de Alaska.

El “destino manifiesto” de la Unión Americana era crecer, pero sus gentes, desde hacía tiempo, habían rebasado sus propias fronteras. Para la década de 1830 los flujos migratorios ya se dirigían hacia Texas, California, Nuevo México y Oregon. En 1844 el empresario Asa Whitney ya había pu-

¹¹ La brecha económica es bastante obvia; en cuanto a la distancia cultural, el asunto es más complejo. En Estados Unidos hay mayor empatía con el Canadá inglés que con el francés, que, al igual que el mexicano, se esfuerza por marcar las diferencias. Sin embargo, franceses, ingleses y españoles forman hoy parte de Europa y comparten la cultura occidental. La distancia cultural entre México y Estados Unidos no es para nada comparable a la que se da en las migraciones que se dirigen a Europa, ni la que existe entre Occidente y el Islam, por ejemplo.

blicado su *Memorial* con una propuesta para la construcción del ferrocarril hacia el Pacífico, una de las rutas de éste llegaría a San Francisco, California, y la otra a Portland, Oregon.¹² Antes de que se declarara la guerra con México, ya se discutía en el Congreso estadounidense la propuesta de Whitney, y había llegado la noticia de la existencia de grandes yacimientos de oro en California. La fiebre del oro, la obsesión por llegar al Pacífico y el desarrollo del sistema ferroviario coincidieron con el periodo presidencial de James Polk, quien hizo del expansionismo una política oficial.

La única forma de controlar los nuevos territorios conquistados era por medio de colonos, y éstos tenían que llegar de fuera e integrarse a un país en formación. De ahí la urgencia de abrir las puertas a la inmigración de personas provenientes de los más diversos lugares, incluido el oriente. Obviamente, en esta corriente también participaron los mexicanos que conocían el territorio, eran expertos mineros y además eran vecinos.

Pero la carencia de población era generalizada, y fue la razón por la cual Arizona y Nuevo México fueron considerados "territorios" hasta 1912. Por su parte, México tuvo que hacer otro tanto para colonizar y defender lo que le quedaba de su frontera norte, que también estaba despoblada. Durante la segunda mitad del siglo XIX, México aceptó la llegada de personas y grupos que eran rechazados en Estados Unidos y, por tanto, posibles aliados. Fomentó la llegada de mexicanos repatriados que se habían quedado en los territorios anexados. Acogió a negros que huían de la esclavitud; a pieles rojas que escapaban de la guerra y el exterminio; a blancos, irlandeses, que se veían presionados por el predominio protestante. Muchos de ellos recibieron tierras a cambio de quedarse a vivir y colonizar la región fronteriza.¹³

La tarea del poblamiento, no obstante, casi duró un siglo. Durante el último cuarto del siglo XIX y comienzos del XX, el contrabando ayudó a mantener con vida los poblados y a marcar la frontera. Los abigeos de uno y otro lado hacían efectiva la línea divisoria al impedir el cruce de sus perseguidores.¹⁴ Luego la revolución hizo lo propio, al convertir los poblados fronterizos en lugares privilegiados para el abastecimiento de armas y, por tanto, en escenarios de cruentas batallas. La ley seca, en Estados Unidos, terminó por darle un sesgo negativo a la frontera, o si se quiere, pecaminoso, pues fomentaba la prostitución, el contrabando y la producción de

¹² David Bain, *Empire Express. Building the First Transcontinental Railroad*, Viking, Nueva York, 1999.

¹³ Jorge Durand, *op. cit.*

¹⁴ Mario Cerutti y Miguel González Quiroga (comps.), *Frontera e historia de México*, Instituto Mora y UAM, México, 1993; Durand, *op. cit.*

bebidas alcohólicas. Finalmente, los proyectos de irrigación y la política cardenista de otorgar ejidos en la franja fronteriza, durante la década de los treinta, permitieron la creación de una infraestructura física y de redes sociales que hicieron posible la migración interna.

Como quiera, la “construcción social” de la frontera como algo inmutable, objetivo, evidente y necesario es relativamente nueva.¹⁵ La expresión mexicana “la línea” tenía sentido porque se trataba de una línea imaginaria, y la expresión “el otro lado” tiene que ver con el otro lado del río Bravo. Se podría decir que la frontera empezó a ser algo más que simbólica a partir de 1924, con la creación de la Patrulla Fronteriza y cuando se empezaron a aplicar medidas coercitivas, no sólo administrativas, de control fronterizo.

En la actualidad, la franja fronteriza entre México y Estados Unidos es una zona habitada.¹⁶ México tiene como vecinos a cuatro estados estadounidenses: California, Arizona, Nuevo México y Texas. Por su parte, Estados Unidos colinda con seis estados mexicanos: Baja California y Sonora, en el oeste, Chihuahua y Coahuila, en el centro, y Nuevo León y Tamaulipas por el este.

En un nivel administrativo menor, pero de permanente roce cotidiano, colindan 25 condados estadounidenses y 35 municipios mexicanos. Esta región es considerada una de las más dinámicas en el mundo: integra doce ciudades gemelas y tres zonas de influenciad donde habitan cerca de treinta millones de personas.¹⁷ A finales del siglo xx había 26 puertos fronterizos, la mayoría de ellos abiertos las 24 horas del día. En 1987 se contabilizaron 196 millones de cruces fronterizos, lo que convierte a la frontera entre México y Estados Unidos en la más transitada del mundo.¹⁸

A su vez, la frontera conecta por el oeste con el condado de San Diego, una de las zonas más ricas de Estados Unidos, con Tijuana, ciudad nueva, en proceso de formación sin alcurnia, símbolo y realidad del presente industrial mexicano de corte maquilador.¹⁹ Sin embargo, por el este conecta una de las regiones más pobres de Estados Unidos, los poblados fronte-

¹⁵ Néstor Rodríguez, “The Social Construction of the U.S.-Mexico Border”, en Juan F. Verea, *Immigrants Out*, New York University Press, Nueva York, 1997.

¹⁶ Vicor Zúñiga, “Nations and Borders: Romantic Nationalism and the Project of Modernity”, en David Spencer y Kathleen Staudt (eds.), *The U. S.-México Border: transcending divisions, contesting identities*, Lynne Reinner Publishers, Colorado, 1998, pp. 35-55.

¹⁷ Paul Ganster, “The U. S.-Mexican Border Region”, San Diego State University, 1999, en borderpact.org/paper/ganster.

¹⁸ Daniel Arreola y James R. Curtis, *The Mexican Border Cities*, The University of Arizona Press, Tucson, 1993.

¹⁹ En 1990 había mil 564 maquiladoras en las ciudades fronterizas, 530 en Tijuana, 320 en Ciudad Juárez y las demás repartidas en catorce ciudades fronterizas. Ver Daniel Arreola y James R. Curtis, *op. cit.*

rizos del sur de Texas, con el área de influencia de Monterrey, ciudad de vieja alcurnia y dinamismo industrial centenario.

En la actualidad, la frontera del lado mexicano se ha convertido en el punto de destino preferido de las migraciones internas. Por el lado oeste, la ciudad de Tijuana tenía 25 mil habitantes en la década de los cuarenta y en la de los noventa se acercó al millón. En el mismo estado de Baja California, la ciudad fronteriza de Mexicali tenía 45 mil habitantes en 1940, y en 1995 se contaron cerca de setecientos mil. Otro tanto sucedió en la región central de la franja fronteriza, con Ciudad Juárez, que en 1940 tenía 55 mil habitantes, y a finales de siglo sobrepasó el millón. En el lado este de la frontera, la capital regional es Monterrey, pero el trío de ciudades fronterizas tamaulipecas, Nuevo Laredo, Reynosa y Matamoros, en conjunto, tenían cerca de un millón de habitantes en 1990.

A pesar del crecimiento, los contrastes siguen siendo muy marcados, sobre todo en la costa oeste. La tasa de crecimiento de Tijuana en la década de los ochenta fue el doble que la de San Diego; pero el producto interno bruto de San Diego en 1996 fue de 70 billones de dólares, mientras que el de Tijuana de tan sólo 3 billones.²⁰

Como quiera, la frontera es un nuevo espacio en que día a día se recrea la relación entre ambos países y se empiezan a establecer relaciones políticas y económicas, propiamente fronterizas, mediante las cuales poco a poco se va ganando la batalla contra el centralismo de ambos países.

El dinamismo y el tráfico de mercancías en la frontera son de tal magnitud que hoy en día se considera a México como el segundo socio comercial de Estados Unidos, después de Canadá. Lo que confirma la importancia del factor geopolítico en la constitución de nuevos bloques económicos. El nuevo modelo de desarrollo económico de corte neoliberal y exportador ha resituado la importancia de México en el bloque norteamericano y ha hecho posible un Acuerdo de Libre Comercio. Un tratado en que no se pudieron asumir ni debatir los problemas del libre tránsito de mano obra, pero ya ha quedado planteada tímidamente en acuerdos paralelos.²¹

Las cosas parecen haber cambiado con el gobierno del presidente Fox (2000-2006), quien ha puesto sobre la mesa de debate el tema del libre tránsito de personas, sabiendo que está muy lejos de concretarse, pero que es necesario hablar del asunto.

²⁰ Paul Ganster, *op. cit.*

²¹ El TLCAN contempla la posibilidad de visas profesionales B1, que antes no lo estaban.

La vecindad con Estados Unidos explica otras dos características básicas del fenómeno migratorio mexicano, la temporalidad y la unidireccionalidad. Desde finales del siglo pasado, Estados Unidos definió una política migratoria diferente entre México, su vecino del sur, y el resto del mundo.

La migración mexicana debía ser de ida y vuelta, es decir, temporal; de carácter estacional, en otros términos, especializada en el trabajo agrícola, no en el industrial y, finalmente, masculina, lo que en realidad significa que tenían pocas posibilidades de establecerse de manera definitiva. En la práctica, las cosas fueron diferentes: muchos empleadores querían conservar a sus trabajadores por todo el año; se desarrollaron los inevitables procesos de establecimiento definitivo y se abrió un nuevo sector demandante de mano de obra barata, el sector de servicios, que ha preferido mano de obra femenina. Como quiera que haya sido, el modelo de migración de ida y vuelta funcionó hasta que explotó en los ochenta, con el cambio de modelo migratorio impuesto por IRCA. En el preciso momento en que la migración estaba en el punto más alto, lo que coincidía con una transformación en el modelo de desarrollo económico, cambió el modelo migratorio, que a fin de cuentas vino a dinamizar aún más el proceso.²²

A pesar de todo, México es el único país del mundo que recibe un importante número de migrantes de retorno provenientes de Estados Unidos. Rodolfo Corona, con base en datos de la ENADID, afirma que la migración de retorno en 1997 superó el millón y medio de personas, y que la migración laboral de ida y vuelta, en las mismas fechas, superó los dos millones y medio de personas.

El otro rasgo característico de la migración mexicana a Estados Unidos es su unidireccionalidad. De la emigración mexicana 98 por ciento se dirige hacia el país vecino.²³ En México, país de emigrantes, no hay experiencias migratorias a otros lugares del mundo. La segunda corriente emigratoria se dirige a Canadá, constituida apenas por diecisiete mil mexicanos, lo que representa 0.2 por ciento del flujo migratorio total hacia Estados Unidos. La unidireccionalidad nuevamente se explica por la vecindad, y ésta a su vez explica, en buena parte, porqué el flujo mexicano hacia Estados Unidos ha sido de carácter masivo.

²² Jorge Durand, Douglas S. Massey y Emilio A. Parrado, "The New Era of Mexican Migration to the United States", en *Journal of American History* vol. 86, núm. 2, septiembre de 1999, pp. 518-536.

²³ Encuesta IFE, 1998.

MASIVIDAD

En términos numéricos, el caso mexicano es uno de los fenómenos migratorios contemporáneos más grande del mundo. Según el censo estadounidense del 2000, la población migrante mexicana –nacidos en México– fue de 9 millones 177 mil 489.

Por otra parte, el censo del 2000 reportó que 20 millones seiscientos mil se identificaron como hispanos o latinos de origen mexicano. Lo que constituye 58.5 por ciento de un total de 35 millones trescientos mil hispanos en Estados Unidos. De este modo, la población hispana pasó a ser la primera minoría, superando por muy poco a los afroamericanos. Y los mexicanos refrendaron el primer lugar entre la población latina, seguidos de lejos por los portorriqueños (9.6 por ciento), los cubanos (3.5 por ciento) y los dominicanos (2.2 por ciento).²⁴ La comunidad mexicana representa 7.3 por ciento de la población de Estados Unidos.

Durante el periodo intercensal 1990-2000 la población hispana pasó de 22 millones cuatrocientos mil a 35 millones trescientos mil, lo que significó un incremento de 57.9 por ciento, notable si se considera que la población total de Estados Unidos creció tan sólo 13.2 por ciento. La población mexicana creció a un ritmo menor, pero muy significativo, 52.9 por ciento al pasar de 13 millones quinientos mil a 20 millones seiscientos mil durante el mismo periodo.

CUADRO 1

PAÍS	POBLACIÓN	PORCENTAJE DEL TOTAL
México	20,640,711	58.5
Puerto Rico	3,406,178	9.6
Cuba	1,241,685	3.5
Centroamérica	1,686,937	4.8
Sudamérica	1,353,562	3.8

Fuente: *US Census 2000 Brief*, 2002.

Este crecimiento tan acelerado se debe a cuatro factores: en primer lugar, a los efectos colaterales del proceso de amnistía y el programa de trabajadores agrícolas especiales que benefició a 2 millones trescientos mil mexi-

²⁴ Census Bureau, "The Hispanic Population", *Census 2000 Brief*, U. S. Department of Commerce, Estados Unidos, 2001.

canos (efecto IRCA); en segundo término, al incremento en los procesos de reunificación familiar, estimado en un millón seiscientos mil familiares beneficiados; en tercer lugar, al incremento de la migración no autorizada y clandestina; finalmente, a las altas tasas de natalidad de la población de origen mexicano radicada en Estados Unidos,²⁵ a lo que habría que añadir la baja tasa de mortalidad, lo que ha sido denominado la “paradoja latina”.

En 1995 México rebasó los 91 millones de habitantes, y el volumen total de la emigración a Estados Unidos representaba 7.7 por ciento de esta población total. En el año 2000 la población total alcanzó los cien millones, pero se estima que nueve millones adicionales radicaban en Estados Unidos.

Si bien en términos numéricos hoy se destaca el volumen de la migración mexicana a Estados Unidos, ésta siempre ha sido importante en términos relativos.

Según las estimaciones realizadas en 1926 por el antropólogo mexicano Manuel Gamio, la población mexicana en Estados Unidos sobrepasaba ligeramente el millón (un millón 85 mil 222), contando a los migrantes residentes censados, que ascendían a medio millón, y a otro tanto de temporales. La población total de México, en 1920, era de 14 millones 234 mil 790, lo cual significa que se hallaba fuera del país, en el tiempo de cosechas, 7.6 por ciento del total de la población.²⁶

Si bien son escasos los datos sobre la emigración mexicana a comienzos del siglo, puede ser ilustrativo un acercamiento a casos particulares en que predominaba la población mexicana. En 1920 la población mexicana en el condado de Dimmit constituía 34 por ciento de la población total, y en 1930 los mexicanos representaban 14 por ciento de la población total del condado de Nueces, ambos en Texas. De hecho, la emigración de mexicanos hacia esa zona, bastante despoblada, ascendió de manera consistente con el aumento de la población en general.²⁷

Los trabajadores migrantes mexicanos se fueron incorporando a ciertos nichos del mercado de trabajo estadounidense, de manera progresiva y persistente, hasta convertirlo en un mercado de trabajo binacional. En 1923, más de dos mil trabajadores laboraban en el mantenimiento de las vías del ferrocarril en la región de Chicago, lo que representaba 21.9 por

²⁵ Frank Bean, Rodolfo Corona, *et al.*, “The Quantification of Migration between Mexico and the United States”, en *Comisión binacional*, tomo I, Morgan Printing, Austin, 1998, pp. 1-90.

²⁶ Manuel Gamio, *op. cit.*

²⁷ Paul S. Taylor, *An American-Mexican Frontier*, The University of North Carolina Press, Nueces County, Texas, 1934.

ciento del total; pero en 1928 la cifra ascendió a cerca de cuatro mil trabajadores, 42.9 por ciento del total.

Aunque en menor medida, también se hizo notar la presencia mexicana en el sector industrial en la región de Chicago y Calumet, donde en quince plantas industriales, en especial fundidoras y empacadoras de carne, en 1925 trabajaban unos seis mil mexicanos, lo que representaba 9.3 por ciento del total. Para 1928 el número de mexicanos había aumentado en mil, lo que equivalía a 10.7 por ciento del total de 65 mil trabajadores.²⁸

En la agricultura era también muy significativa la presencia mexicana. En 1926-1927, en Valle Imperial, California, la Oficina del Departamento de Trabajo tenía registrados a poco más de seis mil mexicanos. En su mayoría se trataba de una migración familiar; sólo 214 (3.4 por ciento) del total estaban registrados como "solos", es decir, no tenían familia en el valle.²⁹

A finales de la década de los veinte, el mercado de trabajo se contrajo, se desató la crisis económica y se dio una respuesta del mismo nivel: deportación masiva. Se calcula en más de medio millón el número global de mexicanos repatriados.³⁰ Lo curioso es que los únicos deportados fueron mexicanos, no los millones de inmigrantes europeos o de otros países que habían llegado en fechas similares que los mexicanos. Según Paul Taylor, la deportación fue selectiva y mucho más intensa en el norte industrial. Se trataba de confinar a los mexicanos en la frontera, donde eran necesarios para las labores agrícolas, pero se pretendía separarlos del mundo industrial.

La fase de los braceros (1942-1964) fue, de nueva cuenta, una danza de millones de personas involucradas. Se estima en cinco millones el número total de personas contratadas mediante este programa, y en un número igual el flujo de migración indocumentada que lo acompañó. En su momento de mayor esplendor en 1956, el sistema de contratación oficial llegó a movilizar a cerca de medio millón de trabajadores. Las deportaciones de la época también fueron memorables; durante la operación *wetback* en 1954 fueron deportadas más de un millón de personas.

Acerca de la época de los indocumentados (1965-1986) sólo existen cifras de aprehensiones, y éstas son significativas. En 1986, el último año de esta fase, la patrulla fronteriza llegó a realizar cerca de setecientas mil aprehensiones.³¹

²⁸ Paul S. Taylor, *Mexican Labor in the United States*, op. cit.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Mercedes Carreras, *Los mexicanos que devolvió la crisis 1929-1932*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1974.

³¹ Douglas S. Massey, Jorge Durand y Nolan Malone, *Beyond Smoke and Mirrors*, Russel Sage

En la época de IRCA y la migración clandestina (1986-2001) se volvió a manifestar el carácter masivo de la emigración mexicana, que fue la principal beneficiaria de los programas de amnistía (LAW) y de trabajadores agrícolas especiales (SAW). Los migrantes mexicanos acapararon el programa, y en total fueron beneficiados cerca de dos millones. Una ley migratoria de carácter general se convirtió, en la práctica, en una ley orientada, de manera casi específica, a la población mexicana; 70 por ciento de los beneficiados por la ley eran mexicanos.³² Diversas investigaciones han comprobado que IRCA sirvió como un nuevo detonante de la migración clandestina, que se ha adaptado de manera irregular al requerimiento legal de documentación que avala su situación legal.

De acuerdo con el censo estadounidense del 2000, la mayor concentración de mexicanos está localizada en el condado de Los Ángeles (tres millones); en segundo término, en el condado de Harris en Houston, Texas con 815 mil; en tercer término, en el condado de Cook en Chicago, Illinois con 786 mil. Por otra parte, los mexicanos se concentran en determinados barrios, como el legendario East L.A., donde viven 120 mil personas, de las cuales 96.8 por ciento se identificó como de origen mexicano. En El Paso y San Antonio, en Texas, también hay concentraciones muy altas de latinos, en especial mexicanos (76.6 y 58.7 por ciento, respectivamente).³³

Por otra parte, otros indicadores relacionados con los problemas fronterizos dan cuenta del carácter masivo del fenómeno. Es el caso de la patrulla fronteriza. El número de miembros de la *border patrol* se ha multiplicado con los años; cuando se fundó la patrulla fronteriza, en 1924, 450 hombres fueron destinados al nuevo cuerpo, para cuidar las dos fronteras, norte y sur.³⁴ En 1993 se destinaron a la frontera sur 3 mil 400 hombres, y en 1997 trabajaban cerca de seis mil, lo que significó que el presupuesto pasara de 1.5 billones a 3.1 billones. Y en 1999 la patrulla fronteriza llegó a tener 8 mil 200 miembros.³⁵

Las bardas fronterizas también se han multiplicado; entre 1994 y 1997 se había tenido un total de 31.7 millas de bardas, y se tienen planeado construir otro tanto. Obviamente, las dificultades para cruzar la frontera han repercutido también en el número de muertos, que en 1999 ascendió

Foundation Nueva York, 2002.

³² Jorge Durand, Douglas S. Massey y Emilio A. Parrado, *op. cit.*

³³ Census Bureau, *op. cit.*

³⁴ David M. Reimers, *op. cit.*

³⁵ *Ibid.*

a uno por día, en promedio.³⁶ Un año después, la Secretaría de Relaciones Exteriores informó que durante el 2000 se contabilizaron 492 defunciones ligadas al cruce fronterizo. Lo que hace de la línea divisoria entre México y Estados Unidos una de las fronteras más peligrosas del mundo y la más peligrosa en un contexto pacífico.

Por otra parte, es una de las fronteras más transitadas; cerca de 220 mil automóviles fluyen diariamente entre México y Estados Unidos. En 1997 se reportó el cruce de un millón de camiones de carga por Laredo, Texas, el punto de cruce más utilizado por este tipo de transporte.³⁷

Al mismo tiempo, las visas de ingreso legal aumentan año con año. Las visas H2a para trabajadores temporales agrícolas pasaron de 28 mil 560 a 30 mil 300 entre 1999 y 2001. Pero el número de visas para trabajadores del sector servicios, conocidas como H2b, creció de manera notable de 30 mil 648, en 1999 a 45 mil 37, en 2001.

También han aumentado notablemente los casos de inmigrantes que utilizan México como lugar de paso. Cerca de cien mil inmigrantes ilegales provenientes de China y Asia utilizan la ruta centroamericana y mexicana.³⁸ De igual modo se ha incrementado el volumen de inmigrantes sudamericanos que ingresan por México utilizando todo tipo de vías y rutas. Es muy conocido que los inmigrantes orientales utilizan la vía marítima para llegar a algún puerto mexicano y luego ser transportados por vía terrestre. Esta modalidad también está siendo utilizada por los sudamericanos. Según la Agencia Efe, en febrero de 2002 se detuvo en costas mexicanas a un barco que transportaba 210 ecuatorianos, 160 hombres y cincuenta mujeres, que iban rumbo a Estados Unidos.

Si bien nunca se sabrá con exactitud el volumen de la emigración mexicana y la que transita por México, porque siempre está cambiando y hasta el momento creciendo, sí se conoce su dimensión; se trata de un fenómeno masivo, que afecta todos los indicadores sociales, económicos y políticos, y éste es un factor que ha empezado a gravitar en la esfera de la gran política.

³⁶ Karl Eschbach *et al.*, "Death at the Border", en *International Migration Review*, vol. 33, núm. 2, verano 1999, pp. 430-455.

³⁷ Meter Andreas, *Border Games. Policing the US-Mexico Divide*, Cornell University Press, Ithaca, 2000.

³⁸ *Ibid.*

CONCLUSIONES

Si se toma en cuenta que las tres premisas de historicidad, vecindad y masividad son el núcleo esencial y, hasta el momento, inmutable de la migración México-Estados Unidos, se puede concluir que la definición exacta y precisa de este flujo es la de un proceso social masivo y centenario en un contexto de vecindad asimétrica.

Si bien estos tres elementos están interconectados, por proceso entendemos que se trata de un fenómeno dinámico y cambiante, y que a la vez ha sido permanente, constante, histórico. El elemento social lo aporta el carácter comunitario de la experiencia, en que intervienen millones de individuos en ambos lados de la frontera, pero en el cual participan individuos, familia, comunidad y región. Y todos los niveles están interconectados en una compleja red de relaciones sociales, familiares y personales.

Pero además de ser social, como cualquier fenómeno migratorio, se trata de un proceso masivo, lo que le confiere otra dimensión y coloca al fenómeno en el campo de la política y las preocupaciones permanentes.³⁹ Finalmente, la dinámica de ambos pueblos y ambos países se establece en un contexto de vecindad, de territorios compartidos, de fronteras móviles, lo cual es una característica única del caso mexicano.

No es posible pensar en un corte abrupto ni detener el flujo migratorio de una manera definitiva. Los intentos que se han hecho, a lo largo del siglo xx, han provocado un cambio en el patrón migratorio, pero el flujo no se ha detenido, y más bien parece haberse incrementado en números absolutos. El cambio se va a dar cuando el flujo baje su caudal. En ese momento la migración mexicana dejará de ser “problema” y será vista como un elemento más en el panorama general, como algo natural y necesario. En ese momento la imagen de la frontera, como construcción social, tendrá que cambiar, el control perderá su carácter de coercitivo, se volverá a un control de tipo administrativo, y aun se podría pensar en un libre tránsito.

El flujo puede cambiar de calidad o de estatus, si el contexto de frontera institucionalizada cambia y se alienta o permite la libre circulación de personas, al igual que la de mercancías. Los cambios que se han producido en Europa avizoran la posibilidad de un nuevo *statu quo*, en que el libre tránsito de personas sea posible y la frontera pierda el carácter institucional que ahora tiene. Para que este proceso se inicie falta que México

³⁹ La migración y el narcotráfico son los dos temas álgidos de la política bilateral.

empiece a ver los frutos del nuevo modelo económico neoliberal que se impulsó hace pocos años. Hasta el momento, los cambios en la estructura económica siguen generando migración, lo cual había sido previsto, pero lo importante radica en comprobar que en el mediano plazo se puede revertir el proceso.

Esta definición de la migración como un proceso social tiene, obviamente, implicaciones metodológicas. Se requiere un enfoque y una perspectiva históricos para entender el proceso. El fenómeno debe ser estudiado desde, por lo menos, dos grandes perspectivas, en la esfera macro, como flujo, donde predomina el análisis de tipo cuantitativo, y en la esfera micro, como proceso, donde predomina el análisis de tipo cualitativo. El carácter bilateral del fenómeno, obliga a su estudio en ambos países y que se asuman diferentes perspectivas. Finalmente, es necesario abordar el tema a partir de la complementariedad de enfoques y disciplinas.

Este libro se terminó de imprimir en octubre de 2007,
en los talleres de Gráfica, Creatividad y Diseño, S.A. de C.V.

La edición consta de mil ejemplares.

Para los interiores se utilizó papel Cultural de 90 gr.
y Domtar titanium de 270 gr. para los forros.

En su composición se utilizaron tipos de la familia Leawood.
El cuidado estuvo a cargo del Fondo Editorial de Nuevo León.