

MICROPOLÍTICAS DE LA DIFERENCIA EN UNA COMUNIDAD TRANSNACIONAL

Federico Besserer*

INTRODUCCIÓN

“Más allá de la ‘cultura’: Espacio, identidad y las políticas de la diferencia” es un artículo publicado por Akhil Gupta y James Ferguson (1992), que sin duda es uno de los trabajos conceptuales de los años 1990 con mayor impacto, o por lo menos más citados en la antropología ¹. En su artículo Gupta y Ferguson critican la correlación que se hace en muchos estudios entre “espacio”, “lugar” y “cultura”. Dichos estudios parten de la idea de que las entidades sociales ocupan espacios específicos y que estos espacios están separados entre sí. Así se sustancia el postulado de que a un territorio corresponde un “pueblo”, una “cultura” o una “nación”. Según esta lógica -que ha permeado a la antropología durante muchos años- hay un isomorfismo entre sujetos, espacios y cultura (por lo que se asume que los “nuer viven en Nuerlandia”), y con esta misma lógica se construye la diferencia entre culturas.

1 “Beyond ‘Culture’: Space, Identity and the Politics of Difference” es el artículo de la revista *Cultural Anthropology* que más se citó en los últimos tres años (2009-2011) según lo refiere su propia página de internet.

* Federico Besserer (Stanford 2003) es profesor del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Coordina la Colección Estudios Transnacionales que publican Juan Pablos Editor y la Universidad Autónoma Metropolitana.

En oposición a este proceso político de construcción de la diferencia, los autores sostienen que en el contexto de la acumulación flexible del capital se han desarrollado nuevas formas de diferencia cultural y nuevas formas de “imaginar la comunidad”. Así, sostienen, “algo como una esfera pública transnacional hizo que una definición estrictamente acotada de comunidad o localidad resulte obsoleta (...)” (Gupta y Ferguson, 1992)

Categorías como la de “zona fronteriza” (*borderland*) explorada por Gloria Anzaldúa (Anzaldúa, 1983), o “hiperespacio” (*hyperspace*) desarrollada por Frederic Jameson (1991) y usada por Roger Rouse (1991) en su trabajo sobre los “circuitos transnacionales migratorios”, son instrumentos conceptuales que permitirían, según los autores, escapar a las perniciosas consecuencias de aplicar el isomorfismo mencionado. El resultado sería, entonces, evitar lo que más recientemente Andreas Wimmer y Nina Glick Schiller (2002) han llamado el “nacionalismo metodológico”. Podríamos decir que el “nacionalismo metodológico” es un instrumento conceptual de la construcción de las políticas de la diferencia porque permite construir imágenes de quiebre, ruptura y disyunción no solamente de tipo espacial (como indican Gupta y Ferguson) sino también respecto de los sujetos sociales que se imaginan como contenidos dentro de dichos espacios.

El uso del concepto “comunidad transnacional”, sostienen Wimmer y Glick Schiller (2002), fue una manera de alejarse del nacionalismo metodológico y evitar así lo que Michael Kearney llamó el “error categórico” que encontramos en el uso de las categorías oficiales de identidad social (inmigrantes, ilegales, etc.) que, al ser aplicadas sobre la población, construyen lo que Foucault ha llamado “gubernamentalidad”, refiriéndose al proceso de construcción de las identidades de quienes serán hechos así sujetos de las acciones de gobierno (Foucault, 1978).

La investigación ha avanzado tanto conceptual como metodológicamente para evadir los “errores categóricos” que subyacen a esta política de la diferencia. Una buena parte de la investigación sobre “comunidades transnacionales” ha tenido precisamente el interés de pensar cómo puede la investigación social alejarse de las formas hegemónicas de construir las categorías y significados sobre los sujetos. Pero el interés en la investigación sobre comunidades transnacionales también ha sido, el saber si los transmigrantes que viven la experiencia de vivir bajo las políticas de la diferencia de dos estado-nación, escapan a sus efectos subordinantes, o se someten a ambas.

Una de las aproximaciones analíticas que se han desarrollado en los estudios transnacionales es la idea del “transnacionalismo contradictorio”

(Rouse, 1996) que propone que los sujetos que viven sus vidas en contextos transnacionales se enfrentan a las políticas de la diferencia en dos países distintos de tal suerte que tienen la experiencia de estar sujetos a dos tipos de construcción de la identidad, contradicción que puede permitir el surgimiento de una postura crítica (Vertovec 2009). La pregunta que subyace es si esa “doble adscripción” genera situaciones paradójicas donde una misma persona es categorizada de dos formas al mismo tiempo. El ejemplo que Roger Rouse nos da es el de las mujeres que se enfrentan al mismo tiempo a dos formas de definir lo que es ser “una buena mujer”. Una “buena mujer” en la población de Aguililla Michoacán, en México, es una mujer que se reserva a los espacios privados de la vida doméstica. Pero una buena mujer “en Redwood City” es una mujer que se aventura a los espacios públicos pese a su condición de “ilegalidad” en el afán de contribuir a reunir los recursos necesarios para construir un hogar en la población de origen. Ser una “mujer pública” visto desde la mirada de la población de origen en Aguililla es una condición reprobable, pero no lo es en el marco de la vida cotidiana en Redwood City. Las contradicciones que emergen en la paradoja de la vida transnacional podrían tener como resultado el que desde su propia experiencia, las mujeres transmigrantes “des-naturalicen” el significado de “ser una buena mujer”.

Sin embargo, como veremos en la etnografía que presentaré a continuación, la política de la diferencia no se limita a la contienda frente a las ideas y acciones de las políticas nacionales. En la vida transnacional, los transmigrantes han desarrollado sus propias formas de organización, gobierno y política que incluyen fórmulas de diferenciación o “*micropolíticas de la diferencia*” que constituyen mecanismos por los cuales las comunidades establecen formas de exclusión e inclusión en diferentes planos de la pertenencia comunitaria transnacional.

Estas también generan tensiones y contiendas como parte de lo que podríamos llamar la “*política transnacional de la diferencia*”, que incluye la contienda por la definición de la pertenencia a la comunidad, y con ello los derechos y obligaciones de quienes se encuentran en distintas latitudes de la topografía transnacional, y en última instancia, la definición de qué es la comunidad misma.

Los nuevos y viejos rituales comunitarios, donde son representados diferentes grupos de quienes se consideran miembros y ciudadanos de la comunidad transnacional, son procesos en los que las reglas comunitarias se activan y por ello representan momentos privilegiados para la etnografía. Estos momentos de luto o festividad, de afirmación o tránsito, tienen dimensiones religiosas y políticas en las que se despliegan y renegocian las políticas comunitarias que operarán también fuera de los momentos rituales en el gran “drama social” del accionar transnacional cotidiano.

En los párrafos que siguen describiré uno de estos momentos etnográficos del pueblo de San Juan Mixtpec, una comunidad transnacional de origen indígena mixteco oaxaqueño cuya experiencia migratoria los ha llevado a una dispersión cuasi diaspórica que incluye no solamente los estados contiguos de la República Mexicana, sino casi todos los de Estados Unidos, incluyendo Alaska.

La comunidad ha tenido una presencia muy importante en la vida social y política de los migrantes de origen mexicano en los Estados Unidos. Miembros de la comunidad como Fernando García participaron en el impulso del sindicalismo agrícola en las regiones agroindustriales de exportación del noroeste mexicano en los años 1980. Otros, como Benito García, participaron en la construcción de partidos políticos de oposición en México, como el Partido Socialista Unificado de México. Filemón López estuvo durante muchos años a cargo del programa “La hora mixteca” en la conocida Radio Bilingüe que transmite desde la ciudad de Fresno en el estado de California. Moisés Cruz fue uno de los líderes comunitarios que organizaron, primero el Frente Mixteco Zapoteco Binacional, y después la Red Internacional de Indígenas Oaxaqueños, ambas con presencia en México y los Estados Unidos.

A la par de esta presencia en organizaciones como sindicatos, partidos políticos y proyectos culturales como la radio -con lo que han participado en la vida cultural, económica y política de México y Estados Unidos-, los mixtepequenses mantienen también una participación en la vida de su propia comunidad que se extiende más allá de los límites territoriales del municipio, del estado de Oaxaca y del país. La comunidad tiene una activa vida política en torno a su sistema de gobierno que demanda la participación de los miembros de la comunidad sin importar el lugar geográfico donde residan. Esta participación puede ser ocupando alguno de los cientos de cargos en la gestión comunitaria que van desde el sencillo trabajo de “topil”, hasta la complicada responsabilidad de ser el presidente municipal o el encargado de la administración de la tierra que es de tenencia colectiva. Todos los miembros de la comunidad deben, además, contribuir para las tareas colectivas con su participación o “tequio” (que se entrega en la forma de jornadas de trabajo, en dinero o en especie).

Las grandes celebraciones comunitarias, como la fiesta del santo patrono del pueblo que aquí describiré, requieren de la participación de centenares de miembros de la comunidad a quienes se les elige para estas actividades y se les asignan “cargos” que van desde las responsabilidades más pequeñas hasta la responsabilidad mayor que es la del “mayordomo”, quién se ocupará durante todo el año en actividades relacionadas con la atención del santo patrono y en particular la orga-

nización de la festividad mayor del pueblo. La participación en todas estas tareas, así como en las asambleas del pueblo y las contribuciones cotidianas, son responsabilidad de todos los miembros de la comunidad, donde quiera que se encuentren geográficamente.

Las comunidades transnacionales indígenas, como San Juan Mixtepec, son entramados culturales muy complejos. Por un lado, son herederas de un sinfín de tradiciones culturales que dan cuenta de su pasado colonial y su presente re-colonizado. Por un lado, sus miembros experimentan procesos de transculturación en los múltiples destinos donde viven y trabajan. Es enorme la cantidad de niños, por ejemplo, que hablan inglés con mayor fluidez que el español o el idioma mixteco de sus padres. Por otro lado, hay un complejo proceso cultural al interior de la misma comunidad, un proceso interno de transculturación que Lane Hirabayashi ha denominado “transculturación descentrada”, concepto que nos es de utilidad para hacer referencia a la multiplicidad de centros de producción y transformación cultural que tienen comunidades geográficamente dispersas como ésta, pero también a la dinámica que se da entre estos centros culturales.

La cultura es así, al mismo tiempo, un tema central para la comunidad, y un motivo de división. Por eso existen no solamente reglas implícitas sobre la cultura, sino discusiones públicas sobre ella, y políticas culturales comunitarias claras, como las referentes a la educación bilingüe en las escuelas primarias de la comunidad y los esfuerzos por mantener esta educación bilingüe fuera de la comunidad en los lugares de destino. Así también, hay políticas culturales comunitarias relacionadas con las celebraciones que reafirman la “identidad comunitaria”, y “autorizan” la pertenencia cultural a la comunidad. Explícitamente hay controversias sobre estas políticas y su discusión es un tema presente en muchos momentos de la vida comunitaria. Como parte de estas políticas, la comunidad realiza fiestas en el territorio ancestral, pero también replica estas fiestas en los lugares de tránsito y destinos migratorios en una compleja red de santos que han atravesado fronteras nacionales e internacionales. Las autoridades municipales crearon un museo comunitario como una “política de la memoria”, pero este museo es un espacio donde se encuentran interpretaciones que no se consolidan en un solo discurso unificador de la historia y de la condición que significa ser mixtepequense.

Así, las políticas de la diferencia en San Juan Mixtepec tienen dos caras: Una de ellas construye las reglas y los contextos donde se establecen las relaciones entre las *diferencias culturales* al interior de la comunidad. Otra cara del mismo proceso es que, mientras que algunos discursos sobre la cultura en la comunidad se autorizan, otros se desautorizan colocando a algunos en un lugar de diferencia y subordinación.

A veces, las políticas de la diferencia se transforman en *políticas de la pertenencia* cuando “marcan” a los sujetos y les excluyen al grado de establecer “diferencias” o límites en la lógica de *pertenencia* a la comunidad (esto sucede con mucha frecuencia cuando algún miembro de la comunidad no responde al llamado para prestar un cargo, o no da su “tequio” que es el trabajo que de manera obligatoria debe darse a la comunidad en las tareas colectivas). Me atrevería a usar el concepto de Rocío Gil (Gil, 2005) para decir que estas políticas pueden configurar “fronteras de pertenencia”, siempre y cuando entendamos a las “fronteras comunitarias” como “zonas fronterizas” en constante proceso de construcción y renegociación. Ambas caras de las políticas de la diferencia aparecen con claridad en momentos de conflicto comunitario, y son parte de las “luchas culturales” que se libran al interior de las comunidades transnacionales como lo analizaremos a continuación.

POLÍTICAS DE LA DIFERENCIA Y POLÍTICAS DE LA PERTENENCIA EN UNA COMUNIDAD TRANSNACIONAL

En 1990 visité San Juan Mixtepec en Oaxaca para entregar en la biblioteca municipal una copia del estudio que había realizado sobre la comunidad. Mi trabajo tenía que ver con una organización política de dicha comunidad, que para entonces era binacional y tenía oficinas centrales en California, y otra en Mixtepec. En aquel trabajo, sostenía yo que la comunidad se había vuelto parte del ejército laboral de reserva del capital agroindustrial internacionalizado que se extendía entre México y los Estados Unidos, y que la organización política de la comunidad respondía a esta nueva condición. En los cuatro años previos a mi visita, la comunidad había experimentado cambios políticos de importancia. En el pasado, solo integrantes de la población principal de San Juan Mixtepec habían elegido a los presidentes municipales, pero ahora un importante proceso de transformación política se llevaba a cabo. Éste comenzó en 1986 cuando algunos pobladores de rancherías de la municipalidad se reunieron en Kerman, California, y nominaron a su propio candidato para la presidencia municipal. A lo largo de ese año se formó la Asociación Cívica Benito Juárez (ACBJ) para organizar a los mixtepequenses que vivían en el Valle de San Joaquín, principalmente en las ciudades de Arvin, McFarland, Santa María, Madera, Fresno, Bakersfield, Delano, y Lamont. Se nombró presidente de la organización a Filemón López, originario de Rio Timbre, una de las localidades que componen el municipio en Oaxaca, quién estableció el local central de la organización en su casa en Fresno. Entre tanto, algunos migrantes mixtepequenses volvieron a sus poblados de origen en el municipio en Oaxaca para organizar el Comité de Defensa Popular Mixteco (CODEPOMI). Moisés Cruz encabezaba al CODEPOMI. Durante varios

meses, el CODEPOMI hizo trabajo de concientización en los pequeños poblados de la comunidad señalando la importancia de participar en las elecciones municipales.

Se debían llevar a cabo elecciones en Mixtepec en Octubre de 1986 y, siguiendo la tradición, los candidatos se presentaron ante la comunidad en el patio de las oficinas municipales. Hubo dos candidatos a la presidencia municipal. Uno fue el que postuló la cabecera de San Juan, quién tuvo fuerte apoyo de los mixtepequenses que habían vivido en la ciudad de México por largo tiempo. El segundo candidato fue quién había sido nominado en Kerman, cuyo apoyo provenía, principalmente, de mixtepequenses que vivían en las rancherías de la municipalidad, así como de sus compatriotas de California y de Baja California. Se hizo una votación abierta, según la tradición, y se eligió a la persona nominada por las rancherías con el apoyo de las organizaciones migrantes.

En los siguientes tres años mejoraron un poco las condiciones de vida de los habitantes de las rancherías y se facilitaron sus relaciones con los transmigrantes de la comunidad. Se introdujo el servicio telefónico, aunque sólo estaba disponible una línea que se colocó en una tienda de la cabecera municipal. El telégrafo se supervisó en un esfuerzo por disminuir el costoso procedimiento para recibir las remesas de los migrantes. Se abrieron tiendas cooperativas en varios poblados de la municipalidad para ampliar el poder de compra de las remesas. Se eligió otro nuevo presidente municipal en 1990 con el apoyo del CODEPOMI y la ACBJ. Esta persona, un maestro de primaria con estudios de antropología, siguió una estrategia de gobierno doble: Por un lado, emuló la receptividad de su antecesor a las necesidades de los mixtepequenses que vivían más allá de la frontera municipal. Por otro lado, desarrolló al mismo tiempo un proyecto cultural para el pueblo, cuyo elemento central fue el establecimiento de un museo para la comunidad que se inauguró el 24 de junio de 1990, día del santo patrono de San Juan Mixtepec, y por ello el día de la fiesta más importante del pueblo. Mi visita a Mixtepec en 1990 coincidió con dicha inauguración. El evento fue tanto de regocijo como de tensión para la comunidad, ya que dos proyectos sociales, políticos y culturales competían por controlarlo. A uno lo encabezaba el cura católico, y al otro el presidente municipal. El sacerdote católico tenía una fuerte motivación para querer controlar la fiesta. Por un lado, necesitaba contrarrestar la creciente influencia del protestantismo en Mixtepec. Organizar la celebración junto con el mayordomo de San Juan quién está a cargo principalmente de esta fiesta ayudaría a fortalecer la presencia y prominencia del catolicismo. Al mismo tiempo, el sacerdote sabía que podía reforzar sus ligas con la influyente organización de mixtepequenses que vivían en la ciudad de

México, quienes hacían un peregrinaje anual a Mixtepec para su fiesta patronal. Este grupo generalmente hacía contribuciones considerables a su iglesia. Muchos de sus miembros habían sido mayordomos de la fiesta antes, o habían sido presidentes municipales. Por tanto se trataba de aliados políticos importantes.

Sin embargo, en esta ocasión, el presidente municipal -que no representaba los intereses del cura ni se vinculaba de la misma manera que aquel con los paisanos residentes en la ciudad de México- había tomado la responsabilidad de la mayor parte de las actividades relacionadas con la fiesta que tradicionalmente tenía un fuerte componente religioso. Su agenda incluía inaugurar el museo comunitario, inaugurar una exhibición de fotografías locales que databan de principios de los años 1900 y patrocinar un festival cultural con grupos de danzantes y músicos de la municipalidad. El presidente municipal se hizo cargo de algunos de los gastos de la fiesta, liberando al mayordomo de los costos que de otro modo hubiera tenido que afrontar. El mayordomo seguiría siendo responsable de decorar la iglesia, organizar la misa, y tener una celebración en su casa, así como patrocinar la música y los cohetes que durarían todo el día y toda la noche durante las festividades.

Dos grandes actividades estaban programadas en las que compartían responsabilidad la presidencia municipal y los integrantes del cargo religioso: la *“despescuezada”* y el concurso para elegir a *“la reina”* de la fiesta. La *despescuezada* es un legado español, común en Mesoamérica, que por lo general se lleva a cabo en las celebraciones de la semana santa en el medio rural; *la elección de la reina de la fiesta* es una actividad que se practica tanto en contextos urbanos en todo el continente.

El evento comenzó en la plaza principal cuando el público empezó a bailar mientras que los músicos tocaron la tradicional música mixteca conocida como *“chilenas”* (nombre que se le da por tener origen en la cueca de Chile según fue aprendida de los pasajeros chilenos que viajaban desde el sur del continente hasta la promesa minera de California pasando por los puertos marinos de Oaxaca en el litoral del Océano Pacífico, siendo transformado el ritmo después por los indígenas). Se había adornado a varios gallos con listones colgándoles del cuello, y el mayordomo de San Juan y el presidente municipal bailaron cada uno con un gallo entre sus brazos. Para esta actividad, se estira una cuerda entre dos postes con una distancia de unos tres y medio metros, que están colocados al centro de un área abierta del tamaño de un campo de fútbol. Después de la danza preparatoria, llevaron a los animales al área descubierta, y los ataron de las patas a la cuerda, cabeza abajo, conforme se reunía la multitud.

Diez jóvenes mixtepequenses a caballo pretendieron, por turnos, descabezar a los gallos pasando a galope bajo la cuerda e intentan-

do jalar la cabeza hasta desprenderle del pescuezo (de ahí el nombre de “despescuezada”) pero todos fallaron. Después se juntaron bajo los gallos para jalarles del cuello mientras empezaba a llover. Los topiles (ayudantes del municipio y soporte logístico del evento) intentaron dispersar a los caballos y mantener el orden, cuando uno de los jóvenes le arrancó la cabeza al primer gallo, y los jinetes salieron a galope, con ánimos celebratorios y empapados de lluvia y sangre. El ánimo celebratorio de la despescuezada tiene su explicación en la tradición católica. Se dice que la noche en que Jesús fue apresado por los romanos, le dijo a Pedro su discípulo, “me negarás tres veces antes de que el gallo cante” sabiendo que Pedro fingiría no conocer a Jesús cuando se le preguntara por su paradero. Cada año, al matar al gallo en la *despescuezada* antes del amanecer, el escenario de la premonición de Jesús se desmantela y se salva a Pedro simbólicamente. La vida terrestre del gallo se sacrifica a cambio de la salvación perpetua de Pedro.

Después de la despescuezada la gente corrió a cubrirse de la lluvia y se reunió en la presidencia municipal. Había un ambiente exaltado cuando llegó un grupo que escoltaba a dos candidatas a reina de belleza de la fiesta. Según la tradición, cada candidata solicita donaciones monetarias que se vuelven votos en la elección de la reina. Una de las candidatas era una joven que vivía en la ciudad de México, que había “hecho campaña” durante varios meses, y llegó con sus donaciones y con un séquito de apoyo. La segunda candidata era residente de Arvin, California, había “hecho campaña” en los Estados Unidos y llegó, con sus donaciones, acompañada del presidente de la Asociación Cívica Benito Juárez.

El ánimo del público durante la “elección” de la reina de la fiesta reflejaba tanto la excitación de la fiesta, como la gran tensión entre proyectos políticos, económicos, e identitarios. Cada candidata había hecho campaña por una obra pública específica. Cada voto que las candidatas habían recaudado, era una contribución al proyecto que representaban. La candidata de la ciudad de México había solicitado fondos para restaurar la barda que rodeaba la iglesia de Mixtepec. La candidata de Arvin lo había hecho para mejoras en las instalaciones de salud del pueblo. La “elección” de la reina de belleza dependía de quién había obtenido la mayor cantidad de dinero, y los fondos recaudados por ambas candidatas se invertiría en el proyecto de la ganadora.

Así, había más en juego que la selección de una reina, ya que cada candidata representaba un proyecto social distinto, patrocinado por un grupo político diferente. La facción de los residentes en la ciudad de México favorecía las mejoras a la iglesia en concordancia con el proyecto religioso del cura católico de Mixtepec. La candidata de Arvin apoyaba la inversión en el sistema de salud pública de Mixtepec, que ampliaba

el programa civil del presidente municipal titular y de quienes habían patrocinado su elección. De este modo, el concurso de belleza enfrentaba a dos facciones políticas: la alianza ciudad de México-sacerdote, vs. la alianza ACBJ-presidente municipal. La competencia involucró mucho más en los hechos, pues derivó en una confrontación en la que se discutirían los términos de la membresía comunitaria. Es decir, la elección de la reina llevó a una contienda respecto de las formas de pertenecer a la comunidad transnacional, lo que podríamos llamar “el Mixtepec mayor”.

El conteo de los votos sucedió bajo la supervisión del cura y del presidente municipal en compañía de reporteros del *Fresno Bee* que estaban recabando información para hacer un artículo sobre migración oaxaqueña. Parecía que la candidata de Arvin había recaudado más fondos que la candidata de la ciudad de México, pero los representantes de la organización en la ciudad de México se mostraron de inmediato en desacuerdo, aun cuando los representantes de la organización en los Estados Unidos exigían la corona para su candidata. El público estaba dividido y la tensión aumentaba.

El presidente municipal y el sacerdote decidieron que se debía negociar para evitar una confrontación. El cura propuso que, ya que los salarios en los Estados Unidos son superiores a los de la ciudad de México, cada dólar recaudado por la candidata de los Estados Unidos debía contar como “un voto”, en tanto que cada peso recaudado por la candidata de la ciudad de México debía contar por “un voto” también (en esa época el tipo de cambio era de alrededor de tres pesos por un dólar). El presidente municipal se opuso arguyendo que el costo de trabajar y vivir en los Estados Unidos es mucho mayor que en la ciudad de México y que por eso las donaciones en dólares valían más que las contribuciones en pesos.

Como el debate no tenía una clara solución económica, la discusión pasó al tema de las definiciones de la pertenencia. La facción de la ciudad de México sostenía que los mixtepequenses que vivían en los Estados Unidos no tenían derecho a tener una reina o a decidir sobre aquellos temas que se relacionaran de manera directa con el poblado de origen, después de todo, decían, muchas personas de aquella facción ni siquiera habían nacido en México y otros incluso se habían vuelto ciudadanos estadounidenses. El grupo que venía de los Estados Unidos inmediatamente confrontó este argumento al sostener que los residentes en la ciudad de México habían renunciado a su filiación indígena, ya que muchos de ellos ni siquiera habían enseñado el idioma mixteco a sus hijos. Alguien que no hablara mixteco no podía considerarse parte de la comunidad.

Después de más de media hora de debate, se resolvió la discusión a favor de la candidata que viajó desde Estados Unidos. Me contaron

que la contienda enmarcada en términos de pertenencia no prosperó porque ambas facciones podían perder. Al final el argumento económico prevaleció y –aun cuando se considerara que cada dólar fuera equivalente a un peso– la candidata de los Estados Unidos había juntado un mayor número de “votos”.

La lucha por la definición de quién es mixtepequense se da en muchas otras arenas. Cuando volví a la comunidad en 1991, le pregunté al presidente municipal cuántos habitantes tenía la comunidad, respondió: “Bueno, eso depende. En términos del censo nacional de 1990 tenemos aproximadamente 11500 habitantes. Pero en la presidencia calculamos que la población de la comunidad es de 25000 mixtepequenses”.

Contar es un acto político, y los datos demográficos de San Juan Mixtepec se debaten acaloradamente. La agencia que elabora el censo nacional considera que la población de una municipalidad corresponde a quienes residen en sus límites territoriales cuando se elabora el censo, así como a quienes están ausentes de manera temporal. Pero los funcionarios del gobierno local de Mixtepec tienen una perspectiva distinta. Por ejemplo, el Comisariado de Bienes Comunales donde se administra todo lo relacionado con la tenencia de la tierra de la comunidad, considera que *todos* los mixtepequenses y sus descendientes son propietarios (o propietarios potenciales) de las tierras comunales sin importar su lugar de residencia actual. En este caso, el gobierno reconoce el territorio como perteneciente a la comunidad por cientos de años. Nadie de fuera de la comunidad tiene derecho a poseer tierra ni pertenece ésta al gobierno. No es de los individuos de la comunidad, ni siquiera de poblados en específico. Más bien, toda la tierra de la comunidad se otorga a la comunidad en su conjunto, y cada integrante de ésta tiene derecho a usar la tierra para cultivo o vivienda.

Sin duda el tema de “a quién se considera integrante de la comunidad” tiene implicaciones que van más allá de quién es elegible para ganar un concurso de belleza en la fiesta mayor. La definición de la membresía está relacionada, por ejemplo, con la tenencia colectiva de la tierra comunitaria, los mecanismos de herencia, y las formas de entrada y salida al colectivo reconocido como “comunidad”. Un cambio en los criterios de membresía podría tener consecuencias en la disponibilidad y distribución del recurso, pudiendo esta discusión incluso llegar a comprometer el futuro del sistema de tenencia mismo. Desde luego, hay al mismo tiempo, un complejo entramado de derechos y obligaciones que vienen junto con la pertenencia a la comunidad, entre los que se encuentra el derecho a la tierra, pero no es el único. Según las prácticas comunales desde tiempos ancestrales, una persona mixtepequense y sus descendientes mantienen el derecho a usar tierra comuni-

taria con propósitos económicos o residenciales sólo si cumplen con sus obligaciones de tequio y otros servicios a la comunidad. El tequio recae principalmente en los hombres casados de la comunidad e incluye (en persona o mediante un sustituto familiar) uno o varios días al año de trabajo impago en obras públicas en beneficio de la comunidad, o de la obligación de proveer el pago para que otra persona ponga el trabajo que le corresponde como jefe de familia. Si un migrante no puede dar el “servicio” y no puede contratar un sustituto, se puede encarcelar a su esposa; y si la situación vuelve a suceder, la familia perderá su derecho a propiedad en la comunidad. Las obligaciones también incluyen aceptar la responsabilidad de cargos en la administración comunitaria, si la persona resulta seleccionada para un puesto en el sistema de cargos de la comunidad. Con la excepción del presidente municipal, los titulares de estos puestos no reciben salario durante su año de servicio. Cada pueblo, cada barrio, y cada ranchería de la municipalidad tienen registros de quienes han cumplido con sus obligaciones. De este modo, las disparidades al interior de la comunidad dan cuenta de quién es un miembro de ésta, y los criterios del censo nacional originan una contienda en la definición sobre quién pertenece a la comunidad.

Existen otras formas de contienda de la pertenencia. El presupuesto estatal se distribuye entre las municipalidades de acuerdo con diversos criterios, entre ellos el demográfico. Los municipios con mayor población reciben mayores recursos. Las localidades dentro de un municipio también reciben fondos proporcionales a su población. De acuerdo con el presidente municipal, Mixtepec tenía aproximadamente 25000 integrantes, a diferencia de los 11500 que aparecían en el censo nacional (par el año de 2010 el censo registra una disminución a 7611 habitantes, producto de la migración). Rápidamente nos damos cuenta que la diferencia de 13000 mixtepequenses es la población migrante. Lo que está en juego en esta discrepancia es la magnitud del presupuesto que el municipio merece. Por razones de presupuesto, la municipalidad privilegia la definición más inclusiva de pertenencia, al igual que las rancherías y los barrios.

Muchas de las tensiones, de este modo, son inherentes a las definiciones discrepantes de quién es miembro de la comunidad. Por un lado tenemos a niños que ni siquiera nacieron en Mixtepec, pero que pueden exigir derechos en su territorio y que, por tanto, se incluyen en la cuenta demográfica de la “comunidad mayor”. Por otro lado, los ciudadanos que no han cumplido sus obligaciones pueden perder la pertenencia a la comunidad, lo que disminuye la capacidad de exigencia comunitaria de un presupuesto operativo y del apoyo a su bienestar general.

Al atardecer del 24 de junio de 1990, el presidente municipal encabezaba la ceremonia de clausura del evento cultural que había or-

ganizado para la fiesta. Amablemente me invitó a unirme a los miembros prominentes de la comunidad en el presídium. Se me pidió que entregara a la comunidad copias de mi trabajo escrito. En mi estudio intenté caracterizar la comprensión que tenía de los mixtepequenses, y de su *comunidad* en la inserción en la economía global. Explicué que veía a la *comunidad* como parte de la fuerza internacional de trabajo que laboraba para el capital transnacionalizado.

Sólo algunos años después entendí a cabalidad que los sucesos que había atestiguado en Mixtepec ejemplificaban que no podía haber una definición fija ni de *comunidad* ni de *pertenencia*. La fiesta del 24 de junio de 1990 fue un momento de contienda en el contexto ritual de la comunidad. En los días previos a la fiesta y a su celebración de clausura San Juan Mixtepec se volvió una “zona fronteriza” en la que muchas historias de vida, y definiciones prácticas sobre “qué significa ser mixtepequense”, convergieron. En la elección de la reina de la fiesta vi uno de los muchos ejemplos en los que la definición de “comunidad” está en el cruce de significados de una contienda constante. Mi propia “solución” al acertijo de ¿qué podría ser “la comunidad”? no era en realidad más que una definición adicional en la contienda por su significado.

CONCLUSIONES

El transnacionalismo contradictorio no es solamente una experiencia de quienes viven formas de gubernamentalidad divergentes o incluso opuestas en los distintos lugares que su vida cotidiana articula. Las contradicciones surgen al interior de las comunidades transnacionales que hemos estudiado en los últimos años, e incluyen la definición misma de qué es “comunidad”. Así como la política de la diferencia es un instrumento de los Estados nacionales, así también, la micropolítica de la diferencia y la micropolítica de la pertenencia, son parte de un proceso de construcción de los procesos de gobernanza de las comunidades transnacionales.

Ahora bien, Rose y Miller (2008) han propuesto en fechas recientes que en el marco de la acumulación flexible y el neoliberalismo, surge un nuevo modelo de gubernamentalidad en el que la relación “*individuo- sociedad*” está siendo desplazado por el de “*identidad- comunidad*”. Frente al desmantelamiento del estado benefactor que tenía como interlocutor a “la sociedad”, por ser el sujeto de las políticas públicas del fordismo, ahora las comunidades como la que nos hemos ocupado (una comunidad en la que muchos de sus miembros y ciudadanos viven una situación de doble exclusión por no tener acceso a los programas públicos ni en sus lugares de origen ni de destino) son empujadas a tomar como tarea producir sus propias iniciativas de atención a los requisitos mínimos de su población, compuesta de traba-

jadores migrantes posfordistas (enviar remesas, atender a la población que no encuentra solución a sus problemas de vivienda y salud en los programas estatales, etc.).

En esta nueva forma de gubernamentalidad operan nuevas políticas de la diferencia y la pertenencia. La población migrante se enfrenta, por un lado a la presión de reconocerse a sí mismos como un requisito para procurarse autoayuda, pero también como una condición para ser reconocibles por instancias nacionales y transnacionales de gubernamentalidad como las ONGs. Por otro lado, está la población migrante cuya existencia está totalmente nulificada, tal es el caso de los migrantes en tránsito por México, que son “desaparecidos”, que no tienen nombre, que no son “categorizados” ni siquiera como “diferentes”. Estamos, en este sentido, en una nueva *crisis categórica*, diferente a la que mencionaba Michael Kearney: es la crisis de la categorización como forma de existencia, y la des-categorización, la nulificación, como forma de muerte social y material.

Por lo tanto, los migrantes se encuentran entre una lógica de “autoayuda” que requiere dialogar con las “políticas de la diferencia”, y una política del “dejar morir” para la que el antídoto viene de las propias comunidades que reconocen a sus “desaparecidos de la migración”, por lo que dependen cada vez más de sus propias “políticas de la pertenencia”. Es esta una “crisis categórica”. Se trata por un lado de nuevos procesos de subordinación y de control, así como de nuevos procesos de negación y de nulificación. En ambos casos, es central la comprensión de las “micropolíticas de la diferencia” y las “micropolíticas de la pertenencia” que, si bien pueden ser instrumentos que se sumen a las formas de subordinación, también puede estar en ellas la posibilidad de supervivencia y construcción de un mundo otro.





Fotografías de Robert Keeran

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, Gloria 1983 *Borderlands / La Frontera. The New Mestiza* (Aunt Lute, EEUU: Spinters).
- Gupta, Akhil y James Ferguson 1992 “Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference” en *Cultural Anthropology*, N° 1, vol. 7, pp. 6-23.
- Foucault, Michel 1999 “La gubernamentalidad” en Michel Foucault *Ética, estética y hermenéutica. Obras esenciales, Vol. 3* (Barcelona: Paidós).
- Gil, Rocío 2005 *Fronteras de pertenencia* (México: UAM/Juan Pablos/Col. Estudios Transnacionales).
- Jameson, Frederic 1991 *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism* (Durham: Duke University Press).
- Kearney, Michael 2005 “The anthropology of transnational communities” en Michael Bommes y Eva Moraswa *International Migration Research. Constructions, omissions and the promises of interdisciplinarity* (Gran Bretaña: Ashgate Publishing Company).
- Miller, Peter y Nikolas Rose 2008 *Governing the Present. Polity Press* (EEUU: Malden).
- Rouse, Roger 1991 “Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism” en *Diáspora* N° 1, vol. 1, pp. 8 – 23.
- Rouse, Roger 1992 “Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism among Mexican Migrants in the United States” en Nina Glick Schiller, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (comps.) *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered* (Nueva York: New York Academy of Sciences).
- Wimmer, Andreas y Nina Glick Schiller 2002 “Methodological nationalism and beyond: Nation – state building, migration and the social sciences” en *Global Networks*, 2 (4) pp. 301 – 324.
- Vertovec, Steven 2009 *Transnationalism*. Ed. Routledge. (New York: Routledge).