



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

"Legalidad y poder en la comunidad transnacional"

Armando Yerko Castro Neira

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Federico Besserer Alatorre

Asesores: Dra. María Ana Portal Ariosá

Dra. Teresa Sierra Camacho



WONEA COMUNICACION DE RESULTADOS

Casamtaalsnpe

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

1001"EA COJ\WNICACION DE RESULTADOS

LEGALIDAD Y PODER EN LA
COMUNIDAD TRANSNACIONAL

En México, D.F. se presentaron a las 11:00 horas del día 06 del mes de MAYO del año 2004 en la Unidad IZTAPALAPA de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del Jurado.

DR. FEDERICO BESSERER ALATORRE;
DRA. MARIA TERESA SIERRA CAMACHO Y
DRA. MARIA ANA PORTAL ARIOSAS

bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última se reunieron para proceder al Examen de Grado de Maestro en:

CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

de: ARMANDO YERKO CASTRO NEIRA



La abe rta al M e l i P r, ridad

presentó una comunicación de resultados, cuya denc,minación aparece al margen y de acuerdo con el artículo 78 fraccicnes I, II, III y V del Reglamento de Estudios Superiores de esta Universidad, los miembros del Jurado resolvieron:

Armando Yerko Castro Neira
ARMANDO YERKO CASTRO NEIRA
FIRMA DEL INTERESADO

aprobado

REVISO

Acto continuo, la Presidenta del Jurado comunicó al intert:ado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tli:ada la protesta.

Carmen Llorens Fabregat
LIC. CARMEN LLORENS FABREGAT
DIRECCION DE SISTEMAS ESCOLARES

VISTO BUENO

Rodrigo Díaz Cruz
DR. RODRIGO DIAZ CRUZ
DIRECTOR DE DIVISION

PRESJOEN,E

Federico Besserer Alatorre
DR. FEDERICO BESSERER ALATORRE

VOCAL

Maria Teresa Sierra Camacho
DRA. MARIA TERESA SIERRA CAMACHO

SECRETARIA

Maria Ana Portal Ariosa
DRA. MARIA ANA PORTAL ARIOSAS

Resumen p.3

1 INTRODUCCION

- 1.1. Dos etnografías mixtecas p. 4
- 1.2. Dialogo con los materiales etnográficos p. 10
- 1.3. Acerca del posicionamiento de este investigador en la investigación p.13

2 CONTEXTOS MIXTECOS: EL MIXTECOLOGO COMO AUTOR

- 2.1. Robert Ravicz y la insistencia funcionalista p. 23
- 2.2. Butterworth y el enfrentamiento de la antropología con la economía p. 26
- 2.3. Leticia Méndez y Mercado y el marxismo de Godelier. ... p. 28
- 2.4. Everardo Garduño y la agricultura de Baja California p. 30
- 2.5. Resumen de los contextos mixtecos p. 32

3 ANTROPOLOGIA JURIDICA DE LAS MIXTECAS

- 3.1. Antropología de la Ley p. 34
- 3.2. Las disputas como material para la antropología jurídica: el caso de esta tesis p. 47
- 3.3. Los modelos coloniales p. 52
- 3.4. El debate de los derechos en México p. 59

4 ANTROPOLOGIA POLITICA DE LAS MIXTECAS

- 4.1. Teoría Transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos p. 71
- 4.2. Nuevos sujetos y nuevas ciudadanía p. 91
- 4.3. Los sistemas políticos en Oaxaca: la operación del sistema de cargos p. 97

5 CONCLUSIONES: LAS TAREAS PEND/ENTES p.102

6 BIBLIOGRAFÍA p.104

Resumen

Esta investigación¹ estudia la manera en que el funcionamiento y la operación de los sistemas políticos mixtecos se ha extendido más allá de sus espacios locales. Se enfatiza en los acelerados procesos de migración en los que participan los miembros de esta sociedad, lo que ha significado la búsqueda de estrategias dentro de las cuales destaca la constitución de comunidades transnacionales.

Asumimos que las comunidades transnacionales se construyen en procesos de tensión y conflicto, y que buena parte de las prácticas políticas o de gobierno consisten en trabajar con esos conflictos. Por esto vemos que la sociedad mixteca marcha a través de grandes procesos de cambio social y cultural, altamente heterogéneos y diversos, con la presencia de nuevas formas de participación política, nuevos modelos de ciudadanía, y nuevos procesos de inclusión y exclusión.

Teóricamente, la investigación destaca los vínculos entre la ley y el poder en la constitución de las comunidades transnacionales de los mixtecos. Se aborda esta relación a través de literaturas antropológicas que muy pocas veces se han trabajado de manera conjunta: la antropología jurídica y la teoría transnacional.

¹ Este documento corresponde al capítulo teórico de la Tesis que preparé para el Doctorado en Ciencias Antropológicas de la UAM-1. Es un primer paso dentro del posgrado y gracias a éste obtengo el grado de Maestro en Ciencias Antropológicas.

1. Introducción

1.1. Dos etnografías mixtecas

René Ruiz y Maximino Matus son dos alumnos de Licenciatura en Antropología que acaban de presentar, en el mes de Diciembre pasado, sus respectivas tesis. René trabajó con mixtecos de San Jerónimo del Progreso y en su tesis nos presenta un panorama sobre las condiciones en que se desarrolla actualmente el sistema de cargos a la luz de dos características: la situación transnacional en que está operando el sistema, y el papel que tienen las mujeres en todo esto. Con su trabajo, él está haciendo énfasis en los nuevos sistemas políticos que emergen en las mixtecas y en las maneras en que esto está impactando en las relaciones genéricas. Maximino, por otra parte, trabajó con mixtecos de San Miguel Cuevas. En su tesis nos presenta una fina etnografía sobre las condiciones en que se desarrollan prácticas económicas informales en el espacio transnacional, combinando técnicas propias de la antropología con elementos de historia social. A través de su trabajo, él nos demuestra como San Miguel a lo largo de su historia y por medio de sucesivos y poderosos conflictos colectivos va consolidándose como una comunidad extendida -transnacional- más allá de sus fronteras locales en Oaxaca.

René es alumno de la UAM-1 y Maximino lo es de la ENAH. Ambos formaron parte del equipo de estudios de comunidades transnacionales que convoca el Departamento de Antropología de la UAM-1 a través del Dr. Federico Besserer. Yo he querido tomar prestadas partes de sus descripciones y reflexiones etnográficas porque me parecen claves para ilustrar el problema de investigación que deseo trabajar en esta tesis. Comencemos con el trabajo de René.

La antropología suele ser una actividad planeada y cuidadosamente preparada antes de *sumergirse* en el trabajo de campo. Sin embargo, muchas veces nos suceden cosas imprevistas. Este es el caso de René, quien sin

proponérselo luego de sus primeros meses en el campo se vio involucrado en una conflictiva situación que posteriormente le sería de utilidad para "...demostrar cómo un hecho, supuestamente aislado, repercute en todos los núdulos de la comunidad transnacional, y que no puede ser abordado con un análisis territorializante" (Ruiz, 2003: p. 66).

"Regresé a San Jerónimo Progreso el día 7 de noviembre (2001), después de haber pasado tres días en la localidad de Juxtlahuaca, donde me había reunido con el Dr. Federico Besserer y el equipo de estudiantes de antropología al que pertenecía. Durante la estancia en Juxtlahuaca aproveché para comprar la llave de paso de la instalación de gas en la casa que habitaba, pero al llegar me di cuenta que necesitaba una llave para instalar la pieza. Me dirigí a casa de Don Rosendo, uno de mis vecinos, para pedirle me prestara esta llave. Era domingo y la tarde estaba tranquila, Rosendo me invitó a sentarme en el escalón de la puerta de entrada de su casa a tomar un refresco. Me preguntó los motivos por los cuales me había ausentado durante los días pasados. Escuchó atentamente lo que le dije y posteriormente me relató los acontecimientos ocurridos durante mi ausencia. Me comentó que dos días antes los ciudadanos se habían reunido en la agencia municipal y habían acusado al cabildo, en especial a Ricardo Alva, el agente municipal, de robo. La acusación se había hecho bajo el argumento de que la cantidad de dinero que se había juntado, sumando la aportación del municipio y la colecta anual entre los migrantes, no se reflejaba en el puente que las autoridades levantaron durante el año. Según ellos no se había usado todo el dinero en la obra, y exigían una aclaración. Rosendo agregó que mi nombre había salido a colación en el asunto. Según él, algunas personas habían dicho que yo hacía papeles con datos falsos para la agencia. Por último me comentó que el asunto se seguiría en una asamblea a efectuarse en una semana, cosa que no sucedió sino poco después; pero fue durante estos días que se comenzó a tejer el entramado que denotaba una 'crisis'... Ciertamente es que en varias ocasiones las autoridades me pidieron como un favor el que les llenara con la máquina de escribir unas hojas. Pero se trató de 'Constancias de Origen y Vecindad', documentos que fungen como actas de nacimiento, en la cual se manifiesta que cierto individuo es originario de San Jerónimo Progreso". (Ruiz, op.cit.: p.55)

Durante los días siguientes, continua René, el ambiente en el pueblo se fue enrareciendo cada vez más. Se había perdido la confianza en la autoridad local y se cuestionaba su desempeño, además del hecho de que a René se le estaba involucrando en todo esto. La asamblea para resolver la situación se llevo a cabo el 18 de diciembre, pero dos días antes el agente había convocado a René a su oficina. En esa ocasión, el agente pidió a René que preparara una tabla con el detalle de gastos la cual fue distribuida durante la asamblea. La tabla contenía los siguientes datos (Ruiz, op.cit.: p. 58):

Aportación del Municipio Anual	\$ 137,000.00 pesos
Cooperación de los Transmigrantes	\$ 99,990.00 pesos
Suma Total	\$236,990.00 pesos
Gasto total de la Obra	\$ 171,990.00 pesos
DIFERENCIA	\$ 65,000.00 pesos

Como se ve, la primera cantidad corresponde a la aportación del municipio de Silacayoapan, mientras que la segunda es la cooperación anual entre los transmigrantes. Esta cooperación se compone de \$ 350.00 pesos por ciudadano y \$ 100.00 pesos para los residentes en San Jerónimo Progreso. Al respecto, continua René:

“Me sorprendí al ver que en la asamblea fueron entregadas al pueblo las hojas que yo transcribí, ya que en ellas aparecía claramente un faltante. Al tiempo, algunos hombres del pueblo entregaron tres hojas, una al agente, otra al alcalde y la última al principal consejero. No tuve acceso a esas hojas pero me pareció que se comparaban cantidades, ya que una discusión se provocó. Poco a poco se acaloró el debate y los tonos subían. La asamblea llevaba ya más de hora y media...Al día siguiente acudí con Javier para saber qué había ocurrido en la asamblea. Él me comentó que el pueblo no había aceptado las cantidades que el agente mostró y que no habían llegado a acuerdos, se había planteado una tercera asamblea dentro de tres semanas y ahí se decidirían las acciones a tomar. La preocupación era evidente,

pero Javier me explicó que de tomarse acciones, estas recaerían directamente en Ricardo Alva, el agente municipal. Ya que, según él, Ricardo tuvo que haber llevado en orden las cuentas de los ingresos y los egresos en cuanto al dinero; pero este nunca llevó la contabilidad, incluso no guardó los recibos que hubieran comprobado los gastos” (Ruiz, op.cit.: p.60).

Con la preocupación rondando por su cabeza, René acudió a la fiesta de la “posada” en la escuela preescolar el día 21 de diciembre, poco tiempo antes de acabar su primera estancia en el campo.

“En ella me encontré al Comandante de Policía, Eduardo Estrada. Este se encontraba sentado conversando con Omar Olmos. Estos dos hombres no tienen una buena reputación en la mayoría de la población. A Eduardo lo asocian con un ‘nuevo rico’ que ‘presume’ mucho de su dinero; y de Omar se comenta que está “enfermo” (en un sentido de ‘locura’). La fiesta terminó y los asistentes comenzaron a retirarse. Al final únicamente estábamos varios adultos acompañando a la maestra, que nos había pedido le ayudáramos con la limpieza. En cierto momento Eduardo se me acercó y me dijo:

Mira René, yo te aviso... pues porque somos amigos. La verdad es que te tienes que ir de San Jerónimo Progreso. A mi me han pedido los de fuera que meta a la cárcel a la persona que anda haciéndoles papeles falsos al agente, y po’s tu y yo somos amigos ¿no?. Pero pues yo no lo voy a hacer. Yo te había dicho que el agente era un ‘rata’ (ladrón) y que era mejor que no platicaras con él; pero no me hiciste caso. Pero bueno, yo te aviso que te vayas porque van a venir de allá, de Tijuana; y po’s vienen a meter a la cárcel al agente si no paga lo que se robó, pero si me dicen que te meta a la cárcel... ¡po’s lo tengo que hacer!. Así que mejor vete antes de que lleguen” (Ruiz, op.cit.: p. 63).

Con estas palabras para René quedaba la impresión que estaba, sin quererlo y sin buscarlo, involucrado en un asunto que podía tener repercusiones muy amplias.

Pasaron dos semanas y René estaba de regreso en la Ciudad de México, el primer trabajo de campo había terminado. Tiempo después, al iniciar el segundo trabajo de campo René preguntó cómo había concluido el asunto de la agencia, recibiendo la respuesta de que el agente municipal había sido amenazado, a riesgo de perder su casa, de pagar la cantidad faltante de \$65,000.00 pesos. Al

llegar al norte e iniciar el contacto con los miembros de San Jerónimo que vivían en Estados Unidos, otra vez René quedaría impresionado cuando varios le preguntaron si él había sido la persona involucrada en el robo de la agencia. Al parecer, pensaba René, a pesar de las distancias y de la dispersión en diversos puntos de la geografía, los San Jeronimenses estaban absolutamente enterados de lo que ocurría en Oaxaca.

El caso que nos presenta Maximino es un poco diferente. Es San Miguel Cuevas, una comunidad de la mixteca de Oaxaca. En ella, Maximino nos presenta su historia social tal como se la van exponiendo sus actores, en un recorrido donde al parecer son algunos conflictos claves los que permiten entender la extensión de la comunidad, su ampliación hacia otros centros políticos diferentes al propio San Miguel, y su persistencia en el tiempo.

Su trabajo sostiene que para fines de 1960 la comunidad de San Miguel Cuevas ya tiene una nueva *localidad* en Ciudad de México, en la colonia Santo Domingo, la cual en primera instancia va a estar constituida por migrantes de San Miguel que provienen de experiencias migratorias en Veracruz, Cuernavaca, Estados Unidos y el propio San Miguel.

El papel de ciertos líderes va a ser clave, insiste en su trabajo, cuestión que se hace evidente para los años setentas donde por la crisis de la Agencia Municipal de San Miguel, se comienzan a realizar asambleas comunitarias en la casa del líder Sr. Vidal Ortega, en Ciudad de México. Las autoridades de la Agencia viajan constantemente al Distrito Federal, hecho que permite a Maximino considerar que la casa del Sr. Vidal Ortega se llega a transformar, por estos años, en el *centro político extendido de la comunidad originaria*.

Para los años ochentas, nos cuenta Maximino, va a ser clave el conflicto ocurrido cuando la comunidad de San Miguel se enfrenta a su vecina comunidad de Santa Catarina.

“En el año de 1982, el Sr. Vidal Ortega recibió un comunicado de la Agencia Municipal para que organizara a toda la gente que vivía en la colonia Santo Domingo, ya que la comunidad de

Santa Catarina habían invadido los terrenos de la comunidad y por lo tanto se demandaba la presencia de todos los comuneros, con la finalidad de contener el avance de los invasores. El 25 de noviembre de 1982, salieron de la colonia Santo Domingo, dos camiones de pasajeros, donde viajaban más de cien personas con dirección a San Miguel Cuevas para defender a su comunidad. La comunidad de San Miguel enfrentó con armas a los comuneros de Santa Catarina que invadieron sus tierras. En los días que duro el conflicto murieron personas de los dos pueblos. Cuando termino el conflicto armado, se realizo una asamblea, donde se acordó que los comuneros que no habían regresado a defender a la comunidad, ya no podían vivir en San Miguel. En la misma asamblea, se nombro al Sr. Vidal Ortega, Agente municipal, quien tuvo que abandonar su base en el Departamento del Distrito Federal para servir a la comunidad. Según creo, su elección representaba un intento de los comuneros de San Miguel Cuevas por tener como Agente a una persona que afrontara la crisis del conflicto a través de su mediación entre la comunidad originaria y su localidad extendida” (Matus, 2003: p. 39).

Según la reflexión que nos propone Maximiliano, se puede interpretar de lo anterior, que fue a partir del enfrentamiento armado de San Miguel Cuevas en 1982, “...cuando se comienza a estructurar un circuito político de carácter transnacional para la comunidad. A través de la presión de los comuneros de la colonia Santo Domingo, la institución del sistema de cargos, se extendió territorialmente hasta aquellas localidades en los Estados Unidos, donde radicaban los comuneros y demandó que comenzaran a ser cumplidos los cargos comunitarios” (Matus, op.cit.: p.39).

Durante el conflicto y tiempo después la Agencia Municipal defendió a cada uno de sus miembros de los problemas judiciales que se desprendieron del conflicto armado. Esto fue clave, nos recuerda Maximino, puesto que esta situación reforzó aún más aquellas lealtades comunitarias y locales.

“Por otra parte tenemos que en los años venideros al enfrentamiento armado, los comuneros de San Miguel Cuevas se enfrentaron con diversos problemas judiciales, debido a que en la confrontación de 1982, hubo personas de Santa Catarina que perdieron la vida. Frente a las órdenes de aprensión, la Agencia municipal defendió a sus comuneros promoviendo diversos

amparos en las instancias judiciales, lo cual significó un enorme costo económico para la comunidad. Según comentaron algunos informantes, el dinero para dichos amparos en muchas ocasiones fue obtenido mediante préstamos a crédito que la misma Agencia de San Miguel Cuevas obtuvo con particulares en Juxtlahuaca...según creo, el hecho de que la misma Agencia haya protegido a sus comuneros frente a la acción judicial del Estado, promovió un sentimiento de endeudamiento y responsabilidad de los propios comuneros hacia la comunidad y esto ayudó a que el sistema de cargos se reforzara en los años venideros" (Matus, op.cit.: p. 39).

Para Maximino, entonces, esta situación histórica acaecida en 1982 permite delinear lo que sería en la actualidad el sistema de cargos extendido fuera de los márgenes locales. Por esos años, miembros de la comunidad en los espacios de asambleas van a definir la forma en que operaría el sistema político, van a proponer un conjunto de normas y reglas que soportarían al sistema, contribuyendo así a repensar la participación política y la membresía de sus diversos ciudadanos.

1.2. Diálogo con los materiales etnográficos

Los datos etnográficos que acabo de presentar son ilustrativos del problema que quiero discutir en esta tesis. Toda esta información tiende a sostener que los sistemas políticos mixtecos se están extendiendo más allá de los espacios locales donde originalmente formaban parte, se han transnacionalizado, y en este sentido, los sistemas de poder –de los cuales el sistema de cargos parece ser el piso básico desde el que se articulan- se han ampliado más allá de las fronteras locales e incluso nacionales. Al emerger estas interconexiones entre estructuras de poder y relaciones sociales más allá de las fronteras, se confirma también la presencia de diversos mecanismos y dispositivos por medio de los cuales las comunidades van conformándose como comunidades transnacionales (Kearney y Besserer, 2003).

Nos encontramos hoy en día ante una clara tensión entre estructuras de gobierno municipales en las regiones mixtecas, las comunidades en sí mismas, y

las denominadas organizaciones emergentes como lo son los clubes, organizaciones binacionales y los comités. Tensiones entre aquellas dimensiones políticas locales, nacionales y transnacionales donde se desenvuelven los mixtecos. Estas cosas, al mismo tiempo, implican arenas políticas donde se contienden y negocian esas relaciones, lo cual significa que en el contexto contemporáneo las regiones mixtecas –aquí y allá- presenten profundos procesos de heterogeneidad social y cultural.

Como se desprende de estos casos etnográficos, la comunidad transnacional se construye en la tensión y el conflicto. Dicho de otra manera, los conflictos y su resolución están en el centro de las interacciones de los mixtecos, y en la base de sus prácticas de gobierno. La comunidad mixteca no es, por cierto, una unidad o un todo homogéneo. La tensión política, expresada en situaciones de conflicto, va configurando cierta unidad en la dispersión, en donde los mixtecos inmersos en los acelerados procesos de migración se enfrentan con discursos raciales y concepciones de nación y clase.

Ahora más, los mixtecos construyen y redefinen modelos de ciudadanía, estableciendo normas y reglas de membresía y de pertenencia al grupo, nuevas y variadas formas de participación política, nuevas condiciones para las relaciones de género (lo que puede no implicar cambios sustanciales en las condiciones de dominación masculina), y la tensión constante entre procesos de inclusión y exclusión.

Precisamente en este punto es donde considero que juegan un papel importante las relaciones entre ley y poder en la constitución de las comunidades transnacionales de los mixtecos. A través de la ciudadanía de modo acotado, y del análisis de los sistemas políticos y jurídicos, en sentido amplio, podemos comprender la manera en que se construye la persona social. Dicho de otra manera, la forma en que los mixtecos definen quiénes y qué rasgos tienen los miembros de la comunidad transnacional, está íntimamente ligada con el amplio repertorio de normas que ordenan la vida social –vida transnacional mixteca.

Al *refuncionalizarse la adscripción comunitaria*, en la expresión de Guidi (Guidi, 1989: p.137), la relación constitutiva de las personas, la trans-

individualidad, supone que los sujetos se traspasan derechos unos a otros (Balibar, 2003), lo que permite a la comunidad mixteca hacer frente al proceso migratorio y a su condición de diáspora. La manera en que los mixtecos definen y negocian sus pertenencias y fidelidades no se puede conocer sin abordar la forma en que el poder ordena la vida social y como, de esta manera, se construyen normas sociales.

Como hemos visto en los casos etnográficos, los conflictos juegan un papel clave en los procesos de estructuración y arquitectura de los gobiernos mixtecos. Estos suponen la negociación de aquellas condiciones como miembros de la comunidad, la construcción y debate entre ciudadanía diferentes, y la presencia de una intrincada fórmula normativa que regula quienes son parte de la localidad y quienes lo pueden dejar de ser. En este sentido, en torno a este problema se conectan temas de pertenencia y membresía a la comunidad, estructuración del gobierno transnacional, supervivencia del sistema, y la emergencia de un sistema de justicia que resuelva los conflictos.

Para guiar esta investigación estamos considerando las siguientes hipótesis. A) Los conflictos y las disputas son claves para la construcción de las comunidades transnacionales de los mixtecos. B) Los mixtecos, inmersos en procesos de migración interna e internacional, han venido desarrollando diversas estrategias para persistir como comunidades políticas. Una de estas estrategias tiene que ver con la creación de sistemas legales para resolver conflictos, arreglar disputas y establecer el mínimo orden social posible. C) Estos sistemas legales, externamente, se articulan con la justicia de los estados nacionales donde los mixtecos interactúan. A nivel interno, se articulan con los sistemas de justicia indígena y con la costumbre. La ley, en este sentido, juega un doble papel: como poder disciplinario, como lo expresa Foucault (1984), y como potencial emancipatorio, como lo explica Santos (2002).

Sobre estas hipótesis estoy trabajando en la investigación. Debo advertir, sin embargo, sobre la dificultad de establecer hipótesis en el contexto transnacional, entre otras cosas, porque no hay teoría suficiente. Por otra parte, los objetivos que persigo son: a) Registrar y analizar los sistemas y niveles legales

en las comunidades transnacionales de los mixtecos, b) Conocer si los sistemas legales tradicionales están configurando sistemas legales transnacionales alternativos a los campos legales transnacionales que el estado y el capital han construido en el mundo contemporáneo, c) Descubrir la manera en que estas prácticas legales contribuyen a la supervivencia y reconstitución de la comunidad mixteca en el contexto transnacional, d) Averiguar la manera en que los sistemas legales y las formas de gobierno se articulan en los municipios transnacionales, y e) Comprender la forma en que se conectan los sistemas políticos transnacionales de los mixtecos, su gobernanza, con los procesos de justicia.

1.3. Acerca del posicionamiento de este investigador en la investigación

Para terminar de dar cuerpo a esta Introducción, he querido ubicar aquí una breve etnografía que escribí originalmente para complementar el apartado 4.1. de esta tesis. Como el lector lo podrá observar más adelante, en la comentada sección trataba de discutir sobre teoría transnacional. En ese momento, me pareció que lo más adecuado era ubicar allí esta etnografía porque podía ser útil para caracterizar los términos en los que se está dando el debate teórico, y porque además, servía perfectamente para dar una idea de la *posición* que asumiría esta investigación y el autor que la escribe.

Sin embargo, luego de someter la investigación al juicio de los lectores, una de ellas me ha recomendado que es mejor ubicar aquí esta sección porque sería más importante para *situarme* como investigador antes de entrar en los temas. Eso es lo que hago entonces.

La siguiente etnografía corresponde a una breve descripción de una charla en la que tuve la oportunidad de participar. Los contenidos y rasgos en los que se desarrolla esta situación social me parecen relevantes para caracterizar los debates y las fisuras que suscitan los temas en los que también se detiene esta tesis. La idea que subyace también, es mi intención por enfatizar que cuando hacemos etnografía también "...somos parte del mundo social que estudiamos" (Hammersley, 1994: p.29), es decir, que la discusión implica más que cuestiones

de método, cuestiones existenciales. La etnografía es una ciencia reflexiva, lo que nos obliga a considerar el principio según el cual se incluye al observador en la observación. Por estas razones, no es un ejercicio ocioso o carente de significado el exponer una etnografía como la que sigue a continuación, es más bien, un intento para que al inicio de este documento el lector se entere y advierta de la posición que puede encontrar en las páginas que vienen.

Etnografía breve de una charla de Alejandro Portes

“Mi director de tesis me había pedido, un día antes, que lo ayudase asistiendo a la charla que daría Alejandro Portes en *Sociales* en la UNAM. La invitación no era abierta al público y a mi director lo había invitado la organizadora del evento, una académica cuyo nombre no recuerdo en este momento. El asunto es que yo estaba intentando comenzar la redacción de este documento y esta charla venía a quebrar un poco esta rutina. De todos modos, pensé en que sería una excelente ocasión para conocer de cerca a una de las *figuras* de la sociología americana, y para mi regocijo, un investigador que había escrito muchos trabajos acerca del transnacionalismo. De hecho, su charla se titulaba “*Las cinco convergencias de la teoría transnacional*”.

Yo tenía poca idea del instituto de investigaciones sociales, quizás demasiado pocas. Mi director me había insistido que recogiera las impresiones, y me explicó que Portes era por estos días uno de los sociólogos más prestigiados en Estados Unidos y el Presidente de la American Sociological Association. Yo estaba pasando por un momento importante en estos días. Hacía menos de un mes que había estado en Zacatecas en un congreso internacional de migración², y me sentía *cargado* de impresiones. Además, en la universidad llevábamos varias sesiones donde nos juntábamos alumnos de posgrado y de licenciatura en antropología para discutir algún trabajo de los alumnos que participábamos en el

² Primer Coloquio Internacional Migración y Desarrollo: transnacionalismo y nuevas perspectivas de integración, 23 al 25 de Octubre del 2003, Zacatecas, Zacatecas, México.

seminario. Gracias a esto, para esas fechas había leído suficientes etnografías de algunas regiones mixtecas como para considerar que en parte había estado allí.

Mi situación era extraña en muchos sentidos. Por una parte aún no había escrito ni una cuartilla sobre mi tesis, pero sentía, a la vez, que estaba avanzando vertiginosamente hacia cierta comprensión de la situación en las mixtecas. Con todos esos seminarios, esas largas lecturas de detalles que las etnografías iban mostrando, estaba sintiendo que en parte conocía algo de los mixtecos, y que entendía un poco de los debates que suscitaba su presencia en México y Estados Unidos.

Fue en Zacatecas donde llegué a comprender algo más. Allí, luego de mi presentación en el congreso fue que entendí que en el mundo académico mexicano, y por cierto en Estados Unidos, habían muchas tensiones presentes, fisuras y rupturas en los debates sobre la migración. Aún más, comprendí que lo que yo venía trabajando, y lo que desarrollaban mis compañeros y colegas de la UAM, era parte de un grupo de reflexión que claramente no tenía mucho que ver con los grupos más hegemónicos. En Zacatecas quedó claro, al menos para mí, que para la corriente dominante en los estudios de migración nosotros no éramos parte natural de su grupo, y que lejos aún, la mirada cultural que le dábamos a estas cosas parecía ser un poco *rara* e incluso irrelevante.

Estas cosas pasaban por mi mente cuando llegué a la presentación de Portes. Había en *sociales* unas 25 personas. Un ambiente cargado por esa ritualidad académica en la que sí uno no se relaja, puede terminar muy desagradado. Bien, me dije, y me dirigí a presentarme con la coordinadora del evento. La encontré y le planteé: "vengo de parte del Dr. F.B. de la UAM, a él le es imposible asistir y envía sus excusas". Ella replicó: "oh, eres bienvenido entonces. Lastima que no venga F., hubiera sido una buena ocasión para que discutiéramos, nosotros sabemos que él representa una visión muy contraria a la de Portes". Nos despedimos entonces y me fui a ocupar un lugar.

Me quedé pensando, ¿a qué se habrá referido cuando dijo que: "nosotros sabemos que él representa una visión muy contraria"?. Esto era extraño. Al decir, *nosotros*, quizás se estaba refiriendo al Instituto, a los sociólogos que estudian

migración allí, a ellos y Portes, a Portes y a ella, o a ella y su grupo de colaboradoras. No lo sé.

Pero bien, estaba allí así que me hice a la idea de escuchar la presentación. Como es la *costumbre ritual*, un académico de la UNAM presentó a Portes, insistiendo en lo que siempre se dice en estos casos: que es muy difícil hacer la biografía en pocas palabras de alguien como Alejandro Portes. Sin embargo, y como también es costumbre, seguidamente comenzó a enumerar una gran cantidad de antecedentes que conformaron para mí, al menos hasta ese momento, la idea de un académico muy completo. Profesor en varias universidades, Doctorado en Wisconsin, medio argentino, medio cubano y medio americano a la vez, con varios trabajos de transmigrantes en Miami, especialista en migración y desarrollo, y ganador de varios premios por libros publicados en estados unidos.

Luego de estos elogios, Portes inicio su presentación. Su intención era hablarnos de las cinco convergencias de la teoría transnacional, luego de lo cual, entregaría datos y números que probarían sus afirmaciones. Lo primero que me llamo la atención sería algo que iba a estar repitiendo durante toda la conferencia; su debate con la antropología. Recuerdo que había aprendido que siempre es importante cuando leemos a un autor, saber con quién se está peleando, con quién está debatiendo, contra que ideas o grupos de ideas se está confrontando. Pues bien, para mí estaba claro desde el inicio que Portes estaba debatiendo y confrontando a la antropología.

Como decía, Portes inicio señalando que en realidad el transnacionalismo es sólo *relativamente* novedoso, que a pesar de que hay gran discusión en estados unidos sobre el concepto, éste ha tendido a confundir a muchas investigaciones. "Debemos reconocer que son los antropólogos los descubridores del concepto, señalaba Portes, en eso *ellos* son buenos, llegan primero y parece que con más facilidad. Fueron las del grupo de Nina Glick Shiller las que nos mostraron el concepto. Pero lo difundieron tanto, nos lo mostraron en todas partes al punto que se llegó a confundir la migración con el transnacionalismo".

En esta parte Portes se detuvo un buen momento. Yo miraba la sala y empezaba a sentir que allí no había sino sociólogos que parecían dispuestos a reivindicar la hegemonía de su disciplina como si se tratase de esa confrontación. Sin dudas me sentía en minoría, pero no dejaba de sorprenderme el hecho de que un sociólogo de este nivel se dedicará a rechazar los aportes de los antropólogos como si la cuestión fuese de elegir entre blancos o negros.

Pues bien, Portes continuo señalando que el transnacionalismo podía ser un concepto útil pero que había sido exagerado, demasiado extendido, y que al aplicarse a todo, su universo de significados se extendía al punto de perder valor heurístico. Aquí nuestro expositor se dio tiempo para bromear un poco. Hablando de la primera convergencia, aquella que dice que la perspectiva es nueva más no las prácticas transnacionales, insistió que incluso en el descubrimiento de la perspectiva no había tanta originalidad de los antropólogos. Usando a Merton parafraseo; *"toda idea de valor es expresada por quien no la creo"* (en esta parte se escucharon las risas del público).

Aquí surgió un hecho curioso. Portes menciona que había importantes trabajos sociológicos que ayudaban a mejorar estas visiones, y cito como ejemplo el trabajo de Robert Smith. Me pareció curiosa esta elección de Smith como ejemplo porque justo hacía dos días que había conocido a Robert en el marco de una visita que nos hizo al seminario que tenemos en la UAM³. Como mi director de tesis no podía coordinar esta presentación de Robert, me pidió que lo hiciera en su nombre. Así lo hice, leí su último libro que estaba por publicarse para prepararme, y realicé las invitaciones. El día en cuestión lo espere y como su presentación era a las 15:00 hrs, nos dimos tiempo para comer cerca de la universidad. Ya instalados en la mesa platicamos de muchas cosas, en especial él estaba interesado en saber cómo habíamos logrado tener un grupo de alumnos y académicos trabajando estos temas. Estábamos en eso cuando le comenté que su trabajo me gustaba pero que no podía identificar bien su formación académica. Le pregunté de qué formación era. El me respondió: "en realidad yo estudié

³ Me refiero al Seminario de Exclusión y Ciudadanía Transnacional que llevamos en la Universidad. En este seminario participan académicos de antropología, geografía y sociología, además de alumnos de pre y posgrado de la UAM y de otras Universidades.

ciencias políticas, sin embargo en Nueva York hago clases de sociología, pero la verdad, mis trabajos como ese libro que leíste son de antropología y etnografía”.

Seguí escuchando la charla de Portes hasta que volvió al ataque. Esta vez fue cuando nos presentó la *evidencia cuantitativa* para probar sus argumentos. Yo había leído en alguna parte que a Portes, al igual que a Douglas Massey, les molestaba mucho el extremo particularismo de los etnógrafos. Tenía claro que a ellos, al igual que a la gran mayoría de los sociólogos, le causaba demasiado ruido la idea de aceptar que con el análisis de un caso extendido pudiéramos llegar a algún grado de representatividad.

Recordaba aquella anécdota que contaban de Massey, no recuerdo bien en que artículo lo leí, cuando era Presidente de la asociación americana de sociología y se realizaba una asamblea de esta organización. En su discurso, Massey contaba de un antropólogo que daba una amplia lectura a la intimidad de una comunidad en donde él estudiaba. Ante esto, los antropólogos que escuchaban le contestaron: “it’s not like than in my village”. Para Massey, y estaba viendo que para Portes también, era claro que la antropología no había superado la etapa de “not in my village”.

Portes insistía en este punto que no todos los migrantes son transnacionales. La antropología solo se ha fijado en el caso, decía Portes, no en que esto pueda estar ausente, ellos han trabajado solo para mostrarnos la variable dependiente. En esta parte nuestro expositor usa estos argumentos para presentarnos su más reciente investigación, la cual se propuso superar *la visión de caso antropológico*.

La investigación pretendía entender cuánto de importancia podía tener el *fenómeno transnacional en los latinoamericanos*. El estudio se basó en entrevistas a 1.202 familias de trabajadores de Colombia, Salvador y República Dominicana en Estados Unidos. En estas entrevistas, a los consultados se les preguntaba por actividades o prácticas con sus lugares de origen, ya sean en el plano cultural, social, político o económico.

Portes destacó en la presentación dos cosas que recuerdo bastante bien. La primera fue su resultado más satisfactorio. Lo que lo llenaba de satisfacción

como para afirmar su triunfo sobre el caso antropológico. Según sus palabras, el estudio es representativo de 187.228 familias y gracias a él, se descubre que quienes participan del transnacionalismo no son ni la décima parte de todos los migrantes. La mayoría de los migrantes, expuso Portes, gradualmente van asimilándose e integrándose, los migrantes se asimilan más que lo contrario, por lo que resulta obvio concluir que el transnacionalismo es un fenómeno marginal.

La segunda cosa que mencionó, sin embargo, fue como el lado oscuro de la investigación, el *hoyo negro*. Relato que aunque quedaba claro que el transnacionalismo no era tan masivo como lo habían querido mostrar, habían resultados que seguían contradiciendo la teoría normativa clásica. El resultado que explicó fue el siguiente: los migrantes que más participan, en términos prácticos, son aquellos con mayores recursos y educación. El hecho de que tengan la nacionalidad americana no afecta, e incluso, el estudio concluye que a mayor permanencia en estados unidos hay mayor participación transnacional.

¿Cómo explicar los primeros resultados en relación a los segundos?. ¿No hay, acaso, una tensión evidente que sigue sin resolverse entre asimilación y transnacionalismo?. Estas preguntas daban vueltas en mi mente en esos momentos. Y venían otras. ¿El hecho de estudiar migrantes de esos países, permite que sean estos resultados representativos de *los latinoamericanos*?. ¿Son iguales las condiciones en los que se desarrolla la migración desde República Dominicana, por ejemplo, que desde el Salvador o Colombia?. ¿Qué pasa con la migración indígena, hay resultados que sean útiles para entender la migración en regiones indígenas?.

Estaba pensando en todo esto mientras escuchaba algunos comentarios de académicos del Instituto. Me sentía como en esas ocasiones en las cuales vamos a ver una película, y al salir, quedan tantas cosas sueltas que es prácticamente imposible comenzar a decir algo por alguna parte. Ya estaba terminando la conferencia cuando Portes comentó en forma de broma que en realidad para los migrantes lo más importante era tener F.E., es decir, familiares en el exterior.

Salí a tomar un taxi para regresar a mi rumbo. Pensé un momento en la fe, en la capacidad de creer en ciertas convicciones, o quizás en inventarlas. Hay

luchas que me parecen innecesarias, me dije, y esta de Portes me parecía ser una de esas. En las realidades en las que trabajamos, él desde su visión americana con los migrantes en Miami, y yo, desde mi posición de migrante sudamericano en México y con indios migrantes, no hay muchos puntos en común. Quizás ciertas ritualidades académicas, ciertos debates que se dibujan y en los que somos varios quienes participamos.

Hay lugar para todos en estos debates, me dije. La sociología tiene su lugar, por cierto muy bien ganado, y la antropología también lo tiene. Cada una a su manera puede aportar a ensanchar nuestra razón y nuestro conocimiento. Que gusto me dio pensar, mientras viajaba en el taxi, en que pronto llegaría a mi casa para comer y luego seguir trabajando en la densidad de mi caso extendido”.

2. Contextos mixtecos: el mixtecólogo como autor

¿Cómo son las comunidades mixtecas?. ¿Cuáles son sus características y las de los ámbitos económicos, sociales y culturales de los cuales forman parte?. ¿Es posible afirmar que la región mixteca constituye un conjunto definido y delimitado de la realidad social en Oaxaca?. Para esta sección he pensado en hacer un ejercicio novedoso que nos permita comprender, aunque sea en parte, los contextos donde viven los mixtecos.

La tarea consiste en revisar algunas literaturas que se han propuesto para los mixtecos, producciones que he seleccionado arbitrariamente, según mis propios criterios, y que pueden ser útiles para conocer sobre varias cosas:

- a) Para presentar, de un modo más dinámico, los rasgos que caracterizan a los mixtecos, los cuales han sido trabajados y descritos por autores claves en la producción antropológica sobre esta sociedad.
- b) Para, al revisar determinadas literaturas sobre los mixtecos, ir problematizando sobre las preguntas fundacionales que se planteaban los antropólogos, y al hacerlo, contraponerlas con aquellas preguntas

contemporáneas que se dibujan en la actualidad en los debates sobre los mixtecos.

- c) Para, desde el punto de vista de la tarea del etnógrafo, proponer un cuestionamiento sobre las tensiones existentes entre realidad etnográfica y representación antropológica.

Todas estas cuestiones las veremos a través de la re-lectura de cuatro trabajos que mixtecólogos nos han propuesto, en diferentes épocas, con variados recursos teóricos y disciplinarios, y donde van jugando con explicaciones e interpretaciones muy variadas sobre la realidad social y sobre el futuro de este grupo étnico. Pero entonces; ¿Por qué he elegido estos autores y no otros?

La respuesta no es sencilla. Podría haber escogido varios trabajos para comentar. Por ejemplo, las etnografías fundacionales de Dahlgren (1954), que muestran intentos por confirmar una suerte de antropología funcionalista. Los trabajos sugerentes e imprescindibles de Kearney (1995), que partiendo de San Jerónimo nos muestran potentes interpretaciones teóricas. O los trabajos biográficos como los de Besserer (1999), que conectan la intimidad de un personaje complejo con las macro teorías que enseñan sobre las vicisitudes de la vida transnacional.

Diferentes a estas obras, en cambio, he escogido comentar los trabajos de Ravicz (1965), Butterworth (1975), Méndez y Mercado (1985), y Garduño y sus colaboradores (1989). Estos trabajos me parecen representativos para indicar cómo, progresivamente, la literatura sobre los mixtecos va dando cuenta de la migración, y va informando que este factor va a ser central para explicar a esta sociedad. Por estas razones creo que la elección de estos autores es conveniente para ir trabajando el tema de esta investigación.

Partamos por reconocer que, salvo los esfuerzos que hemos realizado en la UAM, no existen etnografías transnacionales que den cuenta del grupo étnico mixteco. Quizás el de Ravicz es el último trabajo global con que contamos, el último intento por dar cuenta de la mayor totalidad posible de un grupo social a partir de los artefactos diseñados por los antropólogos. Por estas razones, es

necesario retrabajar estas etnografías y problematizar la producción antropológica sobre los mixtecos.

Estos cuatro autores, me parece, aportan en el conocimiento del grupo étnico mixteco. A través de ellos vemos la manera en que progresivamente la migración va siendo un factor de mayor impacto en la sociedad. Las etnografías, en este sentido, hablan paulatinamente de la vida migrante o de la vida transnacional como algo importante. En estas literaturas, los análisis van desde las etnografías *sobre casi todo* de la vida social, hasta ir ubicando a las movildades y las migraciones como ejes para la interpretación.

En la misma idea, en estos trabajos vemos como a la par que se incorporan los análisis de la migración en la sociedad mixteca, se van haciendo más densos los análisis. Las explicaciones e interpretaciones que nos proponen los autores, son cada vez más complejas y densas, donde en un comienzo se trata de análisis más materiales y concretos, para terminar en los últimos trabajos, por proponer interpretaciones más cualitativas, simbólicas o de mayor textura etnográfica.

Aunque lo veremos más claramente al finalizar el apartado 4.1., conviene recordar aquí que el problema que atraviesa toda esta discusión tiene que ver con el oficio antropológico, con los dilemas de representación y realidad en la que nos enfrentamos a diario. Pienso, en este sentido, que los cuatro autores que discutiré aquí de alguna forma silencian la voz de los mixtecos. Ellos nos enseñan imágenes, algunas muy sofisticadas, de un grupo étnico cuya autoridad en la representación está en debate. La antropología, en este sentido, ¿es reproductora o interpretadora de voces?.

Mi respuesta es que se trata de ambas cosas. Los cuatro autores acomodan sus piezas etnográficas para proponer un esquema de interpretación, un modelo de ciencia sobre el cual es cada vez más difícil guardar esperanzas. Diría que estos autores no se leyeron entre sí, parece que cada uno parte como si no lo precediese nadie, como si se tratase de olvidar los capitales sociales y culturales que otros han trabajado antes. Esto puede ser evidente, como también lo es el considerar que de la insuficiencia de estos relatos pueda obtener algunas reflexiones sobre las que quiero dar pies hacia delante en esta investigación.

2.1. Robert Ravicz y la insistencia funcionalista

Cuando Ravicz emprende su aventura etnográfica a mediados de los cincuentas ya contaba con dos antecedentes importantes; por una parte los trabajos de Barbro Dahlgren, con quien discutiría ciertas cosas y enfrentaría modelos funcionales, y por la otra los estudios de su maestro Romney, de quien aprendería el estilo etnográfico de su investigación en Juxtlahuaca.

Ravicz conocía de estos antecedentes, aún más, compartía por esos años las mismas inquietudes y certezas que muchos otros funcionalistas, que muchos otros investigadores que venían insistiendo en construir sistemas funcionales de sus comunidades, para explicárselas, para comprenderlas.

Ravicz no es diferente en eso, es por esto que al llegar a Oaxaca ya tenía muy claro que su pregunta principal consistiría en descubrir cuál sería el modelo básico de la organización social mixteca. Esta pregunta, similar a la planteada en varias etnografías funcionalistas, tenía en sí misma un guión oculto que indicaba la persistente preocupación por el choque cultural, por los temas de cambio cultural, por la evidencia –para los funcionalistas- de que el problema principal pasaba por descubrir si lo que tenemos ante nuestras narices son signos de pérdida cultural o más bien de persistencia de los grupos étnicos.

¿Cómo lograría esta tarea este temprano antropólogo?. Con las preguntas en su cabeza, Ravicz decide que su aporte funcionalista principal estaría en enfatizar en el uso del método comparativo. Se propone, entonces, el análisis de cinco pueblos mixtecos, cada uno de los cuales tenía diferentes composiciones étnicas y variadas relaciones con grupos mestizos. Cada pueblo, en su perspectiva, debía considerarse como una unidad, como un modelo total de organización social, y por tanto con estas ideas nos propone un estudio, en definitiva, sobre mixtecos y sus relaciones con los grupos mestizos.

Similar también a sus colegas funcionalistas, Ravicz hace gala del uso de materiales y herramientas tan variadas para el estudio antropológico; como lo son los mapas, las genealogías, la descripción de los sistemas organizativos, los intercambios económicos, las condiciones físicas y geográficas de los lugares. En

fin, nos vuelve una y otra vez sobre sorprendentes nexos que establece entre la organización civil y la religiosa, los sistemas de parentesco y el parentesco ritual, una etnografía que debe en parte sus influencias lo mismo a las densas conceptualizaciones sociológicas de Radcliff-Bronw, que a las quietas descripciones algo románticas y sensibles de Malinowski.

Este es el antropólogo en la mixteca, un observador convencido de que podemos ver las cosas como estructuras sociales, como sistemas sociales, en donde no hay uso de la historia pero si cierto apego a ideas evolutivas. De ahí su preocupación por "...el nivel aborigen de desarrollo de la cultura mixteca...diferente a las altas culturas mesoamericanas" (Ravicz, 1965: p.14).

La mirada romántica sobre los indígenas, la preocupación por la pérdida de sus costumbres, no son cosas ajenas a Ravicz ni tampoco a muchos de sus contemporáneos. Para él su tarea es muy clara; presentarnos las uniformidades y las variaciones en las regiones estudiadas, mostrarnos cómo es que la antropología es esencialmente comparativa y que, de este modo, puede asegurarnos la tarea de aclarar la naturaleza de los procesos culturales.

De esta manera, Ravicz nos presenta resultados muy coherentes con sus principios funcionales. Los pueblos son sistemas en sí mismos, nos dice, y en ellos no hay posibilidad para el surgimiento de clases sociales. "Los pueblos son autosuficientes en lo que se refiere a su mantenimiento y forman unidades sociopolíticas con las cuales sus habitantes se identifican totalmente" (Ravicz, 1965: p.39).

Cuando trabaja con las categorías *folk* que describen las situaciones sociales, y muy de la mano de las ideas de Foster en los cincuentas, llega a concluir que las comunidades tienen mecanismos para que nadie acumule, que las fiestas limitan los enriquecimientos, y que entonces a pesar de haber diferencias económicas no aparecen clases sociales claramente definidas. El sistema político, en consecuencia, constituye un complejo compuesto por autoridad – edad – respeto. El tiene clara conciencia de la importancia de los sistemas de cargos, sin embargo lo que más profusamente demuestra, lo que constituye sus mayores preocupaciones no son éstos, sino más bien los análisis

de los sistemas de parentesco y de compadrazgo, aquel complejo de relaciones personales.

En su trabajo hay cientos de pinceladas de paisajes, de descripciones de pobreza y carencia, de la explotación de los caciques locales y de las alianzas étnicas. Su trabajo nos recuerda a muchas de las etnografías fundacionales que van a sentar precedentes en las regiones indígenas de México. Sus preocupaciones son relevantes en su época pero ahora nos parecen un poco extemporáneas.

Nada nos dice sobre las migraciones de los mixtecos. En sus años de campo, él apenas vislumbra este fenómeno, dedica unas páginas al Programa Bracero y a la *exportación de mano de obra* de los mixtecos. Las comunidades que nos presenta, más parecen tener nexos con aquellas *zonas de refugio*, con esos cuerpos autocontenidos, con esas *solidaridades mecánicas*, que con las ideas contemporáneas que sobre ellas estamos construyendo.

Es así como nos presenta al final de su libro sus conclusiones principales. El nos dice que el contacto cultural es clave –no por la migración, claro esta, sino por el avance de la sociedad mexicana sobre las zonas rurales-, y nos indica que hay dos formas de organización, dos patrones vinculados a la distribución de mestizos. Los cinco pueblos que estudia no son diferentes por las condiciones geográficas o económicas, tampoco lo son por la presencia de relaciones interétnicas complejas –mixtecos viviendo con triquis, por ejemplo-, sino por la presencia de mestizos, son ellos los factores de cambio fundamental, son ellos quienes permiten entender los cambios culturales y los cambios políticos.

El imagina *paisajes étnicos* donde los lugares no mestizos son muy similares, donde cada pueblo construye respuestas ante la presencia mestiza, y donde los mixtecos subordinados reaccionan ante los mestizos dominantes. Aunque sus resultados no le sirven para generalizar, reconoce Ravicz, cree haber probado la utilidad de comparar pueblos y comparar subsistemas de la realidad social.

2.2. Butterworth y el enfrentamiento de la antropología con la economía

Podemos decir que cuando Douglas Butterworth inicia su trabajo en los sesentas en las mixtecas inaugura también los primeros trabajos que intentan combinar la antropología con los estudios de migración. Hasta antes de él, los estudios oscilaban entre aquellas densas etnografías sobre *casi - todo* en la vida social, hasta aquellos trabajos monográficos que más tenían que ver con programas de gobierno y modelos de desarrollo.

Por esto es que con *Tilantongo: comunidad mixteca en transición*, Butterworth intenta explicar un fenómeno que a todas luces estaba apareciendo como masivo, insistente y definitivo; la migración. Esto quizás es un poco casual, no lo podemos afirmar, pero lo cierto es que el recorrido que haría este antropólogo sería un camino que luego harían muchos de los antropólogos norteamericanos que trabajan desde los noventas en las comunidades transnacionales.

El llega a ciudad de México en 1960, allí conoce a miembros de la Coalición de Pueblos Mixtecos Oaxaqueños. Su primera impresión es de asombro, es evidente, tanto es así que al año siguiente decide dos cosas; primero, realizar su trabajo de campo en Tilantongo y segundo, que el problema de investigación central se refiera al estudio de la migración de los mixtecos de este pueblo. Todo el libro pretende describir y analizar los factores involucrados en la emigración desde Santiago Tilantongo, así como los efectos de ésta sobre el poblado.

De acuerdo con esto, él trabaja para comprender las fuerzas que motivan a los campesinos a salir de la comunidad, y los efectos sobre la organización social, económica y política de la comunidad. El está preocupado por estas cosas, pero más lo está por aquella tendencia hegemónica de la economía por explicar la migración a partir de razones puramente materiales.

Solo los factores económicos no son suficientes para explicar la migración, nos dice Butterworth, y hay que encontrar las razones culturales, sociales y políticas que acompañan a aquella. Para justificar esta hipótesis, nuestro antropólogo nos entrega entonces lo que sería su principal evidencia etnográfica.

Esta se refiere a que en Tilantongo quines más migran no son precisamente los más pobres e ignorantes de la comunidad, sino al contrario, lo más ricos y sofisticados.

Para explicar esta poderosa tesis, Butterworth insiste en los cambios que están operando en Tilantongo. Allí hay grave sequía de recursos humanos, nos dice, cada persona interrumpe sus historias de vida por la migración, mientras los emigrados quieren acaparar las mayordomías y los cargos más importantes. Los grupos progresistas de la ciudad, en tanto, manipulan abiertamente la vida política del pueblo.

Butterworth con estas ideas estaba adelantado materiales para lo que ahora constituye la fuente principal para los trabajos de teoría transnacional. En su perspectiva, él coincide con el modelo de Redfield del continuo folk – urbano, de donde ve a la migración como un fenómeno complementario más que autónomo. En el pueblo no hay clases sociales, nos dice este autor, y tampoco clases políticas, su población es un continuo desde el indígena al mestizo.

A diferencia de Ravicz, Butterworth trabaja con una perspectiva histórica que le parece importante para comprender las transformaciones provocadas por la migración. Incorpora datos etnográficos, texturas cualitativas que contraponen con datos duros, con visiones cuantitativas. Junto con reconocer el papel de las limitaciones económicas, nos habla de factores sensibles, como la educación y la personalidad. Habla también de los atractivos de la ciudad, de las imágenes que provoca y que impulsan también a los mixtecos a buscar lugar en los nichos urbanos.

También nos habla de la envidia como un sentimiento que nos puede informar sobre la migración, de los sentimientos de inferioridad y de privación, y de la auto - depreciación que ocurre cuando los indígenas se enfrentan a condiciones adversas. En su libro sus ideas son nuevas, llegan a sentar ciertas bases para las modernas versiones que construye la antropología sobre la migración. Hoy en día el lenguaje antropológico se ha sofisticado, ya no vemos a la clase social como la estaba viendo Butterworth, tampoco pensamos en la asimilación como un problema de pérdida o persistencia cultural. Estamos en nuevos momentos que se

han construido sobre los restos de etnografías, que como las de Douglas Butterworth, forjaron las bases para las preguntas contemporáneas que parecen compartirse en muchos lugares.

2.3. Leticia Méndez y Mercado y el marxismo de Godelier

El trabajo de Méndez y Mercado proviene de una estancia de campo a mediados de los setentas en Santo Tomas Ocotepec, un pueblo que ella misma describe como más o menos representativo de la mixteca, es decir; pobre y con persistencia de costumbres. Sin embargo, este estudio es publicado solo hasta 1985 por lo que en realidad muchas de sus contribuciones y perspectivas provienen de los debates que sobre sociedades indígenas se hacían en los setentas.

Ella es fruto de estos debates, y también lo es de la influencia que en ella ejerció Maurice Godelier, su maestro y profesor en Francia. Por esto no es extraño que nos proponga una lectura materialista de la migración en los mixtecos, más precisamente, una lectura desde el marxismo estructural. Ella recoge esta propuesta de Godelier, pero la enriquece con las ideas de Claude Millaseaux.

Por esto es que nos propone que una de sus principales preocupaciones está en observar la formación económico social, pero no de la manera como lo hace Godelier, como la unión de dos modos de producción, sino como lo hace Millaseaux, por medio de la idea de dos modos de producción que no se complementan, sino en los cuales uno de ellos extrae el valor del otro. El libro de esta antropóloga, entonces, trabaja todo el tiempo con esa idea, tratando de entender cómo el modo de producción capitalista extrae excedentes del modo de producción campesino mixteco. El objetivo del libro consiste, consecuentemente, en demostrar la existencia de un modo de producción indígena y la manera en que está siendo extraído su valor.

Al enfatizar en los aspectos estructurales, en las condiciones materiales que explican la migración y sus consecuencias, Méndez y Mercado establece una discusión que va a recorrer todo el libro y que tiene que ver con los problemas del

desarrollo. La pregunta clave aquí es ¿hacia dónde van las sociedades indígenas en el marco de la penetración del capitalismo en el campo?. La migración, en este sentido, resulta ser *una decisión involuntaria* para los mixtecos, precisamente, ante el avance de ese sistema capitalista en el campo. Una decisión sobre la cual ellos no tienen más remedio que sumarse.

Al profundizar en su análisis, la autora nos indica que en la base de esta sociedad mixteca estaría un modo de producción indígena. Este modo de producción, continua la antropóloga, se sustenta en las ideas de comunero y comunidad, elementos a su vez, encadenados al concepto de parentesco. La comunidad es básica, nos dice, y está conformada por la unidad entre territorio y linajes, por la presencia de ancestros comunes, y por la constitución, desde pocas prehispánicas, de pequeñas unidades políticas independientes.

Para el caso de Santo Tomás, ella insiste en la importancia de los sistemas de cargos, de los consejos de ancianos y sus responsabilidades ideológicas, y de la confluencia de sistemas políticos y religiosos que van de la mano. Al igual que los anteriores etnógrafos que presenté, Méndez y Mercado propone ver al sistema de cargos como un elemento que contribuye a la distribución de la riqueza, aunque incorpora la idea del prestigio y poder que otorgan los cargos dentro de la vida ritual y política de la comunidad. En el mismo sentido, ella no ve la emergencia de clases sociales aunque sí destaca la existencia de diferencias al interior de Santo Tomás.

En su libro, ella constantemente nos está mostrando las condiciones materiales en las que se desenvuelven los mixtecos, las profundas carencias económicas que les son parte, de lo que resulta que su principal conclusión es también la principal contradicción en la que viven los mixtecos. Hoy en día, su vida y existencia como pueblo indígena depende casi totalmente de su vinculación con el sistema capitalista. La migración es una decisión involuntaria porque sin ella el grupo probablemente desaparecería. "La única posibilidad de reproducir su existencia depende por completo de sus relaciones con el modo de reproducción capitalista del país" (Méndez y Mercado, 1985: p.194).

Esta conclusión del libro es expresada también de acuerdo al lenguaje de los modos de producción. Esta conclusión nos dice que "...las comunidades indígenas viven la sobreposición de dos modos de producción. El dominio del modo de producción capitalista no ha destruido su propia organización social" (Méndez y Mercado, 1985: p. 158). Ante esta situación, continua la autora, los indígenas asumen dos situaciones distintas. Primero, la comunidad primitiva, como organización familiar y solidaridad comunal, y segundo, la comunidad campesina, que tiene la necesidad de transferir una parte de sus productos y su fuerza de trabajo al exterior para asegurar la subsistencia.

2.4. Everardo Garduño y la agricultura de Baja California

El de Garduño es un trabajo marxista al igual que el recién comentado, solo que menos sofisticado y quizás más militante en muchos sentidos. Es un trabajo pionero, sin embargo, porque nos presenta una visión muy completa de las condiciones que caracterizan la vida de los mixtecos en los campos agrícolas de San Quintín. A diferencia de las otras etnografías comentadas, este libro no tiene una contraparte en los análisis locales, no hay en él trabajo de campo en Oaxaca o en cualquiera de los pueblos mixtecos. Está centrado completamente en Baja California y en la observación de la vida que cientos de mixtecos comparten en esta parte del país donde la agricultura de punta se ha venido a instalar desde hace por lo menos 30 años.

Garduño y sus colaboradores reconocen los aportes del individuo y sus capacidades de acción, más en todo el trabajo lo que parece interesarles mayormente son las condiciones materiales y estructurales que explican la migración. Ellos explican en una parte del libro que buscan incorporar el enfoque histórico estructural con la anexión del enfoque antropológico, más quiero insistir que veo más aportes en su visión estructural que en otra cosa.

El objetivo del libro es claro. Ellos quieren analizar la migración de los campesinos mixtecos al valle de San Quintín a través de la historia de la migración y del análisis de la depresión económica de la zona expulsora. Ellos

conceptualizan a los mixtecos como campesinos, ven con preocupación su nueva condición de asalariados, debaten con las teorías de la economía campesina y se preguntan constantemente si esta sociedad o bien marcha hacia su proletarización o hacia su recampesinización.

La antropología está lejos en sus análisis. Por esto es que señalan cosas que hoy serían muy cuestionadas. Nos dicen que para los mixtecos ser indio reduce su capacidad de negociación y facilita la manipulación. Tienen cierta confianza en la agencia de los mixtecos cuando señalan que "...no son meros receptores de las determinaciones estructurales" (Garduño, 1989: p. 36), pero esta confianza es muy débil frente a la sobra que sienten se balancea sobre el destino proletario de estos indígenas.

Ellos están preocupados por la movilización social de los mixtecos, por sus capacidades de respuesta. Ven en la sociedad de Tijuana y de Baja California el profundo racismo y desprecio por *los del sureste*, ellos quieren asumir esta defensa aunque su modelo pueda *hacer águas* por muchas partes. Más adelante, en su libro aventuran una hipótesis: nos dicen que pierden más cultura aquellos mixtecos que permanecen por dos o tres años continuos que aquellos que están constantemente volviendo.

Para trabajar antropológicamente esto se basan en el programa de Bonfil Batalla sobre el control cultural. Y ahí están entonces; hablando de cultura apropiada y cultura enajenada, de esencias y de naturalezas de grupos étnicos. La migración es un proceso que viene como aplanadora sobre las sociedades indígenas, es más, así lo definen, "...la migración es un mecanismo de incorporación de indígenas al capitalismo, pero sin consolidar una proletarización definitiva" (Garduño, 1989: p.192).

No hay clases sociales entre los mixtecos, insisten ellos. Podríamos decir que está es una de las grandes convergencias de los cuatro estudios. Hay procesos de acumulación, dice Garduño, más no de conformación de clases sociales. Ellos en sí son una clase social, y sus características como grupo étnico no lo dejan al margen del desarrollo histórico de clases en general. El problema

parece ser mejor expresado cuando nos preguntamos por el futuro de esta sociedad indígena.

En este último sentido, el libro concluye con recomendaciones para los mixtecos y para quienes trabajamos con ellos. Hay que superar el modo asistencialista de trabajo, señalan ellos, y optar por uno más del tipo organizativo. Se debe buscar la integración de los mixtecos, retomando las pautas culturales que los hace diferentes. Debemos avanzar, desde un nivel de organización asistencial, a uno sindical, para concluir en el estadio superior de desarrollo que estaría dado por la organización política.

2.5. Resumen de los contextos mixtecos

De la lectura de las cuatro etnografías presentadas podemos concluir los siguientes puntos para caracterizar los contextos mixtecos:

- a) La realidad mixteca refiere a muchas realidades, por esto vamos a preferir el uso de la idea de *las mixtecas* para enfatizar en la gran heterogeneidad y variedad al interior del grupo étnico.
- b) La literatura propuesta para los mixtecos evidencia la tensión clave reconocida por la etnografía contemporánea entre realidad etnográfica y representación. La antropología debe discutir mucho más sobre esto. En páginas siguientes volveré sobre esto. Ver la parte final del apartado 4.1.
- c) A la luz de la literatura analizada se puede entender cómo se han modificado las visiones construidas sobre lo que son los mixtecos, y cómo se han transformado las preguntas fundacionales por aquellas preguntas contemporáneas de la antropología. Hoy en día, por ejemplo, me parece impensable estudiar a este grupo étnico sin considerar las moviñdades que están implícitas. La migración transnacional en el caso mixteco es un eje transversal de toda investigación.
- d) Se han conservado algunos ejes y preguntas de investigación, más veo cómo la migración ha llegado a ser el fenómeno clave en las mixtecas,

para ser considerado, para ser analizado. A lo largo de esta breve historia de los estudios antropológicos en las mixtecas se hace evidente un proceso de enriquecimiento teórico y disciplinario. Las primeras etnografías, y progresivamente todos y cada uno de los siguientes trabajos, reflejan la acumulación de capitales de investigación que hacen posible estar en el lugar que nos encontramos hoy en día.

- e) Muchos de los conceptos se han modificado, algunos han caído en cierto desuso, y otros significan cosas muy diferentes. Hay una mutua relación y enriquecimiento entre los conceptos y la práctica y la realidad social. En el caso mixteco, veo cómo los cambios acelerados y las profundas transformaciones de las regiones indígenas han venido obligando a la antropología *ha ponerse al día* con sus interlocutores. Por ejemplo, en estos cuatro trabajos hemos visto como coinciden en la no existencia de clases sociales. Hoy en día, en cambio, la clase social es conceptualizada de modo mucho más amplio y enriquecedor al punto que esta conclusión puede también ser cuestionada.

3. Antropología jurídica de las mixtecas

Hemos visto en los capítulos anteriores algunos casos de relevancia etnográfica que permiten entender el problema de esta tesis, y hemos delimitado práctica y conceptualmente el campo donde se exploraran los argumentos de la investigación. Luego hemos visto cuáles son los aspectos estructurales que caracterizan los contextos mixtecos. He dejado planteadas las preguntas iniciales y contemporáneas que problematizan las etnografías clásicas y actuales, respectivamente.

Pasaremos ahora a relacionar estas cosas con la antropología jurídica, una de mis herramientas principales para la comprensión disciplinaria del problema. No voy a abordar, más que tangencialmente, ideas acerca de una antropología jurídica de las mixtecas, en ese sentido el título del apartado es engañoso. Pero no lo es si consideramos que en realidad ese es el objetivo de la tesis de doctorado,

por lo que resulta conveniente la empresa de esta parte que consiste en dibujar, de la forma más completa posible, el cuadro de debates y conceptualizaciones que sobre el derecho ha venido trabajando la antropología.

3.1. Antropología de la Ley⁴

Prácticamente con los inicios de la antropología surge también la preocupación por el orden social y por el papel que el derecho y la ley ocupaban en la sociedad. Por esto no es extraño que veamos a los primeros antropólogos lo mismo preocupados por estudiar las relaciones sociales, la religión y la magia, la política y las estructuras sociales, que los conflictos, las disputas, las normas y las leyes en la vida de las sociedades nativas.

Esta preocupación por el orden social puso a estos etnógrafos a definir la existencia de un campo más o menos delimitado y posible para una antropología de la ley. La idea para muchos de ellos es que el derecho era un aspecto absolutamente vinculado con las otras dimensiones de la vida social; la vida política, económica, y la producción cultural. Voy a sostener que la antropología jurídica es una disciplina de las ciencias antropológicas muy directamente vinculada con la antropología política, con la cual guarda mayores adeudos e influencias. En esta tesis una de los planteamientos centrales precisamente sostiene que el campo del derecho es un campo privilegiado para la observación de los fenómenos políticos. Sobre esto volveré más adelante.

Volvamos a los primeros antropólogos. Si bien había cierta coincidencia en identificar un campo de ordenamientos sociales, de normas en las sociedades colonizadas, no había el mismo consenso en aceptar la existencia de ley para todas las sociedades. La pregunta principal era si todas las sociedades, incluyendo a las primitivas sociedades que estaban conociendo los europeos, tenían o no algo posible de conceptualizar como ley.

⁴ En esta tesis no he encontrado razones suficientes para hacer una diferencia conceptual respecto a la idea de antropología de la ley y de antropología jurídica. Por esta situación, durante este trabajo el lector encontrara el uso indistinto de ambos conceptos.

Esta pregunta no exenta de racismo suponía también las tres preguntas asociadas que nos proponen Comaroff y Roberts (1981). ¿Sirven los conceptos de la ley en inglés para una teoría legal comparada?. ¿Cuál es la naturaleza del orden social?. ¿Las normas y procesos pueden tener alguna prioridad analítica?.

Como veremos a lo largo de este capítulo, espero demostrar el enorme avance de las perspectivas antropológicas en el campo del derecho. Muchas de las preguntas formuladas en el párrafo anterior han sido enormemente enriquecidas en su formulación y reflexión. Hoy estamos, luego de *cincuenta turbulentos últimos años de la antropología de la ley* (Moore, 2001) ante una disciplina compleja y múltiple, con un aparato conceptual que espero mostrar como bastante útil para comprender el problema de investigación de la tesis.

Pues bien, antes de llegar a eso insistamos con estos primeros antropólogos. Para responder a las preguntas que circulaban en todos los espacios académicos de la antropología, son otra vez los padres del funcionalismo británico quienes van a dejar establecidas las dos principales perspectivas sobre el derecho en antropología. No son los primeros, por cierto, pero a partir del debate abierto por Radcliffe-Brown y Malinowski es que la antropología jurídica empieza a dibujarse como una disciplina más o menos independiente de las otras *antropologías*.

Al igual que el debate formalista-sustantivista en antropología económica, los antropólogos interesados en el derecho proponían un debate más normativo de un lado y más procesual, del otro. Este contrapunto es bien descrito en los términos que lo hacen Comaroff y Roberts (Comaroff y Roberts, 1981), en donde se explica este debate en torno a un paradigma *centrado en la norma (rule-centered)* y a un paradigma procesual. Conviene recordar cada uno de estos paradigmas de la antropología jurídica porque nos ilustran bastante bien como cada uno trabaja con los conflictos y las disputas, materiales fundamentales con los que trabajaré en esta tesis.

Si bien el paradigma normativo es frecuentemente adscrito en sus orígenes a Radcliffe-Brown, éste puede rastrearse hasta *Ancient Law* de Henry Maine (1861). La idea es similar en muchas maneras, en Maine, Radcliffe-Brown (1933),

Evans Pritchard (1940), o Pospisil (1971), se ve a la ley como control social a través de la sistemática aplicación de la fuerza en una sociedad políticamente organizada (Radcliffe-Brown, 1933), y se asume que las decisiones legales requieren de cuatro rasgos: autoridad, intención de aplicación universal, obligación y sanción.

La idea, como estamos viendo, recupera la visión positivista de aplicar la teoría legal propiamente occidental a campos sociales muy diferentes de aquel. Supone, por extensión, que la vida social está regulada –incluso gobernada– por la ley y por la conducta normal como fruto de la complacencia con los preceptos normativos. La ley se asocia al control social, y la sociedad se piensa como *universo moral*, en la expresión de Durkheim.

Como se desprende de estos argumentos, los conflictos y las disputas adquieren un carácter patológico, son un signo de desviación, de mal funcionamiento. Las instituciones de control social, la ley entre ellas, tienen la tarea de corregir esta situación.

En el otro polo de la disciplina está el paradigma procesual, el cual es inicialmente expuesto por Malinowski en su clásico estudio sobre la justicia entre los nativos (1926). Con *Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje* Malinowski inaugura una perspectiva que por una parte va a reconsiderar el lugar del derecho en la vida social, y por otra, parafraseando a Laura Nader, *va a aprovechar para realizar una severa crítica a la idea occidental del derecho autónomo* (Nader, 1998).

Malinowski nos decía que “...en tales comunidades primitivas personalmente creo que la ley podría ser definida por la función y no por la forma, podríamos ver lo que son los acuerdos, las realidades sociológicas, los mecanismos culturales por los cuales actúa la aplicación de la ley” (Malinowski, 1926, citado por Comaroff y Roberts, 1981: p.11).

Curiosamente, en esta propuesta central del etnógrafo de las trobrián descansa a la vez la principal debilidad y la fortaleza más importante de sus aportes. Es decir, al tiempo que su concepto de ley no nos permite diferenciarla de las otras formas de control social, sí nos obliga a ver a la conducta como

constreñida por los rasgos de las relaciones sociales y por las exigencias de la interacción social.

Malinowski ponía así el acento justo en la tensión entre acción individual y estructura social, sentando bases para el cambio antropológico desde el énfasis en las estructuras e instituciones a los procesos e interacciones, como lo proponen muchos años más tarde Swartz y Turner (1966).⁹

La perspectiva procesual ve al hombre como motivado por sus propios intereses, actuando por medio de su capacidad para manipular y explotar las normas establecidas. El hombre, sin embargo, está condicionado por las acciones que otros hombres realizan, con quienes comparte el hecho de formar una red de relaciones y reciprocidades, por lo que conviene enfocarse en el estudio de las interacciones en contextos de vida diaria de los hombres y no en las instituciones.

Para estos antropólogos, la frontera entre política y ley es muy débil. Los conflictos son vistos como rasgos endémicos de la vida social, y se les puede entender a partir del contexto social total del que forman parte. Las disputas son vistas como normales e inevitables más que patológicas o disfuncionales. El énfasis se debe ubicar en comprender las motivaciones ostensibles de los disputantes, en sus esfuerzos sucesivos para influenciar el curso de los eventos legales, y en que las mismas normas pueden ser objeto de negociación (Comaroff y Roberts, 1981).

Pero vistos estos dos paradigmas, ¿cómo podemos problematizar un poco más estas perspectivas con el fin de generar un marco más comprensivo de los fenómenos de disputa y conflictos sociales?. Quiero establecer aquí cuatro puntos para profundizar la discusión posterior.

- a) A pesar de reconocer la existencia de estas dos perspectivas en los orígenes de la antropología jurídica, y como el mismo trabajo de Comaroff y Roberts lo sugiere, en los últimos tiempos se han desprendido una enorme variedad de propósitos, métodos y énfasis de diferentes escritores. Esto hace difícil encontrar bases reales de comparación entre los casos.

- b) Hoy en día la línea que delimita las perspectivas de los estudios socio-legales se ha tornado mucho más difusa, y a la luz de los años, parece ser que el debate entre los paradigmas aparece más como un debate entre posiciones político académicas que otra cosa. La analogía con el debate en antropología económica parece evidente en este punto.
- c) Ambos paradigmas⁹ proponen cuestiones importantes pero resultan carentes en otras. Como lo identificaron Camaroff y Roberts, quizás el mayor problema es que no resuelven sobre las relaciones sistemáticas entre norma y procesos, o en la manera en que las acciones individuales y las experiencias sociales son articuladas con cada contexto estructural. Como dicen estos autores, ambas perspectivas resultan insuficientes y se debe buscar complementarlas.
- d) Por último, a pesar de lo anterior, veo importantes aportes de cada uno de los paradigmas. Muchas de las modernas perspectivas de la antropología de la ley recogen ciertos elementos de cada una, a veces mezclándolas, reconceptualizándolas, y otras reelaborando las preguntas iniciales cargándolas de nuevos sentidos y significados.

En los tiempos actuales, la antropología de la ley se ha enriquecido de una enorme variedad de fuentes y corrientes. Lo ha hecho de los estudios de poder, de los aportes del marxismo de Gramsci, de la visión de poder de Foucault, y del feminismo y su fuerte desarrollo en los últimos años.

Sobre esto último me detendré en lo que resta de este apartado. Quiero destacar el vínculo que la ley tiene con el poder, cuestión que es parte de una amplia corriente más contemporánea en antropología (Hirsch, 1994; Collier, 1995; Falk, 1999; Sierra y Chenaut, 2001). Junto con esto quiero sacar provecho del pluralismo legal (Merry, 1992; Santos, 1995; Sieder, 2002) porque como paradigma puede ser provechoso para la comprensión de los fenómenos transnacionales de la ley.

Como hice notar en los cuatro puntos señalados más atrás, a pesar de las dos perspectivas dominantes durante buena parte de los inicios de la antropología

jurídica, la tendencia contemporánea ha ido más bien por enriquecer, complementariamente, los temas de investigación, incorporando los análisis sobre el cambio socio-legal, las relaciones entre poder y ley, la hegemonía y la resistencia, los vínculos con los modelos coloniales y poscoloniales, y las conexiones con las ideologías y el racismo.

Junto con recoger los aportes de las dos corrientes fundacionales, la antropología jurídica contemporánea se ha enriquecido de las discusiones del marxismo y del feminismo. Probablemente el tema transversal en muchas de las perspectivas modernas se asocie a los estudios de poder en la ley.

Esto supone varias cosas. En primer término, se afirma que el campo del derecho es un campo privilegiado para los estudios del poder (Sierra y Chenaut, 2001), aún más, la ley expresa el poder en varias maneras, y las confrontaciones alrededor de la ley están permeadas por jerarquías de género, clase, raza, etnicidad, religión, edad y casta (Hirsch, 1994).

Para estudiar el poder, estas perspectivas recomiendan que vayamos más allá de la idea de ley como coerción, como la expliqué en Radcliffe-Brown, e incluso más allá de Marx y la idea de ley como herramienta al servicio de los intereses de clase. El punto de inicio puede ser la reconceptualización del poder a partir de los aportes de Gramsci y Foucault (Hirsch, op.cit.). Como lo adelanta Foucault, hay que ver "...como el poder es ejercido, no poseído, poder es productivo, no primeramente represivo, el poder deberá ser analizado desde abajo, no desde arriba" (Foucault, citado por Hirsch, op.cit.: p. 3).

El poder opera a través de prácticas disciplinarias que constituyen procesos, continua Foucault, que regulan la vida social en maneras algunas veces determinantes e íntimas. El poder adquiere así una cualidad fluida y dinámica, y se expresa en los procesos legales de forma material y simbólica (Hirsch, op.cit).

"Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran rechazo –alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por

definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder” (Foucault, 1984: p.9).

Hoy, fruto de estos aportes, podemos ver el papel central que cumple el poder en la formación de discursos, de dominantes y de dominados nos dicen Hirsch y sus colegas, puesto que “...establecen parámetros sobre lo que puede ser dicho, pensado, desafiado, luchado, activado en un momento histórico dado” (Hirsch, op.cit.: p. 4).

Los análisis feministas han enriquecido aún más estas perspectivas. Ellos han puesto el acento en los múltiples espacios donde el poder está presente, y con el lema de *lo personal es político* nos han hecho ver que el poder bien puede estar en la cama, en la casa, en la escuela, la fábrica o en la legislatura. Yo pienso en este punto que el aporte reconocido hasta aquí es en el análisis micropolítico, no solo de los estudios feministas, sino de la antropología. Yo espero demostrar las enormes posibilidades que tiene la visión antropológica de la ley no solo para los estudios microlocales del poder, sino para la propia teoría transnacional. No es posible, en suma, estudiar localmente sin conectarlo globalmente. Esto lo veremos un poco más adelante.

En cuanto a Gramsci, sus aportes son utilizados para la comprensión de las relaciones de la ley con las ideologías, hegemonías, y las dimensiones simbólicas del orden social expresado en la ley. En sus *Cuadernos de la Carcel (1939)*, Gramsci dejó sentadas varias ideas para entender el papel de la cultura, la superestructura, un lugar al que pocos marxistas daban importancia para el análisis de los cambios políticos.

En estos escritos él define la hegemonía como el aspecto que “naturaliza” el orden social, ubicado en la tensión entre la sociedad política y la sociedad civil, por lo que su función es bien precisa en sostener los intereses de los grupos dominantes, a la vez que *oscurecer* éstos mismos a los ojos de los grupos dominados.

Para Comaroff (1991) la hegemonía es el *habit forming*, y supone que opera en la escuela, la prensa, la iglesia, y en las instituciones legales. “La ley no es solo práctica y proceso, sino también discurso y comunicación” (Lazarus-Black, 1989:

p.5). De esto se entiende el énfasis que da Hirsch en su trabajo al señalar que los procesos legales son significados importantes en la puesta en escena y manipulación de diferentes clases. “En suma, las culturas legales de las instituciones y los movimientos sociales son críticos de cómo el poder forma, define y transforma las subjetividades” (Hirsch, op.cit.: p.6).

“Los procesos legales...hacen más que meramente reflejar y reproducir las concepciones culturales dominantes del *self*, la personalidad, la identidad en sociedades occidentales. Ellos son, aún más, constitutivas de subjetividades. Definen y legitiman representaciones de cómo diferentes posiciones subjetivas o grupos sociales experimentan su personalidad, los procesos legislativos y judiciales sirven para mantener, reproducir, y algunas veces transformar las relaciones de poder” (Coombe, 1991: citado por Hirsch, op.cit.: p. 13).

Para comprender la ley como discurso y poder es necesario conectarlo con los estudios de resistencia. Esto implica considerar cómo la ley moviliza y negocia con nuevas subjetividades, reconfigurando relaciones de poder, y teniendo entonces un papel crítico en la negociación del poder.

Los grupos subordinados confrontan las visiones dominantes, y uno de los ámbitos donde esta confrontación se puede expresar es en la ley. “La relación de la ley con la subjetividad es más extensiva de lo que parece...la comprensión de la hegemonía y la resistencia es mutuamente constitutiva...la ley es simultáneamente una marca de hegemonía y un significado de resistencia...las instituciones legales son lugares claves para la contestación y la resistencia” (Hirsch, op.cit.: p. 24).

Sin embargo, la comprensión de los fenómenos de resistencia a través de la ley es un ejercicio no exento de dificultades. Aunque apostemos por las posibilidades emancipatorias de la ley (Santos, 1998), para el caso de los grupos subalternos es conveniente recordar la conducta muchas veces escurridiza que manifiestan estos grupos. “La conciencia de la población más explotada es turbulenta, fluctuante, incoherente, en palabras de Gramsci, es contradictoria” (Hirsch, op.cit.: p. 21).

“La mayoría de la vida política de los grupos subordinados no se encuentra ni en el desafío colectivo contra los poderosos ni en la completa complacencia de

la hegemonía, sino en el vasto territorio entre estos dos polos opuestos” (Scott, 1990, citado por Castro, 2001: p.18).

Estudiar el carácter productivo de la ley conlleva a estudiar la producción y la contienda de poderes en torno a ella. “Se insiste ahora en estudiar el carácter productivo del derecho vigente en toda sociedad, y se retoma la propuesta gramsciana en torno a la hegemonía y la resistencia para estudiar la manera en que el derecho es un referente central de legitimación de saberes y poderes, para garantizar un determinado consenso, pero también para mostrar que desde la cotidianidad se confrontan esos poderes y se genera resistencia” (Sierra y Chenaut, 2002: p.149).

Ahora que he expresado las conexiones de la ley con el poder es adecuado preguntarnos por la relación de estos con la dimensión transnacional de la ley. ¿Existe un campo transnacional para la reflexión de antropología de la ley y del poder?. Espero argumentar positivamente al respecto, y para hacerlo, considerar los aportes del pluralismo legal en antropología.

Si bien la antropología se ha caracterizado por su énfasis en los procesos locales, en relación a los temas de derecho veremos lo importante que es considerar aquellas dimensiones nacionales y transnacionales. Como lo expresa Merry, es preciso comprender “...cómo la ley de los estados nacionales y las regulaciones internacionales ha penetrado y reformado ciertas arenas sociales locales” (Merry, 1992: p.357). Esta misma autora sostiene más adelante que “...los procesos transnacionales han llegado a ser cada vez más importantes en la teorización acerca de la naturaleza de los fenómenos locales legales” (Merry, op.cit.: p.357).

“Los nuevos fenómenos de transnacionalización de la ley complejizan aún más las situaciones de pluralismo jurídico, ya que significa introducir nuevos referentes normativos a la regulación misma del estado, que incluso le disputan la hegemonía” (Sierra y Chenaut, 2002: p.160).

Para Merry el ejemplo más claro de los efectos del transnacionalismo lo podemos ver en el proceso colonial. “El colonialismo es un proceso de transnacionalismo legal que toma lugar en una vasta escala...penetró sistemas

legales a través de las fronteras nacionales e impuso diferentes sistemas socioculturales...el proceso de formación del estado nación ha producido sociedades multiétnicas en las cuales los grupos locales luchan por mantener sistemas legales autónomos mientras los intereses nacionales abogan por unificar y estandarizar estos diversos sistemas” (Merry, op.cit.: 363).

El pluralismo legal resulta provechoso para la comprensión de estos fenómenos porque precisamente pone el acento en la coexistencia de sistemas legales locales, nacionales y transnacionales. Esta perspectiva, se ha enfocado en la naturaleza constitutiva de los sistemas legales y describe que todas las sociedades en realidad están caracterizadas por la pluralidad de sistemas legales. “El estado nación ha sido el espacio tiempo más central de ley por al menos 200 años...sin embargo, esta centralidad solo llegó a ser posible debido a que otros dos espacios tiempo, el local y el transnacional, fueron formalmente declarados no existentes por la teoría política liberal hegemónica” (Santos, 1995: p.111).

De aquí es que resulta congruente la definición de Santos sobre los campos legales. “...yo me centro sobre los tiempos locales y transnacionales y sobre sus interrelaciones con el tiempo espacio del estado nación. Mi intención es mostrar a) que el campo legal en las sociedades contemporáneas y en el sistema mundo como un todo es una tierra más compleja y rica que lo asumido por la teoría política liberal; b) que tal campo legal es una constelación de diferentes legalidades (e ilegalidades) operando en los espacios locales, nacionales y transnacionales; c) y finalmente así concebida, que la ley tiene tanto un potencial regulatorio o incluso represivo y otro potencial emancipatorio...el potencial de la ley involucra, caminos hacia la regulación o emancipación, lo que involucra tensiones entre la autonomía o autoreflexividad de la ley...esta concepción del campo legal está implicando tres espacios de tiempo, uno de ellos dominando al otro y proveyendo el marco general de acción” (Santos, 1995: p.112).

El nuevo pluralismo legal, diferentes en varios aspectos al pluralismo legal clásico (Merry, 1988), propone que el estado no tiene la propiedad exclusiva en cuanto a la producción de la ley, es más, “...el estado no es la única fuente de normas y prácticas legales, sino que coexiste con muchos otros espacios donde

se generan normas y se ejerce control social...*el pluralismo legal* se define como la presencia en un campo social de más de un orden legal” (Sieder, 2002: p.1).

La inquietud intelectual por el pluralismo de los sistemas legales proviene precisamente del hecho etnográfico de constatar que en *los dominios de ultramar* se presentaban formas legales indígenas, por lo que la pregunta principal tenía que ver con las cualidades pluralísticas de estos sistemas legales bajo el avance del capitalismo. En este sentido, se buscaba una definición lo más amplia posible de ley para establecer que prácticamente cada sociedad es pluralmente legal, por lo que esta cualidad plural, la condición inherente de diversidad de los sistemas legales se convertía así en el marco conceptual clave para comprensión de los fenómenos de orden social en las sociedades en contacto. Una conclusión avanzada de esto es que “el pluralismo legal es un tema central en la reconceptualización de la relación ley/sociedad” (Merry, 1988: p.869).

Mundialización, transnacionalismo, diversidad y contactos culturales parecen ser los materiales primarios para la reflexión antropológica plural del derecho contemporáneo. Como lo reafirma Moore, la antropología legal históricamente vinculada a estudios más locales está ahora poniendo atención en una geografía legal mucho más amplia. “La antropología legal ahora no solo estudia los países industrializados, sino que se ha expandido desde las materias legales locales, a las nacionales y transnacionales. Estos alcances incluyen tratados internacionales, los aspectos legales del comercio transnacional, el campo de los derechos humanos, las diásporas y los migrantes, refugiados y prisioneros, y otras situaciones no fácilmente capturables por las tempranas concepciones de comunidad en antropología...” (Moore, 2001: p.95).

En suma, el pluralismo legal considera como la ley del estado penetra y reestructura otros ordenes normativos y como los ordenes normativos no estatales resisten, como se genera una dialéctica de influencia mutua. Esto nos puede informar abundantemente sobre los fenómenos de resistencia en espacios multisituados en donde la ley opera. “Santos sugiere que la ley es un sistema de signos que, como un mapa, representa/distorsiona la realidad a través de mecanismo de escala, proyección y simbolización. Diferentes ordenes legales,

como los mapas, tienen diferentes escalas, diferentes formas de proyección y por consiguiente, diferentes sistemas de simbolización” (Santos, 1982, citado por Merry, 1992: p.358).

Como los mapas, la ley opera en un campo de representaciones absolutamente conectados con las dimensiones simbólicas –por extensión, políticas- de la vida social del cual forman parte. Las instituciones legales, paralelamente, tienen una cualidad porosa. Esta cualidad e interconexión de los diversos sistemas legales es descrita por Santos por medio del concepto de interlegalidad, mientras que Moore lo hace por medio de su concepto de campo social semi-autónomo. Ambos conceptos son indispensables para el tratamiento teórico de esta tesis.

Santos insiste en varios de sus trabajos (1981, 1995, 1998) en que estos ordenes legales no sean vistos como entidades separadas que coexisten en una misma arena política. El está proponiendo para esto su concepto de interlegalidad, lo cual supone “...una concepción de diferentes espacios legales superimpuestos, interpenetrados y mezclados tanto en nuestras mentes como en nuestras acciones, ya sea durante momentos de saltos cualitativos o crisis oscilantes en nuestras trayectorias, como en la rutina de eventos cotidianos. Vivimos en un tiempo de legalidad porosa o de porosidad legal, estamos constantemente forzados a transacciones y transgresiones por las múltiples redes de ordenes legales. Nuestra vida legal está constituida por una intersección de diferentes ordenes legales...” (Santos, 1995: p. 473).

A partir de aquí quiero volver sobre la delimitación de mi problema de investigación expresada en el primer apartado de este documento. Quiero proponer que el caso etnográfico que me interesa puede ser estudiado en términos de interlegalidades en juego, aún más, de *translegalidades*, con lo cual quiero destacar que junto a esta mezcla de códigos culturales, intensificados por los procesos migratorios de las mixtecas, se manifiestan discursos globales que son traducidos localmente, adquiriendo nuevos significados. Esta idea continua con la expresada por Griffiths en el sentido de que “...la globalización legal no hace que todas las formas del derecho sean uniformes, pero si centran nuestra

atención en las maneras en que las formas legales son constantemente retrabajadas en interacción con las variables condiciones externas, produciéndose a su vez formas locales del derecho que son al mismo tiempo local y global (aunque no universales)” (Griffiths, 2001, citado por Sieder, 2002: p. 3).

La ley así vista nos ofrece una oportunidad interesante para comprender sus conexiones con el fenómeno transnacional. En esta tesis asumo, como veremos en el capítulo siguiente, algunas propuestas que se han venido discutiendo en torno al fenómeno transnacional. Transnacionalidad, poder y ley constituyen, entonces, una entrada apropiada para comprender fenómenos contemporáneos que se viven en las regiones indígenas.

Como lo plantea Merry, no solo la aplicación y puesta en marcha de los modelos coloniales expresa una tensión entre arenas locales y transnacionales en la ley. También lo expresan las tensiones entre universalidad y *localidad* de los derechos humanos, el lenguaje de las demandas de minorías étnicas y culturales, las migraciones de personas, etc. Ejemplo de esto es cuando la ley crea nuevas *tecnologías de disciplina*, en la expresión de Foucault, en donde las instituciones legales tienen una clara inspiración transnacional, incluyendo por estas a la policía, prisiones, regulaciones, etc.

El otro concepto importante para esta tesis es el de campo social semi-autónomo. Como lo refiere Sieder (2002), Moore observó como una comunidad “...puede generar en su interior reglas, costumbres y símbolos, pero también es vulnerable a las reglas, decisiones y otras fuerzas que emanan del mundo más amplio que lo rodea” (Moore, 1988: p. 55, citado por Sieder: 2002). La idea es entender cómo los grupos subalternos crean sus propios sistemas legales al margen, incluso por oposición al estado. Merry insiste al respecto argumentando que “...el sistema legal externo penetra pero no siempre lo domina pues allí existe espacio para resistencia y autonomía” (1988, p. 878, citado por Sieder: 2002).

“El campo social semiautónomo tiene capacidad de generar reglas, y los medios para inducirlas u obligar a su cumplimiento, pero simultáneamente, se inscribe en una matriz social más amplia que lo puede afectar e invadir, algunas

veces por la invitación de personas dentro del campo, o bien por su propia insistencia” (Moore, 1973: p. 720, citado por Sierra y Chenaut, 2001: p.154).

Bajo esta perspectiva, la interacción entre los sistemas de derecho estatales y locales vino a quedar en el centro del debate de la antropología jurídica, definiendo muchas de las agendas de investigación. “La manera en que los ordenes legales dominantes afectan otros ordenes normativos y las formas en que estos resisten, se acomodan y ajustan, vino entonces a ser un enfoque central de investigación” (Sieder, 2002: p.3)

Pienso en la utilidad de considerar que dadas las prácticas políticas mixtecas, emergen en las comunidades transnacionales múltiples campos sociales semiautónomos, los cuales van generando formulas jurídicas, sistemas de legalidades, que llegan a constituir interlegalidades –translegalidades-, y que parecen surgir paralelamente con los procesos de persistencia étnica y cultural.

3.2. Las disputas como material para la antropología jurídica: el caso de esta tesis

Como quedó establecido en el capítulo introductorio de este documento, en esta tesis el material de análisis fundamental serán las disputas que involucren colectivamente a grupos sociales mixtecos. Mi primera idea es que las disputas en antropología de la ley si bien han sido la fuente principal para los análisis antropológicos, escasamente han sido abordados en su dimensión transnacional, nacional, o más allá de los márgenes locales de la situación social.

Como se ha consensado, las disputas “...siguen en el corazón metodológico de la comprensión del fenómeno legal” (Merry, 1992: p.360), por lo que creo que para la lectura antropológica del derecho más que cambios en el material etnográfico con el que se trabaja, lo que se ha modificado han sido los modelos interpretativos. En el sentido histórico del que hablo es que me parece que junto con el enriquecimiento conceptual y metodológico para el trabajo con las disputas, se ha venido reconsiderando el papel de ley y sus conexiones con los espacios locales y extra-locales del cual forma parte (Merry, 1992).

El análisis de las disputas se ha utilizado para entender *la transformación social a través del derecho* (Nader, 1998: p. 15), porque expresan y prueban las relaciones de quienes disputan con la autoridad, los procesos sociales y la ley (Parnell, 1988: p.57). Respecto a esto existe una larga historia de perspectivas en torno a las disputas (Gluckman, 1986; Nader, 1998; Collier, 1995; Comaroff, 1991). Unos estudios insisten en las dimensiones rituales y simbólicas de las disputas, para entender cómo en la ritualización de las disputas de lo que se trata no es de exacerbar los conflictos sino en señalar que a pesar de ellos, la unidad social persiste (Gluckman, 1965). Otros han intentado comprender cómo los actores, a través de las disputas, producen y transforman significados sociales, y por lo tanto, reproducen ciertas estructuras de poder (Collier, 1995).

Una parte de las investigaciones han tendido a comprender las motivaciones de los actores en los procesos de juicio y disputa y sus vínculos con las identidades sociales y étnicas (Clifford, 1998). Otros han insistido en el carácter multisituado y diverso de los procesos de disputa, entendiendo como los grupos sociales contienden con discursos y definiciones de procesos de conflicto (Santos, 1995).

Como se explica, el tratamiento de las disputas ha sido muy amplio, diverso, y sigue siendo la principal fuente de trabajo para los antropólogos jurídicos (Llewelyn y Hoebel, 1941; Nader, 1972). Hoy estamos con posibilidades de encontrar una amplia variedad de estudios y experiencias etnográficas que dan cuenta de ámbitos tan variados y disímiles como pueden ser los estudios de poder y conflicto, disputas y producción cultural, conflictos y sistemas legales, discursos y disputas.

“Las disputas y los procesos –y las ideas que los Tswana tenían acerca de esto- proveían de un sello privilegiado y único dentro de la intrincada vida diaria y el orden sociocultural del cual esto es parte...la disputa es meramente una parte de la relación entre constitución de sistemas socioculturales y la naturaleza de la vida diaria” (Comaroff y Roberts, 1981: p.vii).

Para una definición, Santos nos recomienda considerar que “...una disputa emerge entre personas (individuales o subgrupos) en el cual una parte alega

derechos que pueden ser infringidos, interferidos, o denegados por la otra...el intento por rectificar la situación se da siempre por medios regulatorios en una arena pública...la ley puede movilizar en el contexto de la disputa tres maneras básicas: la creación de la disputa, la prevención de la disputa, y el acuerdo de la disputa. Estos fenómenos están estructuralmente relacionados; consecuentemente, la completa comprensión de uno requiere del análisis de los otros..." (Santos, 1995: p.128).

En los estilos de los procesos de disputas se evidencian los procesos de fuerzas internas y externas que están íntimamente interconectados con la organización social (Nader, 1998). Nader veía a las *disputas como procesos sociales incrustados en relaciones sociales* por lo que la unidad fundamental de los estudios de la justicia en antropología está en los casos de disputas (Nader, 1972, citado por Sierra y Chenaut: 2002).

"Los procesos de disputas, entonces, representan el principal foro en el cual los Tswana se contraponen diariamente entre ellos mismos acerca de la organización de su sociedad, la naturaleza y el contenido de su repertorio normativo, y los atributos de su cultura" (Comaroff y Roberts, 1981: p.29).

La antropología jurídica ha llegado a confirmar la importancia que tiene el estudio de las disputas y está cada vez más clara la conexión entre este campo de investigación y la dimensión del poder que esto implica. Como lo explican Sierra y Chenaut; "Las disputas como expresión de conflictos amplios de larga duración contextualizadas histórica y socialmente, se consideran espacios de *performance* y de producción cultural que siguen siendo referentes claves para estudiar el poder, su negociación y contestación, y la manera en que el significado se construye y es atravesado por las dinámicas de poder y cambio jurídico en distintas sociedades" (op.cit., 2002: p.150).

Pero dadas estas características de las disputas, ¿cómo puedo entender, acotadamente, el problema de investigación en el marco del análisis del poder y de la ley?

Como se puede suponer, esta investigación corre el riesgo de sucumbir ante la multidifusión de perspectivas sobre las disputas, y metodológicamente más

grave, de terminar por considera jurídico cualquier situación social donde el énfasis por el control y el orden social sean puestos de manifiesto.

Quiero insistir en algo ya expuesto en la introducción de este documento. Voy a estudiar conflictos con dimensión colectiva y transnacional, intentando comprender cómo se construyen los campos sociales autónomos donde los conflictos *són judiciables*, donde las disputas se dirimen colectivamente, y recuperando así en parte cómo se conforman las condiciones de interlegalidad y translegalidad que resultan del proceso migratorio de las mixtecas.

Pienso que el caso mixteco es altamente ilustrativo de la condición transnacional. La justicia es un campo de reflexión que puede permitir entender los procesos de gobierno y de contiendas políticas. Vistas estas cosas en conjunto, la ley puede ser nuevamente repensada a partir de la condición transnacional. Creo que hay muchas potencialidades intelectuales y políticas en hacer un ejercicio como este.

La hipótesis de antropología jurídica que guía esta tesis puede ser expresada del modo siguiente. Debido a las condiciones estructurales que han sido descritas para las mixtecas, y producto del intenso proceso migratorio transnacional, los grupos mixtecos se movilizan en espacios legales e ilegales, muchas veces *transitando fronteras legales*. En este sentido, los grupos mixtecos están diseñando estrategias adaptativas y de persistencia colectiva, una de cuyos ámbitos tiene que ver con asegurar un mínimo orden social que deben tener las relaciones comunitarias. El papel de la ley en esto es clave, porque emergen estrategias que involucran la creación, adaptación, y contestación de legalidades internas. Estas legalidades, por último, bien pueden correr en forma paralela de las legalidades del estado –o de los estados-, o bien hacerlo en forma conflictiva, subverticia, subalterna, o no tan explícita.

Las condiciones para la creación y aplicación de la ley en estas legalidades alternativas tiene que ver con las condiciones en que se desarrolla el proceso migratorio. También se vincula con las prescripciones que se establecen para definir quienes son miembros de la comunidad transnacional, quines participarán políticamente, y cómo se construyen las complejas y diversas formulas de

ciudadanía transnacional. Se suma a esto las tensiones que se conectan con los sistemas legales indígenas, los compromisos comunitarios y los sistemas de cargos. Será una tarea de esta tesis el descubrir los énfasis y las diversas jerarquías de los sistemas legales, descubrir cómo los mixtecos ordenan estos diversos *mapas legales*, y cómo conceptualizan dadas estas cosas juntas, a las disputas, los conflictos y el papel de ley y la comunidad en todo esto.

Quiero comprender por disputas o conflictos para este tesis precisamente a aquellas que se relacionan con el concepto de ley. Este lo he tomado de Santos. "Yo concibo la ley como un cuerpo de procedimientos regularizados y estándares normativos, considerados justiciables por un grupo dado, el cual contribuye a la creación y prevención de las disputas, tanto como a su solución a través de un discurso argumentativo emparejado con el uso de la fuerza...yo quiero poner la atención sobre tres componentes estructurales de la ley: la retórica, la burocracia, y la violencia. La retórica no es solo un tipo de conocimiento...sino también una forma de comunicación y estrategia de construcción de decisión basada en la convicción o en la persuasión a través de la movilización de un potencial argumentativo de secuencias verbales aceptadas y no verbales y artefactos. La burocracia es aquí concebida como una forma de comunicación y estrategia de construcción de decisión basada en la imposición autoritaria a través de movilización del potencial demostrativo de procedimientos regularizados y estancares normativos. Finalmente, la violencia es una forma de comunicación y estrategia de construcción de la decisión basada en el uso de la fuerza física...los campos legales son distinguibles por las articulaciones diferentes entre lo retórico, burocrático y violento que ellas contienen. Sin embargo, un campo legal complejo, tal como la ley del estado moderno, puede contener diferentes articulaciones en diferentes subcampos...la diversidad de articulaciones de componentes estructurales permite dar a luz a la comparación entre campos u ordenes legales" (Santos, 1995: p. 114).

3.3. Los modelos coloniales

"The history was written by Europeans". Comaroff, 1992

Como mencioné en el apartado anterior; "el colonialismo es un proceso de transnacionalismo legal que toma lugar en una vasta escala" (Merry, 1992). Me parece importante detenerme aquí en algunas reflexiones en torno al colonialismo porque puede ser ilustrativo acerca del papel de la ley en múltiples dimensiones de la vida social, y porque puede también ser útil para trabajar algunas de las reflexiones que he venido delineando.

Quiero profundizar las razones que justifican la discusión de este tema. En forma general, el colonialismo ilustra muy bien las relaciones entre política y ley, nos muestra el poder de la ley. En los hechos, el estado colonial ejerció una función política sobre las comunidades a través de la idea de las costumbres y las conexiones con la ley, lo cual no es tan lejano a lo que hoy ocurre con las comunidades mixtecas. Se vive en ellas una redefinición constante de las relaciones coloniales, se dibuja un modelo post-colonial donde el estado en México y el estado en Estados Unidos van contribuyendo a que se redefinan las propias fidelidades étnicas y comunitarias.

En el contexto contemporáneo, por ejemplo, habría que preguntarse que tanto pueden estar afectando el racismo y la violencia en la constitución de las comunidades transnacionales de los mixtecos. Ellos viven en Estados Unidos situaciones de racismo y violencia cada día, por lo que no resulta extraño entender que una de sus respuestas adaptativas como sociedad sea la de reforzar, e incluso *endurecer* las costumbres. Gaspar Rivera (1999) nos ilustra esto con una poderosa tesis a la que llega con su estudio, según la cual, en Estados Unidos los migrantes indígenas son más exitosos y creativos en la formación de organizaciones binacionales, esto debido a que ellos son más capaces de adaptar sus organizaciones tradicionales –sus sistemas de costumbres- a la condición impuesta por la migración transnacional.

Discutir sobre el colonialismo nos puede ayudar a comprender las situaciones más contemporáneas que están afectando la vida de los migrantes

mixtecos. De los debates que se han trabajado sobre este tema espero sacar buenas ideas para continuar problematizando el tema de esta investigación. Entonces, volvamos ahora sobre el colonialismo.

Parece haber coincidencia en reconocer que la ley a tenido un papel central en la colonización del mundo no-europeo (Comaroff, 1992). Lamentablemente, la literatura al respecto está muy desbalanceada puesto que hay muchos más trabajos en las colonias británicas que en las colonias americanas (Merry, 1992). Respecto a américa latina, pienso que algunas ideas generadas en el marco del proyecto colonial inglés pueden ser útiles para nuestras propias reflexiones.

Estas ideas parten por reconocer que "...la ley europea contribuyó a la reformulación colonial de la cultura y la conciencia, creando nuevas concepciones de tiempo, espacio, trabajo, propiedad, matrimonio y familia" (Merry, 1992). El papel de la ley, en este sentido, no es neutro y más bien representa un instrumento fundamental del proyecto imperial.

Hay dos ideas que quiero destacar en esta parte. La primera tiene que ver con las tensiones centrales de la ley identificadas en el proyecto colonial (Comaroff, 1992), y la segunda refiere al uso de la noción de *costumbre* para la definición de algunas identidades sociales. Las dos cosas se imbrican mutuamente.

El colonialismo británico se expresa en la ley a través del modelo de *indirect rule*, un modelo de justicia que a partir del reconocimiento de *customary law*, implantó *cortes nativas* y de este modo ejerció la justicia. Como una parte de esto, el modelo de ley permitió consolidar el dominio político y económico sobre las colonias de ultramar. "Si los individuos Tswana o Zulú...no tenían idea de los derechos, solo "costumbres" premodernas, era fácil quitarles su tierra, fácil extraer su fuerza de trabajo, fácil de legitimizar su subordinación a la norma de la ley europea, fácil de normar sobre todo ello" (Comaroff, 1992: p. 2).

Para organizar estas cosas, el modelo de ley implicaba codificar las costumbres y dar así reconocimiento a los sistemas normativos nativos. Las costumbres fueron el material principal con el que se planteaba el derecho en las colonias, las cuales al mismo tiempo eran vistas como estáticas, fijas, esenciales y

absolutas (Merry, 1992). La tensión fundamental, la *paradoja de derechos* que plantea Comaroff, refiere precisamente a la tensión en la cual los oficiales coloniales perpetuaban "lo premoderno" para evitar derechos individuales para los africanos, mientras sus compatriotas y evangelizadores los extraían en nombre de la civilización.

"La tensión política colonial fundamental; el discurso de la soberanía primaria que otorgaba derechos inalienables a indígenas: derecho a existir, derecho a hablar su propia lengua...y por otro lado, la visión que dibujaba estas cosas como absolutamente primitivas, que debían ser borradas y transformadas para traer modernidad a Africa" (Comaroff, 1992: p.15).

El proyecto colonial británico suponía un encuentro lineal y muchas veces coherente, en cuyo centro jurídico descansaba la prevalencia de ciertos derechos individuales en nombre de la modernidad, sumado al manejo selectivo y tendencioso de ciertas costumbres tomadas como verdaderas. La idea consistía en propiciar la evolución de estas sociedades *desde el estatus al contrato (Maine)*, asumiendo en muchas maneras las perspectivas evolutivas propias de la construcción europea del imperio.

"Pero el poder imperial estuvo limitado sin embargo. En cierta forma adapto instituciones nativas y le dio continuidad a las relaciones sociales pre-coloniales. En este sentido, la historia nativa fue negada y la costumbre fue creada. El punto es que el imperialismo no fue capaz de absorber completamente las relaciones pre-coloniales, sin embargo...en la fase posterior al siglo de las luces, el imperialismo como proyecto hegemónico pudo ser construido gracias a la constitución fija de identidades nativas y costumbres" (Fitzpatrick, 1990: p. 15).

Las costumbres son el material fundamental del que se inspira el derecho en las colonias africanas de Inglaterra, están también en el centro de la tensión jurídica que explicábamos. De este modo, no resulta extraño mirar cómo el proyecto colonial estuvo lejos de constituir un proyecto monolítico y coherente.

Comaroff distingue tres ámbitos de transformación de subjetividades a partir de la ley imperial (1992). Uno refiere a la creación de la figura moderna del individuo libre y civilizado. Este debía ser un ciudadano autónomo, persona auto-

conciente, auto-indulgente, auto-normado, auto-construido, y en la expresión de Foucault, auto-disciplinado. Indudablemente, en la base de esto descansa cierta sobre- confianza en los principios de la razón. Los nativos, en este sentido, eran vistos como viviendo irreflexivamente en un mundo mágico (Comaroff, 1992).

Ley y racismo aparecen así como dos caras de la misma moneda. “La razón del siglo de las luces y las ciencias del hombre dieron los soportes al racismo. Gracias a esto, en el sentido común el racismo formo parte de la mentalidad imperial, la cual penetró la vida política y económica. El racismo no fue una aberración, sino una parte integral de la Europa de las luces y del liberalismo legal...el racismo fue básico en la creación del liberalismo y la identidad de los europeos...por medio del darwinismo y las ciencias del hombre se consolida finalmente la dominación europea como algo natural e irremediable” (Fitzpatrick, 1990: p. 20).

○ Otro ámbito de transformación es el referido a la emergencia del estado nación en europa. Comaroff plantea que el estado moderno difundido en África suponía su conformación por medio de individuos libres e iguales ante la ley, que comparten lenguajes y cultura, tradición e historia, valores sociales, sentimientos primordiales e intereses materiales...esto es la *comunidad imaginada* (Refiriéndose al concepto de Anderson, 1983, Comaroff: 1992).

El estado era visto como el guardián de los derechos individuales, de los derechos de propiedad, construido por medio de un contrato social y de la ley codificada más que por el estatus y la costumbre. Sin embargo, como sabemos estos principios jurídicos del estado moderno estaban plagados de múltiples tensiones (Collier, 1995). En un interesante trabajo, Collier y sus colaboradoras plantean que la ley burguesa propone igual tratamiento a todos los sujetos, ignorando las diferencias que existen antes o fuera de la ley. La hipótesis del texto dice que la legalidad burguesa juega un rol mayor en la producción de tales diferencias” (Collier, 1995).

La tercera transformación de Comaroff se refiere al predominio del conocimiento positivista y antirrelativista. Este tipo de conocimiento irrumpe en el mundo africano y logra sentar una preeminencia hegemónica, transformando el

resto de modelos de conocimientos en inexistentes y no reconocibles. Se sientan así las bases de una epistemología universal.

Como podemos ver, la ley desempeñó un papel central en el proyecto imperial, el cual no solo se ejerció desde aquí, por cierto, sino que también en la escuela, la iglesia, y en las practicas diarias concretas (Comaroff, 1992). Como ya he dicho, en las bases de este sistema legal africano estaban las costumbres, cosa sobre la que deseo volver un poco más.

Decía que la costumbre esencializada y reificada lleo a ser una identidad ahistórica y continuadora de lo precolonial. Suponía que era compartida por grupos de pequeña escala, e insistía en que la costumbre y la tradición eran parte del núcleo duro de la identidad. "Este tipo de discurso lleva el peligro de absolutizar la identidad y entenderla como sustancia y no expresión de relaciones sociales históricamente construidas y negociadas" (Sierra, 1995: p.133).

"La visión que construyeron los colonizadores sobre los pueblos indígenas contribuyó a dividirlos dentro de tribus, asignándoles una identidad primordial basada en ancestros comunes y orígenes, lenguaje y tradición, cultura y costumbres, sentimientos e intereses. Esto dibujó una geografía cultural y política que sirvió para establecer la ley colonial, más tarde el apartheid" (Comaroff, 1992).

Con la ley, entonces, se pudo jerarquizar a las sociedades nativas, asignándoles rasgos que permitían consolidar el proyecto colonial. La legalidad liberal tuvo una misión civilizatoria en este proyecto, intentando proyectar a estas sociedades más allá de la arqueología y antigüedad en la cual parecían estar atrapados. "La sociedad nativa fue identificada como anormal, y los colonizados, como presumiblemente criminales...se creó así a esta sociedad nativa, se le ubico en el tiempo y el espacio, dándole cierto orden en el mundo y en la historia...a partir de la fundación de la ley, la costumbre lleo a ser vista como periférica, una categoría decadente, marginal e intersticial remanente de cada comunidad a pequeña escala...la costumbre llega a estar opuesta a la razón y reflexión. La costumbre es espontánea e inconsciente, impulsiva, casi una conducta automática característica de la inmovilidad de los pequeños grupos naturales. Estos grupos eran vistos como salvajes, como animales o como niños, intelecto imbecil, en

donde la costumbre obedece a una fuerza compulsiva, a una necesidad de un origen psicológico oscuro” (Fitzpatrick, 1990: p. 22).

Como se expresa aquí; racismo, colonialismo y ley son aspectos complementarios de un mismo proceso. Se asumía de este modo que los indígenas aprendían por mimesis y habituación, que iban como “ciegos” impulsados por la fuerza de la costumbre, que eran repetitivos e irreflexivos. El discurso de los derechos fue, de este modo, fundamental al representar un conjunto amplio de subjetividades por transformar, de ideas por embonar en las sociedades nativas, en fin, de cambios culturales, *revoluciones culturales*, en la expresión de Comaroff (1981), por conducir y organizar. El colonialismo, y la ley en particular, tuvieron un papel fundamental en la transformación de las subjetividades nativas conduciendo a una verdadera revolución cultural.

Las ideas fundamentales insistían en “...el esfuerzo por construir una esfera doméstica, el derecho a la privacidad encerrado en la arquitectura residencial fundada en la idea británica del “hogar”, el tratamiento de la iglesia como gobernada por la ley, la asociación voluntaria, la autonomía individual espiritual, la libertad de creencias...los regímenes disciplinarios, las ideas modernas de tiempo y dinero, el mercado de trabajo libre, etc.”(Comaroff, 1992: p. 14).

Con toda esta tecnología disciplinaria era fácil suponer cierto éxito en la misión civilizatoria del colonialismo, conduciendo a todos y cada uno a la lealtad frente a las normas y a sus comunidades. Los indígenas así conceptualizados, eran pensados como naturalmente conservadores, comunales, antimodernos, atrasados, y *sujetos en el prehistórico reino de la costumbre* (Comaroff, 1992).

Comaroff insiste en su trabajo en el carácter paradójico e incongruente del proyecto colonial. Todo el tiempo nos está recordando las fisuras, los contrapuntos, las debilidades espontáneas y las debilidades conscientes en un proyecto que utilizó a la ley como herramienta disciplinaria fundamental para instaurar discursos convenientes.

“El imperio apuntaba a una sociedad de ciudadanos universales mientras fortalecía la creación de sujetos étnicos. Estas dos cosas son parte del mismo proyecto de retrabajar el mundo indígena. Narrativas contrapuestas para congelar

la tradición y revelar la modernidad...colonialismo, en suma, prometió igualdad pero sosteniendo desigualdad; prometió derechos universales pero manteniendo la ley en un estado de relativa ausencia de derecho; prometió avances individuales pero produjo sujeción étnica” (Comaroff, 1992: p.35).

Como se ha visto hasta aquí, la ley posee una cualidad para el trabajo con los discursos, de poder persuasivo en torno a la conformación de los ordenes sociales, de intrincada relación con la constitución de identidades, de definiciones sociales, de diseño y organización de arquitecturas de poder y de gobierno. Esto se ha mostrado para el proyecto colonial pero como se puede suponer es posible extenderlo más allá hasta donde nos sea posible con nuestros materiales etnográficos.

Los elementos expuestos aquí pueden ser de verdadera utilidad para comprender el papel de la ley en las colonias americanas. No es el objetivo de esta tesis el dibujar los acercamientos y rupturas entre modelos coloniales, más no cuento con las herramientas para hacerlo. Tan solo he querido destacar el papel de la ley en la dominación imperial porque imagino que es algo que de muchas maneras continua presente hasta nuestros días.

Como señalé en otro trabajo, y respecto a lo que hoy está ocurriendo en nuestras propias realidades “...al gobierno mexicano, así como a la mayoría de los de la región, les interesa en la lógica de una nueva relación con los indígenas, construir una definición de aquellos que les permita establecer el modo de relación apropiado...las formas en que se desarrolla este nuevo indigenismo implica que lo que se busca es mejorar la eficacia operativa y la legitimidad del aparato publico” (Castro, 2001: p.157).

Cristian Gross llama a esto intervención de baja intensidad o política de gobierno indirecto. “Un estado que se comprometa con una política semejante necesita un actor étnico, claramente construido, con quien negociar...reconociendo dicho actor cuando este se haya organizado; participando, si fuese necesario, en su propia construcción y legitimación...con esto el estado se habría comprometido en la promoción de un actor indígena...el reconocimiento de derechos particulares –surgidos de la ley para los grupos étnicos-, comenzando por la aceptación

explícita de formas de autonomía, podría entenderse como una estrategia paradójica empleada por el estado para entrar en las comunidades, controlarlas y, por último, *modernizarlas* bajo su autoridad" (Gross, 1999: p.105).

3.4. El debate de los derechos en México

Antes de concretarse, una idea guarda una extraña semejanza con la utopía. J.P. Sartre⁵.

Para comprender el material etnográfico mixteco que he descrito en la introducción de este texto, es preciso considerar que el problema de investigación antropológico es parte también de un contexto de derechos más amplio en México. Hay un debate de derechos en el país que me gustaría exponer para situar la discusión jurídica de la antropología en regiones indígenas. Me parece relevante esta discusión especialmente por la conformación de ciertas prácticas y discursos en las regiones mixtecas, en sus formulas de gobierno y de justicia.

Lamentablemente, no estoy en condiciones de conectar del todo la discusión de los derechos en México con las dinámicas en regiones mixtecas. Esto será posible, espero, con el análisis del material de campo y la preparación de la tesis de doctorado más adelante. Por ahora sólo quiero dar cuenta de estos debates porque los imagino necesarios para entender lo que está pasando en las comunidades transnacionales de los mixtecos. Para ello basta solo un ejemplo. Gaspar Rivera en su trabajo (1999) nos indica cómo fue que para fines de los noventa las propuestas y acciones del EZLN habían permeado muchos de los discursos que generaban los miembros del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, FIOB, al punto que ya estaban en sus lineamientos generales las ideas acerca de la libre determinación, autonomía, y los derechos colectivos. Por esos años, continua Rivera, el EZLN definió que sería el FIOB su organización contraparte en Estados Unidos, con lo cual no sólo garantizaba cierta representación de estos indígenas de Oaxaca, sino que estaba confirmando cierta

⁵ Cita tomada de un artículo de Boaventura de Sousa Santos; 1998.

comunidad de ideas, principios y discursos sobre lo indígena y sus relaciones con los estados nacionales.

Volvamos, entonces, sobre este capítulo. Para esta exposición veremos tres ideas que representan partes de un proceso continuo de transformaciones en torno a los derechos. Lo primero será ver los impactos que se han venido registrando en el orden global en referencia a los discursos y prácticas de los derechos y sus vínculos con los movimientos indígenas. Lo segundo será observar propiamente este debate en México, cuáles son las principales reflexiones y perspectivas que se dibujan en un país donde la *juridización de lo étnico* ha venido a ser una cuestión muy presente. Y tercero, será considerar qué implicaciones está teniendo lo anterior para la propia definición del derecho indígena en México. Insisto, estas tres cosas son parte de un mismo proceso y las revisaremos progresivamente.

Como ha sido expresado, los derechos humanos han sufrido una profunda transformación conceptual y práctica desde que fueron concebidos. A lo largo de su historia, estos derechos han sido cuestionados, enriquecidos y complementados por muchos debates y perspectivas (Collier, 1995; Santos, 1998; Fitzpatrick, 1990; Sierra, 2001). Solo nos basta para ello, pensar en que el propio sujeto de derecho —el individuo— en la primera formulación de los derechos humanos durante la revolución francesa, nada o poca relación tiene con el sujeto de derecho de nuestras más modernas formulaciones de derechos humanos.

El individuo en una primera expresión, sólo refería a hombres adultos con propiedades o bienes raíces, quedaban marginados de ser sujetos de estos derechos humanos las mujeres, los niños, y aquellos hombres que no poseían propiedades de algún tipo. Hoy en día, en cambio, son sujetos de estos derechos aquellos y muchos más como las mujeres, niños, y personas en general sin importar su origen étnico, religioso o sus preferencias sexuales. Para esto es que se ha propuesto hablar de derechos humanos de primera, segunda, tercera, cuarta y quinta generación, como una manera de situar estos debates en los contextos políticos y jurídicos de los cuales formaron parte, y al mismo tiempo,

como una manera de indicar el enorme enriquecimiento que han venido experimentando.

Un aspecto de esta progresión histórica de los derechos humanos precisamente refiere a su uso por parte de los movimientos sociales y progresistas en diferentes partes del mundo. Hoy en día los derechos humanos se han transformado en un lenguaje clave para los movimientos emancipatorios, se han puesto en el centro del debate. Como nos lo recuerda Santos, posterior a la segunda guerra mundial los derechos humanos fueron parte principal en aquella política de guerra fría, muchas veces eran presentados con criterios ambiguos y como tal eran evaluados por los movimientos de izquierda. "Criterios dobles en la evaluación de las violaciones de los derechos humanos, complacencia con *amigos* dictadores, defensa del sacrificio de los derechos humanos en nombre de los objetivos de desarrollo hicieron que los derechos humanos despertaran sospechas en cuanto estandarte de emancipación...las fuerzas progresistas prefirieron el lenguaje de la revolución y del socialismo para formular una política de emancipación. Sin embargo, ante la crisis aparentemente irreversible de este proyecto, esas mismas fuerzas recurren hoy en día a los derechos humanos para reinventar el lenguaje de la emancipación...es como si se invocara a los derechos humanos para llenar el vacío que dejó el socialismo" (Santos, 1998: p.10).

En el centro de estos cambios históricos está también la tensión entre derechos humanos y estado. Esto supone una apreciación diferencial en el transcurso de los años respecto al papel que debía cumplir el estado con los temas de derechos. "Los derechos humanos están en el centro de esta tensión: mientras que la primera generación de derechos humanos (cívicos y políticos) se concibió como una lucha de la sociedad civil contra el estado, considerado como el principal violador potencial de los derechos humanos, la segunda generación y la tercera (derechos económicos, sociales, culturales, de calidad de vida, etc.) presuponen que el estado es el principal garante de los derechos humanos" (Santos, 1998: p. 11).

Esta tensión expresa contundentemente las profundas transformaciones en los últimos cincuenta años, transformaciones que bien pueden referir a la

sociedad, a la naturaleza de los estados nacionales, al carácter pluriétnico de la casi totalidad de los países, a las nuevas relaciones y dominios de poder en la geografía mundial, en fin, a las propias respuestas populares y de los nuevos movimientos sociales.

“...hoy, la crisis de regulación –simbolizada por la crisis del estado regulador y del estado protector- y la crisis de emancipación social –simbolizada por la crisis de la revolución social radical y el socialismo en tanto paradigma de la transformación social radical- son simultáneas y se alimentan una de otra. La política de los derechos humanos, que fue al mismo tiempo una política reguladora y una política de emancipación, se apuntala en esta doble crisis y, al mismo tiempo, es señal del deseo de superarla”. (Santos, 1998: p.10).

Como se reitera, los derechos humanos en esta tensión política contemporánea vienen a transformarse en fuente de inspiración para un lenguaje progresista y emancipador. Hay un vínculo estrecho, en este sentido, con los estudios de resistencia en donde la antropología intenta comprender cómo estos derechos son apropiados y resignificados por los grupos populares como una estrategia de subalternidad. Una política contrahegemónica de los derechos humanos (Santos, 1998), y las posibilidades emancipatorias de la ley (Santos, 2002), no hacen sino poner sobre la mesa de los debates el tema de las relaciones equilibradas entre competencia global y legitimidad local. Las tensiones locales-globales también son parte del carácter plurisemántico de los derechos humanos.

La política de los derechos humanos es una política cultural, nos dice Santos (1998), lo que supone que aunque las luchas por los derechos humanos sigan teniendo una dimensión nacional decisiva, incluso transnacional, las actitudes ante los derechos humanos están basadas en presupuestos culturales específicos y particulares. Concebir los derechos humanos como universales no hace sino restar potencia a las luchas populares, en donde “...mientras se conciben como universales, los derechos humanos tenderán a operar como localismo globalizado; una forma de globalización de arriba hacia abajo” (Santos, 1998: p.18).

El debate de los derechos, no obstante, ha venido a proponer una directa relación entre derechos humanos y luchas sociales. Hoy no son pocas las organizaciones sociales, políticas, o étnicas que expresan muchos de sus discursos en términos de un lenguaje de derechos, debatiéndolos, confrontándolos, en fin, traduciendo todas y cada una de sus luchas con materiales de justicia. Los derechos humanos, en este sentido, "se transformaron en el lenguaje de la política progresista" (Santos, 1998: p. 9).

La transnacionalización de las luchas étnicas, internacionalización de la relación estado-etnia (Varesse, 1994), o internacionalización de la etnicidad (Kearney, 1996), refieren al hecho de que éstas están teniendo un foro internacional para su expresión y difusión, lo cual no es un dato menor. Parece ser, de acuerdo a esto, que cuando estamos presenciando la extensión internacional de las luchas étnicas y sociales, estamos paralelamente observando la ampliación internacional del debate para los derechos humanos, cuestiones que se influyen mutuamente para el diseño estratégico de acciones de resistencia. En estas acciones de resistencia, consecuentemente, pareciera que grupos sociales particulares han llegado a comprender que *en este sistema, francamente, quien no forma parte de la aplanadora, es parte de la carretera* (Dowbor, 1999: p.26).

"Hoy en día, la erosión selectiva del estado-nación, imputable a la intensificación de la globalización, plantea la interrogante de saber si la regulación social o la emancipación social deberán desplazarse al ámbito global...en la primera línea de este proceso está el reconocimiento mundial de la política de los derechos humanos" (Santos, 1998: p.11).

Derechos humanos, luchas sociales y procesos de globalización son partes imbricadas de un mismo proceso tal como lo he expuesto aquí. La pregunta que surge inmediatamente es, entonces, ¿cómo se traduce esto en términos del debate en México?. ¿Cuáles son los rasgos que caracterizan el debate jurídico y étnico en México?. Y por último, ¿qué impactos está teniendo todo esto para la propia definición del derecho indígena en el país?.

Quiero proponer que México es un caso entre varios de América Latina. Comparte con los países de la región un conjunto de cosas en común, pero como

país representa un caso diferencial que puede ayudar a comprender cómo desde aquí, se presentan y debaten las relaciones entre el estado y los pueblos indígenas. En otro trabajo (Castro, 2002) he delineado algunos de los principales *modelos de indigenismo en américa*, he sostenido que México representa una especie de modelo intermedio entre aquellos multiculturales –como Canadá, por ejemplo- y aquellos de *reconocimientos restringidos* –como los países conosureños, Argentina, Chile, entre otros-, por lo que probablemente comparte con todos ellos aspectos de la problemática relación entre estado y pueblos indígenas. Mi hipótesis, en este sentido, es que si bien esta problemática relación puede ser un *hecho social compartido* por los países de la región, su resolución y elaboración tienen particularidades importantes en el caso de México.

La mayoría de los pueblos indígenas de américa latina comparte rasgos de una demanda indígena continental. Esto supone en primer término la demanda por el reconocimiento como pueblos indígenas, es decir, como sujetos de derecho colectivo, lo cual implica sistemas de gobierno y de justicia propios, identidad, idiomas y cultura propios. La ampliación de estas demandas supone también los derechos para el uso y control de sus recursos naturales y sus territorios, el derecho a la autonomía y la libre determinación para la definición de sus planes y proyectos como pueblos indígenas.

Estas demandas en su conjunto, como se aprecia, son expresadas en lenguajes de derecho, son traducidas en términos de justicia, y son dirimidas en arenas legales complejas. El hecho de que observemos estas demandas indígenas como paralelas a los temas de derecho ha permitido formular la existencia de una tendencia hacia la *juridización de lo étnico* (Gómez, 2002).

“Lo relevante del proceso es que son las propias organizaciones indígenas quienes se han interesado en conocer y estudiar sus sistemas normativos, como una manera de legitimar sus demandas. Llama la atención la manera en que el discurso antropológico sobre los sistemas normativos, la costumbre jurídica o el derecho indígena, así como temáticas referidas a la autonomía y los derechos humanos son apropiados por las organizaciones como elementos centrales de sus

propias reivindicaciones, y como referentes para situar sus demandas particulares” (Sierra, 2000: p.2).

En la práctica ha sido la propia concepción del estado nación, como herencia colonial y como identidad monolítica, la que ha puesto un muro de dificultades para el pleno reconocimiento de los derechos indígenas, dejando a éstos al margen de los debates nacionales, en condiciones de ilegalidad y subordinación.

“...se cuestionan tres herencias fundamentales de los períodos anteriores. En primer lugar, se plantea el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos políticos y no solo como objetos de políticas que dictan otros, esto es, como sujetos con derecho a controlar sus propias instituciones y autodefinir sus destinos. Esto importa la ruptura de la ideología de la inferioridad y la supuesta necesidad de *tutela* estatal acuñada en la Colonia para legitimar la subordinación política y la explotación económica de los pueblos originarios. En segundo lugar, se cuestiona dos herencias centrales de la juridicidad republicana, los binomios estado-nación y estado-derecho. Se quiebra la idea de que el estado representa una nación homogénea, y pasa a reconocerse la diversidad cultural, lingüística y legal. Al cuestionarse el monopolio de la producción jurídica por el estado, se admiten diversos grados de pluralismo legal, reconociéndose a los pueblos y comunidades indígenas/campesinas el derecho de tener su propio derecho, autoridades y formas de justicia” (Irigoyen, 2002: p.2).

En México esto ha tenido muchas implicaciones. Al igual que otros países de la región, el estado aquí heredó sus pilares fundamentales del proyecto liberal y del liberalismo francés, lo que se traducía en el reconocimiento de una ciudadanía universal donde el sujeto de este derecho es el individuo. Derecho del estado y derecho indígena van a contra corriente uno de otro, o similarmente, derechos individuales son el contrapunto para las demandas de derechos colectivos. “La tríada un pueblo-un territorio-una cultura, como prerrequisito para la conformación del Estado, fue el proyecto para el cual se impuso la política de aculturación e integración de los pueblos indígenas a una cultura nacional homogénea y mestiza. En nombre de la igualdad...se les negó a los pueblos indígenas el derecho de

hablar sus propios idiomas y se impuso el castellano como lengua única; se les implantaron leyes ...se deslegitimó la autoridad de sus instituciones político-religiosas, imponiéndoseles autoridades municipales mestizas que concentraban el poder político y económico de regiones enteras. Todas estas imposiciones se hicieron en nombre del "derecho a la igualdad". Todos los mexicanos debían ser tratados como iguales, sin considerar las diferencias culturales, económicas y sociales que subsumía esta ciudadanía formal impuesta a través de la ley" (Hernández, 2003: p. 3).

Como lo expresa Magdalena Gómez, "pueblo, territorio y soberanía dice la teoría del estado son los elementos que le son propios. Pueblos, territorios y autonomía son los ejes de la demanda indígena" (Gómez, 2002: p. 1). Esta demanda emerge desde los años ochentas, pero es con el levantamiento de Chiapas de 1994 que viene a ser formulada y expuesta con amplio impacto nacional e internacional. "La aparición del ejército zapatista de liberación nacional en el estado de Chiapas, al sur de la república, enarbolando como una de sus reivindicaciones centrales el reconocimiento de los derechos indígenas, colocó a estos dentro de la agenda de los grandes problemas nacionales pendientes por resolver" (Barcenas, 2002: p. 1).

Indudablemente para México la aparición del EZLN viene a ser un punto fundamental de la historia indígena contemporánea. El impacto que esto ha tenido en la demanda por una *nueva relación* del estado con los pueblos indígenas es notable, entre otras cosas, porque ha colocado a la lucha por los derechos indígenas en el centro de la discusión. Esto fue evidente en el proceso de discusión de los Acuerdos de San Andrés, en donde se llegaron a consensar 57 puntos sobre derechos y cultura indígenas entre el gobierno y los zapatistas. Este documento, *el más consensado de cuantas propuestas de transformación se han realizado en nuestro país* (Barcenas, 2002: p. 8), así como los sucesivos procesos de debates hasta estos días no han hecho sino confirmar el lugar que el derecho está ocupando en la reflexión indígena.

En marzo de 1995 se abrieron las mesas de negociación para los acuerdos de San Andrés. Casi un año después, en febrero de 1996, fueron firmados los

resultados por parte de los actores centrales. Para noviembre de ese mismo año la comisión creada para estos fines, la Comisión de Concordia y Pacificación del Poder Legislativo Federal –COCOPA-, presentó una reforma constitucional basada en los Acuerdos y en el Convenio 169 de la OIT. El EZLN dio su respaldo a esta iniciativa de la cual el gobierno se deslindó. Para marzo de 1998 la ruptura entre las partes era absolutamente evidente, en especial cuando el gobierno de manera unilateral presentó otra iniciativa de reforma constitucional que poco o nada tenía que ver con *el espíritu de los Acuerdos*.

Desde ese tiempo a la fecha las circunstancias han venido a confirmar el quiebre entre el gobierno y las más importantes organizaciones indígenas del país, zapatistas incluidos. Con esto, se han sepultado por el momento las aspiraciones más reiteradas los pueblos indígenas; el deseo de una nueva relación entre estado y pueblos indígenas, el trato como sujetos de derechos colectivos, y el derecho a libre determinación expresado en la autonomía. La última reforma constitucional de agosto del 2001 ha confirmado esta situación, planteando avances mínimos en materia de derechos y volviendo a insistir en negar el carácter de pueblos, de sujetos de derechos, y por tanto ubicando a los indígenas como objetos de atención pública.

“...se desconoce la condición de pueblos a los indígenas reduciéndolos a minorías. Esto que en lenguaje común pudiera parecer una nimiedad para el derecho es muy importante porque a las minorías deben aplicárseles políticas de discriminación positiva para ayudarles a igualarse con el resto de la población, mientras a los pueblos se les debe reconocer tal naturaleza, junto con su derecho a decidir libremente su condición política, económica, política, cultural y social” (Barcenas, 2002: p. 15).

Pienso que el rechazo al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas obedece a dos cosas principalmente. Primero, al carácter complejo y múltiple de estas demandas, las cuales están cuestionando muchas de las dimensiones de la vida social y política del país. La lucha por los derechos indígenas, la lucha por la autonomía de sus pueblos, “...es una lucha contra el racismo de la sociedad mexicana, contra el centralismo del estado, contra las

compañías transnacionales, contra los partidos políticos que niegan otras formas de construcción de democracia, contra los intermediarios locales que se apropian de las ganancias de los pueblos indígenas. Se trata de una lucha en muchos frentes, y por lo mismo llena de complejidades y obstáculos” (Hernández, 2003: p. 6).

Y lo segundo, vinculado al primero, a la evidente tensión entre el proyecto económico nacional y los intereses de los pueblos indígenas. La cerrazón a cambiar la naturaleza del orden jurídico tiene que ver con la ignorancia, el prejuicio y la discriminación, “...pero sobre todo porque hay conciencia de la contradicción que entraña para las aspiraciones neoliberales y globalizadoras el compromiso de reconocer a unos sujetos de derecho que demandan autonomía constitucional para decidir los asuntos fundamentales relacionados con la vida de sus pueblos...como vemos, no se trata de demandas culturalistas ni susceptibles de reducirse al folklore inofensivo de los usos y costumbres o a la contratación de maestros que hablen lengua indígena. Por ello se ha planteado que se requiere una reforma del estado” (Gómez, 2003: p.5).

Todas estas cosas han tenido también un impacto para la propia definición y debate del derecho indígena en México. Como lo he presentado anteriormente, gracias a los estudios legales de la antropología con autoras como Laura Nader y Jane Collier, hemos podido comprender el papel del derecho en la vida indígena de las comunidades. Estos estudios han enfatizado en carácter colectivo del derecho indígena y han puesto el acento en sus vinculaciones con el derecho del estado. Muchos de los estudios contemporáneos continúan en esta línea, destacando que el espacio jurídico ocupado por los pueblos indígenas ha carecido de validez, ha sido sistemáticamente negado o reducido, mientras verdaderamente encontramos que este derecho indígena tiene un campo propio y se desarrolla en una arena jurídica compleja (Gómez, 2003).

“Lo que apreciamos es que en las comunidades existe un sistema global de control social, cuyas normas están imbricadas unas con otras, y regulan al mismo tiempo tanto las relaciones políticas como las económicas o las familiares, sin necesidad de separarlas en esferas concretas...en la práctica de las comunidades

su sistema normativo forma una unidad, y ésta obtiene la legitimidad de su vigencia en la acumulación sostenida de su aplicación a través de un largo tiempo” (Gómez, 1990: p. 381).

El derecho indígena en México se presenta como un sistema complejo de orden y control social, constituido por una pluralidad de ordenes legales, a veces de origen prehispánico, a veces producto del contacto, construido con materiales de diversas fuentes que están constantemente retrabajándose producto de la interacción con los otros sistemas de derecho estatales y transnacionales. “El ahora llamado derecho indígena está constituido por una pluralidad de practicas normativas que han reproducido y reelaborado los pueblos indígenas para resolver sus problemas comunitarios” (Hernández, 2003: p. 3).

El discurso de los derechos, los debates a este respecto, tienen precisamente que ver con este derecho indígena en interacción con otros. “Se genera de esta manera un repertorio discursivo de legalidades con sentidos diferenciados según el contexto donde se usen: así como pueden cuestionar tradiciones arraigadas y generar alternativas, pueden servir para contradecir resoluciones locales y acotar a la autoridad tradicional, o ser recuperados para resolver asuntos de acuerdo a la costumbre, o bien abrir opciones para disputar derechos en el espacio de la justicia estatal. Asimismo, el discurso de derechos se confronta a sistemas sexo-genéricos culturalmente arraigados, difíciles de trastocar, provocando que prevalezcan los discursos sobre las realidades que sugieren cambiar” (Sierra, 2000: p. 2).

Quizás el punto más controversial del derecho indígena no está en el enfrentamiento con el derecho estatal, sino precisamente en la naturaleza conflictiva de su constitución. Es un derecho en transformación cuyos sujetos oscilan constantemente entre una idealización o una crítica hacia sí mismo, cuestiones que invariablemente están atravesadas por construcciones de género. Uno de los problemas que enfrenta la construcción de este derecho indígena, incluso de su reconocimiento y valoración por parte de la sociedad nacional, tiene que ver con “...la idealización del pasado indígena, en parte por reacción al racismo con que han sido tratadas las culturas indígenas por algunos sectores de

la sociedad mexicana...ha llevado a líderes indígenas, a sus asesores y a muchos simpatizantes del movimiento indígena a presentar una visión idealizada de las comunidades, en la que se enfatiza el carácter armónico de sus sistemas normativos, el enfoque ecológico de su cosmovisión y el sentido democrático de sus formas de gobierno...las mujeres indígenas organizadas confrontan ambas representaciones demandando frente al estado su derecho a la diferencia cultural y frente al movimiento indígena su derecho a cambiar aquellas formas culturales que atentan contra sus derechos humanos” (Hernández, 2003: p.14).

Las mujeres demandan la *construcción crítica de las costumbres* y esto ha sido en parte recuperado y apoyado por otras organizaciones y por sectores de hombres. Sin embargo, sigue siendo un tema subordinado respecto a las demandas prioritarias. “Las demandas de las mujeres al cuestionar una visión homogénea y esencialista de las costumbres indígenas, revelan asimismo los riesgos de reconocer en general a los sistemas normativos, y obligan a buscar alternativas para que el reconocimiento legal de autonomías indígenas no signifique legitimar desigualdades como las de género” (Sierra, 2000: p. 6).

4. Antropología política de las mixtecas

En esta parte quiero detenerme en la dimensión política del problema de investigación. En páginas anteriores he venido enfatizando algo de esto, ya sea para destacar la relación entre legalidades y poder, organización social mixteca y poder, o entre aquellas y las múltiples formas en que el poder se expresa y debate en las sociedades indígenas. Pero es hora de centrarse un poco más en estas reflexiones.

Este capítulo se divide en dos secciones. La primera se propone problematizar algunos aspectos de la teoría transnacional, destacando una revisión sobre el concepto de comunidad y sus variadas transformaciones que lo colocan en el centro de un debate académico de relevancia. En la segunda parte quiero hablar de dos cosas. Primero, haré referencia a los nuevos sujetos y las nuevas ciudadanía que emergen producto de la *condición transnacional*, para

luego discutir sobre todo lo que esto implica para la comprensión de *lo político* en las comunidades de Oaxaca, es decir, intentar avanzar en un camino que me permita entender a las comunidades indígenas con sus procesos de gobierno a la luz de aquella condición transnacional.

4.1. Teoría transnacional: Revisitando la comunidad de los antropólogos

¿Existe una teoría transnacional?. ¿Cuáles son sus principios y cuáles sus diferencias con otros marcos teóricos relevantes para explicar la migración?. ¿Cuáles son los debates que propone y qué reconceptualizaciones está haciendo?. ¿Existe cierta hegemonía conceptual de los antropólogos en esta teoría?. Muchas preguntas para muchas inquietudes. Veamos algunas cosas, esperando responder en parte estas preguntas y así sacar provecho para mi propia investigación.

Cuando Nina Glick Schiller y sus colegas publicaron en 1992 su comentado trabajo⁶, era difícil imaginar el amplio debate y repercusiones que estas reflexiones tendrían para los años posteriores. Ellas en su trabajo estaban poniendo énfasis en unas cuantas cosas, avanzando con cautela en un campo –el de estudios de migración- dominado por la sociología y demografía en sus versiones más clásicas todavía. De estas disciplinas habíamos aprendido sobre las grandes oleadas de población que se estaban desplazando constantemente, sobre la magnitud y las características de ellas, pero en especial, sobre sus repercusiones económicas y demográficas.

El trabajo de estas antropólogas, en cambio, vino a poner un acento diferente, esta vez sobre los aspectos culturales, sobre la manera en que los sujetos en la migración, lejos de asimilarse invariablemente a la sociedad huésped, estaban manteniendo relaciones económicas, políticas y sociales con sus lugares de origen. En el centro de esta idea de nuevas relaciones que se establecen *aquí y allá*, descansa la propuesta de que éstas llegan a constituir *comunidades transnacionales*.

⁶ Towards a transnational perspective on migration, 1992.

Esta idea sirvió como una base para que se desarrollase, de manera acelerada y diversa, una amplia literatura que ha llegado a conformar la teoría transnacional, algo que Alejandro Portes define como teoría de rango medio de la interacción social (Portes, 1997).

Pero esta publicación de 1992 no era nueva en muchos sentidos. Podríamos decir que ya se habían venido sentando ciertas bases para discutir los fenómenos de migración asociados al campo de la cultura. Esto lo podemos ver quizás más claramente en los trabajos de Roger Rouse a fines de los años ochentas, quien al observar la migración entre Aguililla en Michoacán y Redwood City, en California, va a poner particular interés en los flujos que se establecen, bien sean estos flujos de personas, de intercambios simbólicos o de bienes materiales. De aquí es que, a continuación, Rouse propone para estos años su idea de circuito migratorio transnacional, destacando los aspectos espaciales del transnacionalismo (Rouse, 1989).

Hoy en día, luego de la emergencia de una amplia literatura sobre teoría transnacional podemos ver cómo ésta se ha venido ubicando como una herramienta importante para la antropología, y cada vez más, para la sociología (Rouse, 1991; Kearney, 1991, 1996; Goldring, 1992; Besserer, 1993, 1996, 1999; Velasco, 1998; Levitt, 2001; Smith, 2002).

La coincidencia más aparente entre estas disciplinas parte por reconocer que si bien las prácticas transnacionales no son nuevas, que han existido desde siempre flujos e interconexiones a lo largo y ancho del planeta, lo novedoso sería esta capacidad de la teoría transnacional por proporcionar un *nuevo lente de observación* de los fenómenos migratorios (Smith, 2002; Portes, 2003).

El concepto de comunidad transnacional es un concepto potente e informador más allá de lo descrito por la literatura reciente, nos dice Portes (1997), y nos puede ayudar a comprender fenómenos sociales que han alcanzado una magnitud nunca antes vista. Estas comunidades son diferentes a las grandes corporaciones transnacionales, y están asociadas con tres ideas que destaca Portes. La primera refiere a que las comunidades transnacionales están asociadas a la lógica del capitalismo en sí mismo. La segunda a que representan fenómenos

diferentes a los patrones tradicionales de adaptación de los migrantes. Y la tercera, a que ofrecen un potencial de iniciativas populares autónomas (Portes, 1997).

Al respecto, Robert Smith menciona que en gran medida la perspectiva transnacional emerge de la insatisfacción con las teorías dominantes para comprender la vida inmigrante. Estas teorías ponían demasiado énfasis en los aspectos económicos y en destacar que luego de un par de generaciones se marchaba, inexorablemente, hacia la asimilación a la sociedad receptora (Smith, 2002).

Lo transnacional, en este sentido, describe la manera en la cual lo local llega a ser global, y cómo todas las partes del globo están ahora incrementadamente interrelacionados vía mercados económicos, información, diseminación y homogeneización cultural (Smith, 2002). En este mundo interconectado, como se describe, las migraciones de un país a otro no hacen sino relevar la capacidad para constituir nuevas configuraciones culturales una de cuyas expresiones son las comunidades transnacionales.

“Las comunidades transnacionales son uno de los resultados del flujo migratorio desarrollado en el siglo veinte entre México y Estados Unidos. Las políticas migratorias que definieron los términos de la estancia y residencia legal de los migrantes, así como su movilidad a través de las fronteras, fueron determinantes para la definición de la actual configuración de esas comunidades transnacionales” (Velasco, 1998: p. 107).

El hecho de que la teoría transnacional enfatice las consecuencias culturales que está generando la migración transnacional, implica destacar que la “...simultaneidad del compromiso con los lugares de origen y los de destino ha producido formas de vida comunitaria con configuraciones territoriales y culturales novedosas” (Velasco, 1998: p. 111). Estas configuraciones, por otra parte, implican que “...aquellos que viven dentro de campos sociales transnacionales están expuestos a un conjunto de expectativas sociales, de valores culturales, y patrones de interacción humana que son compartidos en más de un sistema social, económico y político” (Levitt, 2001: p. 197).

Muchas de las perspectivas que discuten esta conceptualización, ya sea para utilizarla o completarla, destacan que las comunidades son una de las respuestas de la gente común a los procesos más globales, lo que considera que *no están ni aquí ni allí*, sino a ambos lados simultáneamente (Portes, 1997). “La respuesta debería ser que en realidad no hay dos diferentes comunidades, sino más bien una comunidad constituida por la transnacionalización de las estructuras políticas, económicas, culturales, de género y generacionales” (Smith, 2002).

Bajo estas interpretaciones han surgido muchas perspectivas que enfatizan unos aspectos más que otros. Unas destacan que las comunidades transnacionales se asocian a una respuesta de incipiente solidaridad de clase (Portes, 1997), otras de sentidos de pertenencia que involucran a comunidades situadas en niveles locales y multiterritoriales (Velasco, 1998). Otras perspectivas enfatizan en los procesos políticos (Kerney y Besserer, 2003) o en la estructuración de formas de vida transnacionales (Smith, 2002). Yo imagino más posibilidades en la búsqueda de complementaciones en estas perspectivas que en la interpretación de ciertas rupturas. Precisamente en esta tesis una de mis hipótesis es que si bien la teoría transnacional no constituye aún un cuerpo teórico cerrado y totalmente acabado, hay más señales hacia este sentido que hacia la conformación de literaturas muy divergentes entre sí.

En este mismo sentido, Alejandro Portes se ha esforzado por establecer cinco convergencias de la teoría transnacional, algo así como las cinco cosas básicas en las cuales pareciera que todos están de acuerdo cuando de hablar de transnacionalismo se trata (Portes, 2003)⁷. La primera de estas convergencias ya la exprese un momento antes. Señala que no es nuevo el fenómeno, que desde mucho tiempo atrás, probablemente desde que se comienzan a estructurar los proyectos coloniales en el nuevo mundo, se han venido dando las prácticas transnacionales. Lo novedoso es, sin embargo, la nueva perspectiva de

⁷ Las convergencias las he tomado de una charla que dio Alejandro Portes en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, en el mes de Noviembre del año 2003. Esta charla fue comentada al inicio de este documento, en *Etnografía breve de una charla de Alejandro Portes*.

interpretación que ofrece esta teoría, la idea de este *nuevo lente de observación*, como lo propone Smith.

La segunda convergencia consiste en considerar que el transnacionalismo es en sí mismo un fenómeno de base, es decir, que en sus ámbitos económicos, políticos y socioculturales, la constitución de las comunidades transnacionales se establece desde abajo hacia arriba, desde lo local a lo transnacional, desde las solidaridades populares a las emergencias trans-individuales. La tercera, convergencia, asociada a la segunda, consiste en considerar que a pesar de ser un fenómeno de base, el transnacionalismo tiene un impacto social mayor. El ejemplo más palpable de esto son las remesas, donde se entiende que el dinero que envía un humilde trabajador a sus familias llegan a ser contabilizados, en su conjunto, como importantes recursos para estos países, tal como lo expresa Guarnizo (Citado por Portes, 2003).

La cuarta convergencia,^o continua Portes, establece que no todos los inmigrantes son transnacionales. Este postulado considera que hay quienes a partir de su situación migratoria, pueden no establecer o mantener ni vínculos políticos, sociales ni económicos con sus lugares de origen. El argumento complementario a este postulado es el de Peggy Levitt (2001), para quien se puede ser transnacional sin haber migrado jamás, es decir, el argumento pone énfasis en los impactos que tiene sobre las personas en el lugar de origen, los discursos mediáticos, los intercambios simbólicos, los patrones de consumo, y la circulación de bienes culturales. Las dos perspectivas que estoy incluyendo en la cuarta convergencia son claves para los cuestionamientos que desarrolla Portes hacia la antropología y *su extremo particularismo*. Sobre esto volveré al finalizar este apartado.

La quinta, y última convergencia, propone que la extensión y la forma que adoptan los movimientos sociales transnacionales va a depender de los contextos de salida y de llegada. El análisis de estos elementos en ambos países va a ser clave, en esta perspectiva, para la comprensión de los fenómenos políticos del transnacionalismo.

A pesar de estas convergencias, Robert Smith nos dice que no hay plena aceptación de esta teoría por parte de la teoría social dominante, de la teoría sociológica (2002). Imagino que esto implica también las tensiones entre el método de caso extendido y aquellas corrientes más propias de la sociología que insisten en discutir sobre la *representación* de las interpretaciones antropológicas. La crítica a la antropología se puede expresar con la pregunta acerca de ¿cuánta representatividad puede tener el estudio de un caso para explicar el amplio fenómeno de la migración transnacional?.

A lo largo de este trabajo espero ir demostrando que no es cuestión de ubicar una metodología en lugar de otra, de oponer un acercamiento sobre otro, sino que en aceptar que es perfectamente posible que cada una desarrolle sus aportaciones en un campo de reflexiones propio. Hay suficientes preguntas sin responder como para considerar siquiera hacerlo.

En el mismo sentido, pienso que para el tipo de investigación que estoy proponiendo en esta tesis es enormemente útil considerar al estudio de caso etnográfico extendido como una herramienta para la comprensión complementaria de los fenómenos culturales de la migración. *The extended ethnographic case study*, nos dice Smith (2002), es una herramienta antropológica de ciencia más reflexiva que positiva, que enfatiza en el uso de informantes, en la densidad de sus relatos de vida, que no va a ser fácilmente reproducida ni representativa de una población particular. La ciencia positiva, en cambio, destaca la objetividad del dato, su replicabilidad, representatividad y fiabilidad. El estudio de caso reflexivo ofrece un sello al que la ciencia positiva no puede acceder, continua Smith, agregando el análisis del proceso de estructuración en el tiempo. "Muestra como las practicas transnacionales llegan a ser estructurales en la vida de los migrantes y sus hijos" (Smith, 2002: p. 217).

Esta percepción que tiene Smith sobre el método asignado a la antropología me parece útil para mi trabajo. El esta observando los fenómenos de estructuración de la acción política comunitaria transnacional, yo lo hago con los fenómenos jurídicos asociados a lo político. En ambos sentidos se puede avanzar enormemente en la comprensión *densa* de estos fenómenos por medio de

instrumentos etnográficos. Quiero tomar, además, otra idea de Smith para mi trabajo.

Cuando él está estudiando a los migrantes de Ticuani en Nueva York se queda un momento reflexionando sobre el encargado del proyecto de agua para el pueblo. Este migrante, nos dice en su trabajo, toma una avión en el JFK Airport de Nueva York rumbo a ciudad de México. Al llegar a esta ciudad, se dirige de inmediato a Ticuani en el estado de Puebla. Arregla los asuntos pendientes, ultima algunos detalles, e inmediatamente, en menos de 24 horas, regresa a Nueva York para reiniciar sus trabajos el día Lunes.

Para este migrante, nos dice Smith, estas prácticas transnacionales han ido adquiriendo una sorprendente normalidad. De aquí es que él propone trabajar con su concepto de vidas transnacionales para enfatizar en los aspectos locales y procesuales de estos fenómenos. "Yo prefiero usar el término de *vida transnacional*...la vida transnacional involucra importantes aspectos de identidad y estructura social que ayudan a formar el mundo de vida de inmigrantes o sus descendientes, y es construido en relaciones entre pueblos, instituciones y lugares...la vida transnacional también emerge en respuesta a cómo migrantes y sus niños intentan desarrollar un sentido de pertenencia y ubicación en Nueva York y Ticuani, y cómo ellos experimentan la migración y asimilación" (Smith, 2002: p. 5.y 6).

Este concepto es interesante porque permite *sumergirse*, con cierta densidad etnográfica, en la *vida vivida* por los migrantes. No es un concepto que de cuenta de toda la realidad empírica, advierte Smith, sino que es más bien una de las varias esferas con las cuales los migrantes pueden interactuar. A este investigador le interesa la comprensión de los fenómenos de estructuración de la política transnacional de la comunidad, por eso es que junto con la idea de vidas transnacionales, nos propone la de política comunitaria transnacional. "Política comunitaria transnacional refiere a los patrones y prácticas formales e informales que reproducen la vida pública de Ticuani en Puebla y Nueva York" (Smith, 2002: p. 7).

Política y vida transnacional van de la mano, como van también unidas las de política comunitaria y política transnacional. No obstante, estas dimensiones no son las únicas transformaciones sobre las cuales se centra la teoría transnacional. Hay otras cosas que quiero subrayar y en las que imagino importantes aportes de la antropología. La primera es discutir sobre el papel del territorio en la deconstrucción del concepto de comunidad.

Cuando Michael Kearney afirmaba en 1991 que la historia y la antropología entraron ya en una era posnacional, estaba mucho más que destacando las transformaciones que provocarían los fenómenos globales sobre estas disciplinas (Kearney, 1991: p. 5). Estaba poniendo el acento, más bien, en que dadas las evidencias prácticas y concretas en las que se desenvuelven las sociedades indígenas, la antropología tenía el enorme desafío, *frente a sus narices*, de cuestionar sus *conceptos más queridos*; identidad, territorio, comunidad y localidad. Gran parte de *Reconceptualizing of Peasantry* (1996) está dedicada a esta tarea, labor nada grata para una ciencia a la cual constantemente se le están criticando sus inseguridades conceptuales.

Con los masivos y sostenidos procesos de migración, entonces, la primera afirmación que emerge es que ya no podemos seguir pensando que las categorías de identidad y comunidad pasan por una definición territorial. Buena parte de la historia teórica de la antropología se basó en estas ideas, en una imagen de comunidad como compuesta por un conjunto de atributos estáticos y no contradictorios, como espacios autocontenidos y más o menos de cierta coherencia. Hoy en día esta visión ha sido fuertemente cuestionada y las comunidades se han llegado a conceptualizar de modo más dinámico.

En otro trabajo (Castro, 2001), utilizando algunas reflexiones de Florencia Mallón (1995), destacaba la tensión y los conflictos que caracterizaban la construcción de la hegemonía comunal: "...la construcción de la comunidad indígena en la Sierra va a ser el resultado de muchos conflictos en su interior, de procesos de inclusión, exclusión y negociación, donde las luchas por la hegemonía comunal van a caracterizar hasta hoy la heterogénea conformación de la comunidad indígena" (Castro, 2001: p. 37).

En este sentido, insistía en ese trabajo en que la comunidad es el resultado de varios proyectos potenciales. Como lo dice Mallón, hay que insistir en la tensión, durante todo el siglo XIX en la Sierra, entre varios proyectos comunales potenciales, "...comunidad como redes de linajes étnicos y compromisos generacionales, comunidad como entidad espacial y geográfica, comunidad como espacio cultural en el cual las identidades son construidas o negociadas, comunidad como un todo imaginado que juega en confrontación y coalición con el mundo externo, comunidad como una red de instituciones políticas en flujo y transformación, y donde la república de indios se ve con la municipalidad, la cabecera con el sujeto, todas estas definiciones y más, unida la una a la otra a través de una secuencia especial de lucha" (Mallon, 1995: p. 66).

En esta parte quiero destacar el papel del conflicto en la construcción de la comunidad, en mi caso, de la comunidad transnacional. Ya lo mencioné en el capítulo de reflexiones jurídicas de esta tesis; en esta investigación una de mis principales hipótesis señala que los conflictos y las disputas ocupan un lugar central en la configuración de la comunidad transnacional de los mixtecos.

La comunidad no implica armonía, igualdad o fraternidad, nos dice Smith (2002), no hay en ella tal solidaridad mecánica, insiste Kearney (1996), "...sino precisamente por la negociación de estas luchas simultáneamente en Nueva York y Puebla, los Ticuanenses ayudan a crear y mantener una política comunitaria transnacional. El conflicto y la negociación son cruciales en la creación y reproducción de una política comunitaria, y en la definición de quiénes somos nosotros" (Smith, 2002: p. 8).

Hoy en día la comunidad la definimos más por el carácter políticamente imaginado de su construcción (Anderson, 1983), o por el carácter ritual que adquiere aquella comunidad de prácticas que provocan estados continuos de contacto comunitario (Rosaldo, 1989). Esto es importante para el caso de los migrantes, en donde aquellos de primera generación en Estados Unidos "...mantienen una interacción más intensa, en términos normativos y simbólicos, que los de segunda generación para quienes la relación con el origen cobra una mayor fuerza simbólica y expresiva" (Velasco, 1998: p. 120).

Laura Velasco observa tres niveles de transformación en la construcción de las comunidades transnacionales. En primer lugar, ella destaca los cambios en las relaciones estructurales de la “comunidad-territorio” local con los sistemas sociales más amplios. Hay cambios, ella insiste, en la forma en que se establecen y negocian las relaciones de las comunidades territorializadas y aquellos espacios donde éstas dejan de serlo. La segunda transformación refiere a los sistemas de prácticas de la propia comunidad. Prácticas asociadas a los sistemas de prestigio, solidaridad y cohesión, las cuales se modifican para incluir nuevas relaciones entre espacios originarios y lugares de destino. Es aquí donde en la UAM estamos hablando de transnacionalización de los sistemas de cargos. “El tercer nivel de transformación consiste en los nuevos sentidos que adquiere la conciencia comunitaria que expresa proyectos culturales que desbordan el territorio local y nacional, de allí que se sostiene que la expresión colectiva de los proyectos comunales ya no tiene obligadamente aquella definición territorial” (Velasco, 1998: p. 121).

Pero si todo esto es así, ¿Qué significado tiene ahora el territorio?. ¿Tiene el territorio alguna importancia para la definición de los procesos de estructuración de las comunidades transnacionales?.

Podemos partir por reconocer que la presencia de la migración y sus efectos colaterales ha venido a hacer más evidente la tensión entre espacio y cultura. Hoy ya no es tan claro el papel del territorio como productor de significados culturales, cosa de la que ha venido dando cuenta una amplia literatura (Kearney, 1991, 1996; Appadurai, 2001; García Canclini, 1992). Diré a este respecto, siguiendo a Laura Velasco en sus argumentos, que “...la comunidad transnacional de migrantes...empíricamente tiene un referente territorial e histórico” (Velasco, 1998: p.112). De otra manera, el territorio es un referente importante para la comprensión de fenómenos culturales y políticos, está ahí para ser considerado, más sin embargo comparte lugares con otros factores de poderoso alcance como son los procesos de comunicación global, de producción e intercambio de bienes culturales, de movilidad de personas y objetos, y de transnacionalización económica.

Al señalar que el territorio comparte con otros factores la definición de ciertas arenas políticas y de producción cultural, estoy señalando precisamente eso, que el territorio debe ser considerado, debe ser analizado, y debe ser incorporado en las reflexiones de procesos transnacionales, claro está, problematizándolo. Al observar al migrante, nos dice Hiernaux, vemos que este no solo lleva objeto y afecto, sino también espacio⁸. El espacio o el territorio que asignamos como importante lo lleva este migrante a través de sus objetos materiales, de su memoria y de sus nostalgias. Los espacios sí viajan, insiste Hiernaux, al punto que podemos encontrar una gran variedad de espacios transnacionales, de plurilugares de los cuales el migrante nutre desde sus experiencias más sensibles a sus expresiones más políticas, o ambas juntas a la vez.

Sin embargo pudiera parecer, el territorio no es un espacio fluido e ininteligible, una materia que se desvanece en nuestros textos académicos para corresponder con cuestiones superfluas o carentes de significados para explicar ciertas realidades sociales. El territorio sigue estando ahí para que lo veamos, ahora con nuestro *nuevo lente de observación*, para que intentemos comprender cómo es que "...la territorialidad fragmentada es rearticulada a través de la experiencia individual y colectiva de los migrantes en un espacio de significación más amplio, el espacio social de la comunidad local o regional" (Velasco, 1998: p.113).

El territorio, en este sentido, tiene a la vez una importancia material y una simbólica, como productor de significados culturales y de territorialidades explícitas, como fuente de inspiración para dimensiones rituales y para debates autonómicos, en fin, sigue presente, quizás más que nunca, a la hora de navegar en la comprensión de los fenómenos culturales y políticos del transnacionalismo.

Gilberto Giménez propone que al estudiar los niveles e implicancias de aquellas dimensiones de la territorialidad, consideremos la diferencia entre el uso

⁸ Esta parte corresponde a los aportes expuestos por el Dr. Daniel Hiernaux en el marco del Seminario de Exclusión y Ciudadanía Transnacional del que formamos parte en la UAM-I. Esto fue en el marco del seminario realizado en el mes de Enero del año 2004.

del término y del concepto. Esto puede ser útil para entender las dimensiones y niveles implicados en la idea de territorialidad en el proceso transnacional.

“Como término, el territorio remite a cualquier extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos y delimitada en diferentes escalas: local, municipal, regional, nacional o supranacional...y como concepto es siempre un espacio valorizado sea instrumentalmente, sea culturalmente” (Jiménez, 1996: p.10, citado por Velasco, 1998: p.114).

Como concepto, siguiendo a Giménez, el territorio adquiere un importante papel en la definición de ciertas luchas políticas, en la delimitación de arenas donde contienden los grupos mixtecos, en la construcción de imaginarios que van más allá de la *vida transnacional* en sí misma, cuestiones todas que colocan al territorio en el centro del debate y construcción de la comunidad transnacional.

Laura Velasco al analizar el papel de los líderes y actores del transnacionalismo de los mixtecos, sugiere que éstos han ido creando novedosas formas de lucha y asociación a ambos lados de la frontera. Estos líderes y actores, continua Velasco, “...constituyen no solo un mecanismo de rearticulación de la experiencia de viejos y nuevos territorios, sino también son la voz de estas comunidades en el sentido de que en su conjunto explicitan el proyecto cultural que sobre territorios locales discontinuos va construyéndose paulatinamente” (Velasco, 1998: p.126).

Territorio y poder forman parte, en mi propio análisis, de las dos caras de una misma moneda. Son dimensiones asociadas en donde imagino interesantes resultados si estamos constantemente haciendo una lectura política de la territorialidad, aunque ésta sea discontinua como en el caso mixteco. Velasco enfatiza también esta dimensión, y haciendo uso de los aportes del trabajo de Vázquez (1997), sugiere que la configuración territorial es un hecho político, resultado de contiendas por el poder. “También desde esta perspectiva, al interior de un espacio, de un territorio, existen al lado de formas de apropiación hegemónica, espacios vividos desde la subalternidad. Por ello habrá que analizar el territorio por su delimitación administrativa que proviene regularmente de leyes y decretos formulados por los grupos gobernantes, y que generalmente se ha

expresado en modalidades de tenencia de la tierra, sino también por el acceso informal del espacio, que tiene que ver con el manejo que se hace del mismo territorio, a partir de las necesidades locales, del conocimiento del medio que tienen sus usufructuarios directos y que tiene como base las normas propias del grupo a partir de sus valores culturales” (Velasco, 1998: p.116).

Para observar con más detenimiento la dimensión política del territorio una entrada interesante puede ser a través de la idea de fronteras, uno de los conceptos con los que la antropología transnacional ha venido discutiendo.

Federico Besserer (1998) nos ha presentado una revisión sobre la literatura propuesta para las comunidades transnacionales. En este trabajo, él estaba interesado en destacar las tensiones que existen al interior de la teoría a través de la discusión del papel del estado nación y sus relaciones con las comunidades transnacionales. Según su evaluación, existirían básicamente dos perspectivas. Una es la presentada por Glick Schiller (Glick, 1992) para quienes el elemento central para la constitución de las comunidades transnacionales es el proceso continuo de construcción del estado. La otra perspectiva es la de Michael Kearney (1991, 1995), para quien las comunidades transnacionales se consolidan más allá del estado nación en momentos de debilitamiento de éste. Las dos perspectivas, entonces, al discutir el papel del estado proponen o bien que las comunidades se construyen a partir de la permanente constitución del estado (Glick), o lo hacen gracias al debilitamiento del estado nación (Kearney).

La pregunta principal, en este debate, consiste en discutir acerca del papel del estado en la sociedad contemporánea. La pregunta acotada, en el mismo sentido, sería acerca del papel de las fronteras de los estados nacionales. Espero discutir esto aquí porque me parece interesante para mis propios fines.

Considero que en las sociedades actuales los estados nacionales han venido experimentando múltiples transformaciones, se han modificado sus funciones y relaciones, su naturaleza autocontenida se ha visto trastocada, en fin, a la luz de la condición contemporánea que impone la mundialización es necesario discutir sobre el estado. Diría, en principio, que al menos sus funciones se han tornado ambiguas, y muchas de sus características debieran ser repensadas.

Es por esto que considero que el debate que menciona Besserer puede ser entendido por esta propia ambigüedad. Los estados nacionales, en esta perspectiva, a la vez que se debilitan y modifican sus características, también se van reconstruyendo tras procesos de contienda y negociación. Imagino, entonces, que estas dos perspectivas pueden ser complementarias en algunos momentos y nos pueden informar de mejor manera si pensamos en esta doble tensión, en la construcción y el debilitamiento como polos de un mismo péndulo en los que oscila la realidad contemporánea.

Estas reflexiones obligan a que nos detengamos en el debate sobre las fronteras. Hablar de fronteras supone hablar también de las ambigüedades que conlleva el concepto. Las fronteras son históricas, como se sabe, y no se han establecido nunca como fronteras naturales. Son instituciones, nos dice Balibar (2001), por lo que no han existido jamás fronteras naturales, sino que más bien todo es histórico.

“Las fronteras son instituciones históricas: su definición jurídica y su función política, que determinan las modalidades de su trazado, de su reconocimiento, de su franqueo, con sus ritos y formalidades prescritas en puntos de pasajes determinados, han sido transformadas muchas veces en el curso de la historia” (Balibar, 2001: p.6).

De ahí que la paradoja de la *centralización de la frontera* puede ser una visión adecuada. Balibar la explica diciendo que “...mientras que tradicionalmente, y conforme a su noción jurídica tanto como a la representación cartográfica incorporada al imaginario nacional, ellas deberían estar en el borde del territorio, marcar el punto donde éste deja de existir, pareciera que las fronteras y las prácticas institucionales correspondientes, se han transportado *al medio del espacio político*...cada vez más, al contrario, ellas crean problemas en el seno del espacio cívico, son allí fuentes de conflicto, de esperanzas y de frustraciones para toda suerte de gentes, tanto como de dificultades de orden administrativo e ideológico para los Estados” (Balibar, 2001: p. 7).

Pero reconocer que la frontera se ha puesto al centro de lo político no implica que ésta ha desaparecido, que se ha borrado o diluido bajo el momento

actual de intercambios y relaciones que no se establecen a partir de lugares claramente definidos. Más bien implican lo contrario, es decir, que la función política de las fronteras se ha hecho más evidente, que hay cierta fronterización de la política, que la delimitación de trazados que separan a unos y otros son un hecho social presente en muchas partes.

La idea central aquí se puede expresar del modo siguiente: dadas las condiciones actuales de transnacionalización y mundialización⁹ de las relaciones sociales, políticas y económicas, las fronteras han cobrado una renovada e inusitada fuerza, están ahí delimitando sujetos y sentimientos, separando y segregando, corriendo de la mano de procesos de raciación y de exclusión social, son parte, es evidente, de la política del mundo contemporáneo.

Balibar propone la preeminencia de la función de las fronteras a partir de tres cosas. Primero, "...por razones psicológicas, porque observamos sobretudo una tendencia de las identidades colectivas a cristalizarse alrededor de las funciones de protección imaginaria que llenan las fronteras, a fetichizar su trazado y su rol de separación entre las identidades *puras*, a medida que su utilidad en el espacio cívico deviene más problemática. Seguidamente por razones geopolíticas: puesto que observamos, al lado de un borramiento o de un debilitamiento de ciertas separaciones –algunas veces muy antiguas- bajo el efecto de acuerdos de libre cambio o mercado común, y de la separación de campos estratégicos, una multiplicación de nuevas fronteras, y sobre todo una nueva insistencia sobre las funciones de la frontera en el control de las poblaciones. Pero sobre todo porque este estorbo, que viene de los orígenes mismos del estado moderno no podría ser superado sin una refundación radical de las relaciones entre el pueblo y la soberanía, la ciudadanía y la comunidad: en síntesis, una nueva concepción del estado" (Balibar, 2001: p. 9).

Las fronteras, como estamos viendo, están ahí nuevamente, no se han ido del todo, han vuelto para expresarse a través de su función política manifiesta, lo

⁹ En esta tesis voy a tomar las recomendaciones dadas por Balibar (2001) y Wieviorka (2003) en el sentido de privilegiar el uso del concepto de mundialización en lugar del de globalización. Este último concepto está demasiado imbricado de sustancias económicas mientras que el primero puede dar la idea de enfatizar en los aspectos culturales de la época contemporánea.

que esta obligando a reinventar la política en el contexto de la mundialización. La función de discriminación social de las fronteras se ha hecho más evidente, insiste Balibar, lo que supone discutir sobre las pertenencias que emergen en el momento actual.

En efecto, la comunidad política está en tensión porque a su vez están en tensión las diversas pertenencias y las otras ciudadanías. Los sujetos actuales navegan por este mar de pertenencias e identidades, de elecciones estratégicas y de sentimientos íntimos, desde las pertenencias primarias, casi todas hereditarias, como la familia y la genealogía, hasta las comunidades secundarias, las comunidades políticas donde los sujetos negocian con derechos y membresías, con sus ideas de elección y de liberación (Balibar, 2001).

En este mundo de redes y de porosidad las fronteras negocian procesos de inclusión y de exclusión, permeados éstos por concepciones de raza y de clase, de desigualdades de género y de generación. Por esto Balibar habla de que hoy se ha establecido un nuevo *apartheid mundial*, posterior a los *apartheid* de los proyectos coloniales.

En la mundialización, las fronteras evidencian tensiones cuando, por una parte, establecen límites y segregan sujetos y grupos sociales, y por otra, permiten que estos mismos grupos generen resistencias de todo tipo. El mundo moderno se ha mundializado, globalizado dirían los ingleses, pero al mismo tiempo aparecen cientos de miles de nichos de resistencias, de lugares de confrontación y constestación. El papel de los medios de comunicación e información no es menor en esta parte, porque "...permite el condicionamiento cotidiano de los pensamientos y de los sentimientos" (Balibar, 2001: p. 7). Los medios y las tecnologías permiten que los migrantes y los transmigrantes permanezcan conectados por largos períodos con sus hogares de origen, lo que conlleva cierta simultaneidad en las prácticas (Smith, 2002).

El papel de las tecnologías es bien descrito por Appadurai, para quien estos recursos vienen a cuestionar el papel de la imaginación en la vida social. "En general, la imaginación y la fantasía eran antídotos a la finitud de la experiencia social. En las pasadas dos décadas, en la medida en que la desterritorialización

de las personas, las imágenes y las ideas cobraron nueva fuerza, el peso de esta imperceptibilidad se transformó. Muchas más personas, a lo largo y ancho del mundo, ven sus propias vidas a través de los prismas de las vidas posibles presentadas por los medios masivos de comunicación en cualquiera de sus formas. Así, la fantasía se ha convertido en una práctica social, que está implicada, de muchas maneras, en la fabricación de vidas sociales para mucha gente de muchos países” (Appadurai, 2001: p. 68).

Las consecuencias de esto son muy amplias, puesto que emerge entonces la clara tensión entre la vida que se vive y la vida imaginada. Robert Smith (2002) nos proporciona un buen ejemplo cuando nos detalla la vida de jóvenes que al llegar a Ticuani por primera vez, y junto a sus parejas, reproducen relaciones de género que refuerza aquella *ideología ranchera* que define el comportamiento correcto de lo que debe ser un hombre y lo que debe ser una mujer. Ellos nunca habían estado allí, y mientras crecían en Nueva York fueron construyendo imágenes de lo que debía ser la vida en la comunidad de donde vinieron sus padres, de lo que ha resultado que comporten ciertas prácticas sociales allá y acá, viviendo lo que Federico Besserer llama *regímenes de sentimientos en contienda* (Besserer, 2000).

Esto es importante porque supone que los jóvenes que Smith nos presenta asumen *conductas correctas* para un espacio que pueden ser totalmente *incorrectas* para otro. Ser una buena mujer allá, en Nueva York, es poder salir a la calle y trabajar, traer dinero al hogar, caminar de noche y soportar horarios y labores en una esfera más pública. Ser buena mujer acá, en Ticuani, es no salir a la calle y mantenerse en la casa, cuidar de los hijos y restringir al máximo aquella esfera pública. Ser buena mujer allá es ser mala mujer acá. Besserer sostiene que para que una estructura de poder se sostenga requiere de un *régimen de sentimientos*, el cual provoca y sostiene desigualdades sociales, y en el cual pueden emerger, según ciertas condiciones, cambios sociales importantes. “Cuando ciertos actores producen *“sentimientos (in)apropiados”*, que atentan contra la hegemonía del régimen sentimental, se produce una *“contienda de*

sentimientos”; cuyo resultado puede ser el cambio social o el reforzamiento del régimen hegemónico (Besserer, 2000: p. 372, citado por Ruiz, 2003: p. 52).

Mientras René Ruiz (2003) sostiene que *el respeto* es la fórmula sentimental hegemónica de los sistemas políticos indígenas que él estudia, Fabiola Pantoja (2003) propone la idea del *desempeño moral* e insiste en mostrarnos que en los modelos de gobernancia mixtecos se presenta una tensión entre *la angustia* y *la participación*. Shingi Hirai al estudiar los procesos transnacionales en una comunidad de Jalisco llega a percibir como es que *la nostalgia por el terruño* emerge como un sentimiento predominante e informador de relaciones sociales y políticas comunitarias (Hirai, 2001).

Pienso que los sentimientos, la imaginación y las fantasías juegan un papel mucho más importante del que hasta ahora nos habíamos dado cuenta en antropología. Para entender los sistemas políticos indígenas, las normas y leyes que surgen producto de la interacción transnacional de estos sistemas, me parece que los sentimientos pueden entregarnos muchas más pistas para comprender estos fenómenos. La conexión entre imaginación y política es, entonces, mucho más comprehensiva que lo supuesto hasta aquí.

“Por el contrario, entre el crujir de ambos engranajes, el de las vidas que se van desplegando, por un lado, y el de sus contrapartes imaginadas, por otro, se va conformando una variedad de comunidades imaginadas (Anderson, 1983) que van generando nuevos tipos de acción política, nuevos tipos de expresión colectiva, y también nuevas necesidades de disciplina social y de vigilancia por parte de las élites” (Appadurai, 2001: p. 69).

En antropología nos estamos dando cuenta que para los migrantes y sus familias las categorías básicas de identidad, género, raza y clase no pasan ahora necesariamente por una definición territorial, no obtienen de allí su fuente natural de información, aún más, el territorio dejó de ser materialmente importante para terminar siendo mucho más relevante como productor de símbolos y significados compartidos. Esto aparece más evidente cuando vemos las industrias de producción cultural, de donde tenemos que la desterritorialización ha creado toda una fuente de negocios para empresarios por lo que ahora los migrantes y los que

no ostentan esta categoría oscilan entre la construcción imaginada y la práctica concreta con sus lugares y países de origen. "Pero este país, en parte, es un país inventado, que existe solo en la imaginación de los grupos desterritorializados, y a veces puede ser tan fantástico y tan parcial que termina convirtiéndose en el combustible de nuevos conflictos étnicos" (Appadurai, 2001: p. 64).

Esto indudablemente tiene consecuencias políticas, ya sea para las relaciones de género, para las más comunes interacciones sociales de cada día, para la definición de la vida política y para la vida transnacional. Quiero insistir aquí en que cuando vemos las múltiples dimensiones del fenómeno transnacional vemos como todas y cada una pueden ser leídas a través de su definición política, o de otro modo, que hay un filtro político para observar el fenómeno transnacional. Pero si aceptamos hasta aquí estas propuestas, ¿qué respuesta puede dar la antropología a esta telaraña de flujos, interconexiones, y sujetos cada vez menos aprehensibles?.

La antropología se encuentra ahora en una encrucijada. Su campo clásico de reflexiones –la cultura–, ha estado enfrentando profundas transformaciones dada la cambiante reproducción territorial, social y cultural de los grupos sociales. Los antropólogos enfrentamos *paisajes étnicos* cambiantes, en la expresión de Appadurai, lo que consiste en aceptar que, al igual que en las artes visuales, los etnógrafos enfrentamos problemas de perspectiva y representación (Appadurai, 2001: p. 63).

"Uno de los mayores desafíos que enfrenta la antropología actual es el estudio de las formas culturales cosmopolitas del mundo de hoy (Rabinow, 1986) sin caer en el presupuesto lógico o cronológico de la autoridad de la experiencia de Occidente... parece imposible estudiar estos nuevos cosmopolitismos en forma provechosa sin analizar los flujos culturales transnacionales, dentro de los cuales tales cosmopolitismos crecen, compiten entre sí y se alimentan unos a otros..." (Appadurai, 2001: p. 64).

La situación transnacional, la condición por la cual la producción cultural y política está más allá de la localidad acotada, es una vara que atraviesa el puente que divide la antropología colonial de aquella que ya no lo es. Siempre estuvimos

en la choza y fuimos parte de ese proyecto que oscurece los orígenes de la disciplina, pero como en un refugio voluntario, escondimos nuestras más íntimas notas de campo, nuestros pensamientos más sensibles. Es momento de desempolvar estas viejas notas y mostrar que la antropología tiene mucho que decir acerca de la imaginación en la vida social, ya nunca más solo para esa pequeña comunidad de hombres y mujeres, quizás con la misma densidad, con la misma intimidad, pero con articulaciones que se extienden más allá de los límites de la tribu.

“...los etnógrafos ya no pueden seguir contentándose con la mera espesura y densidad de detalles que solían dar a sus relatos de lo local y lo particular, ni tampoco pueden continuar presumiendo que al acercarse a lo local, se acercan a algo más elemental, más contingente y, por lo tanto, más real que cuando se quiere captar la vida desde perspectivas a mayor escala. Porque lo real de las vidas comunes y corrientes ahora es real en muchas maneras, que van desde la pura contingencia de las vidas individuales y la caprichosidad de las competencias y talentos que distinguen a las personas en todas las sociedades, hasta los realismos a que están expuestos los individuos y a los que tienen que recurrir en su vida cotidiana” (Appadurai, 2001: p. 69).

4.2. Nuevos sujetos y nuevas ciudadanías

Quienes hemos estado en algunas comunidades mixtecas hemos escuchado cuando, durante las asambleas, se discute sobre *los ciudadanos*. Ellos se preguntan por el papel de los ciudadanos, por las condiciones para que continúen trabajando por el bien común de la comunidad, en fin, parece ser que el concepto en sí mismo está lo bastante incorporado como para que todos den por entendido lo que significa. Sin embargo, ¿quiénes son los ciudadanos? puede ser una pregunta muy difícil de responder.

Como lo expuse en el apartado anterior, los sujetos en la migración negocian por derechos y membresías más allá de las definiciones locales, es decir, la ciudadanización se ha venido separando progresivamente de su

definición puramente nacional por lo que el debate sobre sus derechos también ha tenido que ir dirimiéndose en un campo transnacional. Del mismo modo que es imposible entender la ciudadanía sin el análisis de los derechos que se están jugando en ello, es improbable lograr su comprensión sin considerar esta cualidad transnacional en la que se debaten las vidas de los migrantes mixtecos.

En estos sentidos ya exprese algunas cosas en las que Balibar parece que nos ilustra de mejor manera (Balibar, 2001). Hablar de ciudadanías es hablar de nuevas comunidades políticas, de la formación de nuevas civilidades donde se debaten nuevas relaciones entre las *pertenencias*. En el caso de los migrantes, nos dice Balibar, esto significa que las segundas generaciones de *new ethnicities* (Stuart Hall, 1989) reconstruyen itinerarios a partir de fragmentos, las líneas de descendencia política se interrumpen o perpetúan *a caballo de frontera*, con dificultades crecientes (Balibar, 2001: p. 9). Se insiste, consecuentemente, en que las identidades colectivas tienden a cristalizarse alrededor de la función de protección imaginaria que llenan las fronteras, protección que bien puede fetichizar aún más el papel de las fronteras, o bien profundizar la separación entre identidades puras y aquellas que no lo son.

Según todo esto, el estatus de ciudadano se presenta con un carácter ambiguo, nos diría Castles (Castles, 2000), vinculado a derechos que se negocian y contienden en contextos culturales, sociales y políticos bien definidos. No hay, en este sentido, una posible definición universal de ciudadanos, más bien diría yo, hay un uso estratégico de ciertas ciudadanías, un campo de tensiones donde los mixtecos negocian estas cosas con procesos de inclusión y exclusión. Se presenta, en la misma forma, una problemática relación entre democracia comunal y democracias transnacionales.

En una reunión a la que asistí recientemente en San Juan Mixtepec, un líder mixteco estaba haciendo un poco de historia local. El nos recordaba que antes el sistema de cargos los tenía oprimidos en muchos sentidos. Explicaba esto diciendo que hace años solo tenían derechos políticos las personas de los seis barrios del centro del pueblo, aún más, solo los hombres adultos que allí vivían. Hoy en cambio, los derechos políticos se han extendido a los setenta y dos barrios

y cuadrillas de Mixtepec, aún más, incluso a los jóvenes y a las mujeres para las cuales estos derechos estaban anteriormente limitados. Él insistía, entonces, en que los mixtecos estaban democratizando el municipio, ampliando los derechos ciudadanos. En esta historia, él concluía, siempre los mixtecos han tendido un puente entre la comunidad y la migración, un puente que en otro tiempo era temporal y pasajero, pero que hoy es permanente y definitivo¹⁰.

En el plano de la participación política, Laura Velasco contribuye a la comprensión de estos fenómenos cuando nos recuerda que "...para el caso de los indígenas mixtecos es posible hipotetizar que estas organizaciones de migrantes guardan cierta continuidad con la vida comunitaria basada en el sistema cívico-religioso de los pueblos de origen y con las formas de hacer política en el pueblo...pero a la vez estas organizaciones han asimilado nuevos intereses, recursos y estrategias de acción a través de la experiencia acumulada en la migración y su inserción en sistemas políticos novedosos...en esa medida representan novedades en el terreno político y de la identidad, incluyendo la definición de espacios de acción de sus integrantes de acuerdo al sexo y la edad" (Velasco, 2002: p. 2 y 3).

Ciudadanía y participación política son categorías problemáticas sobre las cuales esta investigación pretende detenerse de muchas maneras. Yo imagino interesantes resultados si miramos esto para entender más allá de la vida política comunitaria y si suponemos que está se realiza cada vez más en espacios multisituados y complejos del mundo indígena contemporáneo.

Esto mismo es expresado en el trabajo de Soysal (1998) cuando analiza los cambios en la estructura de significados de la ciudadanía en el mundo contemporáneo. Ella, en su trabajo, introduce un nuevo modelo de membresía "...en donde los derechos individuales, históricamente definidos en base a la nacionalidad, son ahora codificados dentro de un esquema diferente que enfatiza la persona universal...emerge en el estado una dualidad, donde se insiste en la

¹⁰ Estas ideas corresponden a las expresadas por el Presidente Municipal de San Juan Mixtepec durante una reunión en la que tuve la oportunidad de asistir, en el mes de Enero del año 2004.

soberanía del estado nación al tiempo que se legitiman nuevas formas de membresía que trasciende las fronteras nacionales” (Soysal, 1998: p. 190).

Este es un modelo diferente al modelo nacional de ciudadanía, ya no basado en la nacionalidad sino más bien en la idea de persona universal. Se insiste, en este sentido, en que la ciudadanía y sus derechos se han ido evolucionando y expandiendo a través de olas que agregan o incluyen nuevos segmentos de población. Esto supone problematizar la membresía post-nacional como opuesta a aquella ciudadanía nacional. Para Soysal, los factores que vienen impulsando esta ciudadanía transnacional son dos; por una parte la emergencia de estructuras políticas transnacionales, un denso set de interacciones; y por otra, la interconexión de los derechos humanos y otros instrumentos jurídicos internacionales (1998).

Gershon Shafir (1998) plantea esto en términos mas o menos similares. En su trabajo, él insiste en que los discursos ciudadanos precisamente van evolucionando en la medida que lo hacen los discursos de derechos. Derechos y ciudadanía están mutuamente imbricados, reitera en su trabajo, por lo que la ampliación de los derechos se traduce en la ampliación de las ciudadanía. En los hechos, las más recientes formulaciones críticas a los modelos de ciudadanía, como la crítica multicultural o de ciudadanía diferenciada de Kymlicka, la crítica feminista o los modelos de ciudadanía múltiples, no reflejan otra cosa que aquella preocupación por imaginar una membresía más comprehensiva.

El carácter del estado nación está cambiando, plantea Shafir, y los migrantes pueden ser los primeros beneficiarios de la evolución de un nuevo modelo de membresía. Un modelo que refleja la transición desde los derechos individuales a la persona universal. “Los derechos humanos universales reemplazaran a los derechos nacionales cuando la persona universal reemplace a la nacionalidad como sitio de definición ciudadana” (Shafir, 1998: p.12).

Quiero proponer aquí que en el caso de los mixtecos todas estas tensiones son también parte de su *vida transnacional*. Ellos diseñan y reconstruyen modelos de ciudadanía y participación política que no están exentos de conflictivas y problemáticas relaciones comunales y transnacionales. Un punto importante de

esta tensión es la propia definición de la *persona mixteca*, es decir, quienes se pueden definir así y quienes pueden dejar de serlo.

Cuando estamos en las asambleas que realizan los mixtecos en sus pueblos y comunidades, vemos que muchos de ellos tienen muy definidas sus *listas de ciudadanos*. En ellas, los mixtecos apuntan a los miembros de la comunidad y establecen complejos mecanismos para la definición de quiénes serán los responsables de cumplir cargos y dar su *servicio al pueblo*. En los turnos de responsabilidad política, vemos también las profundas transformaciones que están operando en las comunidades mixtecas. Ya no estamos frente al sistema de cargos que funcionaba básicamente por medio de la conducción de los hombres viejos del pueblo. Hoy emerge una multiplicidad de *nuevas personas*; mujeres, hombres jóvenes, homosexuales, en fin, toda un nuevo segmento de personas que posiblemente pueden resultar elegidas para cumplir cargos y dar su servicio.

El caso de las mujeres puede ser ilustrativo al respecto. Hemos visto cómo en muchas comunidades ellas pueden cumplir solamente ciertos cargos, no aquellos más importantes. Sin embargo, esto está cambiando. Nos han informado como en Tejocotés un hombre que había sido elegido para cumplir el cargo de agente municipal no podía hacerlo por su trabajo en Estados Unidos. Él arregló esto proponiendo que su mujer cumpliera el cargo por él. Ella no sabe leer y solo habla mixteco. A pesar de estas limitaciones para el desempeño de ciertas tareas administrativas, ella está cumpliendo el cargo de su marido, con lo cual y en cierta forma, ella está *sosteniendo la ciudadanía de aquel*. René Ruiz ha llamado a esto la *ciudadanía espectral de las mujeres*, con lo que coloca el énfasis en su condición de ser invisibles en alguna medida y visible en otra (Ruiz, 2003).

Shafir ha señalado que en realidad la ciudadanía siempre ha sido vista como un principio masculino, y que incluso en la propia sociedad occidental, ellas han sido siempre ciudadanas de segunda clase (Shafir, 1998). Como lo ha hecho notar Laura Velasco, luego del primer momento donde se tendió a subrayar las nuevas potencialidades que se abrían para las mujeres a partir de los procesos migratorios, principalmente por la presencia de ellas en una infinidad de nuevas

organizaciones populares, se ha venido en estos días cuestionando la verdadera capacidad de transformación en las relaciones de género (Velasco, 2002).

“Los cambios no siguen una dirección lineal ni simultánea entre los diferentes espacios de acción de las mujeres” (Velasco, 2002: p. 2), por lo que se necesita una observación mucho más detenida para comprender cómo opera la subordinación y la resistencia de las mujeres.

“La ciudadanía hace referencia a una práctica conflictiva vinculada al poder, que refleja las luchas en torno a quiénes podrán decir qué en el proceso de definir cuáles son los problemas comunes y cómo serán abordados, por lo que las negociaciones cotidianas de las mujeres por transitar entre diferentes espacios sociales puede ayudar a develar algunos de los mecanismos de subordinación que operan en la vida cotidiana y limitan el proceso de construcción ciudadana de las mujeres indígenas” (Velasco, 2002: p. 3).

Para Velasco, la situación migratoria de las mujeres indígenas mixtecas precisamente lo que hace es cuestionar las divisiones sexuales del trabajo, y por extensión, las separaciones entre las esferas públicas y privadas. Hoy en día las mujeres participan más y en terrenos en los cuales antes sería imposible imaginar, sin embargo, aún en muchos planos ellas requieren del *permiso de los maridos*. Velasco propone, y esto me parece interesante, que en el caso de las mujeres estos permisos constituyen algo así como la credencial de ciudadanía que ellas requieren para trabajar y participar políticamente (Velasco, 2002).

Pienso que estas son algunas de las tensiones presentes al interior de los procesos políticos mixtecos. Son cuestiones que no se han resuelto y que más bien parecen ir avanzando en arenas de contienda. Pero también imagino que en estas tensiones para la definición de ciudadanía también hay un importante papel para los factores que emergen de las propias condiciones externas.

Pienso que en los estudios de migración de México a Estados Unidos hemos dado poca atención a los procesos que viven los migrantes en la sociedad receptora. No hemos insistido suficientemente en el análisis de factores como el racismo, la violencia, la exclusión social, o la explotación en las condiciones de trabajo. Imagino, en este sentido, que estas cosas pueden informarnos mucho

más de lo que pensábamos acerca de las razones por las cuales los migrantes continúan volviendo a cumplir los cargos, insistiendo en seguir estrechando lazos y en no perder sus pertenencias con las localidades de origen.

Castles (2000) propone que existe una estrecha relación entre segmentación y exclusión social. En su trabajo, él utiliza la noción de *circuitos malignos* de Mingione (1996) para destacar los efectos acumulativos que tienen sobre los migrantes; la violencia, los bajos niveles educativos, la pobre calidad de los servicios, la ausencia de oportunidades de trabajo, la discriminación, etc.

“La mayoría de los migrantes y sus descendientes no viven en ghettos y no encuentran empleos completamente separados de la mayoría de la población. Su posición es precaria sin embargo. La incorporación solo parcial al sistema económico y social y los continuos procesos de racialización los hace vulnerables a la exclusión social...así la ciudadanía social no está garantizada y su categoría es altamente insegura” (Castles, 2000: p. 118).

La violencia parece encontrar nuevos, o renovados espacios, nos dice Wieviorka, y se desenvuelve bajo profundas transformaciones en las sociedades contemporáneas respecto a la manera en que es percibida, interpretada, e incluso, fantasiada. Hay una tensión evidente, continua este autor, entre la objetivación y la representación que de la violencia se hace. Esto se liga a su vez, con una amplia sensación de inseguridad, la cual puede no tener relación alguna con manifestaciones empíricamente verificadas (Wieviorka, 1999: p. 216).

En este punto es que para los migrantes indígenas aparece con cierta claridad ese papel de provocadores de inseguridad. Son ellos los que no terminan por engranar en el sistema de fidelidades de los países receptores, son ellos quienes están ahí para recordar con su presencia el lugar incomodo que ocupan, y son ellos, quienes finalmente, se vuelven sobre sí mismos en parte para responder a estas condiciones.

4.3. Los sistemas políticos en Oaxaca: la operación del sistema de cargos

Como lo ha documentado una amplia literatura, en México la base de la organización política de las comunidades indígenas descansa en los sistemas de cargos. Respecto a estos, sin embargo, hay un gran debate, históricamente desarrollado, y que va desde la discusión por los orígenes del sistema, su explicación dentro del sistema social más amplio, y las condiciones en las que se presenta producto de la relación de estos con otras instituciones políticas más amplias (Greenberg, 1981).

Para el caso que nos preocupa, considero que es improbable realizar cualquier análisis político de las mixtecas sin considerar la conjunción de tres instituciones que se articulan para conformar los sistemas políticos; la comunidad indígena, el sistema de cargos, y el municipio. Pienso que la tensión política y social en las mixtecas tiene que ver en gran medida con la articulación de estas tres instituciones. Precisamente, la heterogeneidad en las regiones indígenas de Oaxaca, también en las mixtecas, se puede explicar en parte por esta desigual articulación y relación que se presenta entre estas instituciones.

En el apartado 4.1. hice una amplia mención sobre las transformaciones a las que se ven expuestas las comunidades indígenas producto de la migración. Según esto, las conceptualicé como transnacionales, hablé de sus cambios y continuidades, dibujé en parte las discusiones que está suscitando su comprensión, intenté, al final de cuentas, de mostrar cómo debíamos problematizar de nueva cuenta a las comunidades para así entender su papel en las vidas transnacionales y en las dimensiones políticas.

Decía, en esos párrafos, que las comunidades mixtecas tienen en la base de sus sistemas políticos a los sistemas de cargos, los cuales al transnacionalizarse, hacen también, que sea transnacionalizada la comunidad. Por esto es que he sostenido que los sistemas políticos se han transnacionalizado, y al igual que otras dimensiones de la vida social de los migrantes, se han definido a partir de condiciones más allá de los márgenes locales de la comunidad.

Tenemos, entonces, que para analizar los sistemas políticos mixtecos debemos considerar a los sistemas de cargos y sus relaciones con la comunidad indígena. Esto puede ser algo común a otras regiones indígenas de México. Lo que no es común, y quizás este es un rasgo muy particular de la realidad política de Oaxaca, es que también este análisis lo debemos estrechar con la institución municipal. En el caso del Estado de Oaxaca, el municipio es una institución con una amplia historia que corre de la mano de los sistemas de cargos y de la comunidad indígena, de modo que del análisis de uno podemos desprender la comprensión del otro.

Desde las reformas legales de 1983 en Oaxaca se ha venido reconociendo los sistemas de cargos, *sistemas normativos* en su definición explícita, y con ello se ha venido dando un lugar más definido a los usos y costumbres de los pueblos indígenas en materias políticas.

La organización política de los pueblos de Oaxaca se ha desarrollado como una cultura que va de la mano de la institución municipal, nos dice Velásquez, en donde más del 70% de los municipios de Oaxaca establecen normas y criterios asociados a cargos civiles y religiosos de la comunidad (Velásquez, 2000).

Para el año de 1995, Oaxaca otorgó reconocimiento jurídico a las prácticas y procedimientos para la renovación de sus autoridades, con lo cual en el proceso electoral municipal de ese mismo año se logró tener a un 72% de los municipios del Estado funcionando de acuerdo a esos mecanismos. De este modo, en 412 de 570 municipios se tiene que "...los procedimientos para el nombramiento de las autoridades municipales se sustentan en las instituciones propias el derecho consuetudinario" (Aquino y Velásquez, 1997: p. 1).

Históricamente sabemos que la conformación actual de los sistemas políticos en Oaxaca se origina por el encuentro desigual entre prácticas y cultura política españolas con las indígenas, lo que se traduce en la apertura de una *nueva trama jurídica*, en la expresión de Velásquez (2000). En sus orígenes, continúa esta autora, la base de la organización política en Oaxaca descansaba en linajes o grupos de parientes que a la vez descendían de un mismo antepasado y tenían derechos sobre ciertos territorios. Entre los pueblos indígenas, las

relaciones eran más bien hostiles basadas en la dominación política intermediadas por la institución del tributo. Sobre esta realidad política y social los españoles aplicaron el modelo de institución municipal, el cual si bien procedía de contextos muy diferentes a éste, se incrustó en los propios sistemas y estructuras de relaciones de los pueblos indígenas.

Los sistemas normativos fueron condenados a la ilegalidad, nos dice Velásquez, pero mantuvieron esta doble condición de visibilidad e invisibilidad. Al igual que otros modelos coloniales, tal como lo desarrollé en el apartado 3.3. de esta tesis, el caso español representa un modelo en tensión y construcción, no un cuerpo acabado y totalmente definitivo. El hecho de mantener la institución de la república o gobierno de indios nos puede ilustrar sobre esto porque nos indica cómo los españoles siguieron conservando ciertas estructuras políticas indias mientras rechazaban otras, inaugurando una tensión entre autonomía y sujeción que marcaría la vida política de las comunidades de Oaxaca a lo largo de su historia y hasta nuestros días.

María Cristina Velásquez refuerza esto con la idea de que fueron dos procesos paralelos y mutuamente imbricados. Por una parte, se instaura una trama jurídica colonial que pretende garantizar la dominación española a través de la *hispanización política* de las comunidades nativas, y por la otra, se aprovechan las bases sociales y políticas existentes en las comunidades con lo que se logra, en parte, *indianizar* a estas instituciones municipales (Velásquez, 2000).

“Respecto al municipio, se inauguro una frontera de gobernabilidad surgida de una concesión otorgada por la corona española, que disfrazada de cabildo, permitió la reproducción de conceptos de organización social y política de raíces mesoamericanas, en condiciones de dominación y vasallaje” (Velásquez, 2000: p. 23).

En esta imbricación de sistemas políticos y sociales de orígenes tan diferentes como el español y el indígena se encuentra, también, la dificultad para descubrir el origen prehispánico y colonial que tendrían los sistemas de cargos. No quiero detallar aquí sobre el amplio debate al respecto, solo me basta con insistir

en el carácter compuesto del sistema político en las regiones indígenas de Oaxaca.

“En esta interpretación, se asume al municipio en Oaxaca como una entidad singular y con una identidad propia, producto no solo de la hispanización o nacionalización política de sus pueblos, sino de lo que hemos llamado la indianización de la institución municipal, dada a partir de los procesos de resistencia cultural, de ajuste religioso y particularmente de defensa territorial, a lo largo de los últimos cinco siglos” (Aquino y Velásquez, 1997: p. IV):

El hecho curioso, probablemente, sea que esta institución municipal a pesar de su origen español y colonial, haya sido reapropiada por cientos de comunidades indígenas de Oaxaca, al punto que a veces la veamos como una institución formal del estado mexicano y a veces como un espacio de contestación y lucha de los pueblos indígenas frente al mismo estado. “Como legado histórico de la indianidad, la institución municipal en Oaxaca ha sido tradicionalmente un espacio de defensa política, cultural y territorial de los pueblos, quizás, en esta característica podamos encontrar las respuestas de lo que para unos es un problema, para otros una incógnita y para algunos una gran riqueza: la cantidad de municipios con que cuenta la entidad” (Aquino y Velásquez, 1997: p. II).

El municipio, entonces, aparece como una institución híbrida, en parte colonial pero también en parte indígena, vinculada fuertemente al estado pero también a la comunidad y a su sistema de cargos. Es una institución, definitivamente, imposible de entender si no la conocemos junto con las que se articula; ya sean estas las comunidades indígenas o los sistemas de cargos.

En la base del municipio, vengo insistiendo, está este sistema de cargos el cual aparece también como una entidad híbrida. No hay acuerdo sobre su origen ni tampoco sobre su función al interior de las comunidades. A pesar de estos desacuerdos, el dato etnográfico apunta a considerar que se trata de un sistema sobre el que descansa la organización política de las comunidades indígenas, que está experimentando fuertes transformaciones y que no parece seguir un curso homogéneo de desenvolvimiento en todas las regiones indígenas. Esto quiere decir que el sistema es independiente en cada comunidad, donde cada una cuenta

con un número diferente de cargos y funciones, cada una sintetiza o segrega lo civil de lo religioso, y cada una va definiendo la manera en que el individuo va desempeñando cargos y agregando prestigio a su historia personal.

Todo esto se ha venido modificando producto de la participación de los indígenas en la migración. En cierta forma los sistemas políticos se han ido redefiniendo y adaptando a estas condiciones, se han tornado más flexibles a la participación política de sus miembros. Lo importante para destacar aquí es que "...la estructura de gobierno local ha ido evolucionando a partir de tiempos de ajuste político y religioso de las sociedades prehispánicas a las instituciones españolas, hasta llegar al presente instaurando una frontera cultural, política, económica y jurídica evidente" (Aquino y Velásquez, 1997: p.149).

En su análisis sobre *el nombramiento*, Cristina Velásquez insiste en que por medio de su desarrollo histórico, el sistema de cargos va constituyendo una frontera que se expresa en múltiples planos de la realidad indígena. "Esto imprimió una lógica definitiva a la reproducción de los territorios de los pueblos, afianzando identidades fundamentalmente comunitarias a costa de enemistades con pueblos hermanos" (Velásquez, 2000: p. 35).

Otra vez nos encontramos con las dualidades presentes, con el juego de tensiones que bien pueden significar ver al sistema de cargos como fronteras hacia el interior como el exterior de las comunidades indígenas. Resistencia y autonomía, complacencia y complicidad, dos péndulos entre los que oscila la conducta política de los indígenas. La frontera permitió "...su reproducción diferenciada como estrategia de subordinación; porque la condición propia del vasallaje, el colonialismo y la discriminación crearon las condiciones para formar una barrera, un límite y una resistencia a la disolución de la identidad cultural en lo nacional" (Aquino y Velásquez, 1997: p. 150).

El sistema de cargos visto como frontera política permite visualizar muchas de sus funciones más allá de lo aparente. Es un sistema generador de pertenencia e identidad, nos dicen Aquino y Velásquez, con una dimensión ritual importante, de significados simbólicamente contruidos y materialmente desarrollados. Por

último, es un sistema asociado, invariablemente, a las dinámicas locales de poder y resistencia (Aquino y Velásquez, 1997).

5. Conclusiones: Las tareas pendientes

Esta tesis, hasta donde la he podido desarrollar, presenta varios desafíos importantes a nivel teórico y etnográfico. Quiero explicar un poco en estas conclusiones cómo espero sortear esos desafíos y cómo estoy entendiendo la puesta en marcha de la investigación en términos más concretos.

Como se entiende a lo largo de estas páginas, voy a cuestionar el derecho territorializado. Voy a trazar argumentos y entregar información de campo para intentar confirmar que muchas de las comunidades mixtecas construyen sistemas de gobierno transnacionales, sistemas políticos novedosos que implican procesos de ley o *procesos de construcción de decisión*, en la expresión de Santos (1995).

Ver la ley en estas comunidades, implica la pregunta asociada de dónde está el poder, dónde se debaten los criterios para conformar ciudadanía flexible, dónde los sujetos dejan de pertenecer o ser miembros para tornarse invisibles, espectrales, difusos en la comunidad política. Como estamos viendo en las comunidades mixtecas, la ciudadanía es un proceso constante y flexible, altamente dinámico. Su observación requiere de un mayor detalle.

Pienso que podría obtener mayores logros si me centro en el trabajo con colectivos u organizaciones que cuenten con experiencias de ley, es decir en la perspectiva de Santos (1995), que en el marco de sus sistemas políticos estén desarrollando formas y procedimientos regulares que se traduzcan en normas y que a su vez sean éstas judiciales. Dada la perspectiva del pluralismo legal que expuse en apartados anteriores, en esos sistemas políticos que resuelven disputas y conflictos voy a estudiar el sistema de justicia para entender cómo es que se superponen los otros sistemas de justicia alternativos.

Para poder hacer esto espero lograr el mayor balance posible en el trabajo etnográfico y el análisis tanto en la comunidad en Oaxaca, como en ella misma en Estados Unidos. Esto es altamente crítico. Me parece que la mayoría de los mejores últimos trabajos publicados sobre las comunidades transnacionales

mixtecas o bien enfatizan sobre los factores y lo que ocurre en México o en Estados Unidos. La meta de lograr balancear del todo la investigación en ambos países y en las múltiples localidades por las cuales están dispersos, es algo más que una aventura gigantesca para un solo esmerado etnógrafo.

Para entender los sistemas legales en la comunidad transnacional voy a seguir la idea de ver los componentes que Santos identifica para la ley. Voy a estudiar, entonces, la retórica como parte central de la ley. Esto implica atender a los discursos, la comunicación, las estrategias de conocimientos puestas en juego, y los argumentos esgrimidos en campos legales diferenciados. También voy a ver la burocracia como segundo elemento central de la ley. Esto incluye entender los mecanismos de comunicación autoritaria, los procedimientos regularizados y normados. Y por último, voy a ver la violencia desplegada en torno a la ley. Esto significa atender las relaciones entre comunicación y fuerza física.

En el caso de las disputas, ya lo mencioné en su oportunidad, voy a ver los casos extendidos a través de la historia de los conflictos. Voy a detenerme en los tres momentos que identifica Santos (1995); la creación, la prevención, y el acuerdo de las disputas, para cuyo logro espero valerme de la colaboración de informantes claves. A través del análisis de ciertas trayectorias históricas de actores claves en esos conflictos, espero documentar las conexiones legales, los múltiples niveles en los que opera la ley en la comunidad transnacional.

Tomaremos en cuenta, entonces, la lectura de juicios, la intervención de mediadores, los grupos de poder en escena, los procesos de exclusión allá y acá, los procedimientos, los discursos de derechos, los aspectos judiciales, y los acuerdos. Pero hacerlo centrado en el grupo y considerando su movilidad no es suficiente. Es indispensable en esta investigación, ver el marco más amplio de la ley en Estados Unidos y en México. Imagino que hay mucho de información en el análisis de estas variables.

Además de observar qué está ocurriendo con la ley en ambos contextos, hay otras cosas a tomar en cuenta. El marco general de Oaxaca es una de ellas. Ver cómo la ley en los noventa ha venido a impactar sobre las comunidades.

Entender, en este sentido, la historia de la comunidad, las relaciones de las cabeceras con las agencias, y los procesos de construcción comunitaria.

Como se aprecia, son muchos los retos que se dibujan en esta investigación. Voy a trabajar con un amplio marco conceptual, unir literaturas que no habían tenido mucha interlocución, hablar de múltiples temas y conectar varias perspectivas. Espero haber avanzado en las ideas que pueden guiar los resultados y de no ser así, espero sortear con éxito lo que queda por delante.

6. Bibliografía

- **Appadurai, Arjun**
2001. La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización. Ed. TRILCE y FCE. México.

- **Aquino, Salvador y María Cristina Velásquez**
1997 Fronteras de gobernabilidad municipal en Oaxaca: ¿Qué son los “Usos y Costumbres” para la renovación de los Ayuntamientos?. CIESAS, Unidad Istmo e Instituto Electoral de Oaxaca, Documento fotocopiado. México.

- **Balibar, Etienne**
2001. Fronteras del mundo, fronteras de la política. Revista Sociedad, Facultad de Ciencias Sociales UBA, N.19, Buenos Aires, Diciembre del 2001.

- **Barcenas, Francisco**
2002. Reconocimiento constitucional de los derechos indígenas en México. Controversias. En: III Encuentro: Pluralismo jurídico, presente y futuro. Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Quetzaltenango, Guatemala, Agosto del 2002.

- **Besserer, Federico**

1999. Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional. En; Gail Mummert (ed), Fronteras Fragmentadas. Ed. ColMich, México.

1999. Moisés Cruz. Historia de un transmigrante. Universidad Autónoma de Sinaloa y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

- **Bohannon, Paul**

1957. Justice and judgement among the Tiv, London, Oxford University Pres.

- **Butterworth, Douglas**

1975. Tilantongo: comunidad mixteca en transición. Instituto Nacional Indigenista y Secretaria de Educación Pública. México.

- **Castles, Stephen, et.al.**

2000. Citizenship and Migration. Globalization and the politics of belonging. Routledge, New York, USA.

- **Castro, Yerko**

2001. La Resistencia de los Oprimidos. Aproximaciones a un contraste translocal de territorios y de identidades entre organizaciones de los Nahuas de la Sierra Norte y los Mixtecos del Sur, en el Estado de Puebla, México. Tesis de Maestría en Antropología Social del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, D.F. México.

2002. Acerca del Multiculturalismo. En; México Indígena, nueva época, n.3, vol.1, Diciembre del 2002, México.

- **Castro-Gómez, S. y E. Mendieta**

1998. Introducción: la translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de globalización. En: Castro-Gómez, S. y E. Mendieta (coord.) Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. Ed. Miguel Ángel Porrúa, México.

- **Collier, Jane and Bill Maurer and Liliana Suárez-Navaz**
1995. Sanctioned Identities: legal constructions of modern personhood. En; Identities global studies in culture and power, vol. 2, numbers 1-2- USA.

- **Comaroff, John**
1992. The discourse of rights in colonial South Africa: subjectivity, sobereignty, modernity. Documento fotocopiado.

- **Comaroff, John and Simon Robert**
1981. Rules and Processes. The cultural logic in an African Context. Unuversity Chicago Press. USA

- **Comaroff, John and Jean Comaroff**
2001. On personhood: an anthropological perspective from Africa. Social Identities, vol. 7, number 2. USA.

- **Dahlgren, Barbro**
1954. La Mixteca: su cultura e historia prehispánica. Imprenta Universitaria. México.

- **Estrada, Ariana**
2002. Etnografía de Ixpantepec Nieves. Etnografía como parte de la preparación de la Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM-Iztapalapa. Documento fotocopiado.

- **Fitzpatrick, Peter.**
1990. Custom as imperialism. In Law, society, and national identity in Africa. U. Spellenberg, Hamburg.
1995. Introduction. En: Nationalism, racism and the rule of law. Dartmouth. England.

- **Foucault, Michel**

1984. El poder ha muerto. Serie de textos y entrevistas recopilados a raíz de la muerte de Michel Foucault. En: El Gallo Ilustrado. Seminario del El Día de México. 19 de Agosto de 1984.

- **Garduño, Everardo, et.al.**

1989. Mixtecos en Baja California. El caso de San Quintín. Universidad Autónoma de Baja California. México.

- **Gilroy, Paul**

1987. There Ain't no Black in the Union Jack. The cultural politics of race and nation. Hutchinson, Londres, 1987.

- **Glick Schiller, Nina, L. Bash, and C. Blanc-Staton eds.**

1992. Towards a Transnational Perspective in Migration: race class ethnicity and nationalism reconsidered. New York: Annals of the New York Academy of Sciences, Vol.645.

- **Gluckmann, Max**

1965. The ideas in Barotse jurisprudence, New Haven, Yale University Press.

- **Gomez, Magdalena**

2002. La reforma del estado y la pluralidad jurídica, una mirada a través de las controversias indígenas: recuento mexicano. En: III Encuentro: Pluralismo jurídico, presente y futuro. Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Quetzaltenango, Guatemala, Agosto del 2002.

- **Gros, Cristián**

1999. Ventana hacia la investigación. Proyecto sobre lógicas étnicas y acción estatal. En: Revista TRACE Número 36. México.

- **Griffiths, Anne**

2001. Remarking Law: gender, ethnography and legal discourse, Review Essay, Law and society review

- **Hammersley, Martin and Paul Atkinson**
1994. Etnografía. Métodos de Investigación. Paidós, Barcelona.

- **Hernández, Aída y Héctor Ortiz**
2003. Diferentes pero iguales: los pueblos indígenas en México y el acceso a la justicia. Center for US-Mexican Studies. University of California, San Diego, USA.

- **Hirsch, Susan and Mindie Lazarus-Black**
1994. Performance and Paradox: exploring law's role in hegemony and resistance. En: Hirsch, Susan and Mindie Lazarus-Black; 1994, Contested States. Law, Hegemony and Resistance. Routledge. USA.

- **Irigoyen, Raquel**
2002. El Derecho Indígena en los Países Andinos. III Encuentro: Pluralismo jurídico, presente y futuro. Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Quetzaltenango, Guatemala, Agosto del 2002.

- **Kearney, Michael**
1991. Fronteras y límites del Estado y el Yo al final del Imperio.
1996. Reconceptualizing the peasantry. Westview press, U. Of California Riverside
1999. Fronteras fragmentadas, fronteras reforzadas, En; Gail Mummert (ed), Fronteras Fragmentadas. Ed. ColMich, México.

- **Kearney, Michael and Federico Besserer**
2003. Mixtec Transnational Communities. Documento presentado a la Fundación Rockefeller. Diciembre del 2003.

- **Levitt, Peggy**
2001. Transnational migration: taking stock and future directions. En: Global Networks 1, 3 (2001). USA.

- **Malinowski, Bronislaw**
1982. Crimen y costumbre en la sociedad salvaje. Ed. Ariel. Barcelona.

- **Mallon, Florencia**
1995. Peasant and nation: the making of postcolonial Mexico and Peru. Berkeley. University of California press.

- **Marcus, George**
2001. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. En Revista Alteridades II (22).

- **Mendez y Mercado, Leticia Irene**
1985. Migración: decisión involuntaria. Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social, colección N.72.

- **Mércado, Eric**
1999. Prácticas políticas transnacionales. Hacia una ciudadanía transnacional: el caso de Santa Cruz Mixtepec. Tesis de Lic. en Antropología Social. UAM-I.

- **Merry, Sally Engle**
1988. Legal Pluralism. En: Law and Society, vol.22, n.5, 1988. USA.
1992. Anthropology, Law, and Transnational Processes. Annual Rev.Anthropol. 21: 357-79. USA.

- **Moore, Sally Falk**
2001. Certainties undone: fifty turbulent years of legal anthropology, 1949 – 1999. Royal Anthropological Institute. Harvard University.

- **Nader, Laura**
1969. Law in culture and society. Chicago University Press.
1998. Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca. Ed. CIESAS, México.

- **Parnell, Philip**
1988. Escalating Disputes. Social participation and change in the Oaxacan highlands. The University of Arizona Press. Tucson.

- **Portes, Alejandro**
1997. Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities. Princeton University. USA..

- **Rause, Roger**
1991. Mexican migration and the social space of post-modernism, en *Diaspora* 1.

- **Ravicz, Robert**
1965. Organización social de los mixtecos. Instituto Nacional Indigenista. México.

- **Rivera-Salgado, Gaspar**
1999. Migration and political activism: Mexican transnational indigenous communities in a comparative perspective. Tesis para Doctorado en Sociología de la University of California Santa Cruz, Estados Unidos.

- **Ruiz, René**
2002. Comunidad transnacional de San Jerónimo Progreso, Oaxaca. Etnografía como parte de la preparación de la Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM-Iztapalapa. Documento fotocopiado.

- **Santos, Boaventura de Sousa.**
1995. Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition. New York. Routledge.
1998. Por una concepción multicultural de los derechos humanos. UNAM. México.
2002. Can law be emancipatory. III Encuentro de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Quetzaltenango, Guatemala.

- **Sieder, Rachel**

2002. Pluralismo legal y globalización jurídica; retos del multiculturalismo en América Latina. III Encuentro de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Quetzaltenango, Guatemala.

- **Sierra, Teresa**

1995. Articulaciones entre la ley y costumbre; estrategias jurídicas de los Nahuas. En; T. Sierra y V. Chenaut (coords), Pueblos indígenas ante el derecho. Ed. CIESAS, CEMCA.

2001. Derecho indígena y mujeres: viejas y nuevas costumbres, nuevos derechos. En: P. Raudo y Sara Pérez-Gil, Debates actuales en los estudios de género. Ed. CIESAS-INN.

2002. Los debates recientes y actuales en la Antropología Jurídica: las corrientes anglosajonas. En; Esteban Krotz (ed.), Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho. Anthropos Editorial, Barcelona.

- **Shafir, Gershon**

1998. Introduction: The Evolving Tradition of Citizenship. En: Gershon Shafir, editor; The Citizenship Debates, University of Minnesota Press, USA.

- **Smith, Robert**

2002. Mexican New York: Transnational lives of New Immigrants. Book Manuscript, forthcoming, University of California Press. USA.

- **Soysal, Yasemin**

1998. Hacia un modelo postnacional de membresía. En: Gershon Shafir, editor; The Citizenship Debates, University of Minnesota Press, USA.

- **Starr, J. y J. Collier**

1987. Historical studies of legal change. Current Anthropology vol. 28 N.3. U. of Chicago.

1989. History and power in the study of law. New directions in legal anthropology. Ithaca and London. Cornell University Press.

- **Velasco, Laura**

1998. Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos. En: *Región^o y Sociedad*, v.IX, n.15. México.

2002. Experiencias organizativas y participación femenina de indígenas oaxaqueños en Baja California. Conferencia del 11 de Octubre del 2002 en Santa Cruz, C.A., documento fotocopiado.

- **Velásquez, María Cristina**

2000 El Nombramiento. Las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca. Instituto Electoral de Oaxaca. México.

- **Wieviorka, Michel**

1999 *Violence, Culture, and Democracy: A European Perspective.* En Holston, James; Cities and Citizenship. Duke University Press, USA.

2003 ¿Hacia dónde van las ciencias sociales?. En *Desacatos*, revista de Antropología Social del CIESAS, N.12. Otoño 2003. México.