

Article

La migración de los indígenas de Oaxaca, México, a Estados Unidos y su movilización social

ALICIA M. BARABAS

Abstract. The paper is a general view of transnational indigenous migration between Oaxaca in México to California. I'm concerned in three aspects: a) the frontier and the territoriality of migrants, b) the transnational communities and social mobilization and, c) the re-configuration of migrant's cultures and the new dimensions of ethnic identity in migration contexts.

Keywords. Indigenous people, migration, transnational.

Resumen. Se trata de un breve panorama de la migración indígena transnacional que parte del estado de Oaxaca, en México, para llegar a diferentes puntos de Estados Unidos, en especial de California. Me detendré en tres cuestiones que considero de mayor importancia en esta migración: a) la territorialidad de los migrantes y el papel de la frontera en ella, b) la conformación de comunidades transnacionales como forma de movilización social y, c) la reconfiguración de la cultura y la redimensionalización de la identidad étnica de los migrantes.

Palabras clave. indígena, migración, transnacional.

1. Introducción

Estudios actuales sobre la migración entre México y Estados Unidos enfatizan que la frontera es una realidad históricamente cambiante producto de complejas dinámicas establecidas por los diferentes grupos sociales que se movilizan a través de ella, superando así la concepción unidimensional y fija de los estados nacionales preocupados por establecer los límites entre sus territorios de soberanía. Actualmente se toman en cuenta las perspectivas y las redes multidimensionales construidas por los migrantes y se observa así que la frontera es porosa y por ella circulan también imaginarios colectivos, valores, deseos, normas y estilos de vida construidos en comunidades indígenas lejanas, como las de Oaxaca, y reconstruidos en contextos tan disímiles como Tijuana, en Baja California, o Fresno, California, en Estados Unidos.

Contrariamente a lo que las teorías clásicas sobre migración de la segunda mitad del siglo XX sostenían a cerca de la inevitable asimilación cultural y descaracterización étnica, parece que son los procesos de reivindicación étnica y cultural los que dinamizan más profundamente a los migrantes indígenas actuales, especialmente a los transnacionales. Por ello, sostengo que el fenómeno migratorio indígena debe ser objeto de un análisis multidimensional.

mensional, no sólo económico, en el que la cultura y los procesos de identificación tengan un papel destacado. La identidad étnica del migrante mixteco, zapoteco, triqui o mixe se revaloriza principalmente mediante referencias culturales emblemáticas como el pasado común, el parentesco, la “costumbre”, el idioma, y la pertenencia a una colectividad de origen; no obstante que la migración va reconfigurado las culturas “tradicionales” y redimensionando las identidades.

Teniendo estas ideas como telón de fondo me propongo brindar un breve panorama de la migración internacional entre México y Estados Unidos, para luego detenerme en tres cuestiones que considero nodales: la territorialidad de los migrantes y el papel de la frontera, las comunidades transnacionales, y la reconfiguración de la cultura y la redimensionalización de la identidad étnica de los migrantes.

2. La frontera norte y los migrantes indígenas de Oaxaca

La frontera sur de Estados Unidos, antes territorio mexicano, y el norte de México tienen vínculos históricos y múltiples relaciones desde la época colonial. Poblaciones emparentadas han vivido por generaciones a uno y otro lado de la frontera. A partir de la década de 1950 se intensificó el flujo de migrantes mexicanos de todo el país, reclutados por el Programa “braceros” que otorgaba permisos estacionales para trabajadores agrícolas en Estados Unidos. Para 1970 buena parte del contingente de migrantes eran indígenas provenientes de Oaxaca, Michoacán y Guerrero, en 1990 la migración internacional se había hecho un fenómeno global y de allí en adelante continuó creciendo, generalmente en forma ilegal y ligada a la agroindustria y los servicios. En gran medida esa voluminosa migración no deseada por el estado y algunos sectores sociales ha podido cruzar la frontera, y sobrevivir en Estados Unidos, porque las redes de parentesco y ayuda recíproca habían sido ya instaladas en ambos lados por los migrantes establecidos. La migración ha resultado funcional para ambos países; para USA cubre la demanda de mano de obra barata y con pocos derechos sociales, para México alivia la presión demográfica, los conflictos internos por la tierra y la lumpenización de las ciudades, al tiempo que permite la reproducción de las comunidades indígenas en territorio mexicano.

Voy a centrarme en el panorama migratorio del estado de Oaxaca que tiene el mayor número de indígenas en el país, cerca de dos millones en 2015, y mayor pluralidad, con quince grupos etnolingüísticos. En la economía actual de Oaxaca la migración indígena produce la principal entrada económica, más que el turismo, a través de las remesas que envían los migrantes. La mayoría de los 570 municipios que lo integran son de fuerte expulsión y los migrantes salen principalmente de los pueblos mixtecos, zapotecos, triquis, mixes, chatinos, mazatecos y chinantecos; siendo gran parte de ellos escasamente bilingües y algunos monolingües.

En el contexto histórico la migración indígena en Oaxaca comenzó siendo estacional o temporaria, regional (a las fincas cafetaleras, de caña, de limón, etc.) o nacional, principalmente a la Ciudad de México, o a Veracruz en torno a la industria petrolera. Entre 1970 y 1980 migraban como jornaleros a los campos agroindustriales del norte del país y aumentaba la migración hacia Estados Unidos, motivada por la caída de los precios de los granos básicos. En la década de 1990 se generalizó la migración transnacional. En el 2014, debido al aumento de la pobreza y la pobreza extrema en Oaxaca (9.6%), en gran

medida consecuencia de la roya del café, el número de migrantes creció hasta 200.000. Según la banca nacional para 2015 se espera una entrada de 1,230 millones de pesos, y se señala que uno de cada seis hogares oaxaqueños recibe remesas de migrantes que trabajan en Estados Unidos y tienen gran dependencia de ellas para la subsistencia. Los migrantes indígenas de Oaxaca tienen predilección por ciudades de California (de allí el nombre de *Oaxacalifornia*) pero también van a Arizona, Texas y Nueva York. La periodicidad migratoria puede ser estacional, temporaria y permanente, y la forma individual o familiar, que es la modalidad preferida. En 2010 ocho de cada diez migrantes era hombre y así sigue siendo hasta hoy pero la migración femenina ha aumentado. Los hombres se dedican a la agroindustria y los servicios y las mujeres a la hechura y venta de artesanías y el servicio doméstico. No obstante, la mayor parte de las mujeres permanece en la comunidad oaxaqueña asumiendo el papel de jefas de familia, ocupándose de los hijos y la casa, el cultivo del campo (cuando no hay un pariente que la ayude o no puede contratar un peón), y el desempeño de posiciones en comités del pueblo (salud, educación, etc.), y aún en los cargos políticos y religiosos municipales (forma de gobierno indígena), en lugar del esposo ausente. La fuerte migración masculina ha traído como consecuencia una mayor y más importante participación política de las mujeres en la comunidad.

3. La territorialidad de los migrantes

La frontera parece construirse como un tiempo-espacio de transición, un umbral a través de cual cada migrante ejecuta un rito de pasaje. El cruce, en especial para los indocumentados, es una prueba de riesgo para la vida, de miedo y de soledad pero los jóvenes pueblerinos aspiran actualmente a este tránsito como rito de paso del que saldrán como hombres y mujeres con experiencia del mundo. “Saber cruzar” es una capacidad desarrollada y transmitida dentro del grupo de migrantes a través de relatos que narran las peripecias, las suertes, los fracasos y el orgullo final de burlar a la “migra” (policía migratoria). Esas experiencias del cruce son parte central del imaginario común en el que todos los migrantes se reconocen, ya que constituyen lo nuevo que los vincula más allá de sus descripciones pueblerinas, y contribuyen a la redimensionalización de las identidades locales posibilitando su ampliación, en la medida en que esas nuevas identidades resultan contenidas en los conceptos de “la raza”, “el paisano”, “el que se va de pobre”.

Los estudios sobre globalización destacan la recurrencia de la desterritorialización de las culturas y las identidades, que ya no pueden ser linealmente remitidas a un espacio y a unas características de origen dado que los fenómenos culturales viajan y son siempre reelaborados. En este sentido puede decirse que por el paisaje liminal de la frontera circulan diversos elementos de las culturas indígenas que los migrantes seleccionan como emblemas identitarios: idiomas, danzas, canciones, culinaria, fiestas en honor del santo patrono del pueblo de origen, plantas medicinales y especialistas rituales que tanto cruzan para concertar una boda como para curar a un enfermo de “daño”.

Además de los migrantes transfronterizos, afincados en pueblos y ciudades a ambos lados, existe un denso contingente de migrantes indígenas estacionales y periódicos. Muchos de ellos se mueven directamente hacia el punto de destino pero otros lo hacen como grupos itinerantes, pasando por diferentes espacios en los que establecen redes sociales de ayuda que les permiten realizar el ciclo de migración. Para estas familias el

territorio-espacio de vida no es sólo el de la comunidad de origen y de destino sino que transcurre en varios lugares. Como señala Faret (1997), estos migrantes tienen un territorio de movilidad, siempre algo cambiante y con límites ajenos a los recortes usuales hechos por el estado. Los vínculos sociales, parentales y étnicos creados en él lo hacen un espacio social continuo aunque físicamente discontinuo. En efecto, aun cuando en la actualidad muchos migrantes asiduos se movilizan directamente entre Oaxaca y Tijuana, muchos otros circulan por un amplio espacio rural y urbano en el que, tal vez como en los *territorios de itinerancia* de los pueblos indígenas cazadores y recolectores, los sitios de parada o enlace se construyen en relación con los recursos sociales y económicos disponibles, como por ejemplo trabajos temporales o asistencia de familiares, quedando incorporados a un ciclo que los migrantes tratan de repetir en la siguiente temporada. En esos amplios *territorios de itinerancia* la frontera es paisaje liminal y rito de pasaje que inaugura la pertenencia a una comunidad transnacional, con una territorialidad particular que se superpone a los recortes geopolíticos que materializan las fronteras internacionales.

Puede decirse que los migrantes viven en un territorio físicamente discontinuo, pero social y culturalmente continuo, que constituye un circuito extendido entre las comunidades locales y los lugares de migración donde intentan reproducir la “costumbre”, como llaman a la cultura y el sistema normativo locales. Esa comunicación se facilita con las modernas telecomunicaciones y transacciones financieras.

4. Las Comunidades transnacionales

Michael Kearney (1996) ha llamado “comunidades transnacionales” a los nuevos tejidos socioeconómicos extendidos entre Oaxaca, Estados Unidos y puntos intermedios, en los que se construyen nuevas expresiones de identidad indígena que adoptan la forma de organizaciones civiles, independientes del estado y de los partidos políticos, nucleadas en torno a la defensa de los derechos etnoculturales. A través de la identidad común del “paisanaje” (ser oriundos del mismo estado y país) intentan proteger a los migrantes oaxaqueños en Estados Unidos y sostener a las comunidades de origen financiera y simbólicamente, e interviniendo en la vida social y política interna.

En 2015 eran catorce las organizaciones multiétnicas con mayor presencia política y mayores recursos, entre ellas la más visible es el FIOB (Frente Indígena de Organizaciones Binacionales), que utiliza los recursos jurídicos e institucionales de ambos países para el objetivo de la defensa laboral y legal y la afirmación de las lenguas y culturas. Solicita al gobierno mexicano que los derechos de los migrantes estén contemplados en la Constitución nacional y que se les brinden servicios educativos, sanitarios y participación en los recursos municipales, ya que ellos hacen posible la reproducción social de sus pueblos pero no tienen derechos plenos en ningún territorio. En el contexto de la reforma política del estado demandan derecho al voto en territorio extranjero y doble nacionalidad, y en el marco de la nueva legislación indígena oaxaqueña el derecho a ser incluidos en las autonomías territoriales. Buscan un acuerdo bilateral para el reconocimiento jurídico de sus organizaciones transnacionales y del de los derechos de los migrantes indios en ambos países.

Desde 1991 el FIOB ha instrumentado un programa de traductores, intérpretes y asesores reclutando maestros bilingües y profesionales indígenas de Oaxaca que asesoran a los migrantes en cárceles, escuelas, hospitales, comercios, fábricas y servicio de ayuda tele-

fónica; espacios públicos donde ya circulan las lenguas indígenas. En 1996 implementaron el Proyecto de Intérpretes Indígenas a nivel nacional, en zapoteco, mixteco, triqui y chatino. Al mismo tiempo los maestros han comenzado a desarrollar la enseñanza del idioma en escuelas bilingües. También llevan a cabo actividades festivas y de encuentro, como las fiestas patronales de los distintos pueblos de origen y la fiesta de la *guelaguetza* en Los Ángeles y otras ciudades de California, con los mismos bailes y vestuarios que en Oaxaca. En los pueblos de este estado, entretanto, la educación bilingüe se implementa en mínima medida, muchos maestros son bilingües de idiomas indígenas diferentes a los requeridos en cada grupo, muchos padres no quieren que sus hijos aprendan la lengua materna porque todavía piensan que el idioma hace visible el estigma de indianidad, y la *guelaguetza* es un evento turístico realizado por el estado.

Mediante esas formas de movilización social los migrantes siguen constituyendo parte viva del tejido social, cultural, político y económico del pueblo y, aunque la migración ha transformado los sistemas políticos, económicos y culturales locales, no los ha hecho desaparecer. Residentes y migrantes elaboran múltiples estrategias adaptativas para reproducir la comunidad local, entre ellas son importantes las donaciones, cuotas y diversas contribuciones. La Unión Social de Zoogocho, en la Sierra Norte zapoteca, por ejemplo, sirve de conexión entre cada migrante y el pueblo en lo tocante a cargos político-religiosos, contribuciones y pagos por servicios no cumplidos. Muchos de ellos regresan al pueblo para cumplir los cargos que las autoridades municipales les exigen y otros los pagan en dólares al municipio; si no lo hacen las autoridades los sancionan de diferentes formas, no sólo económicas sino también morales, por ejemplo: no repican las campanas cuando mueren ni permiten que sean enterrados en el panteón del pueblo, entre otros castigos. Una meta de la Unión es dar vida a la cultura zapoteca comunitaria en el lugar de migración, por lo cual la asociación de Los Ángeles celebra la fiesta patronal de san Bartolomé, reproduciendo con exactitud la fiesta del pueblo. En el salón que rentan para el evento realizan una procesión con el santo, cargado por los danzantes y la banda. También se bailan las danzas tradicionales y se disfruta del convivio bailando jarabes y degustando comida pueblerina. La fiesta reproduce hasta en los menores detalles la realizada en la comunidad oaxaqueña y las videograbaciones que más tarde les son enviadas a los parientes del pueblo contribuyen a mantener vivas la cultura y las redes parentales y sociales, al tiempo que dejan ver la fisonomía de los lugares de migración y las transformaciones en la apariencia de los paisanos migrantes.

Resulta interesante señalar que la reciprocidad, entendida como *ética del don* (Barabas, 2003), es el principio fundante de la comunidad en todos los campos de la vida social y esta axiología se desterritorializa, se trasplanta, y opera como articulador de las relaciones de los migrantes en los lugares de migración y con sus comunidades. Dicho de otro modo, la regla local de la ayuda mutua entre parientes, vecinos, amigos y paisanos de un mismo pueblo o grupo se traslada al ámbito nacional y transnacional y allí se reproduce y es instrumentalizado para formar asociaciones que facilitan la migración.

En el aspecto económico los migrantes sostienen a los pueblos con sus remesas de dinero. La menor parte se invierte en bienes de producción (cultivos, ganado, comercios, camiones, taxis) o en la vivienda, y la mayor parte se dedica al consumo doméstico diario del grupo parental, al consumo ritual (bautismos, cumpleaños, bodas, mayordomías y otros rituales) y al mejoramiento de la comunidad (arreglo de la iglesia, del panteón, de

la plaza). El movimiento migratorio suele organizarse no sólo de acuerdo con la demanda nacional e internacional sino también con las condiciones locales: el trabajo agrícola propio, la situación familiar, los compromisos parentales o públicos, las fiestas principales. Una vez compatibilizados diversos requerimientos locales los migrantes temporales se ausentan por periodos mínimos de cuatro a seis meses, aunque pueden llegar a pasar un año o dos en Estados Unidos. El migrante temporario planifica sus idas y venidas muchas veces en atención a los cargos políticos o religiosos que debe cumplir, o pide ser reemplazado por un pariente como “ayuda”, dentro de un sistema de reciprocidad parental, o le paga a un sustituto para que desempeñe el cargo. El no cumplimiento de estas obligaciones puede costarle al migrante la pérdida de su membresía a la comunidad. Los migrantes suelen pedir con años de antelación el nombramiento para realizar las mayordomías de los santos (fiestas públicas con consumos colectivos), que aumentan el prestigio propio y familiar, y ofrecen importantes donaciones para la compostura de la iglesia o la plaza pública. Cuando la migración es permanente sólo se vuelve alguna vez de visita, para la fiesta del santo patrono o de los Muertos, la parcela de tierra es trabajada por familiares o alquilada a vecinos y las contribuciones públicas del migrante deben ser mayores. A este patrón migratorio lo llamamos de *adaptabilidad estratégica*, ya que la articulación económica se ve afectada por intereses y obligaciones parentales, sociales, e incluso sagrados, que contribuyen a la elaboración de estrategias adaptativas en el contexto de proceso migratorio (Bartolomé, Barabas, 1982, [1996]).

En el aspecto religioso, las relaciones de reciprocidad establecidas con las entidades extrahumanas (dueños de los lugares) que se manifiestan en el territorio ancestral amarran al migrante con el pueblo, ya que antes de salir se realizan pedimentos en el cerro solicitando suerte en el camino y al regresar se debe agradecer a los dueños de lugar o a los santos, y pedir nuevamente su ayuda. Es frecuente observar en las iglesias que los migrantes prenden dólares a las ropas del santo, para pedir y agradecer. Otra forma de expresar los lazos simbólicos que mantienen con sus comunidades es la costumbre de llevar ropa del enfermo ausente al cerro emblemático para realizar limpias y rituales de curación, como el “susto”. Muchos de los entrevistados en una investigación reciente dicen añorar la “costumbre” del pueblo a la que identifican con la comida, el paisaje, los pedimentos en el cerro sagrado y las fiestas de los santos.

5. Reconfiguración cultural y redimensionalización identitaria

He preferido tocar juntos estos dos aspectos por la estrecha relación existente entre identidad y cultura pero soy consciente de las diferencias entre ambas, aunque son los elementos culturales emblemáticos los que sirven de indicadores identitarios para sí mismos y para los otros. Autores contemporáneos han llamado la atención sobre los errores de la teoría clásica de la migración en cuanto a la construcción de la cultura y la identidad propias en contextos interculturales desiguales. Estos procesos no conducen necesariamente a la aculturación y asimilación a la cultura nacional (mestizaje cultural) sino que, por el contrario, los migrantes se esfuerzan por reproducir la “costumbre” y la identidad propia en los lugares de migración. Ciertamente que el contacto asiduo con la cultura norteamericana, la de la frontera norte mexicana y de las grandes ciudades de México, son fuerzas impulsoras de modernización y cambio pero no suponen necesariamente la ruptura de los

migrantes indígenas con la cultura materna ni tampoco la descaracterización étnica. Lo “moderno” no reemplaza lo “tradicional”, pero lo tradicional tampoco permanece inalterado sino que se transforma con nuevos elementos que comienzan a participar en su configuración: música extranjera, alcoholes importados, comidas foráneas (hamburguesas, pizza), aparatos electrónicos y electrodomésticos, camionetas, cybercafé, cajas de ahorro y sucursales bancarias, casas modernas, antenas parabólicas, gente vestida a la moda “cholo” y nuevos valores de vida.

Por otro lado, es interesante apuntar algunos de los ámbitos de cultura que los migrantes que viven en una casa de familia reproducen metonímicamente en los lugares de migración, ya que no tienen cerros, aguadas ni cuevas donde poder llevar a cabo los rituales. Reproducen el altar doméstico, orientado hacia el oriente, que se considera el centro del hogar, en el que se colocan retratos familiares, fotos del paisaje pueblerino, imágenes de Jesucristo, Santos, veladoras y copal (incienso). Este altar representa el cosmos y sus cinco orientaciones cardinales y en él suelen realizarse los pedimentos y las limpiezas terapéuticas con huevo e hierbas, ya que casi todos coinciden en que las enfermedades de “susto” y “espanto” se incrementan en los lugares de migración y durante el tránsito. También se instala el altar de muertos con el que se conmemora a los difuntos que regresan. Tanto en la ciudad de Oaxaca y de México como en Estados Unidos los migrantes que viven en viviendas permanentes realizan rituales de pedido de permiso al dueño del lugar para poder habitar la casa sin perjuicio de la salud y la suerte. En las ciudades ya no se entierra la sangre de un ave en el centro y las cuatro esquinas de la casa pero sí se encienden veladoras y copal y se colocan flores y dinero (o cacao, el dinero prehispánico) en los mismos puntos.

Tal vez los autores que más acertadamente se han referido a la cultura que transita a través de las redes y circuitos migratorios son Peggy Levitt (1998), Liliana Rivera (2003) y Ayman Zohry (2011), quienes hablan de “remesas socioculturales” (*socio-cultural remittances*) que permiten la reconstrucción de la referencia comunitaria y del espacio social e identitario tanto en los lugares de origen como en los de migración. Levitt (1998, p. 927) menciona tres tipos de remesas sociales: las estructuras normativas (ideas, valores, creencias), los sistemas de prácticas (acciones formadas por las estructuras normativas) y el capital social. Se trata de una serie de bienes simbólicos y materiales que posibilitan el dinamismo del circuito migratorio.

La migración impulsa tanto la adopción como el rechazo de aspectos culturales, selecciona, reinterpreta y refuncionaliza la cultura propia y la cultura ajena apropiada. Las nuevas configuraciones culturales construidas por las comunidades transnacionales no llegan a recrearse precisamente como culturas híbridas, ya que la cultura “tradicional” y la “moderna” son recursos bien contrastados; una multitud de elementos de modernidad inunda los pueblos y otros tantos de tradicionalidad se reproducen en los sitios de migración.

La identidad étnica que reivindican los migrantes, sustentada explícitamente en compartir idioma y cultura, es un factor de unión a partir del cual estructuran la comunidad de migrantes. Al respecto Rivera (2003) pone como ejemplo a los migrantes mixtecos que se consideran siempre en tránsito y tienen nuevos patrones de desplazamiento fincados en la constante movilidad circular. Durante el tiempo que dura la migración se agrupan espacialmente en los mismos barrios, pueblos y ciudades, siguiendo como patrón de ubicación la cercanía con los parientes, los miembros de la comunidad de origen y los del mismo

grupo étnico. Igualmente, se afilian a los mismos clubes deportivos, clubes del pueblo, asociaciones étnicas o grupos devocionales, como el comité de la Virgen de Guadalupe, haciendo uso de las redes de ayuda mutua como siempre fundadas en el parentesco y el “paisanaje”.

Las asociaciones y clubes que agrupan a los migrantes también ponen en contacto a indígenas de distintos grupos lingüísticos que reivindican identidades diferenciadas, lo que contribuye al reconocimiento mutuo y de la pluralidad oaxaqueña. Esta interacción frecuente va fomentando la construcción de identidades y culturas supralocales, al mismo tiempo que refuerza – e incluso revitaliza – aspectos seleccionados de las culturas locales en los lugares de migración y en las comunidades de origen. En otros casos, el contraste interétnico persiste y se reproducen las competencias y enemistades que mantenían en sus lugares de origen. Así por ejemplo los zapotecos del Valle y los de la Sierra Norte de Oaxaca, que viven en Fresno, disputan su jerarquía y alimentan sus prejuicios mutuos mediante los partidos de *basket ball*. La revalorización de la cultura y la identidad colectivas que las organizaciones de migrantes promueven tienen un importante efecto de demostración sobre las comunidades de origen, que comienzan a reconocer la existencia de identidades supralocales. Vale aclarar que en Oaxaca un largo proceso histórico y contemporáneo de fragmentación de las unidades políticas étnicas previas a la Conquista ha contribuido a diluir las identidades étnicas regionales o globales en favor de las locales comunitarias (Barabas, Bartolomé, 1999). Por ello la gestación de identidades supracomunitarias que agrupen mixtecos, zapotecos, triquis u otros, y de redes inter-comunitarias dentro del mismo grupo, contribuyen en forma significativa a la construcción de las autonomías étnicas.

Un último aspecto que creo importante mencionar, dejando un análisis más detallado para otra ocasión, es el “estilo” migratorio que puede percibirse entre los indígenas, que se orienta a satisfacer las necesidades básicas y rituales del grupo doméstico, hacer donaciones y participar activamente en la vida ritual, social, económica y política de la comunidad, a distancia o con periódicos regresos. En las comunidades de migración los indígenas construyen también sus territorios étnicos mediante las redes de parentesco, de “paisanaje” y la ritualidad, y se esfuerzan por reproducir sus idiomas maternos, sus culturas pueblerinas y los lazos de reciprocidad que les garantizan la ayuda y la sobrevivencia. En muchas ocasiones los analistas de la migración han criticado este estilo de consumo, más ritual que productivo y de beneficio colectivo más que individual, por considerarlo irracional y fuera de las reglas del mercado capitalista, sin embargo, desde su propia lógica cultural los miembros de las comunidades indígenas consideran que ese estilo de consumo es justo y necesario para mantener su forma de vida cultural. En este sentido, queda claro que las experiencias de interculturalidad de cada grupo étnico son valiosas y pueden servir de ejemplos para otras situaciones dentro de América Latina o en Europa, y que debemos poner atención a las axiologías étnicas y sus praxis culturales si esperamos, como analistas de la pluralidad, contribuir a la gobernanza de la diversidad cultural.

6. Bibliografía

- Barabas, A. (2003), “La ética del don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad”, en Millán S., Valle J. (coords.), *La Comunidad sin Límites*, vol. 1, Serie Ensayos, col. «Etnografía de los Pueblos Indígenas de México», CONACULTA-INAH, México.

- Barabas, A., Bartolomé, M. (1999), “Los protagonistas de las alternativas autonómicas”, en Barabas A., Bartolomé M. (coords.). *Configuraciones Étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las Autonomías*, INAH-INI, México.
- Bartolomé, M., Barabas, A. (1982 [1996]), *Tierra de la Palabra. Historia y Etnografía de los Chatinos de Oaxaca*, Colección Científica 108, INAH-Instituto Oaxaqueño de las Culturas, INAH, México.
- Besserer, F. (1999), “Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional”, en *Fronteras Fragmentadas*, El Colegio de Michoacán, Morelia, Michoacán, CIDEM, México.
- Bonfil Batalla, G. (1981), “Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, “La Cuestión Étnica en América Latina”, Barabas y Bartolomé (coords.), UNAM, México, pp. 49-57.
- Bovin, P., Martine, D. (1997), Prólogo a *Las Fronteras del Istmo*, CIESAS-CFEMC, México.
- Cohen, A. (1985), *The symbolic construction of community*, Routledge, London.
- Cohen, J. (2000), *Social responses to migration among rural oaxacans in sending and receiving communities*, AMID Working Paper Series, Copenhagen.
- Durand, J., Douglas M. (2003), *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.
- Domínguez, R. (2004), *La cultura en las organizaciones de carácter binacional y comunitario*; <<http://fiob.org/2003/08/cultura-organizaciones-caracter-binacional-comunitario/>>.
- Faret, L. (1997), “La frontera y el estado-nación en la perspectiva de los migrantes internacionales”, en L. Faret (ed.), *Las Fronteras del Istmo*, CIESAS-CFEMC, México.
- Guidi, M. (1988), “Mujeres y migración en San Juan Mixtepec”, en J. Aranda (ed.), *Las mujeres en el campo*, IIS-UABJO, México.
- Gupta, A., Ferguson (1992), “Beyond ‘Culture’: Space, Identity and Politics of Difference”, in *Cultural Anthropology*, n. 7, pp. 6-23.
- Guzmán, E. (1996), “Los jornaleros indígenas oaxaqueños”, *Coloquio sobre Derechos Indígenas*, Gobierno del Estado de Oaxaca, México.
- Kearney, M. (1995), “The effects of transnational culture, economy and migration on mixtec identity in Oaxacalifornia”, in Smith, M., Feagin, J. *The Bubbling Cauldron. Race, Ethnicity and the Urban Crisis*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- _____ (1996), “La migración y la formación de regiones autónomas pluriétnicas en Oaxaca”, *Coloquio sobre Derechos Indígenas*, Gobierno del Estado de Oaxaca, México.
- Lestage, F. (1998), “Apuntes sobre los mecanismos de reconstrucción de la identidad entre los migrantes: los mixtecos de las Californias”, en L. Napolitano (coord.), *Encuentros Antropológicos: Power, Identity and Mobility in Mexican Society*, Institute of Latin American Studies – University of London, London.
- _____ (1998), “De l’usage des langues chez les migrants mixteques des Californies. La relativité d’un droit culturel”, *Coloquio Identidades, derechos culturales y poder*, IHEAL, Université de la Sorbonne, Paris.
- Levitt, P. (1998), “Social remittances: migration driven local-live forms of cultural diffusion”, in *International Migration Review* 23, 4, pp. 926-948.
- Mira, J. (1990), “La sagrada frontera”, *Actas del Simposio Internacional de Antropología Identidad e Territorio*, Conselho da Cultura Galega, Santiago de Compostela.
- Paris, Ma. D. (2004), “Migración, violencia y cambio cultural: los triquis en el Valle de Salinas”, en *Reencuentro*, N. 32, pp. 64-70.

- Pimentel, A. (1996), "Problemática de los indígenas migrantes y la lucha por el reconocimiento y el ejercicio de sus derechos", *Coloquio sobre Derechos Indígenas*, Gobierno del Estado de Oaxaca, México.
- Rivera, G., Luis E. (2002), "Identidad colectiva y estrategias organizativas entre migrantes mexicanos indígenas y mestizos", en *Conferencia de la Universidad de California-Santa Cruz*.
- Rivera, G. (2003), "Radiografía de Oaxacalifornia"; <www.jornada.unam.mx>.
- Rivera, L. (2003), "Transformaciones comunitarias y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos", ponencia en el *First Colloquium on Migration and Development*, Zacatecas.
- Sarmiento, I. (1992), "Migración étnica oaxaqueña hacia los Estados Unidos", en J. Corbett, Musalem, G. *et al.* (coords.), *Migración y Etnicidad en Oaxaca*, Vanderbilt University, Nashville.
- Sepúlveda, R., Sánchez L. (2002), "Zonas rurales de migración indígena y trabajo jornalero", en *El estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, Segundo Informe, INI, México.
- Stuart, J., Kearney, M. (1978), "Migration from the mixteca de Oaxaca to the Californias: a case study", in *Annual Meeting of the American Anthropological Association*, University of California, Los Angeles.
- Vanneph, A. (1997), "Frontera Norte: De las redes a la región transfronteriza", en *Las fronteras del Istmo*, CIESAS-CFEMC, México.
- Zavala, Ma. E. (1997), "La frontera norte de México: singularidad demográfica y factores de cambio", en *Las fronteras del Istmo*, CIESAS-CFEMC, México.
- Zohry, A. (2011), "Socio-cultural Remittances: the case of Egypt, Education and Research without Borders", Rome 12-13, *International Forum Proceedings*.