

## Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional\*

Federico Besserer

### Introducción

Este artículo se compone de dos partes. La primera es un recorrido por algunas de las posiciones teóricas que se han esgrimido en la literatura sobre las comunidades transnacionales.<sup>1</sup> Este viaje teórico distingue de manera muy general entre, dos posiciones: por un lado, el "transnacionalismo objetivista", y por el otro lado el "transnacionalismo de ruptura". La segunda parte presenta avances etnográficos sobre una comunidad transnacional mixteca. Aquí exploraré, con los instrumentos teóricos del transnacionalismo de ruptura, la relación entre construcción de la identidad y procesos de organización en las comunidades transnacionales. Mostraré a partir de este material que, en el caso estudiado, ha habido un cambio en el modo de representación de la comunidad, su organización social y sus formas de organización y participación política desde fines de los ochenta. Propondré que los cambios que observamos en esta comunidad transnacional nos sugieren que para el caso mexicano es imperioso pensar en una reformulación no solamente del concepto de nacionalidad (como ya se ha hecho) sino también de ciudadanía. Este artículo propone instrumentos para la conceptualización de una "ciudadanía transnacional".

### El recorrido teórico

Entre quienes se han propuesto avanzar en el desarrollo de una teoría

---

\* En Gail Mummert (Ed), *Fronteras Fragmentadas*, pp. 215-238. Colegio de Michoacán-CIDEM, México.

<sup>1</sup> Existe en la literatura discrepancia en el estudio de lo transnacional. Aquellos autores que enfatizan la experiencia " como un proceso que informa al conocimiento, prefieren destacar la condición de transnacionalidad", ya sea como "punto de vista" o "posición/disposición" en la sociedad. Para otros autores, no hay experiencia que no pase primero por una "representación", y desde esta óptica es importante referirse en primera instancia a la multiplicidad de "transnacionalismos" que informan las maneras peculiares de aprehender la realidad. Los binomios modernismo/modernidad y postmodernismo/postmodernidad dan cuenta de que la discusión en otras arenas académicas se organiza a lo largo de la misma división entre experiencia y representación. En este texto asumo que la condición transnacional (transnacionalidad) es una realidad histórica, y que existen distintos enfoques para su estudio, los cuales organizo bajo dos grandes rubros: el "transnacionalismo objetivista" y el "transnacionalismo de ruptura".

transnacional, o teorizar sobre la transnacionalidad, hay investigadores y grupos de investigadores en varias regiones del mundo, abocados a problemas transnacionales de distinta índole. Proviene de disciplinas diversas, e incluso trabajan desde plataformas no disciplinarias (o "transdisciplinarias" como algunos les han llamado) con el fin de buscar perspectivas teóricas más apropiadas para el estudio de sujetos transnacionales.

En este ensayo voy a proponer una clasificación, aunque sea muy esquemática, de las contribuciones a la teoría y la etnografía transnacionales, para ello, una primera forma de organizar las diversas propuestas es mostrarlas en función de lo que las feministas han denominado "rompimientos epistemológicos" (Harding 1996). En términos generales, podemos hablar de dos momentos y perspectivas en los estudios de transnacionalidad. La primera perspectiva es lo que podríamos denominar el "empirismo transnacional". Estos estudios han tratado de hacer un rompimiento con las formas territorializadas de entender las realidades sociales que sus disciplinas estudian. La nueva perspectiva de estos estudios propone que si incluimos los objetos, personas y símbolos que van más allá de las fronteras locales, regionales y nacionales, tendremos una perspectiva empíricamente más cercana a la realidad social que estudiamos. Estos estudios generalmente hablan desde el centro de la cultura disciplinaria y guardan los rituales básicos de los estudios "objetivos". Una segunda perspectiva propone un rompimiento con la epistemología disciplinaria tradicional. Aquí, se cuestiona el lugar ontológico del transmigrante y del investigador. Para algunos, observar desde dentro de las estructuras disciplinarias encierra el análisis dentro de una perspectiva que impide captar para el análisis transnacional el punto de vista privilegiado de quienes viven sus vidas desde la transnacionalidad. La observación, experiencia y representación desde los "márgenes" de la disciplina y desde dentro de la comunidad transnacional, parece aportar un mejor "punto de vista" que el del observador disciplinado por su propio pensamiento institucionalizado. Otros, en cambio, se han planteado problematizar la condición transnacional misma como un posible resultado de una fórmula hegemónica naciente. Desde esta perspectiva, apoyados en los estudios feministas y la literatura, se han preguntado (para parafrasear a G. Spivak:1989) ¿puede el transnacionalizado hablar?

### ***Transnacionalismo objetivista***

Podemos organizar la literatura sobre comunidades transnacionales de acuerdo con la definición de "comunidad transnacional" que adoptan. Aquí identificaremos tres acepciones.

*1) La comunidad transnacional entendida como una comunidad que se extiende y se consolida "más allá (o a pesar) de la frontera"*

Kearney (1991) explica que en muchos de los estudios antropológicos encontramos el concepto de transnacional entendido como "más allá de la frontera nacional". De hecho, en secuencia cronológica, éste fue el primer sentido del concepto.

Si bien existen ahora muchos trabajos que llevan en el título el concepto de "transnacional", una buena parte de ellos siguen refiriéndose al carácter transfronterizo de los sujetos y comunidades que estudian. Es decir, son trabajos que destacan el aspecto "migratorio" de las comunidades que estudian, pero cuyo análisis encaja dentro de marcos analíticos fundamentalmente territorializados de la comunidad y sus sujetos sociales. Se refiere principalmente a la presencia y movimiento de personas, organizaciones, signos, y valores más allá de las fronteras territoriales del Estado-nación.

Este es el sentido que le confieren los trabajos que se abocan a la recabación de material más empírico, y fundamentalmente vinculado a los estudios de migración circular, como es el caso del libro de Georges (1990) que describe la constitución de una comunidad transnacional entre la República Dominicana y Nueva York.

Los trabajos de Rouse (1988), Kearney y Nagengast (1988) y Glick Schiller *et al.* (1992) fueron de los primeros que trascendieron los estudios de migración y plantearon que las comunidades transnacionales tenían un carácter diferente. Estos estudios buscaron alternativas a las estrategias "localizadas" de investigación para abrir el camino a estudios de comunidades "desterritorializadas" y a sus problemáticas singulares.

Glick Schiller *et al.* (1992), por ejemplo, sostuvieron que una de las características fundamentales de estas comunidades es que la migración de tipo "transnacional" fomenta y sostiene relaciones multívocas que enlazan a las sociedades de origen con los asentamientos en su lugar de destino en vez de que, como propone la teoría de la modernización, los transmigrantes se deslinden

finalmente de las comunidades y lugares de origen. Rouse (1991) a su vez propone que con la intensificación en la circulación de gente, dinero, bienes e información entre el lugar de origen y los nuevos asentamientos de los transmigrantes se constituyen "circuitos migratorios transnacionales" (*transnational migrant circuits*) que lejos de desvanecerse, con el tiempo se fortalecen y consolidan constituyendo una sola comunidad dispersa en una variedad de localidades.

La nueva etnografía de estas comunidades transnacionales enfatiza la ubicación *simultánea* de una comunidad en más de una sociedad. Al descubrir la enorme cantidad de comunidades que viven esta condición transnacional queda siempre el interés por preguntarse si las comunidades transnacionales son un fenómeno nuevo, o son una realidad que la teoría de la 'modernización' impidió percibir a los investigadores. Smith (1994) propone que aunque siempre han existido comunidades transnacionales, el desarrollo de las comunicaciones han introducido una nueva característica a estas comunidades: la "simultaneidad". Mientras que por ejemplo durante el siglo XIX y antes, la comunicación era lenta entre Estados Unidos y México o entre México y Europa, en la etapa más reciente, los medios de transporte, los banqueros automáticos, el teléfono y hasta Internet han hecho casi simultánea la experiencia en los diversos puntos en los que la comunidad transnacional se desarrolla.

Derivados en su mayoría de los estudios sobre migración, los estudios empiristas sobre comunidades transnacionales, hacen referencia a una comunidad transnacional cuando sus miembros han cruzado fronteras nacionales. En esta definición de transnacionalidad, la condición de haber cruzado fronteras distingue a la "comunidad transnacional" de la "diáspora". Las diásporas pueden reconocer su unidad como grupo social ya una vez que se encuentran dispersas por varios Estados-nación, por lo que –técnicamente- nunca cruzaron como *comunidad* una frontera. Dentro de estos mismos parámetros, la comunidad "indígena" (en el sentido de "autóctono") se supone lo opuesto a las comunidades transnacionales y diásporas (Clifford:1994).

Esta primera definición de "comunidad transnacional" limita nuestro entendimiento de las comunidades de estudio. Por ejemplo, en la práctica un gran número de comunidades "indígenas" se han transnacionalizado. Esta, como otras paradojas, son resueltas por otras definiciones de "transnacionalidad".

2) *La Comunidad transnacional entendida como un resultado de la construcción de la nación.*

Para Blanc Szanton, Basch, y Glick Schiller (1992) un elemento central para la constitución de las comunidades transnacionales es el proceso de "construcción del Estado". Sostienen estas investigadoras que el caso de la migración caribeña a Nueva York muestra con claridad que en algunas naciones como la estadounidense el proceso de construcción de la nación es "excluyente" por lo que "etnifica" y crea una relación de diferenciación tanto étnica como económica. Así, el proceso de "transnacionalización" de una comunidad que mantiene la unidad pese a ubicarse en varios países se debe, en gran medida, al proceso exclusionista –etnificante- de construcción de la nación. Este argumento también lo sostiene Mandel (1989) quien, en el estudio de comunidades *Alegmagni* (turco-alemanas) muestra cómo es el propio Estado alemán el que construye el discurso "nostálgico" que justifica los argumentos sobre el "regreso a la patria" que esgrimen los turco-alemanes, muchos de los cuales están también expuestos ahora a procesos de exclusión en sus países de origen.

Una segunda versión de este proceso de transnacionalización vinculada a la construcción de la nación es la que describen Glick Schiller, Bash y Szanton Blane al referirse a los casos de Haití y Filipinas (1992). En los casos anteriores, el gobierno del país de origen al reconocer el importante papel que juegan los transmigrantes para la economía política de la nación de origen, les confiere un *status* de "doble nacionalidad". En el caso de los haitianos en Nueva York, el gobierno de Haití llegó incluso a proponer la formación de un distrito político "desterritorializado" en la ciudad de Nueva York; es decir, una unidad política similar a los distritos en que se divide el país haitiano, pero sin territorio propio.

Una tercera forma de transnacionalización como resultado del proceso de construcción de la nación es la que podemos encontrar entre algunos pensadores post-coloniales de África y de la India. El proceso de independencia de estos países en el siglo XX creó una ventana de oportunidad para la reflexión sobre el camino a seguir como países independientes. En esta discusión postcolonial, al liberarse del colonialismo europeo que impuso fronteras territoriales que dividieron a grupos lingüísticos, étnicos y nacionales, surgió la propuesta "nativista" de propugnar por la construcción de la unidad del Estado-nación libre. A esta propuesta, se han opuesto grupos minoritarios que reclamaban se respetara su unidad previa a la imposición de las fronteras coloniales.

Esta racionalidad la comparten algunos chicanos en los Estados Unidos cuando como Gloria Anzaldúa (1987) indican: "Yo no crucé la frontera, la frontera me partió a mí". Estos trabajos nuevamente aluden a un concepto de comunidad mucho

más laxo que el que proponen Rouse o Smith, aunque algunos se refieren en particular a casos de comunidades fronterizas divididos por el Tratado de Guadalupe Hidalgo, y otros enfatizan la articulación pre-nacional de grupos de comunidades, como Carlos Vélez Ibáñez quien se remonta hasta la época prehispánica para identificar la unidad sociológica de una extensa región hoy dividida por la frontera entre los Estados Unidos y México.

Según esta definición de una comunidad transnacional no necesariamente tiene que haber cruzado una frontera para constituirse como tal. Más que estar relacionada con el cruce de fronteras, esta acepción de transnacionalidad se relaciona con el propio proceso de construcción del Estado-nación, cuestionado el concepto de "nación" como un producto acabado. Lo que destaca entonces es que, paradójicamente, el proceso de construcción nacional redundaría en el caso de las comunidades transnacionales, en la "identidad múltiple" de sus miembros.

### *3) Comunidades transnacionales entendidas como comunidades que se consolidan en un momento de desvanecimiento del Estado-nación*

Entre los estudiosos de las comunidades transnacionales, Kearney (1991) fue el primero en hacer referencia a lo que se ha nombrado más recientemente como "doble conciencia" o "identidad híbrida" característica de los miembros de comunidades transnacionales. Esta, sostiene Kearney, no es un resultado paradójico de estar sujetos a un doble proceso de construcción nacional (incompleto); también es producto del hecho de que la "unidad" de la nación es sólo "imaginada".

Al revisar los estudios sobre redes de relaciones entre los trabajadores mexicanos en California -que hacían investigadores como Richard Mines (1981)- Kearney documentó etnográficamente que lo que Mines pensó que eran distintos momentos en la madurez de las redes sociales en el proceso de conformación de una comunidad dividida entre migrantes definitivos y migrantes circulares en el agro californiano, era en realidad un "nuevo ciclo de reemplazo étnico", donde una minoría indígena reemplazaba a trabajadores mestizos complicando el escenario étnico en los campos estadounidenses. Los indígenas mixtecos, que pese a los programas de construcción nacional nunca se habían "integrado" a la nación "mestiza" en México, eran entonces un ejemplo de que la "doble conciencia" o "identidad híbrida" no es una paradoja encarnada por las comunidades transnacionales, sino una característica de la nación moderna misma.

Hoy, el argumento de Kearney va más allá. Sugiere que las comunidades

transnacionales escapan en mucho sentidos a la sujeción del Estado-nación no solamente por excederse de la soberanía territorial, sino también por exceder las fronteras de las categorías con las que opera el Estado. Su condición "difusa" entre campesinos-proletarios, y sus "identidades híbridas" anticipan un nuevo período: el del desvanecimiento histórico de la preeminencia de la imagen del Estado-nación como unidad política, cultural y social predominante (Kearney 1995) .

Podemos encontrar esta definición de comunidad transnacional como aquella que se ubica "más allá del momento histórico del Estado-nación" en varios planteamientos:

a) En los estudios de comunidades europeas, la constitución de una figura política supra-nacional ha alterado la relación entre comunidades y Estado-nación, acentuándose frecuentemente la identidad "local" a la que se arraigan los no nacionales y no europeos entre las que se encuentran las miles de organizaciones de migrantes del Maghreb en Francia, o una identidad "europea" para aquellos que como los Romani renuncian a "localizarse" (Withol de Wenden 1994, Fonseca 1995, Suárez 1998).

b) Algunos analistas indican que el fin del tratado Bretton Woods (que duró de 1944 a 1971) ha generado un cambio en el modelo de regulación a escala mundial. Mientras que hasta los años setenta los modelos económicos estaban centrados en el Estado-nación como unidad fundamental económica, y los regímenes de regulación eran por lo mismo "nacionales" como el fordismo, el fin del tratado Bretton Woods ha iniciado la formación de un régimen de regulación supranacional que ha reformulado el sentido mismo de los recursos y poblaciones a nivel local de una manera diferente a la que el régimen nacional lo ha hecho hasta ahora (Gupta 1997).

c) La integración de sistemas económicos privados multinacionales que incluyen a los sistemas de corporaciones globales así como a las "cadenas globales de mercancías" (Bonacich *et al.* 1994; Gereffi y Korzeniewicz 1994) crean espacios de poder transnacionales, algunos de los cuales empiezan por transformar la relación entre lugar y tiempo propia de la modernidad (Jameson 1991, Harvey 1989) para constituir nuevos espacios "post-modernos" por los que transitan, reformulan y se albergan algunas de las así llamadas "comunidades transnacionales" (Besserer 1993)

d) Los movimientos translocales, sean éstos coaliciones, redes de información, organizaciones no gubernamentales (ONG) o comunidades transnacionales, son en sí fenómenos que al romper con la unidad estado-soberano/sociedad-civil forman

comunidades "transmísticas" (Khagram 1995)<sup>2</sup> o transnacionales, un fenómeno que en sí mismo expresa el fin histórico del Estado-nación.

### ***La ruptura ontológica***

Rouse (1988) critica la visión funcionalista que se esconde en el estudio de las comunidades como redes de relación articuladas y en proceso de adaptación en un hábitat binacional. Propone problematizar el concepto de "redes de relación" y, desde una perspectiva procesualista, sugiere investigar cómo es que estas redes que el funcionalismo propone a veces incluso como "naturales" (especialmente cuando se les ve como vínculos familiares) en realidad se establecen, se negocian, se acaban, y se reformulan de manera tal que "la comunidad" en vez de ser la "reificación" de un concepto analítico, se convierte en una unidad en proceso.

Esta maniobra teórica de "des-naturalización" del concepto de comunidad respondía a un movimiento reflexivo en la antropología crítica de los años ochenta. Esta antropología crítica afirma que la teoría y práctica antropológicas crecieron en el *habitus* de la nación, conformándose a partir de la visión hegemónica de la sociedad, representando a las comunidades a partir de los tabiques con los que construía su propia percepción de la nación, y frecuentemente transformando en la práctica a su objeto de estudio para conformarlas a los intereses de la nación, como en el caso de la "antropología aplicada" (Gupta 1997, Clifford 1994, Marcus, 1995, Kearney 1995)

La ruptura con la "preconcepción" sobre las comunidades atacó así las definiciones anticipadas de comunidad propias de las tradiciones nacionales como fueron el funcionalismo británico, el estructuralismo francés, y el culturalismo estadounidense. Fundamentalmente se criticó que las definiciones de comunidad derivadas de estos modelos era parte de lo que Jameson (1991) ha llamado "estrategias de contención", en las que las comunidades quedan aisladas en el tiempo y en el espacio, dando oportunidad a un principio básico de los discursos teleológicos del modernismo: la idea de distinción en el espacio está relacionada con la secuencialidad temporal. Gupta (1997) ha llamado esta confusión "alocronismo" y subyace a los modelos dicotómicos que forman la noción de progreso sobre la base de diadas tales como tradición-modernidad, desarrollo-subdesarrollo, etcétera.

---

<sup>2</sup> Khagram acuña el concepto de "transmístico" para desplazar totalmente el concepto de nación que evoca el uso del término "transnacional". El autor propone que las comunidades pueden trascender el espacio doméstico de un país y crear vínculos con el espacio doméstico de otro, sin que por ello tengan que primero contender con el concepto de nación



El estudio de los procesos transnacionales para lograr una ruptura con la organización del conocimiento centrada en los principios del Estado-nación ha sido una estrategia para romper por un lado con las tradiciones disciplinarias nacionales y por el otro para confrontar las formulaciones nación-céntricas que encontramos en la ciencia política (Sikkink y Keek 1992; Khagram 1995), en los estudios jurídicos (Trubek *et al.* 1993), la literatura (Miyoshi 1993), etcétera.

Algunos autores de la teoría transnacional han propuesto que el estudio de comunidades debe ser hecho por grupos de investigación transnacionales (CATS 1993) o trans-disciplinarios (Kearney 1991) Como parte de estas estrategias de romper con el “nación-centrismo” se han propuesto metodologías como la “teoría viajera” de Appadurai (1991), las “culturas viajeras” de Clifford (1992) o los estudios etnográficos multilocales (Marcus 1995)

La pregunta que prevalece en la propuesta de “trans-disciplinariedad” es: ¿cuáles son los riesgos de reificación que se corren con el uso del concepto comunidad transnacional? Podemos tomar como ejemplo el caso del estudio de las comunidades afrocaribeñas-estadounidenses. En su discusión sobre las prácticas culturales de las comunidades de haitiano-estadounidenses, Glick Schiller y Fouron (1990) proponen el uso del concepto comunidad transnacional y critican el uso del concepto de diáspora que los propios afrocaribeños-estadounidenses han usado. Estos autores, como otros estudiosos de comunidades transnacionales, se enfrentan - sin resolver- a la distancia ontológica entre el sujeto y el objeto de estudio. Especialmente a partir de la crítica desarrollada en la epistemología feminista, y en la búsqueda de una propuesta que incluya la posición del investigador o teórico como parte del proceso mismo de manufactura del conocimiento sobre las personas y comunidades (Grewal y Kaplan 1994), los teóricos transnacionales se han visto forzados a revisar su propia posición en el proceso de investigación y cognitivo. En este proceso de búsqueda, se han desarrollado trabajos en el tema de la transnacionalidad desde tres escuelas de pensamiento vinculadas a movimientos sociales: Estudios culturales, Estudios subalternos y Estudios postcoloniales.

### ***Estudios culturales***

Representados por los académicos británico-africanos Paul Gilroy (1992, 1993) y Stuart Hall (1990), los Estudios culturales proponen dos estrategias para que el

---

análisis de las comunidades transnacionales salga del confinamiento de las categorías y puntos de vista enmarcados por el Estado-nación. Por un lado, Gilroy propone tomar como unidad de estudio una región no nacional: el Atlántico. Siguiendo la historia de Martin Delany, uno de los líderes del movimiento emigracionista estadounidense hacia el Africa, Gilroy propone que el modelo nación-céntrico de construcción de las identidades blancas en países como los Estados Unidos e Inglaterra, no puede hacerse en aislamiento de un fenómeno al que él denomina "el Atlántico Negro". La "blanquitud" inglesa o estadounidense no se puede entender en forma aislada de la negritud atlántica; no son realidades que existieran por separado, sino que "la blanquitud" se construye en relación estrecha con el proceso de creación de "la negritud" tanto en los Estados Unidos e Inglaterra como en el Caribe. Es decir, a partir de estas categorías no-nacionales como "el Atlántico" podemos entender mejor aquellos procesos y características que parecieran definir de antemano a la nación.

Gilroy propone que las comunidades negras esparcidas por el Atlántico tienen una "doble conciencia"; por un lado la de la negritud en su dimensión local, y por el otro lado, la de la negritud en el contexto mayor del Atlántico. Por este motivo, propone él, los movimientos "locales" y la reivindicación de la diáspora atlántica son parte de una misma realidad que produce identidades complejas. En su trabajo, Gilroy ve a través de los ojos de un marino negro que participó en movimientos insurreccionales en el Caribe, así como en movimientos de liberación en los Estados Unidos, y en la constitución de Liberia en África. Propone que esta condición transnacional provee de un punto de vista privilegiado, un punto de vista que permite la "bifocalidad" para entender el proceso dialéctico entre las identidades locales y las globales.

En segundo lugar, Stuart Hall desarrolla aún más el argumento de la geografía transnacional, al abordar el estudio de un fenómeno que va aparejado al surgimiento del panafricanismo, el afrocentrismo y la negritud: la construcción de África como una patria imaginaria. Hall parte no de la posición trans-local del navegador del Atlántico, sino de la multiplicidad de experiencias locales. Hall, en oposición a quienes proponen la identidad negra a partir de un origen común, propone que la identidad negra parte de una experiencia común en la diversidad de lugares donde se confronta el racismo.

Estudiando el cine del Atlántico, Hall distingue entre dos propuestas de construcción de la comunidad y la identidad negra: por un lado, la identidad del "yo soy" de una comunidad negra transatlántica que se percibe como una diáspora con un lugar común de origen y de regreso. Por el otro lado, distingue Hall lo que él propone como una identidad del "yo seré" que proviene de la experiencia común de los negros

en el Atlántico que no se sustenta en narrativas ancladas en el pasado común, y en el origen común, sino en el futuro que unirá la multiplicidad de narrativas. ¿Qué tipo de lugar es el lugar "trans-nacional" o el "punto de vista" desde dónde propone Hall que hable la diáspora negra? Ese punto es -en palabras de Rose (1993)- un lugar paradójico; es la relación entre Africa como un lugar imaginario y Africa como un lugar habitado. Esta Africa es un espacio donde las dos conciencias y definiciones de comunidad se encuentran.

La propuesta entonces de los estudios culturales es que la comunidad transnacional encuentra lugares e identidades complejas que exceden al Estado-nación y que se constituyen en puntos de vista desde donde se "conoce" de manera distinta a como se "conoce" desde las categorías nación-céntricas.

### ***Estudios subalternos***

La definición de la comunidad transnacional como un lugar ontológico es uno de los temas que preocupa a Gayatri Spivak, académica de la diáspora de personas originarias de la India que ha participado con el grupo de los "Estudios subalternos". Spivak, en su conocido artículo "¿Puede el subalterno hablar?" (1988), pone en duda la afirmación de que desde la diáspora sea un "mejor punto de vista", un lugar desde donde se "conozca" mejor. Spivak se centra en la pregunta de si acaso existe un "lugar" o punto de vista unívoco al que podamos llamar "diáspora" o "comunidad transnacional" desde donde una "persona" pueda representarse "mejor" a sí mismo y a aquellos como él o ella. Propone empezar por problematizar el concepto de sujeto como es visto en Occidente e impuesto sobre otros pueblos como la única representación posible de la persona. Se pregunta entonces si aquéllos que viven en los márgenes, en la diáspora, fuera de las categorías occidentales del individuo soberano "cognoscente" pueden representarse a sí mismos. Ella opina que no por dos razones: primero, "la diáspora" no es una posición unitaria y privilegiada en tanto que "lugar de conocimiento".

Para ello presenta el caso de los nativistas que aparecen en el primer mundo auspiciados por las fuerzas progresistas que buscan abrir espacios a una voz del tercer mundo y oyen solamente las posiciones de quienes en la construcción independentista de la India presentan una visión autoestereotipada. En segundo lugar, Spivak propone que cuando hablamos de un sujeto que se representa a sí mismo como persona, imponemos nuestra visión occidental de sujeto cognoscente. Mientras

no cuestionemos nuestra propia visión del sujeto transnacional, no podemos esperar que él o ella se represente (Spivak 1988, 1989). En otras palabras, si tomarnos a Spivak como vocero de una posición entre los pensadores de los estudios subalternos, la preocupación que manifiesta es que podemos caer en la trampa de afirmar demasiado rápidamente que la condición transnacional es un mejor punto de vista para ver la realidad.

### ***Estudios postcoloniales***

Lata Mani (1992a y b) y Said (1989) son dos autores que opinan -en contra de las posiciones de Spivak- que la condición postcolonial es un lugar de enunciación privilegiado para confrontar las representaciones orientalizantes. Si bien es difícil escapar a la visión parcial desde nuestro punto de vista, quienes han sufrido la colonización de su tierra, su comunidad o su cuerpo pueden compartir esa experiencia común y hacer de ese lugar de subordinación un lugar de confrontación. El postcolonialismo critica la posición que enfatiza al extremo el hecho de que cualquier punto de vista es en cierta forma una "representación" y por ello está sujeto a ser una imposición del discurso hegemónico. Esta propuesta extrema, proponen los postcoloniales, resta a los subalternos la posibilidad de hacer uso de su posición de dominación como un lugar de enunciación. La suma de los puntos de vista de los subordinados, propone Mani, son un lugar para contrarrestar las propuestas de quienes le niegan a las comunidades transnacionales una voz propia y un punto de vista alternativo.

Las páginas que siguen son un intento por mostrar cómo, desde la perspectiva transnacional de ruptura, podemos identificar a las comunidades transnacionales como un lugar desde donde la realidad se percibe en forma distinta. Valga la ironía de plantear que justamente uno de los motivos por los cuales es diferente la comunidad transnacional como punto de vista y de enunciación, es precisamente porque lejos de ser un "punto", constituye un posicionamiento translocal y transnacional.

Tras este recorrido por las aproximaciones teóricas al análisis de las comunidades transnacionales, lo que sigue es una "tarjeta postal" (como las que se envían cuando uno se encuentra aún en la vorágine del trabajo de campo y del viaje) en la que resumo muy brevemente algunos de los temas que estoy desarrollando en

mi estudio actual sobre la comunidad transnacional de San Juan Mixtepec.<sup>3</sup>

### **La comunidad re-territorializada y multicéntrica de San Felipe Mixtepec**

En 1997, cuando le pregunté al presidente municipal de San Juan Mixtepec cuántos habitantes tiene la comunidad me respondió: Bueno, pues eso depende; para el censo el total es de 11,500; para nosotros en la presidencia, la población asciende a 25,000.

El problema central es el de la dispersión geográfica de la población. La mayoría de la población físicamente radica la mayor parte de su vida fuera del municipio, aunque participan económica y socialmente de la vida de la comunidad y del municipio, regresando a cubrir cargos políticos, administrativos o festivos cuando así se les requiere. Por ejemplo, el agente municipal de Santa María Tepoztlantongo vivió durante ocho años en Baja California hasta que fue mandado llamar por su comunidad para dar su "servicio" fungiendo como agente sin salario durante un año.

La comunidad mixteca de San Juan Mixtepec hoy se ha re-territorializado, ya que no solamente han salido sus miembros fuera de los confines del municipio, sino que han formado nuevos asentamientos de la comunidad en otras regiones. En Veracruz hay dos ejidos formados por personas de la comunidad; en Morelos formaron un nuevo poblado en terrenos que habían comprado; en Baja California crearon la colonia Maclovio Rojas y la Flores Magón a partir de tomas de terrenos; en Arvin, California han ocupado una gran parte de las casas de programas del Estado para familias de bajos ingresos creando una "colonia mixteca".

---

<sup>3</sup> Los datos que se discuten a continuación fueron obtenidos en distintas temporadas de campo. Los datos cuantitativos de la comunidad transnacional de San Juan Mixtepec corresponden a 275 cuestionarios aplicados en cuatro localidades seleccionadas del municipio de San Juan Mixtepec en Oaxaca y cuatro localidades fuera del municipio en Oaxaca, las cuales incluyen Harrisonburg, Virginia; Arvin, California; Chandler Hights, Arizona en los Estados Unidos, y San Quintín, Baja California Norte. El marco para la selección de las comunidades en que se aplicaron los cuestionarios se elaboró a partir de una lista de lugares de origen y destino obtenida de una muestra de 600 giros postales consignados en la oficina de telégrafos del poblado de Mixtepec, Oaxaca, dentro de un periodo de dos años (1996 y 1997). Cuestionarios de "redes de relación" e "historias de vida" fueron aplicadas por alumnos de la licenciatura de Antropología Social de la UAM, en parte con financiamiento MEXUS/CONACYT. Los datos cualitativos fueron obtenidos en diversos periodos de campo entre 1991 y 1997. El trabajo de campo incluyó la investigación en los estados de Oaxaca y Baja California Norte así como el D.F. en México, y en el otro lado varias poblaciones en los Estados Unidos (entre las que se encuentran Exceter, Farmersville, Fresno, Half Moon Bay, Livingstone, Madera, McFarland, Pescadero, Santa Bárbara, Santa María, Santa Cruz, Selma y Vista en el estado de California y Harrisonburg en el Estado de Virginia).

Los nuevos centros comunitarios, muchos de ellos en Estados Unidos se constituyen al reunir una gran cantidad de personas de diversas agencias y ranchos del municipio<sup>4</sup>. Estos nuevos centros de población compiten frecuentemente en importancia con la cabecera municipal en el poblado de origen, por la cantidad de personas del municipio que lo habitan. Así tenemos que en Madera, California como en la colonia Maclovio Rojas en San Quintín, Baja California viven más de mil mixtecos en cada una; población que se acerca a la de la cabecera de San Juan de Mixtepec. En cuanto a la generación de recursos económicos, los envíos monetarios a las distintas poblaciones del municipio de origen superan en la mayoría de los casos el valor total de la producción local. Además, los envíos al municipio para uso comunitario o público superan también el presupuesto para gasto público destinado al municipio. Estos nuevos "centros" crean nuevos vínculos entre las comunidades de origen en el municipio. Por ejemplo, dos comunidades alejadas físicamente y con escasa relación dentro del municipio pueden tener una estrecha relación en uno de estos centros de destino en el norte de México o en los Estados Unidos.

Las pequeñas comunidades de origen -es decir los ranchos y agencias- a su vez pueden ser consideradas cada una como una población multilocal por los destinos de su migración. Visto desde lugares de destino en Estados Unidos ( como Arvin y Santa María en California) la migración de personas del municipio de San Juan Mixtepec hace que ambas poblaciones estadounidenses tengan una situación de "similitud" por tener pobladores mixtecos del mismo origen. Frecuentemente, existe incluso una continuidad entre estas poblaciones en Estados Unidos, a partir de que estos son los diversos destinos en una ruta anual en busca de trabajo.

La multicentralidad de la comunidad rompe con la estructura jerárquica entre ranchos, agencias, barrios y cabecera municipal que el municipio pudo haber tenido en el pasado. Por ejemplo, en el caso de San Juan Mixtepec, migrantes de las poblaciones subordinadas del municipio, otrora marginados del proceso de elección del presidente municipal que se efectuaba solamente con participación de los habitantes de la cabecera municipal, se reunieron en Kerman, California en 1986 y decidieron organizarse políticamente para llevar a la presidencia municipal a un candidato de su preferencia. Después de una intensa labor de información personal y por carta, los pobladores de los ranchos llegaron a la cabecera municipal el día de la

---

<sup>4</sup> En el estado de Oaxaca, aquellas poblaciones mayores de 1000 habitantes que no son cabeceras municipales, deben tener una autoridad local o "agente" constituyéndose así en "agencias municipales". Los agentes son elegidos frecuentemente en asamblea comunitaria, y es común que las personas para ocupar el cargo sean seleccionadas entre los miembros de la agencia que residen en el extranjero.

elección imponiendo la mayoría y con ella a su candidato en la presidencia. Así, los marginados políticos del municipio transformaron a Kerman, una comunidad ubicada más allá de los márgenes de la nación en un "centro" político.

Esta ruptura de la jerarquía entre márgenes y centros se da, como vimos antes, también en el plano económico. Según información recabada en la Oficina del telégrafo, la cantidad de dinero que se recibe por envíos desde el exterior se ha transformado en la principal fuente de ingresos económicos en el municipio. Esto ha cambiado la posición de las personas con mayores recursos en la población. Antes, los más acaudalados eran productores de tomate para la venta al mercado que se benefician de los bajos salarios locales. Hoy, éstos se han convertido en comerciantes que fundamentalmente dependen del salario devengado por los migrantes de las comunidades a las que surten –en forma de flujo de divisas- para mantener sus ingresos.

Esta dinámica se observa en otro aspecto: muchas poblaciones reúnen la cooperación de sus miembros ausentes anualmente, compitiendo con el total del monto reunido con los recursos con los que cuenta el municipio para operar. Esto ha causado problemas nuevamente entre la estructura real de la comunidad y la jerarquía administrativa. Tal es el caso del programa que el estado de Oaxaca ha generado como apoyo a las comunidades en el extranjero donde el gobierno estatal pone un dólar por cada dólar que las comunidades reúnen.<sup>5</sup> Los diseñadores de este programa no contaban con que las poblaciones en el exterior no querían mandar el financiamiento a las presidencias municipales sino directamente a las agencias y ranchos a los que pertenecen, cuestión que presenta problemas políticos al gobierno federal y estatal.

Por otro lado, cabe destacar que en las comunidades transnacionales y multicéntricas la direccionalidad del flujo de personas y dinero no es como muchas veces se propone: una estrella donde las personas transitan del municipio de origen por las múltiples aristas hacia las localidades en el exterior, mientras que los ingresos fluyen desde el exterior hacia el municipio de origen ubicado en el centro de aquella estrella. Si quisiéramos ayudarnos de un dibujo para representar en forma esquemática la estructura de una comunidad transnacional y multicéntrica, debería ser

---

<sup>5</sup> El programa Dólar Por Dólar fue propuesto por el gobierno del estado de Oaxaca y tuvo especial difusión durante el periodo del gobernador Diodoro Carrasco. Con frecuencia, el programa fue propagandizado en el Estado de California en la Unión Americana entre las comunidades indígenas en aquel estado.

más bien el de una formación de cristales donde cada punta del cristal representa un lugar de destino y las uniones las rutas de tránsito de una localidad a otra. San Juan Mixtepec debería ser representado con 208 localidades de destino formando un complicado cristal multifacético. Cada nódulo o localidad de destino y origen tendría una centralidad diferente dentro de la totalidad de la comunidad. Muchos nódulos constituirían puntos únicos de articulación entre un conjunto de localidades y otro. El flujo económico y demográfico por este complicado sistema de poliedros resulta entonces mucho más complejo e interesante de estudiar.

Para empezar, el caso de San Juan Mixtepec nos ilustra cómo la dirección en la que fluyen los recursos y hacia dónde transitan las personas son variados y en ocasiones en forma inversa a la propuesta por los modelos de estrella. A principios de los años noventa, una inundación dejó incomunicada la región del Valle de San Quintín en Baja California. Entonces los recursos fluyeron de diversas localidades hacia San Quintín, pero especialmente aquellos gestionados por el presidente municipal de San Juan Mixtepec. Irónicamente los recursos sirvieron no sólo para dar ayuda inmediata a los damnificados, sino también para apoyar la regularización de los asentamientos de los sanjuanenses en aquellas comunidades; es decir, para re-territorializar a la comunidad.

Igualmente, este estudio ha mostrado que la migración no necesariamente va del municipio de origen a los diversos extremos de la comunidad, sino que hay una fuerte relación familiar y demográfica entre los diversos centros. Por ejemplo, la ciudad de México y los poblados establecidos en los años cincuenta en Veracruz (por miembros de la comunidad que aún participan en las festividades anuales) están entre los principales centros expulsores de la comunidad hacia los Estados Unidos. Por otro lado, para muchos sanjuanenses asentados en poblados de Florida y Carolina del Norte "volver a casa" significa viajar para ver a la esposa, hijos y padres residentes en Arvin, California o en San Quintín, Baja California. Estamos hablando de una circulación demográfica que no es solamente una "visita", ya que no es raro conocer personas que tengan, por ejemplo, una casa en Arvin, California, otra en la Colonia Sol en Ciudad Netzahualcoyotl en México, D.F. y una tercera en el barrio San Pedro en el municipio de origen.



## Sanjuanenses: identidades del ser e identidades de llegar a ser

En 1988 cuando hice el primer estudio sobre San Juan Mixtepec,<sup>6</sup> abundaban las versiones "esencialistas" y territorializadas de la comunidad. Ser mixteco era haber nacido en "la comunidad", era "hablar el idioma", etcétera, narrativas que se excluían mutuamente y tenían que ser constantemente renegociadas. Eran identidades esencialistas o del "ser" en términos de Hall.<sup>7</sup>

Hoy, aunque aquellas versiones no han desaparecido, han surgido también nuevas versiones que se han consolidado a través de nuevos medios de los cuales se ha apropiado la comunidad, como es la radio. Las comunidades transnacionales como Mixtepec han dejado atrás la visión territorial de la "comunidad" y han incorporado el viaje, el movimiento, como una nueva tradición. Gregorio Santiago<sup>8</sup> en su programa de radio "Los Mixtecos en el Valle. ¿Y ahora?" que se produce en el Valle de San Quintín en Baja California lo explica de la siguiente manera:

( . . . ) durante los últimos tiempos, la migración ha pasado a ser parte de las formas de vida de los mixtecos. El ir y venir, en muchos de los casos a quedarse en algún lugar en forma definitiva, en los campos agrícolas, fuera de nuestros lugares de origen, en busca de medios para sobrevivir.

Esta nueva condición de ser parte de una comunidad en movimiento se

---

<sup>6</sup> Cf. Besserer (1988)

<sup>7</sup> En los años de 1986-88 las posiciones conservadoras del pueblo, que se veían amenazadas por la emergente organización de los paisanos que vivían fuera del municipio, movilizaron en contra de estas organizaciones concepciones esencialistas en los términos que se indican en el texto para desplazar las nuevas interpretaciones de "comunidad" y "pertenencia" que empezaban a articularse en el movimiento transmigrante. Estas versiones esencialistas eran parte del discurso hegemónico acuñado en el contexto del Estado-nación, pero empleado por los habitantes del municipio en diversas circunstancias. Los autores post-coloniales llaman "mimetismo" (*mimicry*) a esta manera en la que quienes se encuentran en una posición subalterna se representan a sí mismos con las visiones hegemónicas impuestas sobre ellos. (Gupta 1997:51)

<sup>8</sup> Gregorio Santiago Gómez, es un transmigrante nacido en San Juan Mixtepec en el estado de Oaxaca que ha vivido la mayor parte de su vida en la Ciudad de México, Arvin, California y la ciudad de San Quintín en Baja California Norte. Gregorio es locutor, conductor de programas, guionista de programas en idioma mixteco y programador de "La Voz del Valle", la estación del Instituto Nacional Indigenista localizada en el Valle de San Quintín. Gregorio pertenece a un grupo de mixtecos que han abierto espacios para la expresión comunitaria en la radio. Entre los mixtecos más notables que producen radio desde la comunidad se encuentra el Dr. Hugo Morales, director de Satélite Radio Bilingüe, una emisora que se enlaza con la Voz del Valle y transmite en 22 estados de la Unión Americana. (Para una revisión pormenorizada del papel de los mixtecos en la radio transnacional, véase Besserer 1998)

transforma en un nuevo "punto de vista" desde dónde mirar al mundo y una nueva identidad. Los mixtecos le han dado nombre a esa identidad: *Ta cuu ndavi*. El mismo Gregorio Santiago describe este proceso de la siguiente manera:

Ya pertenece a las maneras particulares de vivir de nosotros los del mundo *Ñuu savi*, el viajar constantemente, el convertirse en mixtecos que están en movimiento perpetuo, como el caso de nosotros, los que nos quedamos de manera permanente en los campos agrícolas en el Valle de San Quintín. Es asunto cotidiano, es nuestro modo de vida, pasar de *Nañuu savi* (hombre del pueblo de lluvia) a *Ta cuu ndavi*, "hombre pobre".

La radio ha sido un instrumento para construir la identidad del "hombre pobre" o *Tacuu ndavi*. Esta nueva identidad no es la identidad esencial de aquél que pudiera decirse "auténtico mixteco ". Las nuevas identidades son formadas no con un solo discurso esencialista, sino que son "inter-textuales". Así, programas de radio como "*Snuvico*" (Mixtepec en idioma *mixteco*) que se trasmite en San Quintín, Baja California forman en su transmisión redes semánticas que unen referentes, narrativas y hasta idiomas diferentes en una suerte de heterogeneidad discursiva, un pastiche.

"*Snuvico*" o "Llano de nube" como lo nombran indistintamente al programa, trasmite en un entrecruzado uso del español y del mixteco. El programa trasmite lo mismo grupos sanjuanenses que tocan tradicionales chinelas, la banda del pueblo, así como música de "tecnobandas" como la Cantarrecio formada por integrantes que viven en el municipio de origen y otros del Distrito Federal. El programa incorpora participaciones de quienes, no siendo del municipio de San Juan Mixtepec de Oaxaca, han llegado a avecindarse en los asentamientos de sanjuanenses en el Valle de San Quintín, como la colonia de Maclovio Rojas. Así también, el programa continuamente describe prácticas matrimoniales, formas de realizar el tequio, bautizos, etc. en distintos lugares de la mixteca y fuera de ella, y los hace parte de ese gran "Mixtepec" re-territorializado.

De esta manera, el discurso que se vuelve un punto de referencia de la identidad deja de anclarse en una condición preexistente, esencial, reducida a una narrativa maestra y a una geografía limitada y excluyente de quienes nacieron o viven fuera de ella. Es una narrativa incluyente, un marco de referencia para identidades que –para parafrasear a Hall- parten de un pastiche y proponen una identidad del "llegar a ser".

## **Transnacionalidad y mexicanidad**

Como hemos visto, entonces, paralela a la conformación de la comunidad desterritorializada y multi-céntrica, surge un discurso identitario de nuevo cuño. Considero esta identidad como transnacional en tres sentidos. En primer lugar, las identidades del "llegar a ser", incluyentes o "pastiches" como la que hemos descrito en el caso de Mixtepec, son identidades que se sitúan, por decirlo de alguna manera, "por arriba" de la identidad nacional cuando ésta se construye de manera esencialista. En otras palabras, son transnacionales porque trascienden a las limitaciones discursivas de la pertenencia a la nación. En el marco de los discursos de pertenencia a la nación (como los fundados en la territorialidad o la ley de sangre), la identidad "local" o el "pueblismo" como le nombran algunos autores, son identidades "menores" que la de "oaxaqueño" o "mexicano". En cambio, en el marco de los nuevos discursos identitarios intertextuales, ser sanjuanense puede ser más incluyente que ser oaxaqueño al permitir ser sanjuanense y de San Quintín en Baja California al mismo tiempo. O ser sanjuanense puede ser más incluyente que ser mexicano, al permitir ser sanjuanense y mexicano, o sanjuanense y estadounidense, o los tres al mismo tiempo.

En segundo lugar, algunos sanjuanenses (como es el caso de muchos otros indígenas) transitaron de su condición de sanjuanenses a estadounidenses, sin pasar por la mexicanidad ya que su condición de indios era considerada en México el oximoron de la nacionalidad mexicana. En el discurso dominante y en las políticas indigenistas oficiales mexicanas hasta hace muy pocos años, para ser parte de la nación había que dejar de ser indios y abrazar la "cultura nacional", cuya puerta de entrada era el "idioma nacional". Pero muchos indígenas no entraron en ese proceso de aculturación forzada en México, y algunos aprendieron primero el idioma inglés y no el español, y aprendieron en la escuela las normas básicas estadounidenses y no "civismo".

Aún en los Estados Unidos, la condición identitaria de los mixtecos es paradójica: en el discurso hegemónico estadounidense, los mixtecos nacidos en Estados Unidos no son nativo-americanos (pues en sus propios términos no son "nativos" de "América") y son considerados dentro de las categorías oficiales como "hispanos" aunque muchos no hablen español. Mientras que por otro lado, aquellos mexico-estadounidenses que entienden la mexicanidad desde el discurso dominante mexicano, no ven en el mixteco a un "mexicano" y por ello no ven en él o ella a un "chicano" potencial.

Podemos ilustrar lo anterior con dos ejemplos que he tomado de otras

comunidades indígenas en los Estados Unidos:

a) En 1995, cuando me paré en un minisuper a la salida de Halfmoon Bay en el norte de California, como a las seis de la mañana, escuché a una niña ordenarle: *Get the guets!*

¿Qué es eso?, le pregunté en español y de inmediato me di cuenta que la niña no hablaba el español. Le repetí la pregunta en inglés, “Ve por los *guets*” me contestó en inglés. ¿Qué son los *guets*? Le pregunté de nuevo. “Tortillas, en idioma zapoteco” me dijo.

La niña era parte de la comunidad zapoteca y mixteca que nutre con 300 trabajadores a una de las empresas semi-automatizadas en la producción de plantas de ornato en ese poblado costero. Había nacido en Estados Unidos, por lo que podía optar por la ciudadanía estadounidense. En casa hablaba el zapoteco y en la escuela el inglés. Esta niña zapoteca nunca pasó por la “cultura nacional mexicana” ¿Cuántos mixtecos, zapotecos, purépechas, etcétera, son transnacionales en este sentido?

b) Entrevistando a los estudiantes mixtecos de San Miguel Aguacates, en la Universidad Estatal de California en Fresno con motivo del papel central que jugaron en la lucha contra los abusos de la policía en contra de su comunidad en Farmersville, California, en 1993, me expresaron que inicialmente fue difícil conseguir el apoyo de los estudiantes de origen mexicano organizados en la universidad. Estos últimos tenían reticencias de considerar a los mixtecos como chicanos y prestarles el apoyo de la organización. Pese a los años que tenían los mixtecos en la región, a los estudiantes chicanos no les quedaba claro que si los mixtecos cabían dentro de ese rumbo, pues muchos de ellos no hablaban siquiera el español.

Finalmente, hay un tercer aspecto que tiene que ver con la construcción de la identidad transnacional; está en relación con los espacios que habitan los sanjuanenses, espacios transnacionales donde el capital transnacional ejerce el control y la regulación y que en ocasiones escapan incluso a la denominación en la geografía nacional.

Algunos de mis entrevistados han vivido por 20 años dentro de los campos de cultivo de productos para el consumo internacional, llamados Zonas de Producción para la Exportación (ZPE). Sus historias de vida nos dicen que han vivido por temporadas: seis meses del año en Cullacán y los otros en San Quintín siguiendo el ciclo de cultivo de los vegetales frescos, o más recientemente viven una parte del año en la región fresera del sur de California y la otra en Oregon.

El establecimiento de lugares de cultivo en regiones climáticamente complementarias es parte de una estrategia del capital transnacional por acelerar el tiempo de retorno de su inversión. Al invertir el mismo año en dos lugares ubicados en distinta latitud, las empresas logran que las cosechas se complementen y una producción anual ininterrumpida de vegetales. Con la movilización geográfica, las empresas logran reducir el tiempo en que les afectan los climas invernales extremos, y con ello pueden incluir varios ciclos de reproducción de su capital en un mismo año. Los sanjuanenses que viven sus vidas en esta geografía de los espacios de cultivo transnacional, viven dentro de lo que David Harvey ha nombrado la “compresión del tiempo en el espacio”. Viven en una geografía en la que el invierno ha sido disminuido y el verano prolongado. Frecuentemente transportados para trabajar para el mismo patrón en ambos extremos del recorrido, estos nuevos espacios discontinuos del capital son espacios regulados por el capitalismo transnacional.<sup>9</sup>

En estos espacios transnacionales, las empresas dictan sus propias reglas internas de funcionamiento (con frecuencia opuestas a las del Estado) y los sanjuanenses que nacen dentro de la geografía del capital transnacional, frecuentemente están lejos del control y tutela del Estado-nación. Son muchas las historias de cómo en México, los funcionarios del INI, o los propios parientes de los trabajadores de un campo, han sido alejados por el personal de las empresas agrícolas, de las viviendas de los trabajadores temporales que se encuentran en terrenos que son propiedad de las mismas empresas. De igual manera encontramos historias de quienes se mantienen lejos del control de la migración estadounidense al no salir de los campos de trabajo en el vecino país.

Frecuentemente, al preguntar a algún muchacho en Arvin, California recibimos una respuesta como la siguiente:

- *¿De dónde eres?*
- De Mixtepec
- *¿Dónde naciste?*
- En el campo Las pulgas de San Quintín

---

<sup>9</sup> Los espacios del capitalismo tardío son partes de un proceso de producción o una cadena de mercancía esparcidos geográficamente por diversas regiones y países. La conexión entre estos espacios no es aparente, pese a que existen muchos elementos que les unen (desde el paisaje transformado por los requerimientos agrícolas, hasta las caras de los mismos contratistas y trabajadores, y desde luego los sistemas de información). Más que lugares separados, son –en términos de Jameson– espacios discontinuos o –en los míos– “hiperespacios”.

- ¿Cuántas veces has ido al pueblo en Oaxaca?
- Ninguna

En la construcción de su sentido de pertenencia, cuál será su patria chica, cuál será su “matria” como dice el historiador Luis González, si no estos espacios transnacionales?

### **Las dos caras del janus de la nación**

Mencionamos anteriormente que un punto de tensión teórica que encontramos en los estudios sobre transnacionalización es el que existe entre los postulados de Nina Glick Schiller *et al.* y los de Michael Kearney. Las primeras proponen que es el proceso de continua formación de la nación lo que “transnacionaliza” a los miembros de las comunidades migrantes, ya sea porque el Estado-nación que los recibe nunca los incorpora totalmente a la nueva sociedad en su proceso de “exclusión”, o porque el Estado de origen los expulsa. Kearney, por su lado, pone el énfasis no en el proceso que vive el Estado, sino en el que vive la comunidad. Él sostiene que estamos frente al fin del Estado nacional como lo conocemos y que las comunidades transnacionales le dan cuerpo a lo que en un futuro no lejano será la nueva relación entre Estado y sociedad.

La situación actual por la que atraviesan las comunidades transnacionales mixtecas y sus organizaciones parecen sugerir que ambos están en lo correcto, ya que en la dinámica entre Estado y sociedad aparecen ambas tendencias. Por un lado, encontramos un sector del Estado que impone el discurso sobre “seguridad nacional” y parece encontrar en las comunidades transnacionales una amenaza para la “nación”, con lo que las comunidades responden fortaleciendo su organización en el extranjero. Por otro lado, las organizaciones transnacionales de los mixtecos presionan para que el Estado les reconozca como actores en la vida social y política del país, con lo que coadyuvan a la transnacionalización de la relación entre Estado y sociedad. La comunidad de Mixtepec está inserta en ambos procesos.

Este caso puede ilustrarse con el secuestro del presidente sanjuanense de la organización binacional indígena Centro de Desarrollo Rural Indígena (CEDRI). El CEDRI fue constituido en 1992 en Huajuapán de León, como parte de una estrategia de atención de los transmigrantes organizados en el Frente Binacional Mixteco Zapoteco a sus “terruños oaxaqueños”. Con una historia laboral común entre los

mixtecos de policía, soldado y migrante, su presidente fue elegido en una etapa de revitalización del organismo. Secuestrado en octubre de 1996, fue interrogado por fuerzas que él propone pudieran haber sido parte de un operativo del Estado. Afortunadamente, la Asociación Cívica Benito Juárez (ACBJ) formada por sanjuanenses en California, se movilizó y logró ejercer presión para su liberación tras varios días de estar incomunicado y ser golpeado. La ACBJ, contraparte organizativa del CEDRI en Estados Unidos, convocó entonces a los representantes del gobierno del estado de Oaxaca a una reunión en Fresno, California que se efectuó el 24 de noviembre del mismo año con la presencia de diputados estatales y asesores del Gobernador de Oaxaca quienes hicieron saber que aunque apoyaban el trabajo de los mixtecos en el exterior, no podían garantizar la seguridad de sus paisanos dentro del país.

Entonces por un lado, cuando el Estado desarrolla operativos en el marco de un discurso sobre "seguridad nacional" , su accionar indirectamente fortalece y consolida más allá de las fronteras nacionales a las organizaciones surgidas de las comunidades transnacionales. Es decir, el proceso continuo de formación del Estado-nación fortalece la transnacionalización de las comunidades. Por el otro lado, las comunidades transnacionales han trascendido los límites del Estado-nación, tanto territorial como identitariamente. En el caso descrito, la transnacionalidad de la comunidad de Mixtepec forzó al gobierno a trabajar activamente en recuperar para el Estado el apoyo de la comunidad transnacionalizada y con ello a cambiar su noción sobre quién es la sociedad que gobierna.

### **Ciudadanía cultural, ciudadanía transnacional**

En los años ochenta y principios de los noventa los sanjuanenses entraron en un importante proceso organizativo. Conformaron por una parte la Asociación Cívica Benito Juárez (ACBJ) en Estados Unidos y en México dieron forma al Centro de Desarrollo Rural Indígena (CEDRI). Ambas organizaciones formaron parte del Frente Binacional Mixteco Zapoteco (FBMZD) que se consolidó en California en los mismos años.

En el marco de este proceso organizativo se dieron diversas pugnas al interior de la comunidad por definir qué era la comunidad de San Juan Mixtepec, quién pertenecía a la comunidad y quién tenía derecho a la participación en la vida política de la comunidad. Por un lado, quienes habían vivido en los Estados Unidos

reclamaban un cambio en la vida política del municipio esto lo hacían a través de las nuevas organizaciones. Quienes gobernaban en el municipio desde tiempo atrás, por el otro lado, deseaban conservar sus privilegios a través de los viejos sistemas de selección de autoridades. Ambas posiciones se enfrascaron en una pugna por la definición de quien pertenecía a la comunidad: aquellos con influencia desde la ciudad de México pero que no hablaban mixteco proponían que quienes vivían en Estados Unidos no eran ya mexicanos y por ende no podían ser sanjuanenses. Quienes desde los Estados Unidos buscaban un cambio proponían que una buena parte de los avecindados en la Ciudad de México habían perdido el idioma mixteco y la condición indígena, requisitos indispensables para decirse sanjuanenses. Era una pugna basada en la idea de "genuinidad".

El argumento no difería mucho de la construcción del concepto de ciudadanía que se sustenta en una definición exclusionista de identidad como lo ha criticado Iris Young (1987). Esta fórmula exclusionista parte de la idea de que la razón es universal (la razón indígena será igual a la razón mestiza; la razón de los emigrados será igual a la razón de los urbanizados), y de ello deriva la universalidad de los derechos y de la ciudadanía. El problema con esta propuesta está en la definición de "identidad" y pertenencia, pues es una definición que excluye y refuerza desigualdades sociales.

Desde esta perspectiva, para ser ciudadanos hay que ser mexicano, pero para ser mexicano hay que dejar de ser indígena. Para tener participación política en la comunidad hay que ser sanjuanense, pero para ser sanjuanense hay que llenar los requisitos de genuinidad según ésta se defina (volver a ser mexicano, volver a hablar la lengua del lugar respectivamente).

Hoy existen dos cambios importantes que afectan la definición de ciudadanía entre los sanjuanenses: uno tiene que ver con su condición, la otra con su representación. Por un lado, ha habido un giro en el concepto de identidad y ésta se empieza a concebir como un proceso de inclusión y no de exclusión. Por el otro lado, se ha consolidado la condición transnacional de su comunidad.

Con respecto a la identidad, como vimos anteriormente, las narrativas de identidad se han multiplicado sustituyendo la idea de "genuinidad" por la de "diversidad". Las visiones múltiples de la comunidad se articulan hoy en fórmulas intertextuales que encuentran espacios (como la radio) en los que se proponen identidades incluyentes y no excluyentes. Estos cambios en la definición de "identidad" coinciden con el abandono de las estructuras organizativas de cúpula por parte de la comunidad. El FBMZ desapareció por su inoperancia y el protagonismo de



algunos de sus miembros, mientras que la comunidad se ha mantenido integrada a través de "redes" transnacionales con una gran movilidad y escasa formalidad o jerarquía. Por lo tanto, estas redes aceptan versiones más complejas sobre qué es ser un mixteco y qué significa ser un miembro de la comunidad.

Autores como Renato Rosaldo (1993) han resumido en el concepto de "ciudadanía cultural" este reconocimiento de la diferencia y el derecho pleno a la ciudadanía. Pero el caso de la transmigración indígena nos reclama ir más allá de la propuesta de ciudadanía cultural. La condición transnacional de los indígenas reclama otra ampliación del concepto de ciudadanía. No se trata solamente de ser ciudadano "de primera" en regiones donde las políticas de exclusión no permiten pertenecer de lleno a la nación o comunidad por el aspecto, idioma o país del que se proviene. La reivindicación indígena reclama el derecho a la transnacionalidad. Se trata de poder ser ciudadanos de primera y poder ejercer derechos políticos en los varios países y localidades por donde se extiende la comunidad y su identidad. La condición "transnacional" de los sanjuanenses parece reclamar entonces un nuevo tipo de ciudadanía: una ciudadanía cultural, como propone Rosaldo, que incluya la convergencia de diversidades, pero que además incluya su translocalidad. Es decir, una ciudadanía que salga del *borderland* (o frontera en palabras de Gloria Anzaldúa) para situarse en el complejo espacio de la vida comunitaria transnacional (el conjunto de poliedros del que hablábamos y al que en otro lugar denominé "hiperespacio". Es decir, una *ciudadanía trasnacional*.

El nuevo concepto de participación política de la comunidad sanjuanense apunta hacia una definición de "ciudadana" que parte de la crítica al concepto esencialista de nación y de comunidad y propone que la pertenencia a la comunidad o a la nación no debe ser un limitante para el goce de plenos derechos dentro de su condición transnacional.

Existe ya entre los transmigrantes una práctica ciudadana transnacional. En este sentido, los mixtecos se han adelantado a la transnacionalización del Estado. De ahí la demanda de que esta práctica se legalice de tal manera que los miembros de las comunidades transnacionales puedan votar en contra de la propuesta 187 en California y a la vez puedan ser electos para servir en los cargos políticos de su comunidad.

## **Referencias Bibliográficas**

ANZALDÚA, Gloria, 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinesters/Aunt Luyte.

APPADURAI, Arjun, 1991. "Global Ethnocapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology". Richard G. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology, Working in the Present*, Nuevo México: School of American Research.

BASCH, Linda, Nina GLICK SCHILLER y Cristina SANTÓN BLANC, 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Desterritorialized Nation States*, Amsterdam; Gordon and Breach.

BESSERER, Federico, 1988. *Nna Chka Ndavi, Internacionalización de la fuerza de trabajo y conciencia de clase de la comunidad mixteca migrante de San Juan Mixtepec; análisis de la historia de vida de Moisés Cruz*, Tesis de licenciatura, Depto. De Antropología, UAM-I, México.

----- 1993. "Los mixtecos en el campo global de producción de vegetales y significados". Ponencia presentada en el congreso de ICAES, Ciudad de México, 3 de agosto. Sesión: cultura campesina y economía global.

----- 1998. "Política cuántica. Usos de la radio por comunidades transnacionales". Ponencia presentada en el Taller/conferencia "Asociaciones Cívicas Mexicanas Transfronterizas: Balance y Perspectivas" organizado por el Centro de Estudios Chicano/Latino de la Universidad de California en Santa Cruz, 6 de diciembre, Santa Cruz, California, Estados Unidos.

BONACICH, Edna, Lucie CHENG, Norma CHINCHILLA, Nora HAMILTON y Paul ONG, 1994. *Global Production. The Apparel Industry in the Pacific Rim*, Philadelphia: Temple University Press.

CARTER, Donald M, 1997, *State of Grace, Senegalese in Italy and the and the New European Immigration*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

CLIFFORD, James, 1992. "Traveling Cultures", Lawrence Grossberg *et al.* (eds) *Cultural Studies*, Nueva York: Routledge.

----- 1994. "Diasporas", *Cultural Anthropolgy* 9 (3):302-308.

GEORGES, Eugenia, 1990. *The Making of a Transnational Community*, Nueva York:

Columbia University Press.

COLLECTIVE ACTORS IN TRANSNATIONAL SPACES (CATS), 1995. *CATS Network Meeting*, Mac Arthur Consortium, Enero 6-8, Standford, California.

FONSECA, Isabel. 1995, *Bury me Standing. The Gypsies and Their Journey*, Vintage.

GEREFFI, Gary y Miguel KORZENIEWICZ, 1994. *Commodity Chains and Global Capitalism*. Connecticut: Fraeger.

GILROY, Paul, 1992. "Cultural Studies and Ethnic Absolutism", Grossberg, L., C. Nelson y P. Treichler (eds.). *Cultural Studies*. Nueva York: Routledge, pp. 187-198.

----- 1993. *The Black Atlantic*, Cambridge: Harvard University Press.

GLICK SCHILLER, Nina, Linda BASCH y Cristina BLANC-SZANTON, 1992. "Transnationalism: A new Analytic Framework for Understanding Migration". Glick-Schiller, Nina, Linda Basch y C. Santón Blanc (eds.) *Towards a Transnational perspective on Migration; Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. Nueva York: Annals of the New York Academy of Science, Vol. 645, julio, pp. 1-24.

GLICK SCHILLER, Nina y Georges, FOURON, 1990. "Everywhere we go, we are in danger: Ti Manno and the emergence of a Haitian transnational identity". *American Ethnologist*, vol. 17, núm. 2.

GREWAL, Inderpal y Caren KAPLAN (eds.), 1994. *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

GUPTA, Aknil, 1997. *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*. Durham: Duke University Press.

HALL, Stuart, 1990. "Cultural Identity and Diaspora". Jonathan Rutherford (ed.). *Identity: Community, Cultural Difference*. Londres: Lawrence and Wishart.

----- 1993. "Culture, Community, Nation". *Cultural Studies* Vol. 7 No. 3, Octubre.

HARDING, Sandra, 1996. "Rethinking Standpoint Epistemology: What is a 'Strong Objectivity'". Evelyn Ford Sèller y Hellen E. Longino (eds.). *Feminism and Science*. Oxford: Oxford University Press.

HARVEY, David, 1989. *The Condition of Postmodernity*. Cambridge: Blackwell.

JAMESON, Frederic, 1991. *Postmodernism . Or The Cultural Logic of Late Capitalism*.

Durham: Duke University Press.

KEARNEY, Michael, 1986. "Integration of the Mixteca and the Western U.S.–Mexican Border Region via Migratory Wage Labor", I. Rosenthal Urey, *Regional Impacts of U.S.–Mexican Relations*. Monograph Series No. 16. La Jolla: Center for U.S.-Mexican Studies, University of California, San Diego.

----- 1991. "Borders and Boundaries of State and Self and the End of the Empire", *Journal of Historical Sociology*, 4(1):52-74.

----- 1995. "The Effects of transnational Culture, Economy and Migration of Mixtec Identity in Oaxacalifornia", Michael Peter Smith *et al.* (eds.). *The Bubbling Cauldron, Race, Ethnicity and the Urban Crisis*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 226-243.

KEARNEY, Michael y Carole NAGENGAST, 1989. *Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California*. Working Group on Farm Labor and Rural Poverty Working Paper No. 3. Davis, California: California Institute for Rural Studies.

KHAGRAM, Sanjeev, 1995. "Opening Presentation", Collective Actors in Transnational Spaces (CATS) Network Meeting. Mac Arthur Consortium. Stanford, California, enero 6-8.

LOMNITZ, Larissa, 1978. "Mechanisms of articulation between shantytown settlers and the urban system", *Urban Anthropology* 7 (2).185-205.

MANDEL, E., 1989. "Ethnicity and Identity among Migrant Guestworkers in West Berlin", N. González y C. McCommon (eds.). *Conflict, Migration, and the Expression of Ethnicity*. Boulder: Westview Press.

MANI, Lata, 1992<sup>a</sup>. "Cultural Theory, Colonial Texts: Reading Eyewitness Accounts of Widow Burning", Grossberg, L., C. Nelson y P. Treichler (eds.). *Cultural Studies*, Nueva York: Rotledge, pp. 392-408.

----- 1992b. "Múltiple mediations: Feminist Scholarship in the age of Multinational Reception", Crowley y Himmelwelt (eds.). *Knowing Women: Feminism and Knowledge*, Cambridge/Oxford: Open University.

MARCUS, George, 1995. "Ethnography in/of the world system. The emergence of multi-sited ethnography". *Annual Review of Anthropology*. No. 24. Stanford University Press, pp. 95-117.

- MINES, Richard, 1981. *Development a Community Tradition of Migration: A Field study in Rural Zacatecas, México and California Settlement Areas*. Monographs in U.S.-Mexican Studies No. 3. La Jolla: Program in U.S. –Mexico Studies. University of California, San Diego.
- MIYOSHI, Masao. 1993. "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State". *Critical Inquiri* No. 19, Verano. Chicago: The University of Chicago Press.
- ROSALDO, Renato. 1993. "Ciudadanía cultural, desigualdad, multiculturalidad". Ponencia presentada en el Congreso: "De la cultura local a la global. Perspectivas desde la antropología" Universidad Autónoma Metropolitana. México.
- ROSE, Gillian. 1993. *Feminism and Geography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ROUSE, Roger. 1988. *Mexican Migration to the United States: Family Relations in the Development of a Transnational Migrant Circuit*. Tesis Doctoral. Departamento de Antropología, Universidad de Standford, California.
- SAID, Edward, 1989. "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors". *Critical Inquiri*, Winter, pp. 205-225.
- SANTIAGO, Gregorio, 1997. *Los mixtecos en el valle. ¿Y ahora?* Guión radiofónico. La Voz del Valle. San Quintín, Baja California.
- SIKKINK, Kathryn y Margaret KECK, 1992. "Transnational Issue Networks in International Politics". Ponencia presentada en el XVII International Congress of the Latin America Studies Association. Septiembre 24-27.
- SPIVAK, Gayatri, 1988. "Can the Subaltern Speak?". Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.). *Marxims and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- 1989. "Who Claims Alterity?". Barbara Kruger y Phil Mariana (eds.). *Remaking History*. Seattle: Bay Press.
- TRUBEK, David, Yves DEZALAY, Ruth BUCHANAN y John DAVIS. 1993. "Global Restructuring and the Law: Studies of the Internationalization of Legal Fields and the Creation of Transnational Arenas". Cuaderno de trabajo. Global Studies Research Program, University of Wisconsin-Madison.
- VÉLEZ IBÁÑEZ, Carlos. 1996. *Border Visions: Mexican Cultures of the Southwest*

*United States*. Tucson: University of Arizona Press.

WITHOL DE WENDEN, Catherine, 1994. "Cultural mediators between France and Maghreb: A transnational Bridge Between Immigrants, new actors and Maghreb". Ponencia presentada en el simposio "Transnationalism, Nation-States Building and Culture". Junio 14-22, Hotel Mijas. España.

YOUNG, Iris Marion, 1987. "Impartiality and the Civic Public. Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory". Seyla Benhabid y Drucilla Cornell (eds.). *Feminism as Critique*. Minneapolis: Minnesota University Press.