

The Center for Migration and Development
Working Paper Series • Princeton University



Luchas Transculturales y Conocimiento Practico

Federico Besserer
Universidad Autónoma Metropolitana

January 2005

CMD Working Paper #05-02a

LUCHAS TRANSCULTURALES Y CONOCIMIENTO PRÁCTICO.

Por: Federico Besserer

Departamento de Antropología
Universidad Autónoma Metropolitana

E-MAIL: comunidades_transnacionales@hotmail.com

Borrador.

Ponencia para presentarse en el congreso internacional:
Perspectivas mexicana y estadounidense en el estudio de la migración internacional.
Mesa 5: Transnacionalismo, cultura e identidades.
IIS-UNAM/PRINCETON

Celebrado en México DF los días 27 al 29 de enero del 2005.

En 1990 visité la población de San Juan Mixtepec en Oaxaca, para entregar a la biblioteca municipal una copia de mi tesis de licenciatura realizada en la población (Besserer 1988).

El día de mi llegada fue el 24 de junio, día de San Juan, patrón de Mixtepec, y día también de la fiesta principal del pueblo. La "reina" de la fiesta estaba a punto de ser elegida y el dinero recolectado con la venta de "votos" para la elección patrocinaría un proyecto en el poblado. Cada candidata estaba apoyando un proyecto diferente: la candidata enviada por los radicados en la Ciudad de México hizo su campaña para hacer reparaciones a la iglesia del pueblo; la candidata del propio poblado de Mixtepec también apoyaba un proyecto relacionado con mejoras para la iglesia; la candidata enviada por los mixtepecuenses de Arvin en el Estado de California en Estados Unidos, en cambio, apoyaba la idea del presidente municipal de que el pueblo debía comprar una ambulancia.

La candidata de Arvin reunió más dinero, pero entonces surgió una discusión entre el párroco y el presidente municipal ya que el cura del pueblo insistía en que se llevara a cabo alguno de los proyectos relacionados con la iglesia. Entre las partes involucradas en la discusión se llegó al punto de cuestionar hasta donde las personas que vivían en Estados Unidos podían ser consideradas parte de la comunidad para decidir en qué se invertían los fondos recaudados. La contraparte cuestionó entonces la pertenencia a la comunidad de aquellos que se habían mudado a la Ciudad de México y ya ni siquiera hablaban el idioma mixteco.

En el estudio que había escrito traté de contribuir al conocimiento de los mixtepecuenses sobre la inserción de su "comunidad" en la economía global. La discusión en la oficina del presidente municipal me mostró que no había una noción única y estática de lo que los mixtepecuenses entienden por "la comunidad". Me llevó después otro par de años darme cuenta que mi propia representación académica de la comunidad se había insertado también como otra interpretación más en la contienda de los mixtepecuenses por el significado de "la comunidad".

En este trabajo esbozo algunas de las dificultades que propone el estudio de las comunidades transnacionales y sugiero algunos instrumentos para acercarse a distintas formas en que se da la construcción práctica del concepto de comunidad. La intención de este ensayo es tratar a "la comunidad" no como un sustantivo que refiere a un elemento constituido en la realidad y que se concretiza conforme adquirimos conciencia de su existencia, sino como un proceso, el cual refiere al acto de construir y vivir distintas nociones de comunidad. En este sentido, tal vez lo más oportuno sería entonces utilizar el verbo *comunitar*.

A lo largo de los apartados que siguen, veremos como en este proceso de "comunitar", se pueden distinguir dos cuestiones importantes: La primera es que la práctica de "comunitar" se conforma en situaciones donde se oponen múltiples sentidos de "comunidad" generando frecuentemente una contienda por su significado. La segunda es que la construcción del sentido de comunidad no pasa solamente por la representación, sino que también surge de la experiencia (ya sea como "memoria", "olvido", "incertidumbre" o "sentimientos") constituyéndose así en un *conocimiento práctico*.

El primer apartado de este ensayo explora la construcción de la comunidad a partir del acto de "recordar". Este mismo apartado explora el concepto de *hiperespacio* que surge cuando los transmigrantes *olvidan* el lugar donde un evento ha sucedido, y sus implicaciones para la construcción del sentido de "comunidad". En el segundo apartado propongo que mientras que los investigadores construimos representaciones estáticas de la comunidad "como un todo" resultado de la certidumbre que despierta la sistematización de eventos que sucedieron en el pasado, los transmigrantes viven en la realidad cotidiana una *incertidumbre* debido a la cual la comunidad se vive en forma mucho más parecida

a lo que podríamos nombrar "*cuantums*" que (por tomar un ejemplo) a la teoría de redes que hemos trabajado por algún tiempo en el análisis de los procesos transnacionales.

En el siguiente apartado propongo que en el análisis de la contienda en torno a "la comunidad" debemos incluir las tensiones intra-comunitarias entre formas hegemónicas sentimentales (a lo que denominaremos *regímenes de sentimientos*) y formas subalternas de sentimientos contestatarios que reformulan la manera en que los mixtepequenses se construyen a sí mismos como comunidad. Propongo que existe una *economía política de los sentimientos* donde vemos concretarse cambios sentimentales históricos derivados de *contendas de sentimientos* que se viven a nivel de la experiencia cotidiana. Así, observaremos cómo "la comunidad" se transforma históricamente en la práctica sentimental.

En el último apartado trataré de mostrar otro plano de la economía política de los sentimientos, a partir de una observación etnográfica en la que los mixtepequenses se ven sujetos no solamente a una contienda de sentimientos intra-comunitaria, sino que aparece también un nuevo régimen sentimental impulsado desde el estado mexicano. Esta contienda se libra entre una imposición hegemónica y una subalterna de *nostalgia* donde la arena de la contienda es *el cuerpo*. En este ejemplo vemos el momento en que se articulan nuevas fórmulas de gobernabilidad que construyen simbólica y prácticamente los cuerpos de quienes se perfilan como sujetos del poder de un estado que construye nacionalismo a larga distancia. Debido a que es el cuerpo de los transmigrantes el que se constituye en la arena y en el objeto de la contienda, y a que el estado en el proceso de construcción del régimen sentimental excede sus propias fronteras geográficas nacionales, he denominado a este proceso *contendas transcorporales*.

Es esta entonces una propuesta para el estudio de procesos que en la antropología hemos denominado "luchas culturales", pero que aquí se encuentran en un contexto transnacional, por lo que – para robustecer un concepto acuñado por Fernando Ortiz (1940) preferiría denominar *luchas transculturales*. Los casos que describiré con un enfoque procesual muestran la importancia de una aproximación etnográfica que pueda registrar procesos que se dan en el terreno de la experiencia vivida y que, por no estar siempre articulados por la comunidad a nivel de las palabras, pueden denominarse *conocimiento práctico*. La intención de este trabajo es sugerir que al margen de los estudios "épicos" que describen la vida de "grandes personajes" con voces y miradas transnacionales, y de los trabajos "paisajistas" que nos dan un panorama cuantitativo y cualitativo del procesos de transnacionalización, podemos también pensar en una "picaresca" que describa los procesos de cambio cultural que están enfrentando los transmigrantes en el terreno práctico y cotidiano y que constituyen a mi entender el proceso de *transnacionalización cultural*.

1. OLVIDOS

Cuando llegué por primera vez a San Juan Mixtepec con intenciones de hacer trabajo de campo en la localidad, Moisés Cruz, mi único conocido en el lugar, convocó a una reunión con las autoridades de la cabecera municipal y de otras poblaciones del municipio. Con amabilidad y firmeza al mismo tiempo, los convocados preguntaron cómo habría de servirles a ellos mi investigación. Mi respuesta fue que yo trataría de documentar el proceso de organización transfronteriza de su comunidad; esto representaría para mí la oportunidad de cumplir con los requerimientos escolares, y para ellos la posibilidad de tener un documento que sistematizara la experiencia por la que pasaban en ese momento. En aquel entonces, yo carecía de recursos para la investigación lo que me impedía visitar todos los lugares donde había actividad organizativa de la comunidad, pero acordamos, que a través de las historias de vida de los migrantes del municipio, trataríamos de elaborar una etnografía translocal de la comunidad.

En 1988 realicé entrevistas abiertas a diez personas con las que estructuramos documentos sustanciosos sobre sus vidas. En un primer intento de sistematización, siguiendo una metodología de los estudios de lingüística, elaboré listas de los lugares que se habían mencionado en las entrevistas. La intención era definir el "dominio" lingüístico que formaban las palabras que los informantes mencionaban en sus historias de vida para referirse a lugares en los que habían ocurrido acontecimientos vitales significativos. La intención era considerar a las palabras que aparecieran en las historias de vida - ya fueran nombres de lugar u otras representaciones de espacio- como "hitos" en un mapa cognitivo de la comunidad de los sanjuanenses.

Se mencionaron entonces un total de 59 hitos en las entrevistas que se referían a lugares distribuidos en 12 estados de la República Mexicana y 10 más de los Estados Unidos. Esta lista del "dominio lingüístico" de la geografía cultural mixteca, incluyó también la referencia a una persona relevante para la comunidad que vivió en Israel.

Revisando las narrativas de vida, encontré que los "nombres de lugares" se asociaban frecuentemente al nombre de un cultivo. Así, las uvas, chabacanos, duraznos, y aceitunas estaban asociados con diferentes hitos en el estado de California en los EEUU. Las manzanas, correspondieron a hitos en el Estado de Washington y Nueva York. Las fresas estaban asociadas a lugares en Oregon y California. Los nombres de lugares de Florida, Carolina del Norte, California Baja California y Sinaloa fueron relacionados con el tomate. El algodón estuvo relacionado con Sinaloa y Baja California.

Hasta aquí, el mapa cognitivo había sido evocado de la memoria de los informantes. Literalmente de sus "memorias". En la práctica, cada hito estaba asociado a relatos específicos en la narrativa de vida de cada informante.

Conforme fui ordenando los hitos con los relatos correspondientes, pronto me percaté de un problema que no podía resolverse desde la metodología de la lingüística que había elegido. El problema era que mientras que yo había centrado mi atención en las **memorias**, en las narrativas se hacían patentes los **olvidos**. Ciertos relatos que los informantes narraron no fueron relacionados con algún hito o nombre de lugar, pues habían "olvidado" en qué lugar había sucedido el acontecimiento.

Estos relatos no fueron ubicados en los nombres de los lugares o hitos de nuestro mapa cognitivo, sino en los nombres de los cultivos. Es decir eran memorias que habían *tenido lugar* en algún "cultivo" o "nombre de producto".

Las personas entrevistadas recordaban que algún acontecimiento había sucedido en sus vidas, pero no podían decir si había sido en Culiacán, Sinaloa en México, o en Florida en los Estados Unidos. Todo lo que podían recordar era que había sucedido en "el tomate", o que sus hijos estaban en ese momento "en la naranja". El "olvido" del lugar donde había sucedido un evento, daba paso a la articulación del espacio en el que se dan los procesos productivos. Así, "el tomate" es un espacio que incluye muchos lugares tales como Culiacán Sin., San Quintín BCN, Naples FL. etc. Este espacio de la producción transnacionalizada ejemplifica claramente lo que Jameson llama un "hiperespacio", es decir, un espacio formado por lugares discontinuos, que hace imposible para nosotros usar el lenguaje del volumen ya que no se puede trazar en la geometría tradicional (Jameson 1991).

De acuerdo con Jameson, los hiperespacios nos confrontan con las imposibilidades paradójicas del capitalismo tardío, "como en el caso de un cuarto en una cadena internacional de moteles carece del sentido de lugar o el espacio anónimo de las terminales de aeropuerto, que todos confluyen en la mente de uno". Así también, todos estos lugares de cultivo de productos agrícolas específicos, confluyen en la mente del narrador y se apelmazan bajo un solo "nombre de producto" que denota el hiperespacio de la producción transnacionalizada.

Conforme los sanjuanenses migran con el paso de los años a zonas de producción agrícola transnacionalizadas, los "lugares" transnacionales de producción se transforman en estaciones en una cadena de producción anualizada de algodón, manzanas, fresas y tomate. El ciclo migratorio articula un hiperespacio muy restringido, a saber, el de los lugares de producción agrícola de grandes cadenas multinacionales de producción de alimentos que se ubican a ambos lados de la frontera México-norteamericana.

El hiperespacio de los "nombres de cultivo" es el opuesto de la fluidez que encontramos en el mercado global. La globalidad que contiene el hiperespacio está fragmentada, restringida, controlada, y no es ni libre ni fluida. Los migrantes circulan "dentro" de la producción del tomate, no en una red de comunicaciones libres como podría engañosamente sugerir el análisis lingüístico o de redes de relación. De hecho, debido a esta circulación dentro del proceso productivo, para muchos, sus familias no pertenecen a un "hito" o "nombre de lugar". Sus hijos consideran los "nombres de lugar" de donde nacieron irrelevantes. Sus casas son los campamentos temporales para trabajadores agrícolas, que no están situados en ranchos o ciudades sino dentro de los propios campos agrícolas. "Mixtepec" mismos es un "nombre de lugar", un hito, pero también puede ser una referencia a un hiperespacio formado por una serie de nombres de lugar no definidos donde un evento, un relato o una representación específica de la comunidad *tuvo lugar*.

En el anhelo primero de mi investigación por "conocer", me concentré en el recuerdo como una mediación entre el hecho concreto y su representación. Pero parece que la disposición de los mixtepecuenses en el vértice de la agricultura del capitalismo tardío, permitió que emergiera el conocimiento práctico articulando su experiencia a través del olvido. La memoria y el olvido pueden aparentemente llevar a representaciones alternativas de "comunidad", donde no siempre el uso de las memorias lleva a una interpretación más sugerente de la realidad.

2. INCERTIDUMBRE

La literatura sobre comunidades transnacionales se ha apoyado, para su estudio, en conceptos como "espacios sociales transnacionales", "circuitos migratorios transnacionales" etc. El resultado ha sido representaciones de estas comunidades basada en metáforas como la de "redes". En la práctica, estas estructuras metafóricas representan un **momento ya pasado** de la realidad de estas comunidades transnacionales. Para el momento en que se presentan o evocan estos "mapas" de la comunidad, no representan ya la situación real de la comunidad. Estos "mapas" o representaciones estructurales de las comunidades son una ayuda para el investigador, pero no representan la manera en que la comunidad vive su propia realidad.

En la práctica, el rápido movimiento y la distancia entre los miembros de una comunidad transnacional generan **incertidumbre**. ¿Dónde están mis parientes?, ¿Cómo estarán mis seres queridos? y ¿Habrán llegado con bien? son preguntas que los sanjuanenses se hacen continuamente y con las que viven su condición transnacional, y por extensión, también nosotros los investigadores nos enfrentamos a la misma situación de incertidumbre.

Precisamente porque las comunidades como Mixtepec no viven la experiencia transnacional como un hecho dado y conocido -como en nuestro "mapa cognitivo"- sino con "incertidumbre", es que la presencia de la voz de los sanjuanenses (los mediadores) en la radio (el medio) ha sido muy relevante para la construcción continua (mediación) del espacio transnacional mixteco. En un período de trabajo de campo realizado en California y Baja California Norte en 1998 encontré tres formas en las cuales la voz de los sanjuanenses se expresa en la radio:

Con la ayuda de Gregorio Santiago, un productor de radio en idioma mixteco de “La Voz del Valle” en San Quintín, revisé dos años de “mensajes” de la comunidad transmitidos en idioma mixteco en la estación. Inicialmente, se analizaron los mensajes con la ayuda de una metodología diseñada para modelar la red de la comunidad mixteca usando los mensajes transmitidos por la radio en su idioma. Usando la información de los lugares desde donde se enviaban los mensajes, y los lugares a donde iban dirigidos, elaboramos un modelo del espacio ocupado por la comunidad transnacional. Comparando la información de los meses de enero y septiembre de 1997, y la de los mismos meses en 1998, obtuvimos una representación geográfica de la comunidad transnacional.

Al observar la representación de la comunidad modelada a partir del número de mensajes enviados hacia San Quintín nos deja la impresión de que los mixtecos dominan el **espacio transnacional** que habitan, y minimiza la importancia de las **líneas fronterizas** que separan los distintos puntos contenidos en el modelo de “red”. Sin embargo, cuando se estudia el **texto** de los mensajes antes cuantificados, nos damos cuenta de la **incertidumbre** que se experimenta cuando se **cruzan líneas fronterizas**, cuando se viaja de un lugar hacia otro, cuando se asienta o simplemente cuando se vive en una comunidad separada en el espacio.

La mayoría de los mensajes transmitidos por la radio son enviados por personas que informan a sus parientes que han arribado con bien al otro lado de la **línea fronteriza**. Muchos mensajes se refieren a personas que buscan a algún amigo o familiar de quien desconocen su paradero y esperan poderle encontrar a través de la radio en el Valle de San Quintín. Otros mensajes son los enviados por personas que arriban al valle y no han podido encontrar a sus familiares o amigos entre los ochenta mil mixtecos que viven en y de la producción del tomate bajacaliforniana. Con frecuencia los mensajes son para establecer fechas, horas y lugares para establecer comunicación telefónica con personas que carecen de teléfono en el valle. También encontramos muchos mensajes informando la existencia o situación de calamidades familiares o urgencias económicas.

Una segunda forma en la que la voz mixteca se escucha en la radio es a través del creciente número de locutores y escritores de programación en idioma mixteco. Varios sanjuanenses que transmiten desde Tlaxiaco en Oaxaca, San Quintín en Baja California y Fresno en California, se han convertido en **mediadores** de su propia comunidad a través de la red de radiodifusoras que se han integrado a Satélite Radio Bilingüe. Este es un sistema de radiodifusoras que transmite programas originados en Oaxaca hacia la Unión Americana, así como programas producidos en idioma mixteco en California hacia otros estados norteamericanos y del norte de México. (Radio Bilingüe Inc. 1998)

No son sólo los **límites** entre países los que se cruzan de esta manera radiofónica, sino también se superan las **líneas fronterizas** del idioma, las nacionales, así como las impuestas por las inversiones de capital que cercan y cuidan con guardias armados los campos de cultivo y campamentos agrícolas. Estas **líneas fronterizas** son traspasadas por la programación de radio que expande el proceso comunitario de formación de espacios, y al hacerlo integra las diversas dimensiones de la vida comunitaria que se encontrarían, de otra forma, separadas por los **límites** conformados por las estructuras de poder (una especie de líneas cargadas de poder o *cercas electrificadas*).

Los **mediadores** juegan un papel significativo al enfrentar un fenómeno que he denominado “**principio de incertidumbre**”. Siguiendo una idea similar de Niels Bohr en su conocido principio de indeterminación en la física, podemos afirmar que es una empresa complicada conocer la ubicación de las personas mientras que estas se mueven. Así también, el “principio de incertidumbre” se extiende al análisis de problemas de estudio tales como la “identidad” ya que –con frecuencia– ésta es contextual.

Convencionalmente, la antropología ha tenido dificultades para describir la identidad de una persona cuando ésta cruza los límites de una nación, una cultura o una lengua. Sin embargo, la red transnacional de radio ha provisto de una **región fronteriza** necesaria para la construcción de identidades para la comunidad mixteca dispersa y en movimiento. Preparados y llevados al aire por escritores y locutores mixtecos que se han transformado en **mediadores** para la comunidad mixteca en general y de San Juan Mixtepec en particular, encontramos programas de radio que, en vez de buscar tradiciones “reales” e identidades ancladas en una región en el sur de México denominada “La Mixteca”, han desarrollado un **espacio transnacional radiofónico** en el que han hilvanado una serie de narrativas identitarias que se ha convertido en una referencia intertextual incluyente (y no excluyente) de identidad mixteca.

Ya sea que nos refiramos a un programa de radio emitido desde Oaxaca, San Quintín o Fresno en California, los productores mixtecos de radio se transforman en mediadores de múltiples textos sobre cómo es que se pertenece a la comunidad. La Radio, provee de un espacio para la comunidad Mixteca que permite cruzar los campos de poder y provee de puentes que unen las diversas dimensiones de la vida comunitaria y del espacio comunitario.

Una tercera forma en la que la comunidad participa en la radio es a través de la consolidación de grupos de “escuchas”. Estos grupos no tienen una estructura similar a la de las “redes”, ni tienen tampoco una identidad “primordial”, sino una forma de actuar por la que los definiremos como “cuantums”.

Diversos grupos de mixtecos se han organizado al rededor de programas de radio. En particular un programa denominado “Llano de Nube”, “Snuu Vico” o “San Juan Mixtepec” escrito y llevado al aire por Gregorio Santiago y por Enrique Rojas, dos sanjuanenses que viven en San Quintín, ha generado la formación de grupos de “escuchas” que se denominan a sí mismos “clubes”. *Las Rompecorazones, Tu calmado y yo tranquilo*, son algunos de los nombres de estos clubes.

Llevando consigo una radio portátil al trabajo, y escribiendo cartas a la estación, ellos se transforman en escuchas interactivos, movilizadas en una lucha verbal radiofónica. A mi parecer, estos grupos, como muchas otras formas de organización mixteca ejemplifican la acción de grupos que no pueden ser reducidos sólo a su condición estructural de clase, a sus narrativas de género, o exclusivamente a su condición étnica por su afiliación a un grupo determinado. Son un ejemplo, más bien, de lo que he denominado “política cuántica” de la vida comunitaria transmigrante.

Estos grupos radio-interactivos, son pequeños grupos o “cuantums” que no pueden ser reducidos al análisis convencional de redes de relación porque se coaligan para un propósito específico y cambian muy rápidamente. Los “clubes” son grupos de personas con identidades complejas y cambiantes, que se enfrascan en luchas radiofónicas de clase/etnia/género que impiden una reducción simplista a una organización basada en uno de los componentes de su movimiento identitario. Yo creo que si buscamos una instancia en la que estos **cuantums** encuentren mejor representada la compleja definición de sí mismos sería la de “comunidad”. Y eso parece ser, al menos en forma parcial, lo que “Snuu Vico”, el programa radiofónico y la comunidad transnacional, significan en las regiones fronterizas del espacio radiofónico.

Opuesto a la lógica mecanicista detrás de los estudios de redes sociales, el principio de incertidumbre antes expuesto parece obligarnos a alejar del concepto de "comunidad" que implica *continuidad, determinismo y localidad* para optar por la idea de "comunitar" que pueda incorporar la *discontinuidad, el indeterminismo y la no-localidad* en el análisis.

3. SENTIMIENTOS

Sin anclaje exclusivamente en la naturaleza humana, y sin existir tampoco en el plano estrictamente textual, los sentimientos, son una forma de *conocimiento práctico*. Una literatura apreciable ha sido escrita sobre los sentimientos y su papel en la mediación entre la representación y la experiencia vivida (Cf. Rosaldo 1991). Algunos estudios destacan el carácter social (y no natural) de los sentimientos, y frecuentemente su propuesta metodológica parte del conocimiento del contexto social o cultural; es decir, conocer primero a la comunidad para después entender el sentimiento (Abu-Lughod:1990). A la inversa de esta propuesta, yo sugiero que conocer el sentimiento permite definir a la comunidad. El resultado podría ser llamado, para usar el término de Lila Abu-Lughod, una "*comunidad de sentimientos*".

En la literatura sobre diásporas y comunidades transnacionales se ha incursionado en el estudio de los sentimientos. El más investigado de éstos es el de la "nostalgia", un sentimiento asociado a las narrativas sobre la patria y/o el hogar imaginarios (Steward 1988).

Este apartado sigue la lógica de los anteriores al explorar las maneras en las que las comunidades se constituyen en el conocimiento práctico, y cómo este conocimiento práctico nos revela una contienda por la definición y construcción de la comunidad.

Hemos visto antes como hay un conocimiento práctico que se explica mejor desde el "olvido", y cómo el conocimiento práctico se entiende mejor si no asumimos como punto de partida la certeza sino la incertidumbre del transmigrante. Ahora propondré concentrarnos en los sentimientos, los cuales pueden actuar como mediaciones entre la praxis de una persona y su disposición en el espacio social.

Hasta aproximadamente 1971, en San Juan Mixtepec, los padres arreglaban el matrimonio de sus hijos cuando éstos tenían una corta edad. Las niñas eran entregadas a la familia de los futuros esposos y sólo varios años después se mudaban a un hogar propio. Muchas de las narrativas de vida que recabé en Mixtepec hablan de cómo las mujeres eran golpeadas por sus maridos. El tema de la violencia doméstica surge frecuentemente cuando se habla de la introducción de la escuela en el municipio, fuera ésta la escuela primaria en los años 1960 o la secundaria en los años 1970. Fueron frecuentemente estas madres golpeadas las que decidieron enviar a sus hijos e hijas a la escuela incluso en contra de la opinión de los padres.

La construcción de la escuela secundaria en el municipio introdujo un cambio importante en la comunidad. Las narrativas de hombres y mujeres entrevistados dan cuenta de este proceso y cómo junto con la escuela y la militancia de los y las jóvenes en la defensa del proyecto educativo, llegó el *amor romántico*.

Fue a partir de ésta época que los niños y las niñas se empezaron a tratar y conocer en la escuela y algunos, decidieron casarse aún en contra de la voluntad de sus padres quienes preferían los *arreglos matrimoniales*.

Los jóvenes dicen haber *escogido* la nueva vía hacia el matrimonio porque estaban *enamorados*. Y es que el sentimiento de *amor* requirió de un nuevo concepto de persona en la población, a saber, la persona con *elección*. Un componente necesario en el *amor* y en la *democracia*, que no era constitutivo de la población antes de los años 1960.

El *amor* parece ser un sentimiento que articula de una nueva manera a la comunidad de Mixtepec. Es un nuevo código de sentimientos que media entre la nueva persona y la estructura de la sociedad.

El controvertido David Schneider proponía que el *amor* en los Estados Unidos, aparece como un sentimiento que une a la familia y a la nación "con solidaridad difusa y perdurable" (1969). Pero en el

caso de Mixtepec el *amor* parece complicarse en una paradoja romántica entre la comunidad transnacional y la nación circunscrita por fronteras.

Resulta que la construcción de la secundaria, se dio en un período en que se aceleró la migración de la comunidad por haber cerrado una mina que había dado trabajo en el municipio a miles de trabajadores. La migración a los Estados Unidos aumento, las mujeres que se quedaron empezaron a jugar un papel más activo en la vida del municipio. En este contexto, las entrevistadas describen los lazos de la comunidad extendida como cimentados en las relaciones amorosas de las parejas que aunque separadas se *aman* en contraposición a aquellas parejas que se dejan por no haberse *elegido* mutuamente. Así, los lazos amorosos que unen a la comunidad son a su vez la mediación que sostiene a una comunidad que viola los límites del estado-nación moderno.

Los sentimientos amorosos tienen un carácter histórico y así el sentimiento de *amor* parece competir con el *respeto* como mediador ente persona y comunidad. Los años 1970 fueron el escenario de esta contienda de emociones que permeaba al sistema político y al parentesco. Mientras que anteriormente el *respeto* solía ser el cemento afectivo que informaba el nombramiento de personas para los cargos comunitarios, y articulaba la relación entre padres e hijos así como entre esposos; ahora el *amor* parecía empezar a mediar en la relación de las familias distanciadas, y compartía con la democracia el acto de la elección como principio de la pareja y de el servicio a la comunidad.

El *amor* es entonces un conocimiento práctico que a la par que construye una noción de comunidad, entra en contienda con otras definiciones afectivas de la comunidad. Más allá de la contienda semántica respecto al significado del concepto “comunidad” de la que hemos hablado en apartados anteriores, esta es una lucha de afectos, de definiciones prácticas, que pasan por el cuerpo como sentimientos y se expresan en la comunidad como pasiones.

4. POLÍTICAS TRANSCORPORALES.

Los mixtequenses organizados en la Asociación Cívica Benito Juárez (ACBJ) convocaron a una reunión en la ciudad de Fresno, en el estado de California, en 1995. El propósito era reunir a las organizaciones mixtecas y México-estadounidenses para discutir la propuesta 187 y su impacto en la fuerza de trabajo mexicana en California. Los votantes californianos habían aprobado la propuesta en noviembre de 1994 en un intento por reducir los servicios públicos a los mexicanos y otros inmigrantes que carecían de estatus legal en el estado. Era especialmente preocupante para los transmigrantes que los niños sin papeles podrían quedar sin instrucción escolar, y que el cuidado prenatal podría negárseles a las mujeres embarazadas que no pudiesen demostrar su estadia legal en el país. La propuesta 187 generó mucha oposición y la reunión tenía como objetivo poner a las comunidades mixtecas al tanto de la situación y buscar estrategias para oponerse a la nueva legislación. La reunión convocó a una coalición de fuerzas que incluía a organizaciones de mexicano-estadounidenses, mixtecos y representantes del gobierno mexicano. Las organizaciones de mexicano-americanos que habían sostenido en el pasado un boicot que duró años en contra del consumo de uvas californianas proponían un boicot en contra de varias compañías que habían cabildeado a favor de la propuesta 187. La mayoría de los presentes, eran representantes de diversas organizaciones oaxaqueñas en California, de origen mixteco y zapoteco. La reunión se llevó a cabo en un hotel importante de la ciudad y la Radio Bilingüe anunció el evento con varias semanas de anticipación.

Una visita anterior del entonces candidato a gobernador del Estado de Oaxaca por el Partido Revolucionario Institucional había sido recibida con oposición por varios grupos de mixtecos. Sin

embargo, en esta ocasión varios miembros de la oficina del gobernador fueron invitados a la reunión en un intento por robustecer la oposición a la iniciativa de ley de tintes conservadores.

La reunión empezó con retraso pues una tormenta había detenido la llegada del representante del gobierno del Estado de Oaxaca. La reunión se inició con las presentaciones de los activistas mexicano-estadounidenses quienes explicaron la propuesta 187 y las posibles tácticas para oponerse a ella. Cuando arribó el representante del gobierno del Estado de Oaxaca, tomó la palabra y explicó el interés del Estado de Oaxaca por estrechar los vínculos con los transmigrantes oaxaqueños. Después de declarar su solidaridad y apoyo a la campaña contra la propuesta 187, les recordó a los oaxaqueños que no debían olvidar los fuertes vínculos que les unen con las comunidades de origen. Agregó: “Recuerden que sus ombligos están enterrados allá. Nosotros nos los cuidaremos.”

Esperando en la fila para la comida para tomar la comida que siguió a los discursos, escuché a dos mixtecos criticando el discurso del político mexicano: “Estos quieren proteger nuestros ombligos... pero si ellos fueron el motivo por el cual nos fuimos de nuestros pueblos para empezar. No necesito de su protección, mi ombligo me va a proteger a mí. Lo que quieren es nuestro dinero.”

Durante la comida, un grupo de músicos mixtecos tocaron la Canción Mixteca, escrita por José López Alavés, músico oaxaqueño nacido en la ciudad mestiza de Huajuapán de León, enclavada en la región mixteca oaxaqueña: “Qué lejos estoy del suelo donde he nacido. Inmensa nostalgia invade mi pensamiento. Y al verme tan solo y triste cual hoja al viento, quisiera llorar, quisiera morir, del sentimiento”.

La reunión se llevó a cabo en un momento en el que el gobierno mexicano entraba en una nueva relación con los mexicanos en el exterior. La nueva relación se construía sobre la premisa de una nueva legislación federal mexicana que establecería que la nacionalidad mexicana es irrenunciable. Por ello, los mexicanos que habían adquirido la ciudadanía estadounidense podrían retener la nacionalidad mexicana, aunque no su ciudadanía, es decir, no tendrían derechos políticos tales como el voto. La retórica del estado mexicano, también cambió en esos años introduciendo el concepto de “diáspora” para referirse a los mexicanos en el extranjero.

La nueva relación se establecía en el contexto del enojo contra el gobernador californiano Wilson quién buscaba excluir a los trabajadores de los servicios de salud y educación aún cuando pagaran sus impuestos. La oposición a la propuesta 187 se prestaba perfectamente para esta nueva política mexicana, y la reunión en Fresno fue la primera entre representantes del gobierno mexicano y los ciudadanos mixtecos y la diáspora en el extranjero.

Un nuevo régimen de sentimientos estaba en construcción, sustentado en el sentimiento de nostalgia y el vínculo sentimental entre co-nacionales mexicanos, ciudadanos mexicanos y estadounidenses y el estado mexicano. Cuanto más lejos viajaran los nostálgicos nacionales de los lugares donde habían nacido, y cuanto más tiempo permanecieran fuera, cuanto más profundo debía ser su sentimiento nostálgico supuestamente. Sin embargo, la nostalgia no necesariamente implica el deseo de retorno. Las políticas nacionalistas mexicanas no invitan al retorno masivo de los mexicanos en el exterior, más bien alientan el sostenimiento del vínculo con los lugares de origen. En este sentido, el estado mexicano puede ser considerado post-nacional al construir a sus sujetos aún cuando éstos vivan fuera del territorio nacional y sean ciudadanos de otro país. Esta propuesta transgrede la noción misma del estado-nación convencional, formando una nueva política post-nacional o transnacional del estado.

Como en otros estados que gobiernan sobre sujetos diaspóricos, el nuevo proceso de construcción del estado mexicano invoca un régimen de sentimientos nostálgico que requiere de un nuevo régimen corporal. ¿Qué tipo de cuerpo es el que sirve como depositario de la nostalgia? ¿Cómo puede un sujeto

mexicano –transnacional y complejo- ser “sujetado” a través de la nostalgia? En 1995 la respuesta a estas preguntas no era muy clara ya que la construcción nostálgica del sujeto diaspórico estaba en contienda.

Los sentimientos deber ser apropiados por aquellos que son sujetos a ellos. Para operar, tienen que ser incorporados, anclados en la persona y en la cultura. En el caso de la comunidad mixteca en California, los objetos culturales tales como la Canción Mixteca, jugaron un rol en la incorporación de la nostalgia en el régimen de sentimientos emergente. Cuando el funcionario oaxaqueño se refirió a “la protección del ombligo” también estaba invocando parte del repertorio cultural mixteco a través de un sistema de metáforas para movilizar sentimientos nostálgicos y de pertenencia a la distancia, sentimientos de obligación y subordinación. La intención parecía ser la de usar la noción mixteca del cuerpo discontinuo para transformarle en un cuerpo capaz de llevar consigo los sentimientos de nostalgia a los nuevos hogares más allá de la frontera. El comentario que escuché en la fila de la comida, mostraba que al menos para algunos, el intento del funcionario oaxaqueño había fallado. En primer lugar, parece que el primer error fue el de pensar que los ombligos y placentas mixtecos estaban enterrados solamente en los poblados de origen en Oaxaca, pero los mixtecos han llevado su noción del cuerpo discontinuo con ellos en los viajes por el norte de México y hasta los Estados Unidos. Pueden encontrarse ombligos y placentas mixtecos en el Valle de San Quintín en Baja California, y en Riverside, California. Así, para los mixtecos transmigrantes, la conexión entre el cuerpo trashumante y el lugar donde se deposita el ombligo no necesariamente llevan de vuelta a los pueblos en Oaxaca. En segundo lugar, el funcionario oaxaqueño presentó al aparato de estado como protector de los ombligos, pero el ombligo está protegido no por personas, sino por las fuerzas de la naturaleza, por los árboles y los montes. Más aún, los ombligos no tienen “necesidad” de protección, no son un receptáculo del poder; son más bien vehículos de protección y poder.

Muchos de los mixtecos que participaron en la reunión no estaban a gusto con la presencia y el discurso de los políticos mexicanos. Sin embargo, algunos fueron tocados por el llamado nostálgico a vincularse con su tierra y sus pueblos. Fue un grupo de éstos últimos los que interpretaban la Canción Mixteca, sumándose al régimen de sentimientos proyectado por el estado. El debate político llegó al nivel de los sentimientos de la audiencia y la contienda se inició en el ámbito del conocimiento práctico transnacional poniendo en entredicho la unidad política de la comunidad. En esta ocasión, el conflicto de sentimientos implicaba también una (re)definición del cuerpo.

El cuerpo es polisémico. En ocasiones, la discusión sobre lo que el cuerpo es, o debe ser, es abierta y se pone en acción, constituyendo así un “discurso” sobre el cuerpo. Pero en otros casos, la contienda e incluso el cambio del significado de lo que el cuerpo “es”, sucede sin que lo advirtamos. Hay definiciones hegemónicas del cuerpo que informan a su vez distintas relaciones políticas (algunas veces dentro de los confines del estado-nación, otras veces transnacionalmente). También encontramos experiencias y definiciones subalternas del cuerpo. Los transmigrantes no necesariamente experimentan y defienden una sólo noción de lo que “el cuerpo” es. Pareciese más bien, que transitan de una definición práctica de “cuerpo” a otra. Literalmente “transmigran” (en el sentido de aquellas personas que sostienen que existe la posibilidad de trasladarse de un cuerpo a otro).

5. CONCLUSIONES

Los regímenes transnacionales de gobernabilidad incrustan su poder a muchos niveles de la vida de los transmigrantes. Estos regímenes pasan por las definiciones del cuerpo, la ritualización de los

sentimientos, así como por la estructuración de situaciones donde las personas confrontan incertidumbre (por mencionar sólo algunos de los campos de la contienda).

Existen trabajos importantes que han sido escritos sobre la organización de los transmigrantes en sindicatos, la estructuración de sus organizaciones binacionales, y su participación en movilizaciones étnico-políticas. Pero sus luchas se extienden, más allá de estos campos, al ámbito de la cultura. Es en la cultura donde los transmigrantes contienden en torno a los significados del cuerpo, se apropian de sentimientos tales como el “amor” y confrontan la incertidumbre a través de la radiofonía. Estas contiendas rara vez se articulan en argumentos teóricos, debates racionales o programas explícitos de acción. Las luchas culturales se libran en la práctica. Pueden depender de actos de olvido (y no de la memoria) como en el caso de los mixtepequenses que reconstruyeron el espacio discontinuo de la producción agrícola olvidando dónde habían estado, sustituyendo ese vacío con el uso de nombres de productos agrícolas para referirse a su posición geográfica. Se libran luchas culturales a nivel de los sentimientos cuando los transmigrantes deciden casarse por amor en vez de por respeto enfrentando así el régimen androcéntrico de sentimientos. Estas confrontaciones suceden cuando una mujer siente “amor” así como cuando los trabajadores viven la cotidianidad confrontando definiciones alternas del cuerpo. Es de esta manera como muchas de estas luchas culturales en el plano transnacional, tienen lugar en el ámbito del conocimiento práctico.

Las luchas que se emprenden en el plano del conocimiento práctico no pueden ser reducidas artificialmente a temas de clase, género o etnicidad, ya que la mayoría de estas luchas articulan a los tres. Tal es el caso de algunos de los “clubes” de radioescuchas de San Quintín quienes reivindican su condición como trabajadoras agrícolas indígenas, situación que no puede ser reducida exclusivamente a la de jornalero, indígena o mujer, ya que las formas de exclusión social y explotación que sufren son específicas de este grupo que articula las tres condiciones.

Las luchas culturales son frecuentemente colectivas y no individuales. Así, muchos apoyaron las movilizaciones en contra de la propuesta 187 como describimos en este artículo. Sin embargo, las acciones colectivas no son necesariamente unánimes. La comunidad transnacional no es homogénea. El conocimiento práctico informa, para empezar, la contienda por la definición de qué es “comunidad”, quién pertenece a ella, y quién no. Las comunidades transnacionales están por ello situadas en el cruce de dos luchas culturales: Una combate las formas hegemónicas de inequidad a nivel del cuerpo, los sentimientos, las memorias y las incertidumbres. La otra contienda por la definición misma de qué es comunidad.

Podemos extraer tres conclusiones de lo expuesto hasta aquí: La primera es que las comunidades transnacionales están en constante redefinición. La definición de un investigador solamente agrega una definición más al escenario de definiciones y las acciones políticas y sociales correlativas. Debido a que la definición de “comunidad transnacional” es contextual, los investigadores deben entender la manera en que ellos mismos están situados en dicha contienda. Sería ingenuo (si no es que falto de ética) asumir que nosotros, como investigadores, podemos llegar a una definición “correcta” de qué es, y quién forma parte de una “comunidad transnacional”.

La segunda conclusión es que el estudio de las organizaciones transnacionales no pueden sustituir el estudio de las comunidades transnacionales. Necesitamos urgentemente complementar nuestro conocimiento de las organizaciones “formales” de transmigrantes, con el conocimiento sobre las comunidades mismas.

Finalmente, el concepto de *transmigración* no debería denotar solamente la articulación de distintas categorías discretas tales como “nación”, “lugar”, “sociedad” y “cuerpo” que resulta de las prácticas de traslado de los transmigrantes. *Transmigración* debería también denotar la estrategia de

moverse de una categoría a otra como un instrumento de lucha cultural. Cuando los transmigrantes reúnen lugares y experiencias que de otra forma están separadas, la pregunta no es si se transforman y empoderan, o si se reproduce su posición subalterna al ajustarse a la nueva realidad. Los transmigrantes pueden también saltar de una categoría a la otra –por ejemplo, transitando por varias definiciones de “cuerpo”- en una estrategia compleja de lucha cultural. Después de todo, eso es lo que significaba “transmigración” en un principio.

BIBLIOGRAFIA:

- Abu-Lughod, Lila y Catherine A. Lutz.
1990 "Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life." en Abu-Lughod y Lutz Language and the Politics of Emotion. Cambridge University Press.
- Besserer, Federico
1988 NNA CHCA NDAVI; internacionalización de la fuerza de trabajo y conciencia de clase en la comunidad mixteca migrante de San Juan Mixtepec. Análisis de la historia de vida de Moisés Cruz. Tesis de Licenciatura. Departamento de Antropología, UAM Ixtapalapa. México. 303 pp.
- Jameson, Frederick
1991 Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism Duke University Press. Durham.
- Ong, Aihwa
1991 "The Gender and Labor Politics of Postmodernity" en Annual Review of Anthropology. Vol. 20
- Ortiz, Fernando
1983 [1940] Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales.
- Radio Bilingüe Inc.
1998 Annual Program Guide. Fresno, California, EEUU.
- Rosaldo, Renato
1991 Cultura y verdad. CONACULTA-Grijalbo. México D.F.
- Schneider, David
1969 "Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship" en V. Turner ed Forms of Symbolic Action. Tulane University Press.
- Steward, Kathleen
1988 "Nostalgia. A Polemic." en Cultural Anthropology 3 (2).