



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Los oficios de la ausencia
padres migrantes indígenas: presencia y memoria en una comunidad
transnacional

Ernesto Hernández Sánchez

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Federico Besserer Alatorre

Asesores: Dr. Hugo Valenzuela García

Dr. Scott Robinson S.

México, D.F.

Enero, 2010

**LOS OFICIOS DE LA AUSENCIA
PADRES MIGRANTES INDÍGENAS: PRESENCIA Y MEMORIA EN
UNA COMUNIDAD TRANSNACIONAL**

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	p. 3
INTRODUCCIÓN	p. 5
CAPÍTULO PRIMERO	
La arquitectura de la ausencia: hacia una antropología de la paternidad	p. 27
CAPÍTULO SEGUNDO	
Espacios de transnacionalidad y espacios sociales transnacionales	p. 70
CAPÍTULO TERCERO	
Senderos inciertos:	
La memoria y el olvido en las comunidades transnacionales Mixtecas	p. 98
Elementos de análisis del sistema parental en las comunidades transnacionales Mixtecas	p. 116
Evocación de la memoria: diálogos con la memoria y el olvido	p. 145
CAPÍTULO CUARTO	
Paternidades migrantes	p. 174
Páter Comunitas	p. 180
Paternidades dislocadas	p. 208
Paternidad espectral	p. 229
CAPÍTULO QUINTO	
Maternidad y progenie	p. 253
La construcción de la maternidad en el espacio social transnacional	p. 253
Vidas sin retorno, los hijos de la migración: niños indígenas migrantes	p. 261
CONCLUSIONES	p. 273
BIBLIOGRAFÍA	p. 281

AGRADECIMIENTOS

Se dice que dicen los viejos que el duro trabajo de la época de siembra se mantiene en la esperanza de ver la tierra prosperada, que entonces el espíritu humano se eleva igualmente con la hierba y resultan gozosos los frutos. Hoy puedo decir que comparto esta obra con quienes me ayudaron a sembrar y anduvieron conmigo. Quienes se estuvieron en el sol y la sombra a mi lado y me dieron su palabra y su entendimiento, quienes se reconocerán en estas letras y sabrán que el tiempo que me dieron floreció robusto en cada hoja.

Y como los agradecimientos comienzan como se debe, inicio con quién comenzó esta historia hace algunos años: Federico Besserer Alatorre, con un profundo sentimiento de gratitud y alegría por ser mi maestro. A Margarita Zárate, a Fernando Herrera y Raúl Nieto, en su acompañamiento, amistad y sabiduría. Agradezco a mis compañeros del Seminario Permanente de Estudios sobre Procesos Transnacionales por la espléndida plataforma que me dieron y esas horas de diálogo esclarecedor. Agradezco a Shinji Hirai, Yerko Castro, Rocío Gil, Georgia Melville, Daniela Oliver, Amina ElMekaoui por sus lecturas, sus comentarios. Agradezco a Scott Robinson y a Hugo Valenzuela su lectura y complicidad en la “cocinación” de esta investigación. A los doctores María Eugenia Olavaria, Luís Reygadas, Patricia Zamudio, Rosío Córdova, Matthew Gutmann, Eloy Rivas, Álvaro Bracamonte, Alex Covarrubias y José Miguel Cárdenas. A Maru Rojas. A Oscar Osorio mi compadre y a Raúl Valencia. A Nancy Wence en su apoyo infinito, A Tatiana Lara.

Unas líneas para agradecer a Soco y a Irma, verdaderas artífices del Departamento de Antropología.

Las siguientes líneas están dedicadas a agradecer a quienes me dieron el amor y me alimentaron de la manera en que sabían hacerlo y que por ello, contribuyeron indiscutiblemente a mi investigación: Leticia González, esa tormenta de hojas sobre mí. A Georgina la fuerza detrás del amor, a Ernesto el amor detrás de la fuerza, a Hugo el mejor hermano que pudiera tener.

A mis amigos, ustedes saben quienes son eh? A Eustorgio Prado, a Bonfilio Guzmán, a Teófilo Bautista, a Joel Tobón, a Juvenal Toribio, a Florencio Rojas por su artesanado, por su vida.

Quiero agradecer a Moisés Cruz porque ha señalado el camino, un camino que continúa y que espero, alcance a la justicia antes de continuar hacia otros destinos.

A Michael Kearney por la fortaleza de su pensamiento, por su genealogía académica, porque los acordes que nos enseñó siguen tejiendo una música formidable.

Larga vida y prosperidad.

Esta investigación fue posible gracias al financiamiento otorgado por CONACyT y al apoyo del departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

INTRODUCCIÓN: LA PATERNIDAD INDÍGENA TRANSNACIONAL

La imaginación sirve no para hacer común lo extraño,
sino para hacer extraño lo común.
G. K. Chesterton, Aforismos.

“Si, la paternidad sirve para hacer visible la dimensión social”.
Michael Foucault, Entrevista mayo 1977.

LA LABRANZA DE LAS VELAS: ESPACIOS MASCULINOS

El día 28 de enero de 2007 me encontraba desde temprano en el pueblo de Santa María Asunción participando en la labranza de las velas. Esta es una celebración tradicional en estos pueblos de la sierra Mixteca del estado de Oaxaca. Todos los hombres que se encontraban en ese momento en el pueblo, apenas 47 individuos, estábamos reunidos en el vestíbulo de la agencia municipal para hacer las velas que se usarían durante las celebraciones de todo el año.

Este momento es destacable porque durante el día los hombres del pueblo se reúnen para estrechar vínculos sociales y encontrarse tal vez después de años de no verse. Únicamente asisten hombres. La razón está en la reafirmación de los espacios colectivos masculinos que inauguran las celebraciones del resto del año. En esta representación del ejercicio masculino de poder, los hombres se apropian de nueva cuenta de los espacios simbólicos de gobernabilidad y de ritualidad.

La banda del pueblo toca y las mujeres se encuentran en la cocina cumpliendo con su servicio de tequio, cocinando y esperando el momento de servir la comida que no compartirán. Es el momento masculino por excelencia, donde los hombres reafirman su paternidad sobre la comunidad. Cuando el agente calienta la cera y empieza a derramarla en los pabilos, la banda comienza su música. Cada pabilo pasa de mano en mano y así todos los hombres contribuyen en su manufactura y al mismo tiempo comparten los dones de la colectividad: la circulación y reafirmación de valores masculinos asociados al ejercicio de gobierno de este pueblo, como muchos otros de la Mixteca.

Más de la mitad de estos hombres son migrantes que retornan a su pueblo de origen como una manera más de robustecer su pertenencia. La mayoría son los encargados de cumplir con el servicio de gobierno y de las fiestas religiosas. Fueron electos por una comunidad

que se encuentra extendida a dos países y que circula ampliamente. Son hombres que regresan a un lugar desolado para cumplir una dinámica social que se encuentra en crisis.

Los pueblos de la sierra Mixteca tienen como una de sus tradiciones más recientes, migrar masivamente hacia los Estados Unidos, comenzando una dinámica que ya es difícil de parar. Encontraron un camino vertiginoso que los conduce a distintas realidades y que altera significativamente los modos de vida de toda la colectividad.

Los hombres de estos pueblos son protagonistas de muchos de estos procesos. Reunidos allí, en la agencia de un pueblo de la sierra de Oaxaca, se conjuntan las diversas realidades de una comunidad que se extiende y trasciende fronteras y categorías. Con ellos, pretendo contar cómo los hombres contribuyen en la construcción y sostenimiento de la comunidad como transnacional y de sus familias. Una parte importante de su contribución la realizan desde la familia, siendo padres y haciendo de esta práctica un enlace efectivo entre ellos y sus pueblos.

Por ello este escrito tratará de los hombres y sus prácticas como padres indígenas y migrantes. Los varones, como padres, han sido vistos como ausentes. Pero esta investigación se basa en los oficios de la ausencia.

El título de este escrito ha generado algunos cuestionamientos ¿cuál es la intención del título? ¿Por qué son oficios de la ausencia? La ausencia es percibida como vacío. Un punto en el que no sucede nada porque los actos que lo habitaban ya no están. La ausencia es un tema coincidente para hablar de la paternidad y de la migración. En ambos casos se trata de los hombres. Mi propuesta es que la ausencia en realidad no lo es tal. La ausencia es concebida como total y como una pérdida, pero la constitución de la comunidad transnacional, sus redes y su amplia circulación impide que sea así. Los padres que migran hacen eso: migrar. Lo hacen para encontrar mejores oportunidades de trabajo, salud, educación para su familia pero no la abandonan, en la inmensa mayoría de los casos.

Es precisamente el acto de migrar el que se convierte en un oficio a la manera en que era concebido en la Edad Media: el oficio exigía la entrega total para un individuo. No se trataba de un trabajo o el medio por el cual resolver sus necesidades. Era ante todo una forma totalizadora de vida que además era heredado de padres a hijos, de la misma manera

en que la migración absorbe a quienes se integran a ella y la transmiten a sus hijos. Como un estilo de vida. Por ello, los oficios de la ausencia son aquellos que hacen los hombres que son padres desde la lejanía y que los hacen presentes y necesarios en la vida comunitaria de los pueblos de la Mixteca transnacional.

Y es precisamente la ausencia la que sostiene esta investigación: la ausencia de los hombres padres migrantes de la visión académica de género y de los estudios transnacionales. La ausencia como su posición dentro de los estudios de familia y parentesco y los estudios de la memoria.

LA PRESENCIA COMO UN HILO CONDUCTOR DE LA NARRATIVA PATERNIDAD-MIGRACIÓN

Silvino Bautista platicaba conmigo mientras bebía una cerveza en su bar favorito. Su charla sobre cómo los migrantes son colocados en el altar familiar como si fueran difuntos le parecía necesario, sobre todo porque los migrantes son espíritus que necesitan de la guía de dios. Así también se hacían presentes dentro de la casa y eran tomados en cuenta. Los ausentes no lo eran tanto.

Como Silvino, muchos Mixtecos tienen la cuestión a flor de piel. El problema de la presencia. Una disquisición filosófica muy necesaria para entender el problema de algo que percibía desde que esta investigación se inició: que podía ir más allá de la ausencia, de la simple no mención de los hombres de estos pueblos que se encontraban circulando en algo llamado hiperespacio de producción.

En este trabajo he tratado de problematizar creativamente la dicotomía presencia/ausencia. Este movimiento conceptual será útil en dos temas ya trabajados por la antropología: el parentesco y la relación tiempo espacio. Por un lado, trataré de explorar otras formas posibles de la presencia que no son las de una presencia física inmediata. Por ejemplo, dado el desarrollo de los medios de comunicación en los últimos años, la distancia física de un padre respecto a su lugar de origen, a sus hijos o su esposa, es relativizada por la comunicación inmediata que permiten el teléfono o la Internet. Así entonces, la distancia física no es igual a una ausencia.

Por otro lado, la memoria individual o social llenan los espacios que la ausencia física de una persona parece haber dejado. Así, las fotografías, las cartas, los objetos que pertenecen o pertenecieron a una persona son "recuerdos" que disparan la memoria de los deudos o quienes fueron dejados atrás por un difunto o un migrante. También los sistemas simbólicos o las narrativas "suponen" a una figura que "no está ahí" pero que se requiere conceptualmente para entender el sistema taxonómico que da un orden a la realidad.

Los estudios sobre migración han descrito la realidad del lugar de origen "como si" los emigrados no tuviesen ya presencia en el lugar que dejaron. Los estudios sobre parentesco han descrito los sistemas taxonómicos "como si" los migrantes no hubiesen dejado el espacio social que ocupaban en las estructuras sociales. Es por esto que pienso que la problematización de la dicotomía ausencia/presencia nos permitirá entender mejor la realidad de quienes viven sus relaciones de parentesco en contextos migratorios.

Para ello, requerimos dos instrumentos explicativos. El primero de ellos es una mejor comprensión de la relación entre presencia física e inmediatez (la que permiten los medios de comunicación y que crean nuevas formas de "presencia" de quienes están distantes en la geografía pero cercanos socialmente). El segundo de ellos es una nomenclatura que permita describir con alguna precisión las diferentes formas de adquirir presencia basados no solamente en el acercamiento por vías tecnológicas que crean una compresión tiempo-espacio, sino otras que pasan por la memoria individual o social para la construcción de los espacios simbólicos de quienes han partido, o por tecnologías sociales de sustitución por personas que ocupan espacios simbólicos o reales que complejizan la idea de la ausencia.

Entre la ausencia total, o la presencia metodológica ("como si") encontramos una gradiente de posibilidades que los pueblos que estudiamos construyen y movilizan para poder vivir la vida cotidiana. Un padre del que no se tiene noticia, un abuelo que ha fallecido, un hijo al que se le habla cada semana, son figuras diferentes que disparan mecanismos individuales o sociales para procesar la situación liminal en que se queda. Entre estos mecanismos sociales se encuentran desde fórmulas nemotécnicas hasta transferencias psicológicas, pasando por rituales en los que los "ausentes" se hacen "presentes" en momentos como "el día de los hijos ausentes" o "el día de muertos".

El giro metodológico de este trabajo que define al sujeto de estudio como una "comunidad transnacional" supone también un cambio en la relación entre viaje y presencia, ya que desde esta perspectiva, los que "se van" del lugar de origen, frecuentemente "regresan" a sus familias que dejaron temporalmente atrás en los lugares "de destino" donde viven desde hace muchos años y en los que muchas veces reconocen sus hijos su "lugar de origen". En esta nueva realidad etnográfica transnacional, "qué es ser padre" es un tema en debate y por ello algunos sujetos que tienen presencia física podrían no llenar las expectativas o las formulas simbólicas de lo que "es ser padre" transformándose en espectros de lo que fueron o serán.

Este trabajo intenta entender esos espacios donde la paternidad y la migración se entreveran para proponer fórmulas que permitan entender mejor "qué es ser padre" en estas circunstancias. Las estrategias para contestar esta pregunta han sido tomar un enfoque transnacional (y así tener mejores herramientas para comprender la relación espacio - sociedad) y la de incluir la memoria como un insumo que incorpora nuevas dimensiones además de la geográfica al tema de la presencia en las relaciones sociales. Y sí, también, el propósito es entender cómo desprenderse de esas percepciones de la inescapabilidad a las figuras hegemónicas, a la mirada del Otro, como cuestionar, incluyendo el papel que el olvido juega en estos procesos. El trabajo tiene, por ello, un sentido político en el sentido de entender mejor los mecanismos de funcionamiento del falologocentrismo y las formas en que las paradojas de la vida cotidiana tecnologizada y la experiencia migrante lo cuestionan o refuerzan.

La presencia es el hilo conductor de este texto y la idea detrás de la redacción. Sin la presencia y sus variadas formas –como la memoria- nos encontraríamos irremediamente frente al vacío de la ausencia. Y entonces tendría que admitir la futilidad y la poca necesidad de una investigación sobre los hombres migrantes. Estaría frente al vacío y la ausencia, en el total silencio y de espaldas frente a los grandes cuestionamientos de la problemática transnacional actual.

Afortunadamente no es así y la cuestión de la paternidad migrante y su reflexión antropológica me lleva a concluir esta investigación enfatizando precisamente en las formas de la presencia, de la memoria, de la continuidad y la reproducción de las comunidades transnacionales indígenas Mixtecas. La presencia y sus formas (cualesquiera que se

nombren) están, -valga la atrevida redundancia- presentes a lo largo de las siguientes líneas, como un ejercicio que impone a la mirada que se acerca, la luz que nos permite contemplar el camino y sus características para saber que llegamos a buen destino.

Definir la presencia pareciera más una labor filosófica que del quehacer antropológico. La presencia es de alguna manera una representación de nuestras inquietudes, anhelos y miedos. También lo es de nuestras contradicciones, nuestros intentos por percibir de otra manera la realidad. En este escrito los actos que contribuyen a la presencia de los varones en los espacios comunitarios están cubiertos en al menos tres aspectos: la **memoria** como una narrativa vital, que se transforma y que actúa sobre la comunidad transnacional como un discurso mayoritariamente común y cohesionador. Como **parentesco** que prodiga la continuidad y la circulación –propiedad absolutamente necesaria para la reproducción del pueblo transnacionalizado- y como **práctica de la progenitura** que a través del conflicto, la contradicción y el poder, se constituye en elemento central dentro de la dinámica familiar y política del pueblo.

¿Cómo entender la presencia? La presencia como entidad de reflexión filosófica ha sido recurrente en los discursos sobre poder y fenomenología. Jacques Derrida reflexiona sobre la trascendencia de la fenomenología en *Los Espectros de Marx* (1995) cuando se refiere a la espectralidad del marxismo en oposición a la estigmatización de este. La necesidad de una espectralidad menciona, surge para referirse a la situación de urgencia y de complementación de un elemento central –para el caso que menciona el pensamiento marxista- frente a una situación crítica –el triunfo rampante del capitalismo-.

El espectro es un ente cuya presencia es inevitable y hasta necesaria. El pensamiento marxista argumenta Derrida, es conjurado como una respuesta del pensamiento frente a la realidad de un sistema impuesto y dominante (p. 64). El mismo Marx en un comienzo daba el título de *Espectros* a su Manifiesto destacando el problema de la presencia y su capacidad de alterar la realidad. Para Derrida existen una capacidad de la presencia a tomar en cuenta: la reconstrucción del pensamiento.

La presencia tiene en la reconstrucción del pensamiento una importancia que señala Derrida, contribuye a la concreción de la *efectividad* (presente, actual, empírica, viva) como acontecimiento –aunque este autor utiliza un enfoque crítico al momento de tocar el tema,

me parece pertinente darle la vuelta y mostrar la *efectividad* como resultante de un acontecimiento creado a partir de la presencia- opuesto a la idealidad (no-presencia) (p.77).

Antropológicamente hablando la presencia desencadena el acontecimiento social, por ello la efectividad que menciona Derrida se encuentra en la capacidad del espectro de crear dicho fenómeno. Cuando Robert Smith advertía en el título “Los ausentes siempre presentes” (1993) la importancia de los inmigrantes mexicanos en la vida pública de los Estados Unidos, mostraba cómo la fuerza y persistencia de los vínculos transnacionales hacían tangible su presencia. A mi parecer la presencia se explica a partir de la experiencia social del contacto, es decir la efectividad, el acontecimiento, son fenómenos creados a partir de la presencia. Sin embargo la experiencia de la antropología con la presencia como concepto ha sido incompleta.

La antropología se acerca a la presencia esencialmente desde dos ángulos: el estudio de la religión y del duelo. En ambos la reflexión se acerca a la fenomenología propuesta por Derrida: que la presencia constituye la efectividad del hecho social. Engellke menciona para su investigación sobre las iglesias cristianas en África que el problema de la presencia pasa por cómo el sujeto religioso define el objeto –la Biblia-, lo construye y lo relaciona con el mundo espiritual a través de la potencialidad semiótica del lenguaje, las acciones y los objetos.

La presencia es concebida a partir de la búsqueda de una relación del mundo material con el espiritual. Engellke muestra cómo la búsqueda del mundo espiritual se concreta a través de diferentes actos: el ritual, la introspección y la conjura. Como Derrida, Engellke se concentra en la necesidad del pensamiento de concretar un espectro y su realización a través de la Biblia –en este caso el pensamiento cristiano-. Considero que el enfoque sobre la presencia entonces puede ser concebido como un vínculo entre sujetos que buscan hacer efectivas sus necesidades.

En ese sentido otra contribución interesante es la de la antropología del duelo. Alfonso di Nola concibe al duelo como un periodo de necesidad, donde se busca la aceptación de la muerte de un ser querido (2007). El duelo busca un espectro que conciba que ese ser querido ha o no muerto. Cuando la muerte ocurre, la manera de comprenderla obliga a las personas a retraerse frente a lo inevitable de ese hecho y buscan resolverlo a través de la

búsqueda de la presencia de ese ser que ha muerto. Por ello la experiencia del duelo pasa por la creación de una presencia que se puede concebir como la respuesta frente a la pérdida.

También Alan Kellehear aborda el fenómeno desde la invocación: la necesidad de resolver el duelo crea espectros que se ven interpretados de distintas maneras. La presencia de estos resuelve la ausencia del difunto y contribuye a la sanación de los deudos. La presencia es concebida entonces como la forma de resolver la ausencia irremediable (2007).

Por ello, la presencia en este texto está determinada por su necesidad frente a la ausencia y también por su capacidad de resolver y afrontar conflictos. En los pueblos de migrantes de la Mixteca oaxaqueña la presencia es muy importante porque contribuye a resolver la necesidad de su ausencia. El continuo desplazamiento por el espacio social transnacional de hombres y mujeres no significa en absoluto ausencia, simplemente porque se encuentran presentes en algún lugar de los muchos que constituyen la comunidad transnacional. Pero en aquellos lugares donde no se encuentran, son invocados por diferentes medios: el uso de rituales, objetos, conmemoraciones y usos políticos. Su presencia está garantizada por la necesidad de la comunidad de resolver el conflicto o de provocarlo.

En ese sentido la presencia contribuye a la creación del conflicto desde diferentes espacios: privados y públicos, la mixtura de estos, la vida institucional y funcional del pueblo. También la presencia los desactiva: las mayordomías, los cargos, la fiesta familiar. En un continuo trasiego la presencia de los migrantes provoca y resuelve. ¿Pero que tipo de presencia?

En cada casa Mixteca se encuentra un altar. Ocupa un lugar destacado en su creación y está a la vista de sus ocupantes. En este altar se proyecta la necesidad de protección de sus habitantes. Se encuentran las imágenes de los santos y patronos del pueblo, pero también las de los difuntos y las de los migrantes: ambos sujetos determinados en su camino por las fuerzas sobrenaturales. Los migrantes se encuentran vivos y trabajando en algún sitio, pero son invocados por sus familiares dentro del esquema mental Mixteco. Son personas que necesitan ayuda en el camino, son quienes dejan en su casa el ombligo que les quitaron al nacer para que su ánima esté protegida y encuentren el camino a casa. Son invocados a través de la palabra, del acto, de la fiesta.

La invocación de los migrantes pasa por la construcción de la narrativa del pueblo migrante: explica por dónde se va, a que se va y porque se migra. En el acto, los migrantes se hacen presentes a través de la mención, de la amenaza, de la promesa. Se hacen presentes en la misa, en la bendición, en la encomienda. A través de la fiesta se conmemoran: el día del migrante, el día de la fiesta principal, el cumpleaños. La presencia adquiere formas distintas, pero en su contenido resuelve la necesidad del pueblo de estar fuertemente vinculado entre todos sus miembros. Ya sea de manera efectiva o nominal, la presencia –y todos sus diversos espectros, de los que se darán cuenta en estas líneas– contribuye a recrear la comunidad.

ESPACIOS DE MASCULINIDAD

Hubo tres vías que coincidieron en mi interés de estudiar a los hombres como sujetos con género: en primer lugar es mi **formación académica**, que se inició enfocada en los estudios de género y de los cuales los estudios de masculinidad constituían una pequeña parte, muy marginal. Este inicio se dio durante mi licenciatura como antropólogo social y culminó en mi tesis sobre la construcción de la masculinidad entre los Mixtecos jornaleros migrantes (2003). Mi interés radica en hacer visibles los estudios de masculinidad, que como señala Gutmann, necesitan aún el referente feminista porque la etnografía es todavía muy poca y el marco teórico en que se sostiene es también incipiente (1998). Por ello, el estudio de una comunidad indígena me ofrece un marco coyuntural y una referencia específica en la cual proponer un caso de estudio sobre hombres.

La segunda vía parte de **mi interés en la paternidad de los varones** como un objeto de estudio dentro de la familia migrante y sus vínculos como sujetos transnacionales. De mi experiencia de trabajo de campo con varones migrantes, pude entender que la paternidad era el eje en que construían su identidad como varones y como migrantes. Aunque mi trabajo de licenciatura trataba de la construcción de la masculinidad centrada en los valores asociados al trabajo y la aventura de migrar, logré dar un paso adelante y constituir un modelo de pensamiento sobre la paternidad, que presenté como tesis de maestría, al proponer a las paternidades migrantes como agentes capaces de trascender la paternidad impuesta por el Estado-Nación y por lo tanto, crear modelos más equitativos y participativos dentro de la familia.

Finalmente la tercera vía es una más personal: aunque en el momento de escribir esto he **experimentado la paternidad** solamente como hijo, me he encontrado solidario con las experiencias de mi propia familia extendida y de los Mixtecos. Mis afinidades con el tema de la paternidad están determinadas por una inclinación personal y porque de alguna manera el tema se me ha presentado como relevante en mis prácticas de campo. La paternidad, una experiencia que deberé vivir, se ha vuelto central durante el tiempo de esta investigación.

Por ello, el tema principal de este escrito es la paternidad indígena migrante como un elemento de creación y sustento de la comunidad transnacional. Las maneras en que lo hacen están plasmadas en el contenido, y a través de estas páginas mi intención es mostrar una parte importante de los procesos familiares y comunitarios que recaen en lo que los hombres hacen para ser padres. Ello implica un ejercicio de la memoria y el olvido como representaciones de su condición transnacional.

LOS OFICIOS DE LA AUSENCIA

La principal razón de esta investigación es la de ocuparse de los hombres que son padres desde una perspectiva de género. El marco en que se sitúa esta investigación corresponde a los estudios transnacionales. Como principal aporte se trata la cuestión de establecer una antropología de la paternidad basada en el estudio de la memoria, como herramienta para conocer la masculinidad y el parentesco en función de la paternidad. Como se puede observar, mi intención fue la de crear un argumento circular en cuanto al estudio de la paternidad: la convergencia entre los estudios transnacionales y de la memoria como formas alternativas de construir a la paternidad migrante.

El primer problema a resolver es la ausencia de los estudios de masculinidad dentro del enfoque género-migración. Considero que aún son escasos los estudios que se refieren a los hombres como sujetos actuantes dentro de la migración y más escasos aún los especializados en el tema. En primer lugar porque se ha querido ver a la migración como un espacio de privilegio para los hombres y seguidamente, porque la emergencia de nuevos actores ha desviado la atención de los investigadores hacia ellos.

Patricia Pessar (1999) sostiene que las investigaciones sobre género son una pequeña parte dentro del amplio estudio de la temática transnacional y que es necesario su mayor

desarrollo. Menciona que los pocos estudios que se realizan, están parcializados hacia una perspectiva masculina, como el realizado por Roger Rouse sobre los circuitos migratorios transnacionales (1991). A mi parecer los estudios sobre mujeres sobrepasan por mucho la producción sobre hombres¹.

En el mismo sentido, Pierrette Hondagneu-Sotelo muestra tres fases en el estudio de la migración y el género: un primer momento cuando la temática es dominada por la atención en los hombres. Las mujeres solamente son mencionadas como “mujeres migrantes” y son poco tomadas en cuenta. Una segunda fase, cuando las mujeres son los actores emergentes y se empiezan a crear las políticas de atención hacia ellas de parte de los investigadores. En el momento actual los estudios de género se posicionaron como un espacio clave dentro de las instituciones creadas por la migración (2005).

¹ Por ejemplo Marina Ariza (2000) Ya no soy la que dejé atrás...mujeres migrantes en República Dominicana, Orlandina de Oliveira (2004) Imágenes de la familia en el cambio de siglo, Lourdes Arizpe (1975) Indígenas en la Ciudad de México, el caso de las Marías, Patricia Balbuena (2003) Feminización de las migraciones: del espacio reproductivo nacional a lo reproductivo internacional, Dalia Barrera y Cristina Oemichen (2000) Migración y relaciones de género en México (sin un solo artículo sobre hombres), Gloria Chamartin (2002) Feminización de la migración, María Eugenia D'Aubeterre Buznego (1998) Ritual matrimonial y orden social, (2000) El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla (2005), Aquí respetamos a nuestros esposos: migración masculina, conyugalidad y trabajo femenino en una comunidad de migrantes de origen nahua del Estado de Puebla, Víctor Espinosa (1998) El dilema del retorno, Rosario Esteinou (2006) Fortalezas y desafíos de las familias en dos contextos: Estados Unidos de América y México, Paloma Fernández (2003) Trayectorias migratorias y la ficción de la masculinidad hegemónica, Sarah Gamble (2001) Postfeminism, Inderpal Grewal y Caren Kaplan (1994) Postfeminism, Postmodernity and Transnational Feminist Practices, Centolia Maldonado y Patricia Artía (2004) “Ahora ya despertamos”: participación política de las mujeres en el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, Gail Mummert (1999) Juntos o despartados: Migración transnacional y la fundación del hogar y Ofelia Woo (2000) Mujeres y familias migrantes mexicanas en Estados Unidos, entre muchos otros. Por el contrario, algunos de los artículos de migración y estudios sobre masculinidad como género son Federico Besserer y Matthew C. Gutmann (2001) presentando la revista Alteridades en un número especial de masculinidades, la ponencia de Debbie Boehm, (2002) “Si no vas al norte no eres hombre...”: subjetividades de género entre mexicanos transnacionales, Alison Mountz y Richard Wright (1997) Daily life in the transnational migrant community of San Agustín, Oaxaca, and Poughkeepsie, New York, Filippo Osella y Caroline Osella (2000) Migration, Money and Masculinity in Kerala y ¡ah! el citado artículo de Roger Rouse (1992) Making sense of settlement: class transformation, cultural struggle, and transnationalism among Mexican migrants in the United States.

Hondagneu-Sotelo parece haber pasado por alto que las y los investigadores centraron sus esfuerzos en conocer la situación de las mujeres dentro de la migración, pero exclusivamente de las mujeres. Los hombres por el contrario fueron “parcializados” y mencionados como ausentes o como factores naturales de desigualdad. Esta investigadora considera un logro la colocación de la perspectiva de género como un tema elemental dentro de cualquier investigación con temática de migración y efectivamente así es, pero un logro a medias que ha desplazado las investigaciones sobre hombres como sujetos con género.

El segundo problema es la ausencia de estudios sobre paternidad y migración. Los estudios de paternidad en la antropología han sido importantes y han trazado una línea de pensamiento sobre lo social como articulado a las jefaturas de familia, pero no existen aún en los estudios transnacionales. La ausencia en que se ha querido ver a la paternidad terminó por invisibilizar las prácticas de progeneración en hombres migrantes transnacionales. Este trabajo se ocupa de regresarlos a un estudio de género.

La importancia de estudiar a los padres varones desde una perspectiva de género es que complementa en gran medida los estudios sobre familia y unidad doméstica. Los padres no son ausentes, por el contrario, son los organizadores del poder al interior del grupo doméstico y lo hacen de diversas maneras; desde la inmediatez que les proporcionan los medios de comunicación, hasta las representaciones de poder que legitiman su “presencia”, pasando por fórmulas más equitativas de participación dentro de la familia.

Los estudios de género han incorporado los estudios de masculinidad como una manera de articular los procesos de construcción del género. Los estudios sobre hombres contribuyen con nueva etnografía y planteamientos novedosos sobre la construcción de las identidades genéricas. En este trabajo se propone el estudio de la memoria como “memoria de lo Mixteco” para conocer cómo se crean las identidades de los hombres y de los varones que son padres.

Asimismo, esta investigación demuestra que son los padres los que organizan el tipo de circulación de la parentela en el espacio social transnacional bajo el criterio de evitar potenciales situaciones de incesto y son los padres quienes definen al parentesco indígena

Mixteco como memoria, con el fin de apropiarse de los recursos del patrimonio y mantener el control sobre la progenie.

ESPACIOS DE TRANSNACIONALIDAD

Los pueblos de la sierra de Oaxaca que aparecen esta investigación integran una Región Transnacional de la Mixteca Baja. Son las localidades de Santa María Asunción, Santa María Natividad, Ixpantepec Nieves, San Juan Huaxtepec, San Martín Sabinillo y San Francisco Paxtlahuaca. Lo considero de esta forma porque se encuentran vinculados entre si por efectivos lazos parentales y comunitarios que son reproducidos en el norte del país y en los Estados Unidos. Estos vínculos forman redes laborales y de vecindad, que facilitan la transnacionalización de los miembros de estas comunidades. Al integrarlas como una región, las estoy pensando como una entidad integrada por vínculos transnacionales que es capaz de reproducirse en otros espacios. Las localidades en el norte son Maneadero, Tijuana, Ensenada y Mexicali, Baja California. Santa María, Santa Cruz, Los Ángeles y región norte de California, Medford, Grants Pass, Ashland, Bend y Redmond, Oregón. Tacoma, Olympia, Pullalup, Mt. Vernon y Seattle, Washington.

Hago un énfasis especial en el concepto de vínculos como un factor esencial para la transnacionalización de estas comunidades. En los vínculos reside la idea de conexión que algunos autores resaltan como la capacidad de transnacionalizarse (Rouse, 1991 y Faist, 2000) y que constituye mi principal argumento para considerar transnacionales a las comunidades que he mencionado.

He llegado a la idea del vínculo por mi interés en el parentesco como una forma de pensar a las comunidades transnacionales. Sigo la definición de Grau de parentesco como una *ideología relativa a las relaciones humanas que induce nociones explicativas acerca de la creación de la humanidad y la naturaleza, así como el significado último de las conexiones biológicas y no biológicas entre personas* (2006) que enfatiza la conexión última entre individuos y que puede darse por medio del parentesco ritual o por elección. A través de este último significado me he encontrado con que resulta válido pensar en el vínculo entre sujetos como la molécula más pequeña del espacio social transnacional.

Por ello esta investigación se ubica dentro de un espacio social transnacional creado por la Región Transnacional de la Mixteca Baja y que reúne en alto grado el tipo de conexiones y

vínculos, creadores de la circulación de valores y significados a lo largo de este espacio. Así como de los sistemas simbólicos compartidos o reconocidos por los Mixtecos en los distintos lugares en que se encuentran. La intensa conectividad entre individuos –como son los padres- y colectivos de medio nivel –como la familia- muestran la dinámica de las comunidades. En este espacio reside mi interés: en la fórmula mínima originaria. En la conexión última entre individuos.

ESPACIOS DE LA MEMORIA

Me acerqué a los estudios de la memoria para explicar cómo se constituyen los elementos más móviles de la identidad. Gilberto Giménez (2008) parte del planteamiento de que la cultura contiene formas objetivadas y formas interiorizadas, establecidas a partir de la etapa simbolista de la cultura. Llama a las primeras zonas de estabilidad –en forma de esquemas cognitivos- y a las segundas zonas de movilidad –como la capacidad de cambio de la cultura-. Es precisamente en la zona de movilidad donde reside la memoria.

Podría considerarse que en el estudio de los significados que otorgan identidad, la memoria es un recurso natural en la comunidad transnacional y por lo tanto forma parte de las representaciones sociales que integran la zona de estabilidad y persistencia. En un primer acercamiento podría considerarse a la memoria de esta manera, pero mi investigación muestra que la memoria es un regulador del tiempo cuyas actividades individuales y sociales la modifican todo el tiempo.

En este escrito demuestro cómo la memoria no es histórica ni es historia, porque contextualiza e interpreta al transmitir su experiencia. Más aún, la memoria contiene la expresión emocional de un individuo o de un grupo social. Por ello la creación de un comportamiento social alrededor de ella demuestra que tiene un uso; en primer lugar en la conformación de la identidad entre los individuos o conjuntando individuos. Seguidamente en la creación de un pasado, un presente y un futuro. Contiene las directrices del colectivo, porque muestra las acciones compartidas por todos. En ese sentido Candau muestra que la memoria no es una modalidad de organización determinada por los acontecimientos, en todo caso es usada para justificar nuestro presente (Candau, 2002).

La memoria y la masculinidad están articuladas en la identidad paterna. Lo hacen en dos sentidos: en el parentesco, al organizar la circulación de los parientes en el espacio social

transnacional y en segundo lugar en la creación de un discurso épico de lo que significa ser pionero en la constitución de la comunidad transnacional.

LA PROPUESTA

Esta investigación tiene como objetivo el estudio de las paternidades indígenas transnacionales. Propone la creación de una antropología de la paternidad: el estudio sistemático de la progenitura como un sistema de prácticas y creencias autónomas y colectivas. Su funcionalidad dentro de las sociedades, su contribución al pensamiento antropológico y su desarrollo dentro del estado moderno y los estados postnacionales. El estudio en espacios como los transnacionales o diaspóricos muestra la importancia de la paternidad como organizadora de la vida familiar y del poder doméstico. Por otro lado una antropología de la paternidad contribuiría a los estudios de familia y unidad doméstica con nuevos modelos explicativos y ampliaría la etnografía sobre género.

Inicio este escrito en la memoria. Propongo que fueron los historiadores quienes iniciaron su estudio científico y que su definición ha transitado desde este periodo, hasta la conformación de “memorias soporte” de corte ideológico en el estudio de las diásporas y el éxodo. La memoria como concepto se ha integrado ampliamente a los estudios sociales y su uso instrumental amplía la perspectiva de la identidad del individuo y del colectivo.

Las sociedades actuales se esfuerzan en conservar la memoria por diversos medios. Por un lado, la conservación del patrimonio representada por monumentos, espacios conmemorativos y la preservación de documentos y restos históricos. Se enfatiza en la genealogía y las biografías, se produce arte e historia desde la memoria y es ampliamente compartida por todos sus miembros. Por otro lado, una gran parte del esfuerzo tecnológico está encaminado a la conservación contenida en megabites.

En este escrito la memoria construye identidad: los discursos de los padres centrados en el recuerdo, las emociones y el uso social que les dan, contribuye a legitimar sus prácticas de padres migrantes. Los hombres narran sus experiencias como migrantes y a través de ellas erigen sus paternidades. Hombres y mujeres comparten sus memorias sobre la paternidad y la masculinidad y otorgan sentido al espacio compartido. Sin duda el enfoque diaspórico – Stuart Hall (1993) y William Safran (1991) enfatiza la memoria como la condición per sé del desplazamiento y el retorno.

La memoria como diáspora colectiviza y define la identidad como grupo a través de la necesidad del retorno. Las comunidades transnacionales contienen elementos comunes a las diásporas, como la necesidad de colectivizarse e identificarse lejos del terruño y un mito parcializado del regreso. La memoria acciona elementos comunes a todos los miembros de la comunidad transnacional como la tradición, el parentesco y el lugar de origen, pero que son resignificados continuamente.

El olvido es una parte de la memoria usada como defensa y trascendencia del colectivo. Los casos de olvido demuestran que tiene una utilidad en la conformación de identidades alternativas frente a la diáspora o la comunidad transnacional. Sin embargo, también tiene una utilidad al interior: su capacidad para transformar aquellos procesos inequitativos, como el compadrazgo. Los compadres sustituyen el respeto como el modelo de comportamiento mutuo por otro, cuyo vínculo es la amistad creada por la experiencia transnacional, mucho más fuerte e igualitaria.

Continuando en este sentido, en este texto se proponen tres modelos explicativos que buscan conjuntar la mayoría de las características de las diversas paternidades migrantes. El primero es el de las paternidades dislocadas. Este muestra la necesidad de un padre como figura organizadora del poder al interior de la unidad doméstica migrante, por lo que en su ausencia la parentela se organiza para sustituirlo. En las paternidades dislocadas el padre no es ubicable, pero la familia lo desplaza por modelos más participativos y equitativos.

En el segundo modelo explicativo, el de la paternidad espectral muestra cómo los padres ausentes encuentran en la inmediatez propia de una comunidad transnacional los medios de control de sus grupos de parientes. Al mismo tiempo es la dimensión ritual de la comunidad la que crea el soporte para que la presencia del padre se perciba de modos sobrenaturales. La idea de espectralidad refleja la dimensión simbólica en el pensamiento social y cómo se perciben determinados fenómenos. Por ello un padre espectral puede encontrarse trabajando en un lugar muy distante, pero al mismo tiempo su presencia se hace sentir a través de la tecnología o de la visión del mundo de los Mixtecos.

El tercer modelo explicativo es el del páter comunitas como una categoría que refiere al hombre como padre de la comunidad. Manifiesta la importancia de la paternidad para la gobernabilidad de la comunidad y cómo el modelo familiar de jefatura masculina se

proyecta al modelo de gobierno. Como páter comunitas, los hombres considerados gente de respeto son padres de la comunidad y evocan la tradición de servicio al pueblo como un recurso de control. Los padres retienen el patrimonio intangible y lo transmiten a sus hijos. Este comportamiento hace que la memoria sea especialmente importante para la paternidad, porque a través de ella invocan su autoridad y mantienen el control sobre su progenie.

Esta investigación contiene una breve etnografía de la maternidad como un complemento a la información sobre la paternidad. Ambos –la paternidad y la maternidad- son relacionales. Aunque se ha querido ver estos sistemas como contrarios (Hiroko, 2005), a mi parecer son complementarios e integran un sistema familiar que por causas de la migración se ha extendido en una dimensión geográfica mayor. La maternidad es percibida como una manera de control sobre las mujeres, que sin embargo se mantiene precaria, porque la experiencia transnacional ha modificado el significado que hombres y mujeres atribuyen a la maternidad. Esta además de ser impuesta y limitante, brinda a las mujeres espacios propios y redes efectivas de solidaridad que se vuelven más necesarias en la vorágine de la migración.

Complemento esta información con un apartado sobre los niños. Esta parte corresponde a un análisis más integral del átomo parental, pero es también un ejercicio etnográfico sobre los actores emergentes más vulnerables. Los niños que migran se encuentran expuestos a la explotación, y los que no lo hacen al abandono. Etnográficamente ejemplifico tres causas de la vulnerabilidad de los niños migrantes: la alta movilidad familiar les impide estudiar y recibir atención médica adecuada, además de que su cuidado es compartido por muchas personas.

Una segunda causa es precisamente la fragmentación familiar y los problemas relacionados con la crianza. Esta responsabilidad es transferida a los abuelos o a los tíos –maternos y paternos- y en últimos casos a los parientes disponibles. Al ser la crianza un asunto de la paternidad, los hombres pueden centralizar el poder al interior de la unidad doméstica. Cuando esta práctica es además compartida por otros, los modelos de paternidad tienden a abrirse volviéndose más participativos e igualitarios.

La tercera causa es el conflicto de identidades. Los niños son muy receptivos a los diversos discursos creados a lo largo y ancho del espacio social transnacional y terminan asimilando fragmentos de todos. Estas generaciones se están criando de manera más tangencial a como lo hicieron sus padres o sus abuelos, pero al mismo tiempo lo hacen de manera divergente, en contradicción de los discursos culturales de su pueblos.

LA METODOLOGÍA

Esta investigación tuvo dos fases: una investigación sobre los temas de masculinidad, paternidad, comunidades transnacionales, Mixtecos, memoria y olvido. Y una segunda fase de trabajo de campo.

Durante la fase de investigación integral utilicé tres aproximaciones; en primer lugar una investigación bibliográfica basada sobre todo en los temas de género, masculinidad, paternidad, antropología transnacional, Mixtecos y memoria. Esta parte se realizó a lo largo de un par de años y constituyó la base sobre la cual pude desarrollar más ampliamente mi argumento de investigar sobre las paternidades migrantes Mixtecas como un elemento integral y constituyente de la comunidad transnacional.

La segunda estrategia consistió en una investigación en la Web buscando artículos especializados en los temas de paternidad y migración y memoria y olvido. Resalto esta parte porque la Universidad Autónoma Metropolitana tiene un programa de revistas electrónicas con diferentes buscadores que dan acceso a las revistas especializadas. Gran parte de la bibliografía de esta investigación contiene artículos del buscador Jstor (<http://www.jstor.org>) especializado en revistas de ciencias sociales y humanidades. Este segundo método fue fructífero en la cantidad y calidad del material obtenido, así como de lugares especializados en el tema de migración, como Migration Information Source (www.migrationinformation.org) entre otros. Durante esta fase pude establecer contacto vía email con colegas y profesores de diversas instituciones que comparten intereses conmigo. La fluidez y velocidad de esta información hizo posible además, la creación de una pequeña red de investigadores sobre masculinidad y maternidad.

Una tercera estrategia consistió en entrevistarme con profesores interesados en el tema y en mi participación en eventos, congresos y seminarios de los temas de esta investigación. Los profesores con quienes tuve contacto en la realización de esta investigación resolvieron

dudas y propusieron temas y enfoques para abordarlos. Esta parte la puedo extender hacia atrás en el tiempo desde el inicio de mi carrera, pero se intensificó en los últimos años del doctorado. Los profesores que colaboraron en esta investigación son de distintas instituciones, como los doctores Margarita Zárate, Raúl Nieto y Fernando Herrera de la UAM, la doctora Patricia Zamudio del CIESAS, la doctora Rosío Córdova de la UV, los doctores Álvaro Bracamonte y Alex Covarrubias del COLSON y al doctor José Miguel Cárdenas de la USI.

Por otro lado, acudí a congresos con temas de migración, de género y de memoria, con el doble objetivo de obtener una visión más completa del estado del arte de cada tema y de crear redes de colegas interesados. Pude compartir en estos eventos información y contactos necesarios para la realización de este trabajo. Acudí a seminarios en diversas instituciones como parte de mi trabajo de campo. Los seminarios especializados sobre el tema fueron tres: uno de niños y migración –con un enfoque de género- en la UAS, uno sobre memoria en el IIS de la UNAM y uno sobre el tema de estudios transnacionales en la UAMI.

La segunda fase fue la realización de trabajo de campo. En esa fase, tuve la oportunidad de incorporar información obtenida desde mi primera estancia de campo en comunidades transnacionales, donde ya rondaba el espectro de la paternidad. Para el campo de esta investigación realicé una estancia de casi un año en las localidades de Santa María Asunción, Santa María Natividad, San Juan Huaxtepec, San Francisco Paxtlahuaca, San Martín Sabinillo e Ixpantepec Nieves. Mi intención era investigar con hombres las prácticas de la paternidad. El trabajo de campo fue realizado sobre todo con entrevistas –formales e informales- dirigidas o espontáneas sobre los temas de la paternidad, la familia, el gobierno del pueblo, etcétera. En un primer momento realicé cuestionarios vitales con el fin de encontrar potenciales informantes.

En un segundo momento apliqué cuestionarios más especializados sobre el tema a los individuos seleccionados y obtuve un número reducido a quienes realicé historias de vida, las mismas que aparecen en este escrito. La razón es que las historias de vida contienen la narrativa vital del sujeto, su memoria. Utilicé la estrategia de bola de nieve que me llevó, debido a los vínculos parentales y sociales, a todas las localidades mencionadas arriba,

considerándolas una región propia, con fines de conceptualizar el tipo de migración que estaba ante mis ojos.

A través de ese año de campo, obtuve información suficiente sobre la vida en los lugares por donde mis informantes circulan. Mi interés, centrado más en las narrativas y los discursos de cada individuo, me dio cierta “protección” de conocimiento sobre las condiciones de vida más allá de Oaxaca, además de que utilicé mi experiencia previa de campo en los Estados Unidos.

Realicé investigación documental y entrevistas a personas centrales en la vida comunitaria de estos pueblos. Sin embargo, mi trabajo de campo más “rudo” fue en los lugares de dominio masculino: cantinas, bares y plazas públicas. Algunos hogares y sobre todo espacios de gobierno y trabajo con hombres. Compartí con autoridades y pude dar clases en la secundaria de Nieves, donde apliqué a los alumnos un cuestionario. Hice censos en las comunidades de Asunción y Huaxtepec y colaboré en tequios y fiestas en todas las localidades.

Este trabajo es análogo al realizado por Rhacel Salazar quién escribió dos libros en un ejercicio donde juntos constituyen una etnografía multisituada (2002, 2005) (el primero reporta su trabajo de campo en Estados Unidos, lugar de destino de las mujeres filipinas migrantes trabajadoras que dejan atrás a sus hijos y esposos, y el segundo realizando trabajo de campo en las Filipinas donde vivió con los hijos y esposos de mujeres migrantes). En mi caso, este trabajo reúne información del trabajo de campo multisituado en el que trabajé con padres, madres e hijos que viven tanto en México como en Estados Unidos.

ESTE ESCRITO QUE TIENES EN LAS MANOS LECTOR...

Está dividido en cinco capítulos. En el texto “La arquitectura de la ausencia” se propone un estudio de la masculinidad y de la paternidad en un contexto de migración. Se propone también una antropología de la paternidad basada en los estudios de la progeneritura desde la familia, la comunidad y las dimensiones culturales –la memoria, la funcionalidad de la paternidad, etc.- como una contribución al estudio de género y de familia.

En el segundo capítulo “Espacios de transnacionalidad” se discute la teoría sobre las comunidades transnacionales y se propone concebir a la paternidad dentro de un espacio

social transnacional. De esta manera sus funciones y sus prácticas son concebidas como parte del mecanismo social y no como ausencias.

El tercer capítulo se compone de tres secciones: en la primera llamada “Senderos inciertos” se analiza el rol de la memoria y el olvido en las comunidades transnacionales Mixtecas. Se propone que la memoria es creadora de la identidad en la literatura diaspórica, y se compara con colectivos como las comunidades transnacionales. En el siguiente apartado llamado “Elementos de análisis en el sistema parental” se propone que el ciclo doméstico, articulado a la circulación de la parentela por el espacio social transnacional está organizado por los padres, quienes acuden a la memoria para organizar la circulación de sus familias, evitando potenciales situaciones de incesto. En este apartado se proponen elementos como los regímenes de sentimientos, el viaje y el desplazamiento, el trabajo y la memoria, como elementos de análisis capaces de alterar el marco parental Mixteco.

El último apartado llamado “evocación de la palabra” hace referencia a los discursos sobre la memoria y el olvido, en palabras de un anciano que busca en su memoria las representaciones de la paternidad y los esbozos de la comunidad transnacional. Por el olvido hablan dos compadres, que no quieren alterar su relación de amistad con el régimen de respeto impuesto a su compromiso desde el punto de vista tradicional indígena. Ellos olvidan ese comportamiento porque limita las capacidades de su compadrazgo y lo transforman en amistad, de esa manera refuerzan los vínculos homosociales y de compadrazgo, con lo que vuelven más robustos los vínculos transnacionales. Mientras que el régimen de respeto es limitante y tiene poca capacidad transnacional, los nuevos modelos de compadrazgo tienen una alta capacidad de transnacionalidad.

El cuarto capítulo presenta los modelos propuestos de paternidad migrante. Estos modelos no son explicativos de la realidad, más bien son organizaciones en torno a experiencias y características comunes compartidas por los padres migrantes. El primer de ellos es “pater comunitas” como una paternidad proyectada fuera del espacio doméstico y que es el modelo de las relaciones políticas de la comunidad. El segundo son las “paternidades dislocadas” que son aquellas paternidades ejercidas por otros miembros de la comunidad y las prácticas que los hacen ser padres. El último modelo es el de “paternidad espectral” que sugiere que la paternidad es una presencia cotidiana en los diferentes espacios de la comunidad y que mantiene centralizado el poder y la organización familiar y parental.

Aunque este modelo se ve cotidianamente cuestionado por las nuevas prácticas que crea la migración.

El siguiente capítulo se divide en dos secciones que abordan brevemente la maternidad como una práctica transnacional y la cuestión de los hijos. Sin embargo esta sección está diseñada para entender cómo los hijos aprehenden la migración y los mecanismos tradicionales de comprensión que estos pueblos adecuan a la nueva narrativa la cual es transmitida a los niños.

Finalmente se encuentran las conclusiones. En estas, se presentan los principales resultados de esta investigación y se proponen líneas hacia el futuro. Este escrito que tienes en tus manos lector no estaría completo sin tu interpretación de los hechos que aquí se muestran. Mi deseo es que disfrutes la lectura y quede en ti la inquietud por conocer y desarrollar los estudios sobre hombres, sobre comunidades transnacionales y sobre los grupos indígenas.

CAPÍTULO PRIMERO: LA ARQUITECTURA DE LA AUSENCIA

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA PATERNIDAD

¡Es que nos dijeron que eras muy hombre!
Sí, puedo ser muy hombre pero nada valgo solo.
Agustín Yáñez “Las tierras flacas”.

Era un padre, se ha quedado sin hijos...
vacío y carente de significado.
Chuk Palahniuk “Nana”.

¡Ser padre hace que mi cabeza duela!
Homero Simpson.

EL LARGO Y SINUOSO CAMINO DE LA MASCULINIDAD

A muchos años de su primer viaje, Octaviano Bautista se detiene en el camino y parece desandar sus pasos:

Yo me fui a México hace como treinta años, a Maneadero hace como unos veinte y casi lo mismo en California. Cuando salí lo hice porque era lo que nos quedaba. De acá del pueblo ya muchos se habían ido y haga de cuenta que nomás faltaba yo. ¿Cómo iba a ser menos que otros hombres? (...) Ya le digo, no estaba fácil pero tenía que responder pues mi familia estaba esperando. ¿Cómo le iba a decir a mis hijos que su padre no quería irse por estar con ellos?

Octaviano, como muchos hombres indígenas migrantes del estado de Oaxaca, se ve obligado a decidir sobre su paternidad, su responsabilidad como jefe de una familia y como miembro de su comunidad, cuando se ve así mismo frente a la larga jornada de la migración. Esta decisión de partir a buscar mejores oportunidades tiene múltiples variantes: el viaje, el trabajo, la crianza, la responsabilidad de ser proveedor, de ser el centro a partir del cual orbita el poder dentro de la parentela y del pueblo, de ser el mejor hombre posible. La vida cotidiana de los varones migrantes *ñu savi*² se encuentra en diferentes lugares y

² La razón del uso de este término reside en que son los individuos de este grupo étnico quienes se definen como Ñu Savi, aunque el término Mixteco está también bastante extendido. Lo uso en este momento con la intención de mostrar los diferentes nombres con que este grupo se reconoce y es reconocido, aunque la principal función del término *ñu savi* es el de diferenciar a quienes son parte del grupo etnolingüístico y a la Comunidad Transnacional Mixteca, como el grupo más amplio. El grupo etnolingüístico Mixteco –individuos parlantes de la lengua Mixteca y sujetos de autofiliación Mixteca- habita en una región de 18759 km² en el estado de Oaxaca, aunque son casi 200000 km² con las vecinas regiones de los estados de Puebla y Guerrero. Este grupo se designa así mismo como *y+v+ davi* que refiere al pueblo o gente de la lluvia (Barabás, 2008). Estoy usando la transcripción fonética utilizada genéricamente –a reserva de una aclaración posterior- para el

corre paralela a diversos procesos. Como el, varones migrantes de muchas comunidades indígenas viven alejados de sus familias, pero no separados.

¿Cómo explicar la paternidad de estos hombres viajeros, sus constantes ires y venires? ¿Cómo acercarse a la mirada del pueblo para entender la paternidad migrante? Los hombres que son padres son vistos como figuras centrales en las narrativas comunitarias y su constante mención los destaca como actores dentro de la familia y de los procesos comunitarios mayores. Los varones que son padres tienen una esencia, un cariz que los sitúa en los espacios de la vida cotidiana a pesar de que se encuentran en otros lugares, o a lo sumo, que son hombres que entran y salen de la vida familiar constantemente.

Estas cualidades son consideradas presencia. La presencia de los varones que son considerados padres puede intuirse en muchas de las actividades cotidianas de las comunidades de migrantes de Oaxaca. Por un lado los varones padres mantienen fórmulas de poder y prestigio constantes, lo que determina la dirección de los procesos sociales. Por otro lado en la vida íntima, son una presencia constante, casi fantasmagórica dentro de la casa. Los padres están presentes a través de la memoria, del parentesco y de las prácticas de la paternidad migrante.

Por ello, en esta sección se hace un recuento de la teoría de género y de masculinidad, al tiempo que se propone una antropología de la masculinidad basada en el estudio sistemático de los hombres. La presencia es un tema omnipresente a lo largo de las siguientes líneas, donde la narrativa –principal fuente de este texto– invoca a través de la práctica, la presencia de los padres migrantes.

Octaviano es ahora padre de dos familias y vive “en el viaje”. Para sus familias, es una figura que existe y que controla muchos aspectos de sus vidas pero que no está presente. Durante el proceso muchos varones mueren, se pierden y otros abandonan, “se largan”. En muchos casos los padres indígenas migrantes se transforman en una figura de poder a distancia, en un espectro que se revuelve entre sus hijos y sus parejas, haciéndose presentes a través de muchas maneras de representación.

grupo conocido como Mixteco (Bartolomé, 1999). Más adelante mostraré el término utilizado por la gente de la región conocida como Mixteca Baja.

Como ellos, los migrantes que se ausentan forman parte de intrincadas organizaciones familiares. Cada migrante que labora en cualquier lugar en el mundo deja tras de sí personas y espacios que le dan pertenencia. Los indígenas *ñu savi* transnacionales que viajan desde Oaxaca a todo Estados Unidos buscan la continuidad a esa pertenencia a través de fórmulas de masculinidad que los acerquen a quienes van dejando atrás. En ocasiones buscan adecuarse a los roles familiares y de género, en otras los transforman desde su poder y casi siempre, reaccionan a una realidad que los mantiene distantes pero vinculados.

La migración intensa de los pueblos Mixtecos³ del estado de Oaxaca causa profundas transformaciones a todos los niveles en las estructuras de vida de estas sociedades. El papel social, económico, lingüístico, cultural y político de la migración es muy relevante para conocer a profundidad el ámbito de la Mixteca. La desterritorialización de muchos de los procesos y la estructuración de nuevas sociedades (Durand y Massey, 2003), reorientan las tendencias familiares y de género en direcciones divergentes.

Los padres *ñu savi* forman parte de la familia transnacional y de sus dinámicas, de su reconfiguración en el espacio entre fronteras, y por ende de su comunidad. Aquí y allá son sombras que se mueven en los resquicios de los espacios legales e ilegales de ambos países confrontando su visión del mundo. Viven a distancia las prácticas de la paternidad, pero no han roto los vínculos familiares que los hacen seguir siendo padres y llevan a cabo las acciones que en sus pueblos consideran, deben hacer los hombres que tienen familia, y al contrario de lo que muestra el sentido común, en su ausencia redefinen nuevos espacios y formas de ejercer el poder.

En los pueblos de la región Mixteca existe una organización basada en la división entre gente de respeto, los *cheetsa'nu* y gente de trabajo, los *chee ne'e tiun* que hace referencia a los hombres que han cumplido con sus deberes cívicos y son ciudadanos que han cumplido todos los cargos, mientras que los segundos están en edad de prestar servicio en el sistema de cargos. Dentro de este sistema es notoria la proyección de la vida familiar en los sistemas políticos: los líderes asumen la paternidad como jefatura de familia y los síndicos,

³ El término Mixteco tiene un matiz colonialista, aunque es el referente obligado para este grupo etnolingüístico. Lo uso aquí para referirme genéricamente a los pueblos que habitan la Región Mixteca: Chocho, Ixcatecos, Triquis, Tacuates e Ixcatecos, aunque no todos comparten el acelerado ritmo migratorio de los *ñu savi*.

tesoreros, comisariados, son llamados padres, los *tañuu* y los agentes y presidentes municipales son los *s+´+tañuu* o padres-madres del pueblo.

Deben resaltarse los evidentes vínculos de los varones con sus familias para entender su masculinidad y como esta es construida a partir de elementos creados en los procesos transnacionales y de globalización. Esto nos permitiría entender mejor las categorías de género, parentesco y familia.

Es necesaria una mayor complementariedad de los estudios antropológicos de la familia referentes a los varones, a quienes se les ha mantenido marginales respecto a este tipo de investigaciones o han sido abordados de manera circunstancial en el entronque familia-género. Una antropología de la paternidad debe ser capaz de mostrar las relaciones de los padres migrantes con los demás individuos de sus grupos sociales mostrando la importancia, vigor, direccionalidad y creación de sus vínculos –en este caso transnacionales- y poderlos describir etnográficamente.

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA PATERNIDAD

Entiendo por paternidad el conjunto de prácticas, significados y posición social que los varones obtienen por los mecanismos sociales de lo que es considerado paternidad, esto es lo que llamo *pater*⁴. Para una definición instrumental, la paternidad está basada en la aceptación de la responsabilidad hacia determinadas personas; hijos, esposas, padres. Finalmente, la paternidad consiste en otorgar el material genético necesario para originar un nuevo ser. Esto es llamado *génitor*⁵. La paternidad implica jerarquía y poder, pero también responsabilidad y sacrificio.

Los hombres han sido invisibilizados en las investigaciones sobre familia, unidad doméstica y migración. La emergencia de nuevos sujetos protagonistas en la consolidación de la migración laboral y/o transnacional ocupó mucha literatura reciente. Sin embargo, el estudio de la paternidad en la antropología puede considerarse un tema clásico, aunque no exista una antropología de la paternidad.

⁴ El *páter* es una figura utilizada en el derecho romano para describir al hombre que acepta la responsabilidad de hacerse cargo de otra persona. Suetonio menciona al *paternilius* como el hombre encargado de proteger a la población civil en tiempos de guerra. Los Mixtecos comprenden los cargos de gobierno de manera similar, llamando “padres” a las autoridades (*tañuu*) y padres-madres a los líderes (*s+´+tañuu*).

⁵ El término de *génitor* hace referencia al individuo que aporta la mitad del material genético, con el fin de crear un nuevo ser humano.

Malinowski a principios del siglo XX consideraba que la paternidad era la base de la estructura social (1964) y esta propuesta estaba en la perspectiva de algunas investigaciones importantes, como la llevada a cabo en los cuarenta por Ruth Benedict en *El Crisantemo y la Espada* (2003), acerca de la paternidad del emperador hacia la nación japonesa. El estudio de la paternidad provocó intensos debates en los sesenta entre Leach (1966) y Spiro (1966) por el tema de la madre virgen, continuando con Collier y Delaney (1992) y su discusión sobre la reproducción asistida en los noventa.

Los estudios antropológicos sobre los hombres como hombres se han destacado buscando un lugar propio en la reflexión sobre el género en los últimos años. Lo demuestra el número de publicaciones en México y otros países dedicada a la exploración de los hombres⁶. Aunque la antropología se ha ocupado de los hombres desde sus orígenes reflexionando sobre su organización y su cultura, pareciera que les hablaba a los hombres sobre los quehaceres de los hombres hasta la aparición de la refrescante perspectiva feminista (Connell, 1995).

A la par de los estudios sobre mujeres que cuestionan los roles de género asignado a los sujetos, en las tres últimas décadas los estudios de masculinidades emergen como un cuerpo teórico que reflexiona sobre su identidad y su sexualidad de manera diferente a los estudios de mujeres. Estos nuevos estudios utilizaron conceptos tales como “masculinidad”, “identidad masculina”, “homosociabilidad” y “paternidad” según Connell (1995).

Sin embargo, los estudios sobre masculinidad mostraban datos insuficientes para poder comparar la masculinidad y la feminidad en distintas culturas. Con el desarrollo de este tipo de estudios en la antropología se refuerza el planteamiento de que lo masculino y lo femenino varían culturalmente y sus prácticas son contextuales (Gutmann, 1999).

Gutmann plantea que la antropología se ha ocupado de hablar sobre los hombres, pero que no ha sido sino hasta los últimos veinticinco años que se ha referido a ellos como “sujetos examinados” en su condición de género. La antropología de la masculinidad considera que

⁶ En México en los últimos años se han incrementado las publicaciones sobre estudios de la masculinidad, baste citar los trabajos de Guillermo Núñez Noriega (2007), Rafael Montesinos (2002), las publicaciones en el COLMEX y el departamento de Antropología Social de la UAMI (Alteridades, 2002)

los hombres son sujetos con género y que contribuyen en la construcción del género y de las estructuras de inequidad. Existe aún un “préstamo” conceptual de los estudios feministas sobre mujeres, en el marco de los estudios sobre la masculinidad. Esto como resultado de la novedad del campo y de la aún insuficiente etnografía sobre el tema.

En su descripción del desarrollo de los estudios sobre masculinidad, Gutmann nos sugiere que en un principio, los estudios sobre masculinidad eran el estudio de “lo que piensan y hacen los hombres”. En un segundo momento, los estudios se concentraron en “lo que los hombres piensan y hacen para ser hombres”. Un tercer enfoque es aquel que ubica a los hombres como un género con diferencias hacia su interior, con sujetos más hegemónicos que otros, oponiéndose a la idea de que la relación masculino-femenina es un sistema de oposiciones binario. Esta mirada sobre la masculinidad, junto con otros enfoques como los estudios *queer*, abrieron un nuevo momento en los estudios de género que consideran como insuficiente para el estudio de la inequidad, una mirada que reduzca el sistema de diferencias de género a la díada hombre-mujer.

Desde mi perspectiva, una quinta forma que nos permite definir la masculinidad es la creación de una identidad “cargada” de significado masculino y por lo tanto, atribuible a cualquier otro individuo. El significado de ser hombre pasa por una traducción cultural que es apropiada por los individuos y definida a partir de determinadas cualidades consideradas como masculinas. Lo masculino por lo tanto es subjetivo y se encuentra presente en varones y en mujeres.

Esta última perspectiva me servirá para mostrar cómo lo masculino –en particular la paternidad- es un conglomerado de significados que los varones y algunas mujeres se apropian de acuerdo al contexto en que se encuentren. Esto es especialmente significativo en el espacio social transnacional, donde los miembros de un pueblo migrante están expuestos a múltiples formas de ser hombre y padre (y mujer y madre) y toman de ello elementos –en ocasiones contradictorios- para configurar su identidad masculina.



Fernando Sarabia

Francisco Sarabia nació en Tijuana aunque sus padres son del pueblo Mixteco de Santiago Asunción. Tiene tres hijas. Para él ser padre tiene que ver con “sacar a sus hijos adelante” y trabajar para que tengan las condiciones necesarias para estudiar y progresar. Francisco se esfuerza por encontrar esos recursos y cruza a diario la frontera.

Fernando visitó a sus abuelos en el pueblo de Santiago Asunción en el invierno de 2003. Tuve la oportunidad de charlar con él en varias ocasiones. Llamó mi atención su insistencia en marcar una diferencia de comportamiento en su actuar como padre frente a sus padres y sus abuelos:

Si pues, antes los papás de uno pues buscaban como hacerle ¿no? Con eso del jale en el norte pues ya supieron que trabajando allá encontraban los biles (dinero) y ya luego se regresaban. Cuando vieron que les aprovechaba, se jalaron a sus esposas y a sus hijos con ellos y ahí nos tienes a nosotros aguantando la chinga en el fil (campo de trabajo) todo el día. Ya después se hicieron a eso todos los años. Uno, pues se aguantaba ¿no? Así crecimos bien hartos de nosotros. Ora a mi me gusta que mis hijas, digo ya dos son señoritas ¿no? Pues no anden en eso. Mejor que estudien y no anden en el jale. Mis papás y mis abuelitos no les importó que nos estuvieran dando en la madre así, pues que escuela ni nada ¿no? Ora ellas si que la tengan. Son bien inteligentes mis hijas y eso quiero aprovecharlo para que anden como su padre...

Fernando atribuye un cambio en su actitud a la experiencia de conocer otros varones que le hablaron de la importancia de estudiar para tener un mejor trabajo. De sus patrones en los Estados Unidos que hacen énfasis en la educación de la familia y en la acumulación de bienes (en la herencia). Este discurso hizo comprender a Fernando que debía darles la oportunidad a sus tres hijas. Casos como este revelan que la identidad masculina de los

varones actuales se encuentra en consonancia con los principales discursos de la globalización y de la masculinidad como un modelo de producción y rendimiento⁷.

La antropología ha propuesto durante diversas épocas, un estudio sistemático de los varones no siempre exento de naturalismos y exotismos en la definición de su masculinidad. La tradición inaugurada por Malinowski sobre la paternidad y la hombría en Melanesia (1964, 1987) propició la creación de numerosas etnografías que hacían un énfasis particular en la preeminencia de una subcultura masculina sobre otros modelos de hombría y ponía de manifiesto el extraordinario esfuerzo que los varones dedican a este constructo (Brown, 1972, Herdt, 1994, Parker, Smith y Ginat, 1975).

Igualmente existía una depreciación de los modelos nativos de masculinidad acerca de su autoridad, su papel en la crianza y en la creación de una estructura profunda en un universo supuestamente masculino, como lo mencionan Yanagisako y Collier, acerca de que no existe un único punto de vista masculino como denominador común y partir del cual se mide el resto de las dimensiones (1994).

Podría decirse, que hasta entonces, los antropólogos estaban inmersos en el propio sistema de “colonización del cuerpo” que construye estereotipos culturales a través de una visión clasificadora que separaba entre “hombres” y “mujeres”. Los antropólogos frecuentemente ayudamos a construir este instrumento taxonómico hegemónico.

El esfuerzo por discutir las transformaciones de lo masculino en coyunturas culturales diferentes permite demostrar que lo “masculino” y lo “femenino” no sólo varían culturalmente en función de prácticas y creencias que son contextuales, sino que además en un mismo marco cultural puede haber múltiples definiciones de la masculinidad y la feminidad oponiéndose entre sí, por lo que desestabilizan posibles discursos dominantes de la cultura nacional y colonizadora.

Para las feministas como Carabí y Segarra (2000) los estudios que centraban su atención sobre lo que hacen los hombres, no habían estudiado “la masculinidad”. Hasta hace poco,

⁷ El modelo propuesto como masculinidad de producción está enfocado en la necesidad de los varones en sostener el rol de proveedor así como el de consumidor, de acuerdo con la tendencia globalizadora de la ciudadanía del consumo. Ángels Carabí y Marta Segarra (2000) *Nuevas Masculinidades*. Ángels Carabí y Marta Segarra (eds). Editorial Icaria, Barcelona.

“hombre” (como el título de la revista antropológica “Man”) era un término neutro, mientras que a las mujeres se les asignaba el espacio de la excepción, de la diferencia y por ello se transformaban en objetos de exploración y reflexión, en el contexto del estudio de lo “femenino”. En aquellos estudios según Ángels Carabí, lo masculino está constituido por lo que no es ni “femenino”, ni “étnico”, ni “homosexual”.

Por ello mi propuesta es que una antropología de la paternidad haría evidente la vinculación de los varones con sus familias, mostraría la importancia que tiene la progenitura transnacional en la construcción de la masculinidad globalizada y lo más importante: colaboraría en la reconstrucción teórica y empírica de las categorías de familia, parentesco y género.

Una antropología de la paternidad contaría con aristas diversas; intento mostrar algunas de ellas como una curricula imprescindible para considerarse seriamente un estudio de las progenituras en la globalización, su génesis y las divergencias de los campos de estudio que deben tomarse en cuenta para tener una mejor comprensión del panorama.

Sin duda el estudio de la nación como creadora de la paternidad moderna es imprescindible. A partir de la acelerada transnacionalización de los grupos migrantes –por otro lado residuales en cuanto a su contacto con la cultura nacional- y el paulatino desvanecimiento de la nación, las paternidades surgidas de este espacio han dejado de ser centrales en el discurso comunitario y familiar, evidenciando fórmulas de ciudadanía alternativas, más en consonancia con los procesos transnacionales (Hernández, 2006).

Del mismo modo la antropología y los estudios de género contienen el sustento epistemológico y las herramientas necesarias para poder articular a una potencial antropología de la paternidad con los discursos de género y su ámbito de reflexión antropológica.

Intento reflexionar también sobre la antropología de la masculinidad y su punto de vista acerca de la paternidad. También muestro los temas emergentes como la feminización de la migración y los estudios de masculinidad relacionados con el trabajo, en un intento de exponer el marco teórico-metodológico en que se encuentran los estudios de la paternidad migrante.

LA CREACIÓN DE LA CIUDADANÍA: ESTADO Y GÉNERO

Hasta hace un par de años las parejas que acudían al Registro Civil en México a contraer matrimonio civil podían escuchar al juez una vez casados, amonestarlos de la siguiente manera: “*El hombre cuyas dotes sexuales son principalmente el valor y la fuerza, debe dar y dará a la mujer, protección, alimento y dirección, tratándola siempre como a la parte más delicada, sensible y fina de sí mismo, y con la magnanimidad y benevolencia generosa que el fuerte debe al débil, esencialmente cuando este débil se entrega a él, y cuando por la Sociedad se le ha confiado.*” Estas insólitas líneas pertenecen a la *Epístola de Melchor Ocampo*, documento redactado en el año de 1859.

Escritas en el periodo de consolidación de la República y del estado moderno mexicano, estas contundentes líneas describen la forma en que se consideraba debían ser los modelos ideales de hombre y mujer en el matrimonio; “*el único medio moral de fundar la familia, de conservar la especie y de suplir las imperfecciones del individuo que no puede bastarse a sí mismo para llegar a la perfección del género humano.*” En estas líneas es posible observar cómo la familia es el vehículo que cohesiona las nociones sobre nación, identidad y cultura al representar el modelo ideal que los genera y los mantiene.

En el momento en que el Estado representa su papel ante el matrimonio civil –surgido también del movimiento liberal de la época- ya existe una imposición de modelos ideales de hombre y mujer en la familia, son además representaciones culturales del comportamiento de hombres y mujeres y de lo masculino y lo femenino mexicanos.

Para construir nación es preciso construir nacionalismos es decir, la dinámica política que adquiere la cultura y que busca volverse particular respecto a otras culturas (Gellner, 1990). Es en la autodefinition de su cultura que un grupo adquiere identidad y define sus categorías subjetivas –sobre su propia percepción y reconocimiento-, históricas – experiencias comunes y memoria- y sus formas simbólicas de representación –como características básicas del grupo social- y lo vuelven relacional, segregatorio y construye una visión del mundo que exige reconocimiento, aunque en ello se creen primordialismos o instrumentalismos (Ramírez, 2003)

En la construcción de la modernidad en México se han creado espacios de exclusión sobre prácticamente la mayoría de individuos que habitamos en este país. Concretamente las mujeres han sido históricamente descartadas en *la viabilidad y capacidad política que una cultura*

adquiere para mantenerse o reproducirse, ya sea por medio de la creación de naciones por estados o movimientos etno-nacionalistas (Gutiérrez Chong, 2004).

La consolidación del Estado moderno ha transformado los vínculos domésticos y familiares a través de los procesos de establecimiento de fronteras, (cantan los Tigres del Norte: “*nosotros no cruzamos la frontera, la frontera nos cruzó*”) de la guerra, de instituciones y mitos que caracterizan a cada cultura nacional. Esta dinámica de transformación familiar alteró las concepciones tradicionales de ser hombre y mujer y de ser padre y madre y les asignó roles específicos que contribuyeron al establecimiento de la familia nacional.

Según Chong, el estado y sus instituciones han excluido a las mujeres en la construcción de la nación con argumentos étnicos, transformando su identidad y su cuerpo en motivos esencialistas como el de madre-naturaleza y resignificándolas como símbolos del territorio y de la pertenencia al investir las como madre-patria, haciéndolas sujetos defendibles y/ o mancillables (Chong, 2004). Sin embargo —en un punto que Gutiérrez Chong deja de lado— es importante entender que la noción de género se ha construido a la par de los diversos nacionalismos que generan nación; mientras las mujeres se han visto excluidas, las masculinidades se han construido a la par de la nación.

La nación en su acepción moderna ha apostado por construir lo perdurable y lo original, mientras que el género se ocupa de la construcción de la diferencia y de sus desigualdades como lo afirma Gutiérrez Chong (2004). En América Latina el estado ha formado a la nación construyendo el género y a su exaltación nacionalista —como lo recrea Manuel Gamio sobre la mujer sierva, la mujer feminista y la mujer femenina en *Forjando patria* (1916) y creado una particular forma de ciudadanía en la que hombres y mujeres se identifican como miembros (Gutiérrez Chong 2004).

El estado crea nación mediante instituciones. Estas instituciones crean diferencias de género y participan del sistema social de inclusión y exclusión determinando los roles de hombres y mujeres en un contexto de particular nacionalismo. Estos roles son “inspiradores” ante la colectividad procurando llevarles permanencia y continuidad (Chong, 2004).

La construcción de la nación surgió paralela a la de la masculinidad. Como hombres se ven sujetos a un modelo idealizado de paternidad, que los obliga a abandonar su tierra y a su mujer para defenderla y protegerla de la violación extranjera, lo que significaría la disolución de la nación (Zárate, 2004).

También los hombres son responsables de la expansión de los límites de ésta, por medio de guerras –como exaltación última del machismo (Alsina, Borrás, 2000)- y son los generadores indiscutibles de la cultura nacional –Gamio, Vasconcelos-. Finalmente son constructores de la *normalidad patriarcal* estable y dinámica. El estado se construyó de acuerdo a los derechos del hombre a través de la *fraternidad masculina* del contrato social, habilitándolos para participar en la democracia confiriéndoles el rango de ciudadanía y de representatividad de los sujetos que no son ciudadanos –es decir de la familia-.

MASCULINIDAD, CUERPO Y NACIÓN

La nación moderna construyó en el individuo –sean hombres o mujeres- una nueva identidad de género. La transformación en el hombre y la mujer que la nación desea, tuvo un desarrollo específico a partir de la consolidación de la ciencia occidental como la base estructurante del Estado-nación. A partir de sus descubrimientos biológicos la ciencia empezó a concebir el cuerpo de diferente manera; su transformación en un nuevo sujeto derivó también en un nuevo cuerpo (Foucault, 1977). Por ello este apartado está dividido en tres partes. La primera explora la construcción del cuerpo a partir de la ciencia, la segunda como una entidad masculina representativa del poder y finalmente el cuerpo masculino como un espacio contenedor de símbolos de la nación.

La construcción del cuerpo a partir de la ciencia: el cuerpo actual ha sido concebido desde Carlos Lineo como el resultado de la colectividad, del grupo de mamíferos cuyo origen son las mamas (*breast*) (Schiebinger, 1993). En este, las hembras ocupan un papel esencial porque cuidan y alimentan a la colectividad. Este sistema de clasificación naturaliza el papel de las mujeres. Londa Schiebinger afirma que para entender el significado del hombre como *mamífero*, es necesario referirse a la historia cultural del pecho.

La atención de Lineo en la mama femenina es una preocupación política por exaltar las virtudes de la leche femenina y de manipular en las mujeres el sentido de protección y alimentación. En el caso de la existencia de pechos en los miembros machos se les

consideró durante mucho tiempo superfluos, destinados como otros órganos a desaparecer en el ejercicio de la racionalidad como primera ocupación de los varones.

Después se consideró que las mamas en los hombres eran parte del desarrollo embrionario que comparten hombres y mujeres –como el clítoris y el pene, los labios mayores y el saco escrotal- pero se siguió considerando que las mujeres, por el hecho de tener leche en los pechos –como resultado de la conversión de la sangre menstrual a través del semen, la leche masculina (Héritier, 1996)-, eran más cercanas a la naturaleza y capaces de procrear, lo que determinó su destino en la sociedad europea y después en el resto de la sociedad occidental, como subordinadas a la reproducción, a lo privado y a ser consideradas objetos de representación por parte de los hombres.

En este sentido la ciencia maneja un discurso de neutralidad pero genera una compleja matriz cultural al reemplazar el término aristotélico de cuadrúpedo por el de mamífero (Schiebinger, 1993). El naciente “homo sapiens”, en el nuevo modelo se distinguía conceptualmente de la naturaleza por ese atributo que se consideró masculino (la razón), pero en tanto que “mamífero” se mantuvo unido al reino de la naturaleza por las características femeninas (la de reproducirse y alimentar a sus hijos).

El cuerpo masculino como una entidad representativa del poder: Entender el cuerpo masculino como representación del poder del estado y como sujeto del poder del estado es muy importante para comprender que su relación con la construcción de la nación está mediada por una necesidad de control y por una hegemonía sobre el género femenino, lo étnico y lo irracional. El cuerpo siempre ha estado presente en la antropología, pero no siempre se ha problematizado como una entidad que ejerce y sobre la que se ejerce el poder.

En ese sentido Thomas Csordas refiere que etnográficamente el cuerpo ha sido olvidado. No se reportan sus modificaciones, sus heridas, los rastros del ritual, las amputaciones, las cicatrices, los tatuajes. Para ubicarlo como objeto del poder, el cuerpo existe en la antropología dividido en tres: el cuerpo individual -propio de la experiencia-, el cuerpo ritual -como un símbolo de la naturaleza, la sociedad y la cultura- y el cuerpo político, -aquel controlado y creado por el estado- (Csordas, 1999). Este último tiene gran importancia para este apartado, porque a través del cuerpo político intento expresar la construcción de la nación, de la masculinidad y de la paternidad.

Aunque el cuerpo humano debe ser concebido como indisoluble y como una totalidad, es en realidad su descomposición en tres entidades una estrategia metodológica que me permite comprender que los procesos políticos atañen al cuerpo masculino en su totalidad, pero que se expresan mejor en el cuerpo político, ideado como una representación del control sobre los cuerpos. Rosío Córdova refiere que la relación entre el individuo y su cuerpo está mediada por el poder. Ese poder cotidiano que clasifica y jerarquiza la realidad a través de tecnologías percibidas en el sentido de Foucault (Córdova, 1999).

Esta concepción de tecnología y la de Donna Haraway (1992) del cyborg es semejante, en la primera es *un conjunto de prácticas que, tomando al individuo como un objeto, lo moldean al tiempo de la adquisición de su calidad humana*, en la que existe un carácter eminentemente político y la de Haraway, por su lado expone que el cyborg es el nuevo sujeto modificado por la tecnología que cuestiona el significado de género. Para Rosío Córdova las tecnologías del poder concebidas por Foucault han estado exentas de la problemática de género, lo que invisibiliza las múltiples variables en la construcción del cuerpo como entidad sometida y controlada para hombres y mujeres. Según esta autora, estas tecnologías están enfocadas hacia la reproducción y la maternidad en las mujeres haciendo de estas responsables de los cuerpos de otros (1999).

Por su parte, Mark Seltzer considera que los hombres sufren un proceso de construcción diferente: en la recreación de las *virtudes masculinas*, el estado transforma solamente determinados valores, aquellos que convienen a la construcción de la nación. En el caso que muestra Seltzer (1992) sobre los boys-scouts es muy clara la preponderancia de ciertos valores sobre otros, como la regeneración del pensamiento masculino sobre la “naturaleza salvaje” de los Estados Unidos y la frontera con ella, como el límite de la masculinidad.

En este periodo de formación –1914- es creado el término adolescente como el periodo que el estado invierte en la formación de un chico en un hombre (Seltzer, 1992). Periodo en el cual se promueven determinados aspectos de la masculinidad de los jóvenes, especialmente para crear una conciencia más ligada al imperialismo, el contacto con la naturaleza y propiciando la competencia entre ellos. La relación entre el cuerpo individual y el social en una sociedad de máquinas como la de los Estados Unidos está mediada por el consumo y Seltzer aprovecha para definir esta condición a través del hombre máquina.

La construcción del hombre máquina comienza en la juventud y tras el aleccionamiento, el contacto con la naturaleza, el orgullo racial, la competencia, el nacionalismo, los hombres están listos para ingresar a la disciplina del trabajo en la fábrica. Los movimientos necesarios, la educación corporal de los sujetos para el trabajo también forma parte de la construcción de la nación y de la sociedad de máquinas. El condicionamiento del cuerpo al consumo y a la producción limita al máximo los movimientos corporales (Seltzer, 1993). Es muy lamentable que el cuerpo transformado en máquina sea desechado y rápidamente reemplazado en la sociedad fabril.

Por otro lado la construcción del cuerpo sometido a la violencia es parte importante de la formación de la nación. La dinámica del género es construida como la frontera entre los individuos y parte de la institucionalización de la diferencia entre hombres y mujeres. Pero en ocasiones los individuos excéntricos y excluidos del Estado utilizan el género como una forma de diferencia frente a los modelos impuestos por el estado. Son estas contiendas las que revelan que las estructuras de género del estado-nación son diferenciadas y excluyentes hacia sus ciudadanos, principalmente a quienes cuya primera condición –impuesta también por el estado- es la de ser étnicos.

Mariella Bacigalupo (2003) muestra cómo las identidades indígenas en Chile se oponen al estado. Los mapuches usan al género como metáfora para poder diferenciarse de los ciudadanos chilenos. Los chamanes de este grupo representaron para el estado chileno formas diferentes de género, sexualidad y religiosidad, opuestas en ocasiones a las doctrinas estatales, por su combinación de lo masculino y lo femenino para ejercer ritos ancestrales. Durante la dictadura militar –1973 a 1989- los mapuches defendieron su particular visión del género sobre la represión católica del estado chileno, que recurrió a la violencia para reprimirlos. Los chamanes mapuches recurrieron entonces a esta dualidad de género para contender contra la violencia.

Demostraron que el cuerpo que recibe alguna acción violenta es arrojado a una esfera especial de la nación: la sujeción del cuerpo al estado y su vulnerabilidad ante este (2003). La construcción del cuerpo a través de la violencia es parte integral de la nación. Los motivos de la violencia pueden ser diversos, pero siempre existe en la conformación del cuerpo aunque este no haya dado motivo.

El cuerpo masculino como contenedor de símbolos de la nación: En el periodo posterior a 1920, los gobiernos posrevolucionarios en México se encontraban urgidos de reconstruir *la patria*; lo que significaba dotar de un nuevo orden estructural y moral a la nación. La renovación de los valores del individuo se vio desde el estado como la fuente beatífica de la que todos los ciudadanos debían beber, para estar en comunión con el cuerpo social.

En este periodo la construcción del cuerpo masculino estuvo en concordancia con el orden y la disciplina (Nagel, 1998). Elsa Muñiz señala correctamente que la indigenización mesurada de la sociedad permitía al estado mexicano la creación de un modelo de raza-cultura que señalara la importancia del mestizaje cultural (2002). Así por un lado, se otorgó a la cultura indígena valores específicos como el coraje, la valentía, la disciplina y la nobleza mientras que la contraparte blanca se consideró a sí misma poseedora de la inteligencia, la ambición y poseedora de los secretos de la modernidad (Vasconcelos, 1996).

El mestizaje colonizador del estado mexicano se convirtió en un modelo que irónicamente excluyó a los indígenas pero convirtió en mitología su historia. El nuevo hombre surgido de la revolución fue un mestizo identificado con el rol de gobernante y con el de gobernado (Muñiz, 2002). Un modelo cultural que alcanzó a la población que se sentía identificada y a partir del cual se difundieron valores intrínsecos a esta nueva identidad nacional. El hombre mexicano conoció a los *padres de la patria* capaces de sacrificar su vida.

Los nuevos héroes de la modernidad que tanto ansiaba la nación mexicana fueron los patrones; en ellos se concretaron los valores de clase, religión y política que el resto del pueblo debía asumir. Según Elsa Muñiz, el control de los sujetos de género es parte de la construcción y de la consolidación del poder, lo que obliga al Estado a instrumentar y dirigir los elementos de control sobre hombres y mujeres (2002). El proceso de institucionalización de la vida cotidiana a partir de la revolución significó una consolidación del poder del estado mexicano. Asignó conductas y formas de ser a hombres y mujeres. En ese sentido los cuerpos femenino y masculino se convirtieron en contenedores de símbolos: ellos del estado, ellas de la nación.

Los hombres en específico transformaron sus cuerpos bajo dos criterios: *una población sana y una sociedad civilizada a la altura de las más modernas* (Muñiz, 2002). Esta configuración de aspiraciones transformó el cuerpo masculino, lo invistió de nobleza –frente a la pobreza, a

la injusticia, al amor- e hizo un modelo inalcanzable de virilidad y de paternidad, -la razón de ser mexicano, como observa Vasconcelos en el Ulises Criollo (1999).

En el cuerpo del hombre se sintetizó al estado: debía ser fuerte, noble, violento, protector y macho. La construcción de la masculinidad hegemónica se convirtió en realidad en un sinnúmero de fragmentos de identidades masculinas propuesto por el estado. De esta manera el modelo masculino se convirtió en un modelo inalcanzable pero aspiracional para hombres y para mujeres.

LA CIUDADANÍA COMO ELEMENTO DE PODER MASCULINO HACIA LA COMUNIDAD

En la creación del estado-nación la ciudadanía fue concebida por y para los hombres (Yuval-Davis, 2004). Las características de la ciudadanía como un mecanismo de inclusión-exclusión privilegió el ámbito masculino y el hombre al adquirir la categoría de ciudadano, representa a los sujetos que no lo son es decir, a su familia: su esposa, sus hijos y en ocasiones a otras mujeres de su misma familia. La ciudadanía define quién puede tener el ejercicio del poder en una colectividad y quién no. Es la concreción de las dimensiones de la representación política –civil, social y cultural- en el Estado-nación; es decir, a través de la ciudadanía se obtiene viabilidad e integridad de la llamada comunidad de ciudadanos.

Las definiciones de quién pertenece a la comunidad y quién no, son la base de los sistemas de exclusión sistemática de los que se encuentran dentro de las fronteras del Estado. Esto significa que los derechos políticos antecedieron a los derechos civiles, lo que determinó el status de las mujeres en el ámbito público como reproductoras de la nación y de los hombres como los productores de nación (Yuval-Davis, 2004).

En su acepción más común la ciudadanía puede definirse como la participación verdadera y voluntaria; es decir, de convicción en las prácticas políticas y en una membresía basada en la relación existente entre el nacimiento, lengua e identidad y el individuo. Cuando hago referencia a la ciudadanía *masculina*, me enfoco en la construcción de la masculinidad política en la comunidad transnacional.

El componente que determina la participación política de los varones en la comunidad transnacional Mixteca es la conformación de una nueva unidad doméstica particular. En el ciclo de reproducción de la unidad doméstica campesina, la distribución de los nuevos

individuos determina la continuidad de los procesos de reproducción de la comunidad (Shanin, 1954).

Al crear una nueva unidad doméstica, los varones crean las condiciones –en la llamada jefatura de familia- para reproducir a la comunidad en el ámbito económico, pero también en el político: la jefatura de familia significa para el hombre su adscripción como ciudadano. Ahora representa a su familia por completo al convertirse en el elemento que enlaza a su familia con el ámbito político de su comunidad y con los procesos económicos del trabajo a través de las fronteras.

PATERNIDADES Y LA NACIÓN EN DESVANECIMIENTO

El discurso sobre masculinidad concebida por la nación está construido sobre las relaciones concretas de poder entre hombres y mujeres y es central en la construcción de la paternidad. La nación mexicana propuso un modelo de paternidad en concordancia con los valores propuestos por el Estado y por la religión católica. El ser padre se convirtió principalmente en un modelo proveedor, pero también creador y protector de la familia. Los individuos se lidiaron entre el discurso de la iglesia y el del Estado, ejemplificado en el debate del historiador Luís González entre el maestro rural y el sacerdote del pueblo de San José de Gracia (1968).

La paternidad se convirtió en un doble discurso de moral y de sacrificio por la familia y por la patria: la patria –representada por las mujeres, el sujeto reproductor de la nación- que es susceptible de ser defendido, de la misma manera que los padres de la patria lo hicieron (Hidalgo, Morelos) y la familia, el patrimonio privado del hombre, del padre que es capaz de abandonarla para dar su vida en su defensa.

La paternidad, en el discurso nacionalista, está construida sobre múltiples fragmentos de identidades hegemónicas identificadas con la idea prevaleciente de lo mexicano. Según Matthew Gutmann las masculinidades son polisémicas y sus significados abarcan diversos espacios; en el que corresponde a la paternidad, la identidad masculina se debate entre el imaginario social del hombre y lo que ocurre en la práctica (2000).

La masculinidad es una *conciencia contradictoria* (en el sentido gramsciano) propone Gutmann. La paternidad, en este mismo tren de pensamiento, es también una experiencia

comprendida entre el imaginario social y la práctica cotidiana. En ese mismo sentido el discurso sobre paternidad está sufriendo diversos cambios, transformándose en la dinámica de la modernidad en un referente cada vez menos atendido.

En el discurso formal de género las prácticas de la paternidad y su razonamiento simbólico están determinadas por las ideas de nacionalismo y mestizaje. El concepto de “abrazo paterno” de Gutmann pasa por la idea de que la paternidad es una presencia ausente, desentendida de sus hijos y a menudo cruel y castigadora. Indiferente a las muestras de afecto de la pareja y de los hijos pero al mismo tiempo orgullosa de su virilidad y de su papel al crear en sus hijos un sentido de la vida pública y del dominio sobre las mujeres. Por el otro lado, la paternidad entendida como práctica es muy distinta y está regulada por una experiencia en pareja, por el interés por los hijos y preocupada por la cotidianidad de la vida familiar (2000).

La paternidad quizá está entendida en el saber antropológico como definitoria del machismo, del dominio masculino y de la tajante división sexual del trabajo como afirmó Lewis en su trabajo sobre *Tepoztlán, un pueblo de México* (1968). Sin duda la presencia del discurso dominante sobre las prácticas de la paternidad ha influido en la visión de los diversos sujetos, en la idea de las madres y de las instituciones sobre el ser padre y aún en la de los investigadores.

La perspectiva negativa de la paternidad es un lugar común en las ciencias sociales. Sin embargo esta visión ha cambiado parcialmente debido al interés por comprender su significado, el principal de ellos el cuestionamiento de la autoridad paterna y su rol en la intimidad con el compromiso efectivo que conlleva.

Norma Fuller explora la paternidad para la población masculina, el lugar que ocupa en su vida, sus modificaciones y sus dificultades (2000). La primera caracterización de la paternidad está asociada al ejercicio autónomo de la sexualidad masculina como elemento configurador del poder sobre la mujer y para particularizar el matrimonio como espacio de dominio privado (Olavarria, 2000). En ese sentido la dicotomía público-privado ha jugado un papel esencial en el desarrollo de la masculinidad entendida como parte de la modernidad.

La paternidad alejada del ámbito privado se ha visto como opuesta a la fertilidad femenina y al rol materno, pero es en realidad complementaria a la situación de status masculino de los hijos como lo menciona Ondina Fachel (2000). Por ello es importante comprender a la paternidad en sus representaciones dentro de la familia y respecto a otros hombres.

La paternidad en la familia está regulada por múltiples características, entre ellas el modelo ideal que en este espacio está representado por la figura del padre protector, proveedor, formador, educador y representante de la autoridad. Por otro lado la paternidad construye la masculinidad y coloca a los hombres en una posición de poder sobre la mujer y sobre sus hijos (Fuller, 2000). En ese sentido menciona Fuller que la paternidad se encuentra conformando un diálogo horizontal entre padres e hijos y una mayor participación en la crianza, lo que se traduce en una mayor demanda de atención de los hijos y de los padres jóvenes (2000).

Respecto a otros hombres la paternidad es percibida como una responsabilidad que es asumida o no lo es, determinada por el ciclo vital, la clase, la etnicidad, la situación laboral y la relación de pareja. Su cambio obedece a la metamorfosis de la sociedad, que se moderniza en sus relaciones, colocando a la paternidad en una red de relaciones sociales cada vez más dinámica y central en la creación de masculinidad, que requiere de un reconocimiento social ya que generalmente la paternidad está asociada a la inserción laboral (Fuller, 2000),

Para Michel Foucault las fuerzas que impulsan a la nación en su dominio interno del género es la “fuerza del saber”, entendida como la necesidad de hablar sobre lo que la moral victoriana calificó de tabú: el sexo. Hasta antes de los convencionalismos del siglo XIX el sexo y sus dominios –la sexualidad, el cuerpo, las relaciones entre los individuos- eran consideradas más naturales.

La moralidad inglesa imperialista ejerció un completo control sobre el sexo en sus colonias y en su propio territorio sustituyéndola por un sistema de eufemismos contenidos en un sistema moral encubierto de religión (Foucault, 1991). La necesidad de hablar sobre el sexo –transformada en confesión en el sistema moral cristiano- impulsó el discurso dominante de la nación y creó una *mitología* sobre los aspectos del sexo que no *era* moral hacer

explícito, pero que creaban la noción de una masculinidad dominante y de una feminidad dominada encubiertas de misterio.

Foucault refiere que la “fuerza de saber” de los individuos sobre el sexo siempre fue dominada por la nación por medio de el discurso de moralidad sobre lo que son los hombres y las mujeres. Por ello ante el colapso de la nación la “fuerza de saber” ha hecho explícita la masculinidad y la ha despojado del misterio que la hacia dominante, es decir, la masculinidad expuesta es un síntoma del desvanecimiento de la nación y su cuestionamiento es también, el cuestionamiento de la existencia de la nación.

Por ello el concepto de Gutmann de “conciencia contradictoria de la masculinidad” acerca del imaginario social sobre lo que un hombre debe ser y lo que en realidad es, puede representar también la actual situación de la nación mexicana; lo que en el imaginario social la nación debe ser y lo que en realidad es.

Actualmente la paternidad en la Antropología se ha dejado un poco de lado. La noción tradicional de paternidad no ha sido suficientemente cuestionada y todo parece reducirse a su presencia o a su ausencia, sin debatirlas. En la teoría convencional del parentesco (Fox, 1966) el padre es visto desde una perspectiva mecánica y susceptible de ser reemplazado por el hermano de la madre. La función de la paternidad se reduce incluso a un plano biológico en el que su papel se reduce a la progenie.

En ese sentido la distinción entre pater y genitor ha sido fructífera pero muy poco explorada en un contexto globalizado. El hecho de concebir a las culturas como interconectadas supone también concebir a la paternidad en contacto con otras fórmulas de paternidad y con la creciente introducción de las mujeres y las madres en la esfera productiva (Viveros, 2000).

La situación de interculturalidad en que se expresan las nuevas paternidades está dejando de lado incluso la situación del reconocimiento de los hijos dentro del vínculo matrimonial o de las relaciones estables (Viveros, 2000). En suma, en los nuevos escenarios de la globalización la paternidad acelera su posición y sus funciones históricas y variables de una cultura a otra (Keijzer, 1998).

Caren Kaplan (1994) considera que en un contexto de transnacionalidad no existe una hegemonía única propuesta por el Estado. Lo que existe en realidad es una fragmentación de múltiples identidades consideradas hegemónicas contenidas en modelos más o menos conductuales. Estas hegemonías fragmentadas son parte indispensable del contexto político y son una referencia clara para la constitución de las identidades comunitarias transnacionales.

En un momento posnacional de intensa transnacionalización de comunidades indígenas en México, el discurso sobre la paternidad está dejando de ser central como un elemento organizador del poder y se encuentra cuestionado y debatido. Yuval-Davis (2004) afirma que el Estado-nación ha ejercido una vigilancia sobre lo privado, construyéndolo en el modelo de la familia nacionalista sobre todo en las clases bajas.

Sin embargo, en el tercer mundo existe una penetración parcial del estado en la sociedad civil, sobre todo en el espacio rural y en zonas periféricas de los centros nacionales. En estos casos las relaciones de género construidas por el estado son sustituidas por las costumbres locales y religiosas. En las comunidades indígenas Mixtecas con un alto nivel de migración hacia Estados Unidos, esta sustitución se ha dado de manera diferente: al percibirse como pueblos extendidos en el espacio comprendido entre dos países e insertos en distintos contextos culturales, están expuestos a múltiples representaciones de lo que significa ser hombre o mujer. La nación y el Estado se encuentran cambiando y mueven sus fronteras, sus poblaciones, con lo que extienden o reducen los espacios para sus comunidades.

En las comunidades que han trascendido a la nación como lo son las de la Mixteca oaxaqueña, existe la necesidad de imponer un régimen sentimental que sostenga la base de gobernabilidad. Este orden de sentimientos impone un concepto particular sobre la paternidad, periférica a la de la nación, como lo comenta Besserer a propósito de la exclusión que conlleva la idea de nación; en la que había que dejar de ser indígena para pertenecer a la cultura mestiza, lo que significa que no todos los pueblos del país se han identificado con la idea de nación (2000).

En este orden sentimental local, íntimamente relacionado con la gobernabilidad regional, el amor, el enojo y el respeto ritualizados son parte del conjunto de prácticas que mantienen

el orden político. Dentro de este orden se encuentra la progenitura descrita en diversos espacios institucionalizados donde las prácticas sostienen que la paternidad es dominante y proveedora.

Esta *paternidad institucionalizada* fuertemente localizada, forma parte del régimen que ha sido confrontado en el espacio social transnacional. Las comunidades transnacionales de la Mixteca se encuentran en un momento de incertidumbre y de consolidación de formas novedosas de paternidad, lo que significa que todo su sistema de parentesco, junto con otras instituciones sociales se está reconfigurando.

En México el discurso sobre la nación está perdiendo su papel organizador de la identidad. En este discurso sobresalía el rol masculino como padre, es decir, como proveedor y autoridad familiar. Las comunidades transnacionales son espacios subalternos en los que podemos observar nuevas prácticas y nuevos discursos sobre la paternidad; entre ellos, algunos serán nuevas formas de construcción de la inequidad de género, otros en cambio, podrían ser espacios para la construcción de equidad entre los géneros y generaciones.

ANTROPOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO: LOS DIÁLOGOS

La contienda de innumerables grupos por su reivindicación ha resultado en un cuestionamiento político y cultural de “la masculinidad” y resultado en una transformación de su poder y de sus privilegios (Fernández, 2003). Los estudios sobre migración y transnacionales, muy pronto se encuentran con una situación que también cuestiona a la condición masculina como “neutra”, ya que en su transitar una misma persona se enfrenta a varias definiciones de lo que significa ser “hombre”, transformándose su historia de vida en diversos espacios etnográficos en los que saltan a la vista las “masculinidades” que caracterizan al transmigrante en su vida cotidiana.

La conformación de los roles de las personas ha sido un tema tratado en los estudios de género que se interesan en plantear la posibilidad de construir una sociedad equitativa. Esta discusión se ha abierto camino en el pensamiento crítico que veía como fundamental el análisis de la condición de clase y étnica. ¿Cuál ha sido el papel de los estudios de género en el fortalecimiento de los estudios críticos y cuál ha sido el impacto de éstos en el desarrollo de una antropología de la masculinidad con perspectiva de género?

Algunas de las posturas antropológicas se preocupan hoy en día por ubicar la posición del sujeto en la investigación; por un lado la posición del investigado; y por el otro, el del investigador que participa en el proceso de producción de la información etnográfica y que como receptor interpreta su sentido.

El género, la raza, la clase, la sexualidad, la etnicidad, de ambos actores en el proceso etnográfico definen el sentido del resultado que difícilmente escapa a la subjetividad y al contexto histórico en el que se produce. Especialmente a partir de la década de 1970 la subjetividad y la identidad de ambos, pasó a ser un tema de interés para la antropología. Primero, la antropología se concentró en la condición de clase y la inserción de ambos (investigador e investigado) en el momento económico. El feminismo de los años 1970 y 1980 se centra especialmente en los estudios sobre mujeres (y hechos por mujeres) que influyen en la antropología al transformar a las mujeres en un “sujeto etnográfico” que si bien estaba “presente” en las etnografías, aparecía como complementario a las historias de los hombres.

Esta primera generación de trabajos antropológicos con énfasis de género entendió el carácter múltiple-situado de los sujetos antropológicos para proponer la construcción de un aparato crítico que involucrara la construcción mutua de la inequidad de clase/ etnia y género. Con esta nueva visión la disciplina hace más compleja su mirada sobre las mujeres y otros actores marginados, amplía necesariamente su campo de trabajo y surgen temas novedosos conectados con la cultura, lo político y la identidad y su relación con raza, clase y experiencia histórica.

La propuesta de los estudios de género encontró un marco de referencia crítico en los escritos de Antonio Gramsci (1984) quién encontró que la condición de los subalternos no se reducía a su situación económica o política, sino que esta pasaba por una subordinación cultural. Esta propuesta dio como resultado el surgimiento de una vertiente feminista que se percibe históricamente situada en un momento post-colonial desde el cual estudia los procesos de colonización no solamente de las estructuras económicas y políticas, sino también de los espacios íntimos y del cuerpo. Así la contienda entre lo cultural y lo político como formas sofisticadas de dominación ha ocupado a los antropólogos que trabajan en contextos característicos de la globalización. Las nuevas temáticas y los nuevos sujetos

pueden ser examinados a partir de su conformación como entidades históricamente complejas (Mani, 2003).

LA ANTROPOLOGÍA DE LA MASCULINIDAD

Hoy, los estudios de “la masculinidad” se realizan desde distintas perspectivas, como la antropología y la sociología, pero también desde espacios trans-disciplinarios. Su integración teórica y metodológica desde la antropología, nos permite complementar los ya sofisticados análisis existentes sobre mujeres y sobre hombres. En este nuevo contexto, los estudios sobre los “hombres” se presentan bajo diversas formas: en sus representaciones dominantes, subordinadas y contestatarias, en lugares, fronteras y momentos coyunturales, en sus estados enfrentados, empoderados o diluidos, negociando, sometiendo, articulándose con otros hombres. Los márgenes de los espacios y de las masculinidades son los elementos de análisis cuyas formas metafóricas construyen identidades complejas, se vuelven clase y sub-clase (Fuller, 2000).

Una de las expositoras latinoamericanas de esta posición es Mara Viveros quién explora la relación entre multiculturalidad y masculinidad (2003). Esta autora propone que es necesario enfatizar la diversa construcción de las varias masculinidades existentes, en un contexto multicultural fragmentado en varios sectores sociales, grupos étnicos, y contextos socioculturales. Viveros propone que en la confrontación de las identidades masculinas, los hombres anteponen sus masculinidades étnico-raciales a otras, robusteciéndolas con elementos de corporeidad y actitudes diferentes. Así también existe una fuerte confrontación entre la clase como un elemento superior frente a quienes defienden una postura étnica.

La importancia de conocer los contextos socioculturales en la construcción de las identidades masculinas, propone Viveros, reside en la contienda que establecen los hombres (en su construcción cotidiana de la masculinidad) por presentar una imagen superior de su “hombría”. Así, desde su perspectiva, la “masculinidad” se construye con elementos propios del discurso sobre raza/etnia, y clase/status.

Siguiendo a Viveros, me parece que es imposible separar el estudio de la masculinidad al margen de los procesos inter-étnicos e inter-clasistas. De ahí que el espacio social de los transmigrantes es un espacio privilegiado para entender el proceso de construcción de las

“masculinidades” por ser éste un contexto de cambio constante en las fórmulas por las que se hace una adscripción a una etnia o clase específica de ellos como “hombres”. En otras palabras: Conjuntar el traslape de la masculinidad con el contexto multicultural es una fórmula teórica y hasta metodológica para entender los procesos de constitución de masculinidades hegemónicas y subordinadas y por tanto de sus paternidades.

Sin duda, un elemento sobresaliente de la construcción de la identidad masculina es el trabajo. El trabajo es un espacio que se ha modificado de manera importante para dar cabida a nuevos tipos de trabajadores y mercados, lo que modifica sustancialmente los puntales de la masculinidad migrante: trabajo e ingresos, junto al prestigio y jerarquía adyacentes al hecho de viajar.



Masculinidades Mixtecas.

FRONTERAS DE MASCULINIDAD: TRABAJO, GLOBALIZACIÓN Y FEMINIZACIÓN DE LA MIGRACIÓN

El fenómeno migratorio no es nuevo. Existe consenso entre los investigadores del fenómeno sobre la continuidad de los grandes movimientos poblacionales a lo largo de la historia. Reconocen que existen profundas implicaciones de los diversos procesos migratorios históricos en la conformación del actual momento de desplazamiento. Los grandes movimientos migratorios del pasado variaban de acuerdo a las condiciones socio-

económicas que los determinaban,. Sin embargo, en la situación actual existe un creciente control sobre la circulación de las personas a través de las fronteras nacionales en contradicción con la aceleración de los procesos de expansión del capital. (Glick Schiller, Basch y Szanton-Blanc, 1992 y Portes, 1997)

Actualmente todas las fronteras en el mundo son un espacio de tránsito continuo legal e ilegal de personas a pesar de las múltiples restricciones para su paso. En este continuo trasiego, la circulación se encuentra ampliamente diversificada entre refugiados políticos, de guerra, emigrantes económicos, desplazados, trabajadores especializados, mano de obra calificada, emigrantes ambientales, turistas, etc., transitando de manera temporal, permanente o circular. Una característica más de estos tiempos de migración es el elevado volumen de personas que dejan sus países y que se acrecienta cada año. En este momento se encuentran fuera de sus lugares de origen doscientos millones de personas. (BM 2005)



Bernabé Bautista

El marco macro-estructural en el cual la población y el capital se mueven corresponde a un momento particularmente importante de conectividad mundial. Se trata de un proceso de globalización de la sociedad contemporánea. La globalización es el resultado de la transición de una sociedad industrial que configuraba territorios y nacionalidades, a una sociedad que incorpora el conocimiento y la información en los procesos materiales de producción y distribución para reconfigurar la economía industrial (Castells, 1998).

Como consecuencia de este proceso la tríada industrialización-capital-territorio se ha separado flexibilizando el sistema de producción. Esto ha producido una segmentación mundial del mercado de trabajo. De esta manera encontramos empleos estables de altos ingresos junto a otros de carácter ocasional y precario. Estos empleos de bajo perfil son la mayoría porque corresponden a puestos de trabajo no calificados, sin capacitación y en la mayoría de las ocasiones, se encuentran al margen de la aplicación de los derechos laborales básicos (Sassen, 1995).

La informalización del empleo es correspondiente con una estrategia del mercado para competir sin asumir los costos de la innovación tecnológica. La economía informal es a la vez el espacio de reproducción de las familias empobrecidas y es el espacio fundamental de empoderamiento de la economía de tipo posfordista.

EL CAPITAL COMO REFERENTE TERRITORIAL Y LA MOVILIZACIÓN DE LA POBLACIÓN

En el nuevo momento de desarrollo del capitalismo, donde la producción dispersa en diferentes espacios es resultado de una fragmentación del proceso productivo, los trabajadores integran al nuevo sujeto que se desplaza y se relocaliza, formando núcleos de población móvil, ilegal y vulnerable (Cloke, 1992).

Trabajadores alrededor del mundo se ven obligados a circular a través de los nuevos espacios de producción que contienen procesos tecnológicos avanzados y novedosos métodos de control laboral (Kearney, 1995). Esto sin duda representa una modificación considerable en las lógicas de producción internacional hasta la fecha. Nunca como ahora la movilidad de poblaciones enteras bajo este nuevo sistema, altera las estructuras idiosincrásicas de identidad y pertenencia en los trabajadores (Besserer, 2001).

Europa y Los Estados Unidos se muestran como los lugares donde se reciben más inmigrantes de este tipo. En el caso específico de la migración de América Latina hacia los Estados Unidos, esta representa más del 40% de la migración legal hacia ese país. (US Census Bureau-Census of Population) Latinoamérica es una región sumamente dependiente de la fortaleza económica de los Estados Unidos y Canadá y su población ha extendido redes capaces de modificar en datos duros, la contabilidad demográfica de estos países.

Según datos del Banco Mundial, Latinoamérica ha sufrido en las dos décadas recientes una progresiva *feminización* en amplios ámbitos sociales. Se ha feminizado la pobreza, el trabajo en el sector terciario y se ha privilegiado a las mujeres para que emigren, lo que significa una incursión de mano de obra femenina a empleos precarios o subpagados. En este momento, millones de mujeres latinoamericanas ven multiplicada su carga de trabajo debido a la reducción del gasto social y a las débiles políticas públicas de atención a este sector.

LA FEMINIZACIÓN DEL TRABAJO, GÉNERO Y MIGRACIÓN TRANSNACIONAL

Cuando se atiende a los índices de masculinidad es posible percibir que durante la década de los setenta hubo una transformación en la migración interregional en la mayoría de los países de América Latina. Las mujeres se constituyeron en nuevos actores que penetraban en nuevos espacios, especializados en atraer su trabajo. Fue en la década siguiente que las mujeres acrecentaron su número en los flujos migratorios internacionales, tendencia que se ha mantenido y se prevé, aumentará en las próximas décadas. (BM 2005)

La selectividad en cuanto al origen de la fuerza de trabajo empleada es una estrategia de flexibilidad y desregulación laboral que afecta directamente las condiciones de trabajo y de contratación. Esta característica se convierte en la nueva oferta de puestos de trabajo para la población migrante agrupándola como una base demográfica para la configuración de un “*proletarian servants*” en el marco de la consolidación de una sociedad posindustrial (Rouse, 1991).

Esta es la base de la segmentación de la población en estratos económicos, sociales y culturales diferenciados. Si bien los distintos segmentos ocupacionales se configuran siguiendo una lógica económica basada en la flexibilización laboral, quienes conforman cada uno de estos segmentos no lo hacen siguiendo una lógica estrictamente económica, sino en función de procesos de diferenciación social “extra-económicos”, en especial factores de diferenciación cultural, étnica, demográfica, de género, y de condición migratoria.

El mercado laboral ha construido espacios sobre estas bases de diferenciación que configuran grupos poblacionales con diversos grados de vulnerabilidad y desventajas sociales. En estos espacios es muy difícil generar condiciones para cambiar sus condiciones

de vida, de trabajo y reproducción social, porque ya no operan los mecanismos de negociación política y social que surgieron en la sociedad industrial y tomaron forma en el estado de bienestar (Kumar, 1995). Estos grupos se han visto caracterizados como minorías sociales y culturales –grupos étnicos, migrantes, mujeres, niños, etc.- que se encuentran vulnerables a través de la desvaloración de su fuerza de trabajo, lo que repercute en un empobrecimiento de sus condiciones de vida.

La *feminización de la migración* es un término que muestra la tendencia a un aumento en la solicitud de trabajadoras en los países importadores de mano de obra. En estos países las nuevas líneas de producción de tipo manufacturero se diseñan para ser manejadas por mujeres. Actualmente las mujeres se encuentran trabajando en casi todos los lugares y en todo tipo de flujos, viajando de manera cada vez más autónoma a diferencia del pasado en el que su migración era del tipo asociativo⁸ (Ariza, 2002).

¿Cómo se llegó a esta situación? Siguiendo a Rhacel Salazar (2002) la feminización de la migración sólo puede entenderse relacionándola con tres procesos inherentes al momento de desarticulación del capital: Lo impotente de los Estados-Nación frente a las causas generadoras de globalización, el mercado laboral que reproduce los diversos sistemas de desigualdad y la transformación de las unidades familiares nucleares a un modelo transnacional.

Salazar considera a las filipinas que se emplean en Europa y Estados Unidos de trabajadoras domésticas como sujetos *desamparados* por el Estado. Ante fuerzas mayores y de mayor injerencia, el Estado Filipino se retira y deja en estado de indefensión a estas mujeres en condición de semiciudadanas. Su única esperanza es regresar a su país imaginando un retorno con todos sus derechos y en las mejores condiciones posibles.

Respecto al trabajo, las condiciones de desigualdad –género, raza, clase y nacionalidad- sirven como elementos potencializadores de sus precarias condiciones laborales. Estas desigualdades jerarquizadas en las que las trabajadoras filipinas se mueven a escala global,

⁸ Se consideró en un principio que la decisión de migrar estaba asociada a la dinámica familiar o que recaía exclusivamente en el hombre. Con las actuales dinámicas migratorias las mujeres viajan más jóvenes, solteras o acuerdan viajar no para “acompañar” a su pareja, sino para trabajar por separado con él.

propician la transferencia de tareas domésticas por medio de la migración y de un sistema patriarcal a otro, sin oportunidad de consolidar espacios de contienda o de oportunidad⁹.

Las familias de estas mujeres filipinas se encuentran en medio de un proceso en el cual su nueva situación obliga a sus miembros a separarse, sin embargo los estrechos lazos que mantienen a través de una dimensión geográfica mayor les permiten seguirse reconociendo como miembros de una familia.¹⁰ La transformación estructural de estas familias las pone en desventaja; al mismo tiempo que son posindustriales en su constitución, se encuentran inmersas en un sistema de valores preindustrial de carácter campesino, lo que juega un papel importante en su capacidad de reproducción.

La capacidad reproductiva de estas unidades familiares se ve alterada por la contradicción de un descenso en su status social debido al estigma del trabajo doméstico y a la vez a un ascenso económico por la misma razón. De esta manera las mujeres filipinas se encuentran sometidas constantemente a un cuestionamiento de su papel dentro de su familia y respecto de los hombres, que se quedan. Al transitar de la periferia al centro, estas trabajadoras domésticas filipinas se encuentran insertas dentro de un proceso que acentúa las desigualdades hacia el interior excluyéndolas de construir relaciones de género más equitativas.

En este sentido, Aihwa Ong explora la relación entre el momento del capitalismo tardío y las relaciones laborales centradas en la movilidad y el trabajo femenino (1987). Para Ong el capitalismo tardío impone una nueva disciplina a las trabajadoras; crea una variedad de mecanismos de control en lo social, en lo político y en lo laboral que regulan y legitiman las relaciones inequitativas en las cuales se sustentan los procesos de modernización industrial.

Esta disciplina se encuentra en el ejercicio del poder en los subordinados para modificar su construcción cultural y reconstruyen su identidad y las relaciones de género con el propósito de adecuar su lógica cultural al nuevo momento de producción del capital. De esta manera, el sistema global crea un nuevo “proletariado” mayormente femenino que

⁹ Las mujeres filipinas repiten las tareas de cuidado y limpieza en Roma o Los Ángeles sin posibilidad de ascender en su trabajo. La mayoría tiene un alto nivel escolar pero por su condición de migrante ilegal no les es posible.

¹⁰ En este punto Salazar coincide con otros autores que señalan el cambio estructural en las unidades domésticas de carácter transnacional o binacional, en su fragmentación y en su capacidad de enlace, circulación y comunicación (Ariza 2002, Herrera, 2005, Hernández, 2003, Woo, 2002).

responde como fuerza de trabajo dispersa en el mapa laboral global y que se encuentra cambiando de valores dentro del proceso de producción y reproducción concretado por el capital global. (Ong, 1987)

El elemento central en la discusión de Aihwa Ong es el cambio y la adecuación de los roles de género al nuevo sistema de producción, que les permite modificar e interactuar con valores diferentes. Hombres y mujeres experimentan el poder de una manera desigual en las nuevas corporaciones transnacionales, que modifican su entorno social, sus redes y determinan el significado de lo étnico, de la familia, de lo femenino y de lo masculino.

Los roles de género asociados al espacio de trabajo transnacionalizado se reconfiguran a través de la paradoja. La paradoja es la contradicción de los roles de género en su percepción para con sus prácticas. Comúnmente no coinciden porque este tipo de género es un dominio modificado por el trabajo, de esta manera es posible asociar las nuevas identidades de género a un contexto laboral específico que se encuentra en franca contradicción con identidades más tradicionales.

George Sheba (1998) presenta un caso descriptivo de una *paradoja*, donde el sentido de controversia entre el contexto cultural específico y el espacio laboral transnacionalizado implican un verdadero conflicto. Las mujeres de la población de Kerala en la India emigran hacia los Estados Unidos. Esta primera trasgresión ha modificado el sistema de valores de género su comunidad donde se supone que las mujeres representan la relación del hombre con la tierra¹¹.

Al llegar a Estados Unidos se emplean como enfermeras y al consolidarse su posición económica traen al Continente Americano a sus maridos e hijos. Los hombres en la India representan el sostén económico de sus familias y detentan con ello el poder simbólico sobre la familia. Con su situación ilegal los hombres en Estados Unidos se enfrentan a prácticas ajenas a su constitución masculina. Esto significa que los hombres se ven obligados a explorar nuevas formas de masculinidad como una paternidad más atenta y participan activamente en el hogar. La variedad de los hogares donde los hombres cocinan y cuidan a los niños está regulada por una fuerte dependencia financiera hacia sus esposas.

¹¹ La asociación de la mujer y de la figura femenina con la tierra o el suelo patrio es una referencia común en el discurso sobre nación. Con un contexto de migración intensa esta asociación tiende a desaparecer, aunque es muy difícil dejar de considerar que las mujeres son sujetos defendibles, de la misma manera que “el suelo patrio”.

Esta condición replantea los roles de la pareja e invierte los valores que conservaban en la India: los hombres tradicionalmente conservan su prestigio y dominio a través de las prácticas de proveedor y genitor, pero en los Estados Unidos se convierten en activos participantes de las iglesias cristianas de su comunidad y asumen papeles de líderes construyendo un sentido de comunidad y pertenencia para recuperar su status de respeto. La inversión de roles plantea que el empoderamiento de las mujeres y su condición de migrantes frente a sus esposos que se convierten en devotos fieles, construye una nueva división del trabajo que conflictúa de manera distinta a sus participantes.

Pero existe también el conflicto simbólico: en Kerala a las mujeres les está prohibido tener contacto físico y visual con un hombre extraño. Ello perturbaría su pureza. En Central City ellas se emplean de enfermeras y por la naturaleza de su trabajo tienen contacto físico con sus pacientes, lo que en su pueblo natal de la India les estigmatiza y se les considera sucias. Por su lado, los hombres son considerados impropios porque en Estados Unidos se entregan con devoción a las labores de la iglesia, lo que en la India corresponde a las mujeres. La fluidez de la identidad hace de los cambios en las experiencias de vida, y las contradicciones que ello implica, una constante.

Es innegable el hecho de que los estudios sobre migración abren múltiples posibilidades a la teoría al concentrarse en espacios donde la diversidad se conjunta (espacios de articulación o conjunción), donde la contradicción es la constante. La articulación es un momento específico de cambio donde las condiciones anteriores son transformadas por múltiples causas hacia un estado distinto. Un estado liminal que permite el paso de una situación cultural a otra. (Besserer, 2000) La condición transnacional en que se encuentran algunos hombres y mujeres es una disposición metodológica que convierte al trabajador viajero en un “laboratorio” donde las contradicciones de su identidad de género quedan expuestas.

MASCULINIDAD Y FEMINIZACIÓN DE LA MIGRACIÓN

He mencionado que la movilidad de la población como mano de obra subcontratada a través de las fronteras ha significado un profundo cambio en la lógica cultural de estos pueblos. La nación, la nacionalidad y el *terruño* que componían las estructuras del discurso académico y laboral sobre la relación explotación-clase se han devaluado como elementos de referencia hacia la identidad de los individuos.

Con la actual situación de diáspora y de transnacionalidad que caracteriza el movimiento transfronterizo de millones de personas se hace necesario poner atención a los discursos contruidos sobre esta situación incierta. En este sentido la feminización de la migración como una estrategia de desvaloración de la mano de obra ha repercutido en la construcción del discurso androcéntrico de la migración y ha perdido su preeminencia como elemento organizador del poder en las categorías de género.

La pérdida de centralidad del discurso androcéntrico no afecta exclusivamente la narrativa de los protagonistas sobre la migración o la diáspora. La mirada académica se encuentra formalizando nuevas perspectivas lejos del concepto hombre-emigración construyendo conocimiento sobre la amplia participación femenina (Barrera, Dalia y Cristina Oemichen, 2000, D'Aubetterre, 2000, Hondagneu-Sotelo, 2000) e incluso sobre nuevas identidades genéricas (Luibhéid Eithne y Lionel Cantú 2005, Pon, 2000).

Al respecto Paloma Fernández encuentra un vértice interesante: La preeminencia de un discurso patriarcal y cristiano en España y la llegada de varones ecuatorianos que supuestamente comparten esta perspectiva. (Fernández, 2003) En su trabajo Fernández muestra los mecanismos que permiten pensar en la migración como una práctica varonil y rodeada de valores masculinos. Sin rodeos la autora propone que existe una “ficción de la masculinidad hegemónica” para referirnos al contexto de género en que se desarrolla la migración Ecuador-España como una circulación de *padres de familia*.

El rápido empobrecimiento de la población ecuatoriana fue el detonante para que en las décadas de los ochenta y noventa emigraran a España. Ya para 1995 las mujeres representaban el 42% de las salidas y casi todas encontraban trabajo, al contrario de los hombres.¹² Este es un primer punto de discrepancia para la autora; la adecuación del mercado laboral se inclina hacia la mano de obra femenina fortaleciendo este tipo de flujo frente a la emigración masculina. Un segundo punto se encuentra en la común asociación con que se pretende representar la emigración femenina: miseria, madres solteras e hijos.

¹² Esta realidad no es exclusiva del Ecuador. En el contexto de la migración latinoamericana hacia los Estados Unidos, el número de mujeres ha aumentado de manera vertiginosa en los últimos quince años. La población de origen latinoamericano en el año 2000 representaba el 13% de la población total de los E.U., en contraste con 1990, los latinos eran el nueve por ciento. La presencia de las mujeres aumentó en correspondencia del 4% al 5.8%. Fuente: Migration Policy Institute, <http://www.wilsoncenter.org>

Esta asociación no es gratuita menciona, porque forma parte de un mismo discurso que busca confinar a la población femenina en los niveles más básicos del mercado informal. En este sentido la población masculina que busca trabajo en España se ha reducido porque en un principio tenía un perfil agrícola, mientras las mujeres encuentran empleos de trabajadoras domésticas o en actividades mejor remuneradas. Sin embargo es población que se encuentra –según la terminología internacional- en estado de pobreza y alejada del estado idóneo de bienestar. Esta caracterización vuelve a los emigrantes ecuatorianos sujetos administrables. (Fernández, 2003)

La forma en que aparecieron los hombres ecuatorianos en España tiene que ver con las leyes de extranjería: al acercarse a la realidad de los trabajadores ilegales en este país, las referencias se hicieron en el genérico masculino, considerando que la construcción y la industria eran el soporte principal de la diáspora ecuatoriana, evitando reconocer el trabajo doméstico como una actividad importante. Esta aproximación nos permite conocer los términos en que se encuentran planeadas las leyes de extranjería en España. El discurso de género es significativo porque se privilegia una visión masculina del proceso aunque también se fabrica una imagen de los hombres ecuatorianos de sumisión a la *madre patria*.

Fernández muestra que la emigración ecuatoriana fue privilegiada con respecto a la magrebí en tierras de Navarra. El número de ecuatorianos duplicó al de los africanos en tres años, entendiéndose como un desplazamiento favorecido por un criterio de género y por compartir una matriz cultural religiosa. Nuevamente las mujeres eran representadas como sujetos pasivos y dependientes. Sin embargo la realidad superaba al control estatal en este caso. Desde un principio se trató de una emigración mayormente femenina de tipo doméstico que se inserta en una sociedad bajo un sistema patriarcal y católico-etnocéntrico. La otra parte de la historia es que los hombres que llegaron a trabajar fueron llevados por las mujeres que ya se habían asentado. La construcción de las eficaces redes ecuatorianas pasó primero por trabajadoras domésticas que fueron capaces de extenderlas hacia los núcleos familiares y más tarde a las redes comunitarias.

La globalización económica ha generado procesos de homogenización cultural expresada en los *mass-media* y el capital transnacional. En el sentido contrario los movimientos migratorios y los nuevos nichos local-globales transforman a los sujetos e imponen nuevas características a las clases sociales (Lins, 2000). Las masculinidades en este contexto se

transforman y se replantean en nuevos procesos de categorización entre hombres y frente a las mujeres y el capital.

Por ello el reconocimiento del amplio punto de vista de los hombres frente a la nueva economía globalizada. Las nuevas voces de los hombres se refieren a la división sexual del trabajo y la discriminación en las relaciones de producción cuando las mujeres ponen en entredicho los puntales de su dominación donde se plantea que las mujeres son más “aptas” para el trabajo en el empaque de productos agrícolas, en el trabajo de maquila o en la jardinería.

En un contexto transnacional como este es posible advertir la manufactura de nuevos modelos *míticos* de masculinidad y nuevas formas de ser hombre. El pensamiento simbólico y la construcción de identidades dominantes contiene las percepciones subjetivas de qué es ser hombre y su reivindicación y búsqueda ejercitan el poder sobre otros hombres y sobre las mujeres, transformando sus masculinidades en identidades en las que se buscan la continuidad del status que mantenían en su país de origen, aún frente a situaciones adversas. (Hernández, 2003)

La revaloración y la adecuación de las condiciones externas –labores mal pagadas, discriminación, desempleo, etc.- son parte de la construcción de nuevas capacidades dentro de la identidad masculina migrante. En un momento dado la masculinidad representó a la nación. Sus ideales se conjugaban con las aspiraciones viriles de poder y dominación. Ahora los trabajadores que cruzan las fronteras mantienen una búsqueda continua de la preeminencia del status y de elementos que lo confirmen.

En ese sentido Filippo y Caroline Osella muestran cómo los hombres del sur de la India, de una región con una tradición histórica de migración han integrado elementos externos con elementos locales: la categorización de los hombres de Kerala como subjetividades locales y la relación hombre-dinero como una forma efectiva de mostrar la potencia masculina. (2000)

El planteamiento más importante de estos autores es el análisis del ciclo de vida de estos hombres migrantes. Muestran que la experiencia de la migración dispersa en diferentes localidades, con diferentes personas y culturas no interioriza en ellos binarismos ni

esencialismos. Antes su condición les favorece para obtener una condición híbrida, dislocada o de multiplicidad respecto a las identidades tradicionales masculinas, las que no únicamente transforman, sino que les añaden nuevas condiciones, distintas de las categorías convencionales de género.

La representación del migrante de Kerala es la de un hombre exitoso. Esta imagen ejerce gran poder sobre los varones jóvenes solteros que tienen dificultades para integrarse a la red de los mayores, ya establecida. Contraste con la imagen del hombre responsable de su casa, padre de familia que mantiene implícito el prestigio de virilidad asociado con el dinero, la agencia y el poder sobre otros hombres.

MÉXICO EN EL VÉRTICE: MIGRACIÓN TRANSNACIONAL Y MASCULINIDAD

¿Cuál es la situación en México? Los estudios sobre procesos transnacionales en México son una realidad cada vez más consolidada. Las investigaciones abarcan temas y fenómenos diversos y los investigadores han mantenido un acercamiento multidisciplinario al tema y lo desarrollan ampliamente. Su eje principal es la migración México-Estados Unidos vista a través de varios niveles: prácticas sociales, sistemas de símbolos y artefactos y materiales de transnacionalidad y organizada a través de tipos ideales como la vida cotidiana, instituciones y organizaciones.

La migración mexicana hacia los Estados Unidos se encuentra establecida desde la segunda mitad del siglo XIX. En las tres últimas décadas la marcada diferencia en el desarrollo, enriquecimiento e integración económica entre ambos países ha provocado un aumento en los flujos migratorios. De esta manera es posible observar nuevos patrones: existe una disminución de la circularidad de la población migrante y la tendencia al aumento del tiempo de permanencia en Estados Unidos.

Un incremento en la magnitud e intensidad de los flujos de migrantes permanentes, tanto documentados como indocumentados, permite la conformación de una comunidad de origen mexicano de magnitud considerable, que ascendía en 2003 a 26.7 millones, de los cuales 9.9 millones correspondían a la población nacida en México y cerca de 16.8 millones a la nacida en Estados Unidos de ascendencia mexicana. La ampliación de las regiones de origen y de destino. Una mayor heterogeneidad del perfil de los migrantes (mayor

proporción de migrantes de origen urbano, creciente presencia femenina, mayor escolaridad) y una considerable diversificación ocupacional y sectorial. (CONAPO)

En México –desde México- el fenómeno migratorio relacionado con la masculinidad ha sido ampliamente abordado. Las áreas de estudios sobre migración-trabajo, mercado- mano de obra, economía-migración, migración-ciudadanía, etc. han retomado directamente el tema del estudio de los hombres y sus prácticas e identidades. Sin embargo las investigaciones que involucran directamente los estudios sobre hombres relacionados con la migración México-Estados Unidos y que involucran una perspectiva de género siguen siendo marginales y se escribe poco al respecto¹³.

Los estudios clásicos sobre migración tienen un gran interés en los hombres y en sus actividades –especialmente económicas- relacionadas con la dinámica migratoria. Estos estudios exploraron los diversos ciclos de la unidad doméstica campesina para entender su inserción en el mundo de la producción. El interés de los investigadores por las actividades de los emigrantes se transformó conforme se descubrían nuevos patrones migratorios en los que las mujeres tenían una presencia importante, contribuyendo a formar en los investigadores una mirada perspicaz sobre sistemas de inequidad antes insospechados donde se observó que las mujeres eran el sujeto que revelaba nuevas formas de dominación del capital. (Ariza, 2002)

Estos estudios centrados en las mujeres tuvieron una gran importancia. Sin embargo esa primera generación de estudios de género y migración, en el afán de conocer las condiciones de vida y trabajo de las mujeres, paradójicamente *invisibilizó* a los hombres que resultaron ser los grandes ausentes en los estudios transnacionales con una perspectiva de género, especialmente en lo referente a la familia transnacional.

Los hombres quedaron “ocultos” en los estudios transnacionales con perspectiva de género porque las investigadoras e investigadores, privilegiaron el estudio de los espacios que, ante la ausencia de los hombres, quedaban abiertos a la participación femenina. Por otra parte la condición transnacional de los hombres fue poco explorada en el ámbito familiar y en lo relativo a sus prácticas. De esta manera quedó por complementar las actividades que los

¹³ Abordar la migración desde una perspectiva de género no ha sido nunca un problema, pero los estudios sobre mujeres superan en número, ampliamente, a la investigación sobre hombres. En cuanto a masculinidades y migración México-Estados Unidos las publicaciones son pocas y en ocasiones están restringidas a tesis de difícil ubicación.

hombres construyen a partir de su participación en los flujos y dinámicas migratorias en los roles de género. En México especialmente, esta ausencia se ve reflejada en investigaciones con una perspectiva de género que aborden como tema a los hombres y la migración.

Aunque los estudios sobre masculinidades han tenido una gran importancia en los últimos años, su articulación con temas de migración, diáspora y procesos transnacionales queda aún por explorar. El aspecto más relevante de la migración masculina de México a los Estados Unidos es su *invisibilidad*. Los estudios sobre procesos transnacionales dan amplia cuenta de las actividades de las mujeres inmersas en estas dinámicas. Los hombres han sido invisibilizados y tomados en cuenta sólo como actores percibidos.

Las investigaciones realizadas sobre migración transnacional referentes al género dan cuenta de la participación femenina y sus espacios, pero se refieren poco a la masculina. Siendo el género un área de investigación relacional entre hombres y mujeres, los hombres han sido desplazados por estudios más urgentes que privilegian una perspectiva feminista. Incluso en algunas áreas como trabajo, clase, identidad, política y cultura los hombres y su estudio como tales se han subsumido dentro de un amplio campo de exploraciones sobre mujeres.

Los estudios transnacionales y de migración no tienen una oferta muy completa sobre el estudio de hombres como hombres. Esta exploración apenas ha comenzado y no existe todavía un debate sobre la masculinidad y la condición transnacional. Esta situación de transnacionalidad que los hombres enfrentan es sin duda, un mecanismo constructor de su identidad viril.

Finalmente puedo mencionar la importancia de los datos demográficos respecto al movimiento de los hombres dentro de los flujos migratorios. En México los índices de masculinidad muestran un aumento en la participación femenina del mercado laboral transnacional. Aunque los hombres siguen representando la mayoría de las cifras, su número se reduce en comparación con las mujeres que cruzan la frontera.

En el lapso que representa el lustro 1995-2000 fueron 1,569,157 los mexicanos que emigraron a los Estados Unidos. De estos 1,181,755 se trata de hombres cuya edad se encuentra entre los 15 y 60 años. 387402 fueron mujeres que emigraron a una edad más

temprana -14 a 50-. Estas personas representan el 1.6% de la población total del país. Los hombres el 2.5 de la población total masculina y las mujeres el 0.8%. (INEGI) En este periodo la presencia más significativa de hombres corresponde a un momento de consolidación de las redes laborales que se encontraban próximas a un momento de transición hacia la feminización de la oferta laboral en los servicios y el trabajo agrícola. En 1990 el índice de masculinidad ascendía a 124 hombres por cada 100 mujeres, en el 2000 esta cifra decreció a 116 hombres por cada 100 mujeres. (US Census Bureau)

¿LA MIGRACIÓN MÉXICO-ESTADOS UNIDOS CONSTRUYE UN LUGAR DE PRIVILEGIO PARA LOS HOMBRES?

La región Mixteca del estado de Oaxaca se encuentra agotada. Sus recursos naturales se lo han llevado la explotación incesante, la avaricia de los grupos de poder y una historia de siglos de marginación y pobreza. Al mismo tiempo esta región se encuentra conectada con los procesos más intensos de movilidad del capital y de mano de obra. Sus habitantes pertenecen a las redes de migración más fortalecidas y forman un movimiento comunitario transnacional muy dinámico.

Estos pueblos de la región Mixteca de Oaxaca se distinguen por crear vastos campos sociales transnacionales donde se generan gobiernos indígenas autónomos que actúan sobre la población extendida. (Besserer, 1999) La importancia de estudiar el caso indígena es que nos permite reflexionar sobre los mecanismos más sofisticados de exclusión, que históricamente los han marginado. Se trata de aportar, a la literatura sobre indígenas en México, una perspectiva que trata de romper con el androcentrismo y visualizar otros procesos que generan nuevas formas de hacer mujeres y hombres.

En la migración transnacional Mixteca cotidianamente se cuestiona el papel de hombres y mujeres. La feminidad y la masculinidad tradicional corresponden a una visión autocontenida por los límites del territorio comunitario. Estos límites han dejado de serlo desde hace mucho tiempo. La geografía de la región es el resultado de múltiples reacomodos y desplazamientos que han obligado a los grupos que ahí viven, a tener contacto con otras maneras de percibir la cultura.

Este momento en que los pueblos de la región Mixteca se encuentran dispersos –a la vez que conectados- en una dimensión geográfica mayor, los roles de género sobre hombres y mujeres se encuentran en contacto permanente con múltiples maneras de ser. Esto implica

desde luego que los hombres y las mujeres mixtecos tienen múltiples referencias sobre los roles de género. Sin embargo su propia condición transnacional, comunitaria y étnica restringe un poco la asimilación de estas nuevas identidades. Lo que sucede es que lo transnacional puede ser una frontera potencial que necesita de la permanencia de ciertos lazos para seguir actuando; por eso, etnográficamente nos encontramos con diversas maneras de ser hombre y mujer, de ser padre y madre, de ser hijo y abuelo, de ser pariente y amigo, que son contradictorias entre sí, pero que son capaces de articularse en el conflicto.

Las buenas mujeres mixtecas son aquellas que en su pueblo oaxaqueño se encuentran confinadas en el espacio doméstico: los lugares considerados femeninos por la colectividad. Sus labores están relacionadas con estos espacios. Cuando estas mujeres emigran al norte del país o de los Estados Unidos encuentran que tienen que trabajar para sostener un hogar precario, que la situación es vulnerable y que los hombres no pueden hacerse cargo de la manutención total de la familia. Por eso en los destinos del norte las buenas mujeres son las que trabajan y se encargan del hogar. Las mujeres viven cotidianamente estas contradicciones y la comunidad ha podido articularlas entre sí para permitir su funcionamiento y reproducción, es decir, su supervivencia.

Los hombres también se encuentran viviendo estas contradicciones. Su identidad indígena es fundamental para conocer la condición subordinada de su masculinidad. Tradicionalmente excluidos de los principales cambios identitarios nacionales, de las contiendas por la equidad de género, del desarrollo y bienestar, los hombres mixtecos se han arreglado para conservar una hegemonía dentro sus comunidades. Esta hegemonía es cada vez más precaria. La creciente feminización de la migración ha creado mayores espacios laborales y económicos a las mujeres y ha dejado *a la intemperie* a muchos hombres para quienes migrar no es solamente una estrategia económica¹⁴, sino que constituye un ritual de paso hacia la verdadera masculinidad (Bohem, 2002) y la forma de asegurarse prestigio y poder frente a otros hombres y mujeres (Hernández, 2003).

El trabajo es un tema central en la narrativa de los varones emigrantes mixtecos, así como la clase y la etnicidad. Estos elementos constituyen *generadores de identidad* para los varones

¹⁴ René Ruiz demuestra para el caso de los mixtecos de San Jerónimo del Progreso que la capitalización de la migración está a cargo de las mujeres, quienes con sus recursos sostienen a los hombres, más dedicados a las actividades políticas. Ruiz, René 2003. *Migración y remesas en San Jerónimo Progreso; un sistema político sustentado por ellas*. Tesis de licenciatura, Departamento de antropología social, UAMI.

que viven en el espacio social transnacional constituido por las comunidades indígenas mixtecas. De la misma manera la paternidad transnacional se puede constituir como una paternidad ausente que mantiene su status de elemento configurador del poder hacia el interior de la unidad familiar. (Hernández, 2006) Es necesario entender las formas de la responsabilidad y las prácticas de la paternidad a este respecto y su rol como elemento configurador del poder dentro de la familia transnacional.

Una de las dimensiones de la masculinidad Mixteca es su expresión en espacios públicos. La participación política es un elemento que consolida la identidad masculina de los varones mixtecos. El hombre se convierte en ciudadano al construir una nueva unidad familiar y representarla frente al pueblo. Este tipo de prácticas permite a los hombres ser tomados en cuenta para ocupar alguno de los cargos de gobierno transnacional. En la narrativa de los varones migrantes el espacio laboral y el doméstico se convierten en espacios simbólicos de poder. La homosociabilidad es un elemento de construcción de jerarquías, distribución del poder y creación de redes –prácticas, de valores y sentimentales– donde los hombres migrantes pueden reconstruir una identidad de género distinta.

La salud reproductiva es un tema significativo en la migración masculina mixteca. Su conocimiento y cuidado es un contenido que cambia con cruzar la frontera. Las políticas para la salud reproductiva cambian y son adquiridas de manera diferente en ambos países. Es significativa en este aspecto la influencia que tienen las mujeres para que los hombres conozcan más sobre su cuerpo y su ejercicio de la sexualidad. En el mismo sentido las fronteras sexuales de la masculinidad en el espacio social transnacional se encuentran consolidando nuevas categorías de masculinidad. La migración genera espacios distintos desde donde experimentar el mundo y contribuir al cuestionamiento práctico de los roles de género.

No es posible concluir que la migración transnacional construye un lugar de privilegio para los hombres. Las fronteras se encuentran no solamente en la división entre México y los Estados Unidos. Las fronteras son los límites simbólicos en que los varones mixtecos se mueven. La transformación constante de sus identidades viriles los obliga a esforzarse más para mantener el status de poder, de respeto y de prestigio frente a su comunidad. Pero esta realidad es superada con las nuevas prácticas de masculinidad que ya no ven

exclusivamente un rito de paso en la migración, sino un rito de confirmación de la diversidad.

Nuevas maneras de ser hombre surgen con la experiencia laboral, social, política, de generación. A la par de estos hombres, surgen nuevas maneras de ser mujer, nuevas experiencias de género que hacen imposible que la migración sea un espacio de privilegio para los hombres. La importancia demográfica de las mujeres, la constante feminización del trabajo, la participación política de organizaciones de migrantes y el acceso a la seguridad social hacen del espacio social transnacional un lugar que genera múltiples oportunidades para hombres y mujeres, pero que también produce nuevas formas de dominio, mucho más sofisticadas y androcéntricas, en el discurso y en la práctica.

CAPÍTULO SEGUNDO:

ESPACIOS DE TRANSNACIONALIDAD Y ESPACIOS SOCIALES TRANSNACIONALES

Hablar de un transnacionalismo desde arriba
es legitimar la preeminencia del pensamiento institucionalizado,
lejano a una realidad que nos sobrepasa.
Alejandro Portes,
“Transnational communities: their emergence and significance
in the contemporary world system”.

Mis tíos y mis tías, mis primos y mis primas,
todos andan en el norte.
Viven en LA, en San Francisco
Y yo sin que a nadie le importe.
Piporro, “El Bracero del año”.

¡Y la vida es como un freeway,
aquí merito en los United States ok!
Botellita de Jerez “¿Dónde está José?”.

Esta sección está dividida en dos partes. La primera hace un recorrido por los orígenes y desarrollo de la teoría transnacional concluyendo en lo que considero es el espacio social transnacional de la Región Transnacional de la Mixteca Baja. La segunda sección es una descripción de esta región precisamente.

PRIMERA PARTE

TEORÍA TRANSNACIONAL: ORÍGENES Y DESARROLLO

Cuando en los setenta Sassen-Koob se refirió a la “periferización del centro”, llamaba la atención sobre un proceso de cambio en las condiciones sociales, económicas y políticas (1978). Estos cambios que hacen referencia a la llegada de la periferia a los centros industriales en respuesta a sus necesidades, exigió a los investigadores la creación de nuevas formas de representación de la espacialidad macroestructural y de los inmensos movimientos poblacionales que ocasionaban.

La situación redefinitoria del mapa global de la economía y de los movimientos masivos de población nunca como antes nos presentaban situaciones nuevas y desconcertantes; los investigadores consideraron que los instrumentos creados hasta entonces no alcanzaban a describir la complejidad del fenómeno que se nos mostraba.

En los ochenta, Kearney articuló los temas de migración y desarrollo como los puntos emergentes de la actual situación global. Consideró que los migrantes tenían el potencial necesario como agentes de desarrollo y buscó explicar los espacios donde circulaban (1986). Observó que los migrantes lejos de individualizarse e incorporarse a las culturas receptoras, se mantenían como colectividad y establecían fuertes conexiones que mostraban un espacio establecido capaz de trascender fronteras.

Centrándose en este punto, Kearney usó el término “transnacionalismo” para analizar la creación de la identidad de los sujetos movilizados entre fronteras. El término hace referencia a las capacidades de los migrantes de conservar su identidad frente a la hegemonía cultural y política de los nuevos territorios donde se adentraban. Estos nuevos sujetos son necesitados como mano de obra en los centros industriales pero sus identidades étnicas y sus vínculos allende las fronteras no son deseados. Estas identidades subalternas y periféricas son llamadas comunidades transnacionales.

Por su parte Roger Rouse identifica los procesos que ocurren al interior de los grupos de migrantes como parte integral de un ciclo determinado por fuerzas ajenas –el trabajo, la relocalización de núcleos de producción, los ciclos de vida comunitarios- y acuña el término “circuito migratorio transnacional” como los flujos de personas y capital entre los diferentes sitios que habitan a través de diferentes países (Rouse, 1992). Rouse considera que existen perspectivas creadas a partir de un discurso de modernidad y que integran los elementos fundamentales para pensar en un nuevo marco explicativo. Una primera entiende la existencia de comunidades como espacios delimitados y autocontenidos donde las relaciones sociales son más densas y los movimientos migratorios son pendulares de una comunidad a otra comunidad.

Una segunda mención refiere a los movimientos de la periferia al centro, como parte de un modelo explicativo de una centralidad hegemónica que sin embargo, necesita de los desplazamientos de los individuos periféricos como fuente de recursos. Finalmente la tercera hace hincapié en que estos movimientos de la periferia al centro llevan consigo la matriz cultural, que se asienta en las nuevas comunidades.

Sin embargo, Rouse admite que estos modelos no pueden explicar la densidad del fenómeno ni abarcan su totalidad. Se hace necesario reflexionar sobre cómo estas

comunidades se mantienen conectadas. Rouse encontró que los espacios donde circulan las comunidades son “contiguos” es decir, que mantienen una proximidad a través de las conexiones entre los miembros de las comunidades aunque estas se localicen distantes unas de otras. Esto dio origen a su idea de circuitos migratorios transnacionales, invalidando de paso la distinción absoluta de centro-periferia (1992).

Estos espacios creados en el desplazamiento son confusos aún en su integridad. Se caracterizan por su movilidad, su consolidación, su dispersión, son un “nuevo tipo de espacio que nuestras sensibilidades modernas no pueden captar” (1992:8).

En este momento ya es posible hablar de una incipiente “transnacionalización” del pensamiento reflexivo sobre la globalización económica. Este momento es emocionante: el cambio de paradigma en la concepción de la globalidad y la economía multicéntrica genera un energético aparato que produce hasta el momento.

Peter Kivisto (2001) considera que existen tres versiones sucesivas de lo transnacional: la primera representada por las antropólogas Nina Glick-Schiller, Linda Basch y Cristina Szanton-Blanc en su libro *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered* (1992). En este, existe un intento de consolidar lo transnacional, concebido como la capacidad que tienen los “transmigrantes” de establecer un campo social transnacional que vincule al país de origen con los países receptores.

Los transmigrantes son entonces los constructores de redes que les permiten hacer circular todo tipo de valores y por supuesto individuos. Según las autoras, el mundo, regido por un solo sistema económico puede comprenderse a través de una perspectiva transnacional. En un segundo momento, Kivisto considera que el concepto de lo transnacional fue delimitado y refinado por el sociólogo Alejandro Portes (1997). Según Portes lo transnacional son las ocupaciones y actividades sostenidas a través de las fronteras nacionales y considera que no todos los migrantes participan de estas actividades ni son transnacionales. Su número debe ser alto y tener cierta estabilidad. Considera que los nuevos intercambios y el establecimiento de vínculos entre fronteras crean las condiciones de la transnacionalización de las comunidades económicas.

En ese sentido, distingue entre transnacionalismo de arriba –corporaciones, organizaciones comerciales, Estados, Instituciones- y el transnacionalismo desde abajo, como podrían serlo los individuos y las comunidades definidas anteriormente por Kearney y Rouse. Aparte de las diferencias entre la preexistencia y la emergencia, Portes señala que la conectividad y el mayor o menor acceso a la tecnología y al establecimiento de redes espaciales es un factor de distinción entre ambos transnacionalismos.

Kivisto muestra una tercera versión de lo transnacional con Thomas Faist (2000) quién critica la equiparación entre comunidad transnacional y espacio social transnacional. Considera que la comunidad transnacional es sólo una forma existente de organización o colectividad social en el espacio social transnacional. Para Faist los espacios sociales transnacionales son una combinación de lazos, posición en las redes y colectividades que cruzan las fronteras de los Estados. Estos actores son dinámicos, concurren, circulan o se detienen, se “incrustan” en sociedades diferentes. Dentro de la espacialidad transnacional se encuentran actores que son inmóviles, por lo que transnacional no siempre es sinónimo de movilidad.

Faist hace un gran énfasis en los vínculos transnacionales, que considera pueden ser formales, a través de la institucionalización creada exprofeso para la transnacionalización o informales, como los lazos familiares, entre individuos o comunitarios. La existencia de estos vínculos, hace evidente el grado de transnacionalización de los individuos o de las colectividades.

Faist hace la diferencia en al menos, cuatro tipos de espacio social transnacional; el primero hace referencia a la reciprocidad transnacional en grupos pequeños, el segundo al intercambio transnacional en circuitos, formal o informalmente creados, el tercero al establecimiento de lazos que son momentáneos o débiles porque existen debido a una conjunción de circunstancias. El cuarto refiere a la solidaridad entre comunidades transnacionales como los vínculos más fortalecidos y robustos. El nivel más cohesionado de contacto entre individuos que se encuentran separados.

La reciprocidad hace referencia a trabajadores o refugiados de primera generación que envían remesas a sus lugares de origen, por ejemplo. El intercambio transnacional que Faist llama reciprocidad instrumental es caracterizado por un constante intercambio de cosas

organizado a un nivel que puede involucrar a los Estados. Finalmente la comunidad transnacional se distingue por contener a individuos móviles y a otros asentados conectados intensamente a través de diferentes espacios y por vínculos robustos. Para que funcione como comunidad considera Faist, los individuos deben compartir ciertas conexiones simbólicas y cohesión social que les permita trascender el parentesco lineal estrecho (Faist, 2000).

Para Faist, el espacio es distinto del lugar. Hace referencia a las estructuras que sostienen la dinámica social, la oportunidad, los valores y significados específicos y se extiende por distintos lugares. Sin duda, como lo menciona Kivisto, el mayor aporte de Faist es la concepción de espacio social transnacional como contenedor de los procesos de transnacionalidad.



Anastasia y Cristal

ENFOQUES CRÍTICOS A LOS ESTUDIOS TRANSNACIONALES

El desarrollo del aparato teórico que explica lo transnacional se ha visto cuestionado por diferentes razones. Sin duda, lo complejo del fenómeno ha dificultado su comprensión y el intento de los investigadores de incluir dentro de esta nomenclatura a fenómenos diversos lo complica aún más. Otra razón es que algunos investigadores se han volcado de manera entusiasta aunque poco analítica hacia el concepto, razón por la cual se ha usado indiscriminadamente y ha perdido peso analítico frente a sus críticos.

A los esfuerzos conceptuales y la integración de un aparato epistemológico como el descrito líneas arriba, se oponen investigadores que preocupados por la ligereza con que se etiqueta lo transnacional, llaman la atención sobre delimitar el término y ajustarlo a un marco analítico y explicativo. Luis Guarnizo señala la ambigüedad del concepto y su falta de rigor teórico, lo que hace que se considere obvio y recurrente (1999). El uso excesivo del término ha creado una confusión conceptual, lo que hace que el transnacionalismo corra el riesgo de “morir de éxito” y volverse un concepto confuso, a la larga vacío y carente de significado.

Guarnizo enfatiza en la necesidad de crear categorías que permitan analizar los niveles de transnacionalidad y expliquen las diferencias al interior del espacio social transnacional. Considera que autores como Kearney acertaron en acercarse a la discusión la perspectiva del subordinado y a Glick-Schiller en su cuestionamiento de que el fenómeno sea novedoso, aunque considera Guarnizo que la escala en que se presenta es algo que nunca había sucedido.

Otra observación la hace Nancy Foner (1997) cuando comenta que los esfuerzos conceptuales de los investigadores sobre el fenómeno dejan de lado a quienes no migran ni se desplazan. Esto es un error en la conceptualización de una perspectiva transnacional porque no conciben los desplazamientos del colectivo como parciales. El no tomar en cuenta a estos individuos sin movilidad los deja fuera del análisis y por consiguiente, de planes de desarrollo y atención que igualmente requieren. Se trata ante todo de un “sentido fino” de la etnografía y la capacidad que esta tiene en aportar información para pensar lo transnacional.

En ese sentido de etnografía fina, los estudios de espacios transnacionales parecieran mostrar una completa armonía en su interior, lejos de conflictos y tensiones que un observador del problema podría considerar resultado tanto de la propia dinámica interna de las comunidades como de la tensión y el estrés a que se ven sometidos, así como su constante lucha por obtener los derechos humanos más básicos.

Desde mi perspectiva la idea del espacio social transnacional está imbuida de cierto optimismo. Igualmente el concepto de comunidad transnacional y de circuito migrante transnacional. Estas propuestas consideran que lo transnacional tiene el potencial de convertirse en un poder emancipador o liberador, donde los sujetos pueden libremente construir ciudadanía y adscripciones. Sin embargo esto no es posible, o al menos de la manera tan completa en que se considera. El espacio social transnacional es al mismo tiempo un entramado de prácticas forzadas que limitan las acciones de los individuos situándolos como el eterno sujeto subordinado. Para las comunidades Mixtecas transnacionales esta parte es muy clara:

La pertenencia y la completa ciudadanía dentro de estos pueblos es una práctica que ocupa una gran parte de los esfuerzos comunitarios (Gil, 2006). Los pueblos exigen de sus miembros el cumplimiento de normas destinadas a crear comunidad: una fuerte inversión de capital, su presencia en asambleas y comités, el ejercicio gratuito –en la mayoría de los casos- del gobierno y su apoyo continuo a las contiendas por la etnización y particularidad que los mantiene diferenciados en las sociedades receptoras a cambio de ciertos beneficios.

Es cierto que la lucha cultural y el sentimiento de pertenencia son vínculos fundamentales para la autoadcripción del migrante Mixteco, pero no todos los individuos de estos pueblos piensan de la misma manera y se identifican más claramente con la fórmula descrita líneas arriba. Estos sujetos optan por convertirse en migrantes y no en transmigrantes (Glick-Schiller, Basch y Szanton-Blanc, 1992) y difícilmente son tomados en cuenta en los modelos explicativos de lo transnacional.

Aquellos migrantes no considerados como entusiastas partícipes de la transnacionalidad muestran otro aspecto poco abordado dentro de los modelos explicativos de lo transnacional; el conflicto. Los espacios transnacionalizados son vistos como imbuidos de

armonía y coherencia social, como espacios de oportunidad de desarrollo y de igualdad, así como de equidad de género.

A mi parecer son pocas las publicaciones que hacen un énfasis en el conflicto y muestran cómo es posible pensar lo transnacional con el conflicto como motor: Besserer en Moisés Cruz, historia de un transmigrante (1999) muestra cómo a través de la lucha abierta por los derechos laborales es posible fundar una organización política transnacional, Paloma Fernández muestra que la migración transnacional en América Latina sufre de una desviación en su perspectiva, porque es considerada una migración masculina y no se percibe el cambio introducido por la mano laboral femenina que violenta las estructuras patriarcales sociopolíticas y económicas (2000), el ya citado trabajo de Gil en que muestra las tensiones al interior de una comunidad transnacional ñuu savi y la lucha interna por encontrar los medios de gobernabilidad a través de situaciones de extrema vulnerabilidad (2006).

Karen Kaplan considera que la hegemonía se encuentra fragmentada en el medio transnacional y no existen sujetos completamente hegemónicos, lo que permite a los diversos actores mediar en el conflicto buscando obtener su propia cuota de poder, así el espacio transnacional está lejos de ser considerado un espacio armónico (1994) y finalmente Toby Volkman que investiga los medios de adopción, la legislación familiar estatal y la concepción de familia que ha sido modificada por el espacio social transnacional (2005).

Otro punto que no ha sido convenientemente abordado ha sido el papel del gobierno o los gobiernos involucrados como actores definitorios de problemas cruciales como la ciudadanía y la reterritorialización de las comunidades de migrantes que llegan o regresan.

Igualmente el estudio de la tecnología ha sido problemático; solamente algunos trabajos dan cuenta de la importancia de la tecnología como un vehículo de transnacionalización (Appadurai, 2001, Castells, 1998, Finquelievich, 2000, Hernández, 2006, Melville, 2008). El estudio de la tecnología, de los conectores y de los medios que las comunidades utilizan para transnacionalizarse está integrado en las investigaciones de los estudios de la subalternidad. Estos estudios mueven la atención a las condiciones de desplazamiento de las comunidades y a la fortaleza y direccionalidad de sus vínculos.

Sin embargo existen dos puntos que me interesa comentar y que convergen en el tema de este texto: el espacio transnacional visto como un conjunto de lugares, prácticas y visiones convergentes en la memoria y una crítica desde el género que desde mi punto de vista, a mantenido relegado el estudio de las masculinidades y más específicamente de las paternidades migrantes.

EL ESTUDIO DEL ESPACIO

Me encontraba leyendo hace poco un texto que hacía referencia al escritor brasileño Graciliano Ramos y cómo –a través de una lectura narratológica- centraba al narrador como el creador del espacio, como el inventor de los elementos que en su conjunto, crean el ambiente y lo significan. Recordé como en mis propias entrevistas el narrador – Eustorgio, Bonfilio, otros tantos amigos- a través de su discurso crean para mí el espacio vivido por ellos. Estas topografías personales jalonan los cuestionarios, las entrevistas, la convivencia diaria y llenan de intimidad la información sobre familia, parentesco y las prácticas de la paternidad.

Graciliano Ramos considera que el espacio es semiótica, que existe en la medida en que se nombra. Que la palabra refiere y crea, usando la memoria como un pincel hábil que describe una sincronía perfecta entre tiempo y espacio; la síntesis de la práctica.

Dentro de la teoría de lo transnacional la cuestión del espacio no está del todo resuelta. Intentar describir y analizar para categorizar los diversos fenómenos transnacionales y comprenderlos como parte de un proceso ha requerido un periodo intenso de reflexión de parte de los investigadores. Faist propone el concepto de espacios sociales transnacionales (2000).

“Los espacios sociales transnacionales son combinaciones de lazos sociales y simbólicos, posiciones en redes y organizaciones y redes de organizaciones que pueden encontrarse por lo menos en dos lugares geográficamente e internacionalmente distintos (p. 40)”.

Se trata de espacios donde habita la población móvil. Donde ocurren diversos procesos que implican una mayor o menor vinculación entre los individuos que se desplazan. Estos espacios incluyen también aquellas condiciones creadas por los capitales que circulan por

ahí. Se trata ante todo de un concepto que contiene y abarca lugares distantes y separados por fronteras.

Utilizaré el concepto de espacios sociales transnacionales porque a mi parecer, es explicativo de los procesos mentales que ocurren con los migrantes; la descripción narratológica del espacio me hace pensar en que la construcción del espacio también pasa por el discurso del sujeto y que este lo resignifica de acuerdo a su escala personal y colectiva de valores. Cada individuo tiende a describir el espacio de acuerdo a su experiencia previa, pero también de acuerdo a un sistema simbólico que es compartido por su comunidad y que les otorga identidad y coherencia cultural.

Estos espacios construidos por los migrantes son considerados por los investigadores como redes sociales, espacios sociales o campos sociales transnacionales y son una constante en las investigaciones. Mi punto es que es la conexión última entre individuos la que convierte una relación social básica en una relación transnacional que se da en el espacio social transnacional como el contenedor simbólico de la comunidad imaginada.

¿Cómo funciona el espacio social transnacional en el caso Mixteco? A través de tres puntos importantes: el primero es la capacidad de los migrantes de trascender fronteras –nacionales o internas- y mantener, robustecer o perder sus vínculos –sociales, políticos o económicos-. El segundo es que a través de estos vínculos circulan toda clase de valores y símbolos. En mi caso me centraré en aquellos que crean paternidad y memoria. Y tercero, la continuidad en la permanencia de la comunidad como un conjunto de prácticas sociales, políticas y económicas que es capaz de transformarse y seguir siendo comunidad.

LA REGIÓN TRANSNACIONAL DE LA MIXTECA BAJA

Michael Kearney llamó la atención sobre la configuración de regiones transnacionales como un espacio coordinado de comunidades que comparten algunas características que las articulan a los procesos mayores de globalidad económica (1995). Considera que existen regiones enteras manteniendo con su mano de obra las necesidades de la industria y esta a su vez las atrae por medio de diversas estrategias de producción, que las mantiene dispersas y ocupadas.

En esta sección me ocuparé de analizar y relacionar los conceptos de comunidad transnacional de Kearney y Nagengast y el de circuitos migratorios transnacionales con el de espacio social transnacional en un intento de caracterizar mejor lo que considero es una región transnacional.

Kearney y Nagengast (1989) concibieron a la comunidad transnacional como una herramienta que les permitiera explicar los profundos procesos de cambio cultural en el campo de California. En el fondo existía la necesidad de explicar qué son los enclaves culturales y realizar una crítica a las teorías de asimilación que propugnaban por la paulatina integración de los migrantes en sus lugares de origen. Su comunidad se constituye de redes de migrantes en las que prevalecen los lazos comunitarios identificables por la mayoría de sus miembros y se diferencia de la definición tradicional de comunidad porque no la considera una unidad socio-espacial autocontenida.

Estos autores coinciden en definir a la comunidad transnacional ante todo como un conjunto de componentes especialmente sociales, económicos y políticos y que son capaces de trascender las categorías impuestas por el Estado-Nación y de autoadcribirse como subalternos frente a los estados que los alojan. Esta definición es importante porque me permite mostrar que las comunidades transnacionales son efectivos vehículos de nuevos significados creados a partir de su experiencia en los diferentes lugares donde se encuentran.

Roger Rouse por su parte construye el término de circuitos migratorios transnacionales como una potente crítica a los modelos explicativos del espacio configurado a partir de la modernidad (1991). Según Rouse el continuo desplazamiento de individuos, capital e información es capaz de crear un circuito migratorio entre toda una comunidad dispersa entre fronteras. Rouse busca moderar la posición absoluta de centro-periferia y describe cómo los migrantes se establecen sin perder sus características de periferia al mismo tiempo que los lugares de origen muestran una creciente centralización resultado de la circulación de valores de todo tipo.

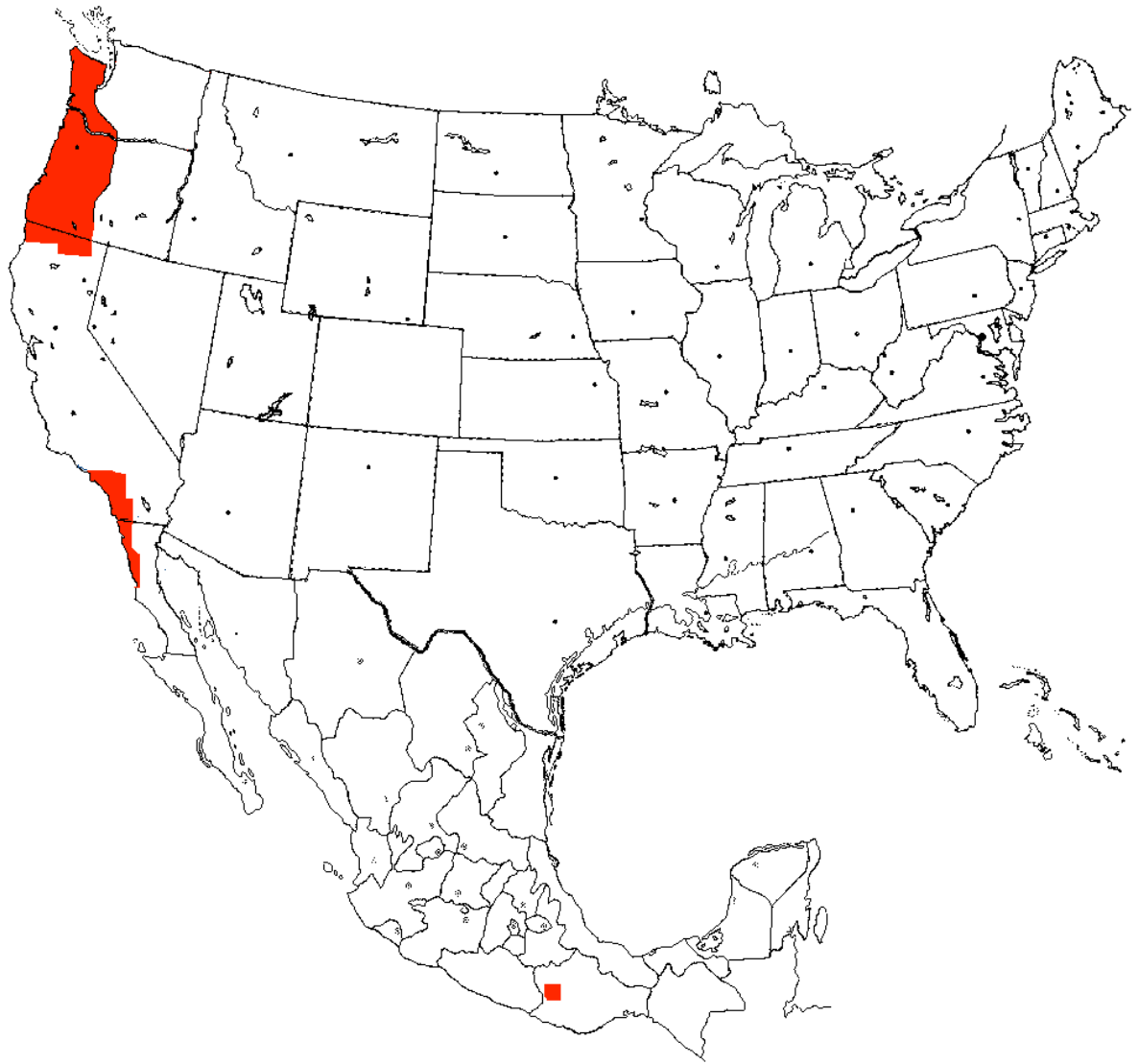
La afirmación de este investigador muestra cómo la circulación de valores y capitales es capaz de transformar a las localidades y por ende, subvertir el sistema considerado más tradicional en las comunidades (Ariza, 2000, Besserer, 2000, Bryceson y Vuorella, 2002).

Así, finalmente cuando Faist presentó su concepto de espacios sociales transnacionales como las combinaciones de lazos sociales y simbólicos y de redes localizadas en ámbitos totalmente diferentes (2000), potenció las investigaciones que consideraron de una manera diferente al espacio, desplazando las teorías creadas en el marco de la modernidad (centro-periferia, push and pull) y permitiéndose una perspectiva mucho más abierta del espacio.

Continuando con esta idea, lo que yo llamo la Región Transnacional de la Mixteca Baja es un componente de localidades articuladas entre sí por procesos históricos, sociales, políticos y económicos y que constituyen, juntas, un espacio social transnacional extendido entre México y los Estados Unidos. El principal sustento lo encuentro en que son pueblos localizados en una región denominada la Mixteca Baja y que han estado unidos por lazos y redes tradicionales. Estos vínculos han servido para desarrollar un espacio social transnacional:

- Los pueblos de Santa María Asunción, Santa María Natividad, San Martín Sabinillo, Ixpantepec Nieves, San Francisco Paxtlahuaca y San Juan Huaxtepec conforman la Región Transnacional de la Mixteca Baja.
- Los lazos históricos comienzan cuando esta región estaba más unida políticamente. A excepción de Huaxtepec y Paxtlahuaca estos pueblos fueron parte del pueblo de Tonalá. .
- Con la independencia de México y la formación de municipios, estas localidades fueron separadas entre los municipios de Tonalá (San Francisco Paxtlahuaca), Nieves (Ixpantepec Nieves, Santa María Asunción y Santa María Natividad), Tlacotepec (San Martín Sabinillo) y Silacayoapan (San Juan Huaxtepec).
- Crearon una red económica heredada de la ruta colonial de ganado del estado de Puebla hacia la costa como parte del ciclo de pastoreo donde estas comunidades participaron.
- Crearon circuitos de fiestas y rituales comunes.
- Mantienen una estrecha relación basada en una endogamia multilocal.
- A través de esta endogamia, se establecen lazos de filiación, descendencia y compadrazgos.
- Con el inicio de la etapa migratoria moderna (hacia 1920) estas comunidades salieron en unidades formadas por parientes hacia el corte de caña en el estado de Morelos y Veracruz.

- Estas comunidades participaron desde un inicio del programa brasero (1942) y siguiendo el modelo precedente, viajaron al norte del país y a los Estados Unidos como unidades de parientes.
- En la etapa de establecimiento (De los ochenta a la fecha) estas comunidades comparten destinos en los estados de Baja California, California, Oregón y Washington.
- Comparten ocupaciones laborales; trabajo jornalero en el campo, servicios en restaurantes y compañías madereras y trabajo en las fábricas, pocos tienen negocios propios y los que los tienen los administran a través de una red de parientes.
- Comparten en las localidades del norte las fiestas, aunque todas estas comunidades comparten la opinión de que es muy importante celebrar los rituales en sus pueblos de origen, por lo que la actividad en el norte no es tanta como con otras comunidades Mixtecas.
- La endogamia entre estas comunidades continúa en las localidades del norte y comparten los ciclos domésticos entre hogares y parentelas de todos estos pueblos.
- El punto más destacable es que a pesar de que políticamente —en un sentido de Estado-Nación— están separados y pertenecen a municipios distantes, estas comunidades comparten un sentimiento de pertenencia basado en el parentesco, lo que demuestra que el estudio de los sistemas parentales es central en la reflexión de qué es lo transnacional y cómo se mantiene. De igual manera el parentesco organiza la política y una parte importante de la economía.



La Región Transnacional de la Mixteca Baja, extendida entre México y los Estados Unidos.



Los pueblos que integran la Región Transnacional de la Mixteca Baja, en el estado de Oaxaca.

De esta manera en la construcción del espacio, los habitantes de la Región Transnacional de la Mixteca Baja tienen la capacidad de crear y mantener vínculos robustos capaces de trascender fronteras en sus muy particulares condiciones.

LA PATERNIDAD COMO UN VALOR CIRCULANTE

Otra particularidad del espacio social transnacional es la circulación de toda clase de valores y símbolos. A este respecto Steven Vertovec propone una visión más perspicaz sobre el fenómeno migratorio y el valor como circulante. Desde su punto de vista el uso de conceptos de otras disciplinas complementa la reflexión de los investigadores (2003). El *Cross-fertilizing transnationalism* otorga al investigador la capacidad de ordenar los datos obtenidos con una nueva mirada y complementa la información teórica para mejorar nuestra comprensión del tema. En este sentido, mi propuesta es la de incluir los siguientes conceptos: zona de contacto, cambio cultural y paternidad, la antropología de la memoria y del parentesco.

El concepto de zona de contacto utilizado por Mary Louise Pratt (1992) muestra el punto donde entran en contacto poblaciones separadas geográficamente o culturalmente y que

involucran relaciones de desigualdad. La autora se encuentra especialmente interesada en la construcción del individuo como sujeto de desigualdad a través de la interacción de relaciones de poder. A través de su exploración de la relación colonia-colonizado Pratt muestra cómo se conserva y usa el poder entre sujetos la mayoría de las veces antagónicos.

Las zonas de contacto son espacios de amplia circulación donde son más evidentes las relaciones de poder. Son lugares heterogéneos donde la moneda corriente es el conflicto. Desde mi punto de vista la zona de contacto me permite mostrar aquellos puntos donde las relaciones de poder y el parentesco muestran aquellas inflexiones importantes para conocer cómo funcionan las paternidades.

El concepto de cambio cultural ha sido trabajado por Fernando Ortiz (1995) para describir los procesos de construcción del poder a partir del encuentro entre culturas en un contexto que supone asimetría, como los campos de tabaco y azúcar y el sistema hacendario detentor de un poder particularizado por su cultura que es impuesto a las culturas nativas y que las destruye.

Ortiz advierte que la antropología no ha descrito de manera suficientemente adecuada la intensa dinámica cultural que suponen las relaciones asimétricas de poder y las luchas culturales. Utiliza el término de transculturación para referirse al traslape e imposición de una matriz cultural sobre otra y los conflictos provocados por esta situación. El término implica el uso del poder en la cultura y los mecanismos de contienda y resistencia. Por ello, su uso es adecuado para describir cómo se transforman los marcos parentales y las prácticas de la paternidad migrante.

La paternidad, entendida como el conjunto de conjunto de prácticas, significados y posición social que los varones obtienen por los mecanismos sociales, es un valor que circula a través de todo el espacio social transnacional. La circulación y el uso intenso de los circuitos transnacionales es una muestra de cómo funciona el espacio de la Región Transnacional de la Mixteca Baja.

La paternidad circula a través de los varones que son considerados padres. Esta obviedad no es tan evidente, se trata ante todo de reconocer que los varones que migran son en su mayoría padres o son jóvenes que buscan adquirir el capital para ser padres. Mucha

literatura sobre la familia y la migración considera que la ausencia de los padres es absoluta. Pues bien, los padres circulan a través de todo el espacio social transnacional.

Otra manera en que circula la paternidad es a través de la movilidad de hombres y mujeres. Mencionaba líneas arriba que la masculinidad es una condición atribuible a hombres y mujeres porque se trata de una identidad cargada de significados de lo masculino, subjetiva y que es apropiada por todos los individuos. Por ello la paternidad es un valor que todos los migrantes traen consigo y que se desplaza con ellos hacia todos los rincones del espacio social transnacional.

Finalmente la paternidad circula a través de diversos actores del espacio social transnacional: el Estado, los organismos internacionales, las ONG's, las instituciones estatales, otros grupos, etc. La paternidad y sus prácticas circulan ampliamente, usan los conductos creados por los migrantes y en ese tránsito se resignifica, se transforma y contienda contra otras representaciones de la misma paternidad.

LA COMUNIDAD SE IMAGINA Y SE VIVE

Un tercer punto que muestra cómo se vive el espacio en las comunidades migrantes Mixtecas es a través de la continuidad en la permanencia de la comunidad como un conjunto de prácticas sociales, políticas y económicas que es capaz de transformarse y seguir siendo comunidad.

A este punto quiero referirme con la memoria. La memoria es el sustento en que se construye la identidad de los individuos. Es algo que compartimos todos los seres humanos (Candau, 2002). Las comunidades que integran la Región Transnacional de la Mixteca Baja comparten las siguientes características en cuanto al uso de la memoria:

- La memoria les otorga identidad.
- Crea interés en las genealogías.
- Permite las conmemoraciones.
- Permite la recuperación y la invención de las tradiciones.

La memoria es utilizada como parte del deseo humano de la trascendencia. A partir de ella los ñuu savi crean su identidad refiriéndose a si mismos como el resultado de los procesos

sociales y políticos que crearon al pueblo Mixteco. Utilizan la memoria para justificar su lengua, sus tradiciones y sus prácticas culturales.

La memoria crea interés en las genealogías porque las personas se saben pertenecientes a una familia. Muchas familias Mixtecas buscan en su memoria y encuentran las raíces de sus nombres en los lejanos pueblos de Oaxaca. Buscan incesantemente y se encuentran con parientes en los Estados Unidos. Los ancianos buscan en su memoria el sustento de sus nombres y los encuentran extendidos en el espacio.

Las conmemoraciones surgen por la necesidad de la memoria. Cada vez más pueblos buscan celebrar su pertenencia, a sus ausentes, a sus muertos. Conmemoran al santo del pueblo en los lugares más distantes y también lo hacen con el día del migrante. La memoria conserva las fechas sagradas y se transmite de fiesta en fiesta.

Las tradiciones se inventan a partir de la memoria y esta es el motor. Las nuevas tradiciones surgen en las localidades del norte y se reflejan en los pueblos originarios de Oaxaca. Cada tradición tiene quién la explique y tiene quién la reproduzca en los lugares más insólitos. No hace falta la referencia geográfica o tener a la mano la comida; hace falta tener cerca de alguien que haya practicado la tradición o que la recuerde para que surja de nuevo.

La paternidad se encuentra incrustada en la memoria. Los padres recuerdan a sus hijos y los hijos a sus padres. La memoria enciende la genealogía y la tradición y se extiende por todos los lugares. La memoria se vuelve así, parte del pegamento que mantiene unidas a las personas.

SEGUNDA PARTE

LA REGIÓN TRANSNACIONAL DE LA MIXTECA BAJA: ESPACIOS SOCIALES TRANSNACIONALES¹⁵.

Recorrer la zona conocida como la Mixteca Baja en el estado mexicano de Oaxaca es ante todo una experiencia que demuestra en mucho el carácter de las personas que la habitan: hay que armarse de paciencia, de buen ánimo y de resistencia a toda prueba. La región está

¹⁵ La región considerada Mixteca en el estado de Oaxaca se divide tradicionalmente en Alta, Baja y de la Costa. Aunque la división geográfica no corresponde exactamente con los subgrupos lingüísticos o culturales, los grupos se autodenominan de acuerdo con el clima predominante en cada área, así los pueblos de la Mixteca Baja se llaman gente de los pueblos templados *y + v+ davi ñuu vidi*. (Bartolomé y Barabás, 2008).

apenas comunicada entre sí y sus caminos son difíciles. Los pueblos y rancherías están alejados entre sí y el territorio montañoso lo hace todo más “trabajoso”.

Viajando de la ciudad de Huajuapán de León ubicada en los límites entre Oaxaca y Puebla, la carretera sigue el contorno del estado y pronto cruza hacia la frontera con el estado de Guerrero. Después de algún tiempo el viajero se encuentra con un micro-clima diferente en la región de Tonalá, donde existe un río y mucha vegetación. Esta zona se encuentra aislada del macizo montañoso del llamado nudo mixteco, como una extensión de la Sierra Madre del Sur.

Pronto sale al encuentro del viajante el pueblo de San Francisco Paxtlahuaca. Este lugar está lleno de vegetación y agua. Es un pueblo grande con un enorme palacio de gobierno construido en piedra de cantera rosa que abre una avenida principal. Tiene una iglesia antigua que ha sido restaurada por los oficios de los paisanos que viven en el estado de California.

Este pueblo es famoso por su banda de música que toca jazz, clásica y los tradicionales sonos, chilenas y demás ritmos de la región. También por su mezcal, que compite con el de Tonalá por su sabor y su fuerza. Paxtlahuaca perteneció en algún momento a los límites de Tonalá y sus caciques. Con la entrada de la modernidad Paxtlahuaca permaneció dentro del ahora municipio de Tonalá, pero sus habitantes tienen un linaje Manzano-Rojas que se identifica más con los pueblos que siguen asentados más adelante del camino.

Más adelante se encuentra el espinazo del diablo, una curva de 18 grados en una montaña que se eleva cerca de doscientos metros y en cuyo fondo luce, tétrico, el costillar de un autobús de la línea SUR. Los accidentes aquí son comunes y han creado una serie de mitos de hechos sobrenaturales. Pasando esta espectacular vista de la carretera aparece, loma abajo el pueblo de Santa María Natividad.

Esta pequeña localidad tiene 50 habitantes en el periodo de mayor circulación y cerca de 200 en el de regreso. Esta población está conectada con la de Paxtlahuaca por el linaje Manzano, cuyos representantes son la mayoría. También con la cercana localidad de Santa María Asunción.

Natividad se encuentra sobre un pequeño borde en la montaña y tiene una estupenda vista del valle de Juxtlahuaca, así como de la región de Santa María Tindú y Santos Reyes Tepejillo. Con una nueva agencia de policía según su rango político, Natividad pertenece al municipio de Ixpantepec Nieves. Su iglesia es muy pintoresca y recientemente terminaron de asfaltar la totalidad de las calles del pueblo.

Santa María Asunción se encuentra en el lado opuesto de la carretera a Juxtlahuaca. Tiene una entrada que se desvía de la carretera a Silacayoapan totalmente asfaltada y con un portón que se abre a las cinco de la mañana y se cierra a las ocho de la noche. Asunción tiene la iglesia más bella de la región y un cementerio vigilado por los restos de un templo colonial. El principal linaje del pueblo es el Manzano-Rangel que los vincula con el vecino Sabinillo.

Siguiendo la carretera a Juxtlahuaca, aparece el pueblo de San Martín Sabinillo, famoso por el carácter recio y fuerte de sus hombres –lo cual no es cierto- y porque es la cuna de uno de los más grandes contrabandistas del estado de Oaxaca, el fallecido Norberto García. Sabinillo se encuentra al borde de la carretera, pero su núcleo urbano se extiende hacia el valle que delimita la carretera. Es seguramente la comunidad más marginada de todas con apenas 100 habitantes dedicados a la migración en su mayoría y los pocos hombres que quedan trabajan en los talleres mecánicos.

En Sabinillo existen muchos restaurantes porque las mujeres en su búsqueda de recursos se han especializado cocinando en sus pequeñas cocinas donde alimentan a los viajeros o trabajando en Juxtlahuaca. Los recursos de la gente para migrar no son suficientes, así que solo los que trabajan en el norte pueden construirse casas de material, lo que hace que el pueblo parezca un mural en blanco y negro: las casas de material, generalmente de ladrillo gris hacia el lado de la carretera y las casas de madera ennegrecida pegadas al monte. Esta comunidad tiene además las mayores tierras de cultivo aunque este ha dejado de ser rentable.

Regresando un poco a la intersección de las carreteras a Juxtlahuaca y a Silacayoapan el viajero toma esta última y pasa por la entrada a Santa María Asunción y sigue de largo. Pasa por el pueblo de Santiago Asunción que hace algunos años se separó del municipio de

Nieves. Sigue el camino serpenteando por el cerro y a los cuatro kilómetros adelante aparece, en la cima de la montaña el pueblo de Ixpantepec Nieves.

Este pueblo es particularmente hermoso. Su silueta semeja una de esas ciudades misteriosas del desierto, con sus cúpulas encima de todo y recortado con la luz del sol, erigiéndose en el punto más alto de la llamada Mixteca Baja.

Nieves tiene una larga historia como cabeza municipal y centro histórico de peregrinaciones. La virgen de las Nieves, la patrona de los Mixtecos se les apareció a unos pastores para que le construyeran un templo en la punta del cerro donde probablemente existía un templo prehispánico. El arqueólogo Edmundo Ríos ha planteado que el actual templo del siglo XVIII fue construido con los restos de este templo. Un poco más abajo se encuentra otro templo, más pequeño, pero con una atmósfera que verdaderamente lo transporta a uno en el tiempo. Es más antiguo que el principal templo de las Nieves y tiene a sus pies el cementerio.

La calle principal de Nieves tiene un asombroso ángulo de 32 grados en subida, lo que dificulta enormemente el llegar a la plaza del pueblo. En esa plaza, se encuentra el palacio de gobierno de Nieves. El cabildo y la presidencia son muy dinámicos y sus autoridades están muy involucradas en la atención de los migrantes. Toman medidas como aplicar el programa 3 x 1, el día del migrante, fortalecen la relación con los comités en el extranjero y aún en medio de los conflictos, buscan soluciones comunitarias.

Nieves no tiene una gran conexión con sus localidades. Especialmente con Santa María Asunción, porque existen conflictos de tierra y pertenencia con ellos. Sin embargo en el norte mantienen una buena relación aunque no existen redes de parentesco tan fuertes como entre las otras comunidades. Nieves tiene en el momento de mayor circulación cerca de 800 personas y cerca de 1500 cuando los migrantes regresan.

Saliendo de Nieves y bajando por la carretera a Silacayoapan está la desviación hacia la localidad de San Juan Huaxtepec. Esta es una de las comunidades más alejadas de la región. Huaxtepec es un pueblo pequeño de cerca de 60 personas que viven en medio de la más sórdida pobreza. Este pueblo es uno de los más marginados en una región de las más marginadas en el país. A pesar de este obstáculo, la migración es muy intensa y casi el 80%

de su población es circulante. En el pueblo viven en su mayoría ancianos, porque las mujeres migran con la misma intensidad de los hombres.

Huaxtepec no tiene plaza ni iglesia, pero tiene una casa principal que funciona como agencia de policía. Es un edificio de dos plantas del siglo XVIII de cantera y casi no se ha modificado. Su situación es aislada de las principales vías de comunicación por lo que Huaxtepec encuentra su salida en la localidad de Nieves. A través de ellos, se han conectado al flujo migratorio mayor siguiendo el mismo camino antiguo que los llevaba a la plaza de Nieves a vender las pieles de chivo y los sombreros de palma de antaño.

Huaxtepec es un pueblo donde la mayoría de las personas hablan solamente Mixteco y se mantiene la tradicional separación entre la gente de respeto (cheetsa'un) y gente de trabajo (chee ne'e tiun).

Estas localidades se encuentran unidas por dos criterios unificadores que muestran la densidad de las relaciones tradicionales:

- El pueblo de San Francisco Paxtlahuaca tiene un linaje Manzano-Rojas que lo hace emparentar con los pueblos de Santa María Natividad y Santa María Asunción.
- Santa María Asunción a su vez tiene un linaje derivado de este –Manzano- que se relaciona con el Rangel y se extiende al pueblo de San Martín Sabinillo
- El apellido Rangel une a la población de Nieves y Huaxtepec entre sí, aunque de manera menos intensa con Santa María Asunción.
- El otro criterio es de compartir espacios de circulación al interior del espacio social transnacional. Todos estos pueblos convergen en mayor o menor medida en localidades del norte del país y de los Estados Unidos.

DISPERSIÓN Y CIRCULACIÓN DE LA REGIÓN TRANSNACIONAL DE LA MIXTECA BAJA

Estos pueblos utilizan las redes de parientes establecidas antaño por la endogamia comunal para poder circular por los espacios transnacionales que han ido estableciendo. La información de lugares de trabajo, salud y educación se origina en el ámbito familiar y de ahí se dispersa entre las parentelas. Por ello comparten destinos y con ello patrones de trabajo similares.

Esta es una lista que muestra los principales destinos y ocupaciones laborales de los pueblos de esta región:

SAN FRANCISCO PAXTLAHUACA

- Maneadero y Tijuana, Baja California (trabajo jornalero).
- Santa María, Santa Cruz y región norte, California US (trabajo jornalero).
- Medford, Grants Pass, Ashland, Bend y Redmond, Oregón (trabajo jornalero, empleados de aserraderos, servicios)
- Tacoma, Olympia, Pullalup, Mt. Vernon y Seattle, Washington (trabajo en servicios).

SANTA MARÍA NATIVIDAD

- Maneadero y Tijuana, Baja California (trabajo jornalero).
- Santa María, California US (trabajo jornalero).
- Medford, Grants Pass, Ashland y Redmond, Oregón (trabajo jornalero, empleados de aserraderos, servicios)
- Tacoma, Mt. Vernon y Seattle, Washington (trabajo en servicios).

SANTA MARÍA ASUNCIÓN

- Maneadero y Tijuana y Ensenada, Baja California (trabajo jornalero y servicios).
- Santa María, Santa Cruz, San José y región norte, California US (trabajo jornalero y servicios).
- Medford, Grants Pass, Ashland y Redmond, Oregón (trabajo jornalero, empleados de aserraderos, servicios)
- Tacoma, Mt. Vernon y Seattle, Washington (trabajo en servicios).

SAN MARTÍN SABINILLO

- Tijuana, Baja California (trabajo jornalero).
- Santa María, California US (trabajo jornalero).
- Seattle, Washington (trabajo en servicios).

IXPANTEPEC NIEVES

- Maneadero y Tijuana, Ensenada y Mexicali, Baja California (trabajo jornalero, servicios turísticos y tercer sector).
- Santa María, Santa Cruz, Los Ángeles y región norte, California US (trabajo jornalero y servicios).
- Medford, Grants Pass, Ashland, Bend y Redmond, Oregón (trabajo jornalero, empleados de aserraderos, servicios a restaurantes, limpieza).

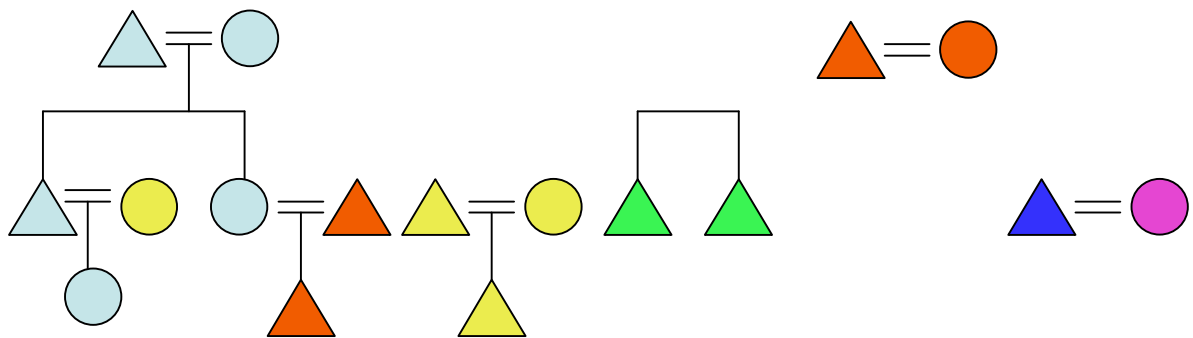
- Tacoma, Olympia, Pullalup, Mt. Vernon y Seattle, Washington (trabajo en servicios; restaurantes, limpieza, negocios propios).

SAN JUAN HUAXTEPEC

- Tijuana, Baja California (trabajo jornalero).
- Región norte, California US (trabajo jornalero).
- Región sur, Oregón (trabajo jornalero, empleados de aserraderos).

Destaco en la lista anterior las coincidencias que tienen estos pueblos por algunos destinos (Tijuana, Santa María, Salem, Seattle) y que están dadas por arreglos familiares y circulación doméstica con destinos laborales comunes. En el caso que muestro a continuación, se trata de un hogar constituido por miembros de todos los pueblos y que se localiza en Tijuana. Este hogar, constituido de manera permanente por una unidad doméstica de Nieves recibe a parientes en mayor o menor grado de los otros pueblos, así como recomendados y amigos.

El siguiente esquema se ubica en un momento de intensa circulación porque ha llegado la temporada de trabajo en los Estados Unidos (a fines de febrero o principios de marzo). Esta casa de Tijuana se muestra como un punto de encuentro donde se consigue alojamiento e información bajo los criterios de pertenencia a una parentela:



Estas personas ocupan un predio con una construcción de tres recámaras y espacios comunes.

El color azul claro refiere a los propietarios de la casa que son de Ixpantepec Nieves. Ellos tienen un hijo que contrajo matrimonio con una mujer de Santa María Asunción a la corresponde el color amarillo. Tienen un hijo que por residencia patrilocal es de Nieves.

La hija de este matrimonio se casó con un hombre de Huaxtepec y tienen un hijo varón que pertenece a este último pueblo.

La siguiente pareja es de Santa María Asunción con color amarillo y tienen un hijo.

Le siguen dos hermanos de la localidad de Santa María Natividad.

Sigue una pareja de esposos de Huaxtepec.

La última pareja está formada por un hombre de San Francisco Paxtlahuaca y una mujer de San Martín Sabinillo.

La Región Transnacional de la Mixteca Baja está constituida por fuertes vínculos tradicionales y otros más recientes creados a partir de su experiencia transnacional. En primer lugar la endogamia comunal y las relaciones de parentesco estrecho entre estos pueblos mantienen redes de parientes muy dinámicas que son capaces de reproducirse en el norte. Estas redes suministran a sus miembros trabajo, hogar, circularidad y protección.

En segundo lugar la experiencia transnacional de estos pueblos ha consolidado un conjunto de lugares comunes de destino, donde se comparte el trabajo y la vivienda, así como distintas prácticas determinadas por las condiciones transnacionales del espacio en que se desenvuelven: la endogamia comunal en el norte, el acuerdo de matrimonios y compadrazgos transnacionales, la circulación de información sobre trabajo, educación y vivienda, la rotación de casas dispersas como hogares temporales, las redes laborales conjuntas y compartidas.

LOS ESPACIOS LABORALES COMPARTIDOS

Los pueblos de la Región Transnacional de la Mixteca Baja comparten sus destinos en el norte de México y en los Estados Unidos. Trabajan principalmente en la costa este en los estados de Baja California en México y California, Oregón y Washington en los Estados Unidos. Una de las características más importantes es que han logrado trascender la barrera del trabajo jornalero y se han empleado en otras actividades.

El trabajo jornalero para los migrantes indígenas ha sido una constante en sus migraciones hacia los Estados Unidos. Este tipo de migración está determinado de esta manera porque muchos pueblos indígenas fueron obligados a viajar a los campos del norte durante el programa bracero (1942-1964). Por ello, muchos pueblos indígenas –Mixtecos, Zapotecos, Ñañuhes, Purépechas, principalmente- se han concentrado en el trabajo agrícola extensivo

(Fox y Rivera Salgado, 2004). La industria agrícola lo ha visto como una manera de sincronizar su trabajo jornalero con el trabajo campesino en sus localidades de origen, como una manera de naturalizar sus actividades, impidiéndoles salir de este espacio y limitando sus oportunidades de encontrar otro tipo de ocupación.

Los hombres y mujeres de la Región Transnacional de la Mixteca Baja se emplean no solamente como jornaleros, sino que sus trabajos han derivado hacia los servicios, incluso de gran especialización, como pueden ser las actividades de mandaderos y proveedores de comida en las empresas de aserraderos. En general es posible seguir las trayectorias laborales de estos migrantes y conocer cuál es el proceso por el que se emplearon en los servicios. Jerónima Manzano cuenta cómo ocurrió con ella:

Llegué a trabajar jovencita a Maneadero en una compañía llamada Tradefina en 1992. Ellos pagaban por contrato a 68 pesos por día. Me decían que porque estaba muy chiquilla no podía ganar más y me pasaban a titichar, osea a quitar la planta que crece en el cultivo. Es bien pesado porque no estaba acostumbrada a trabajar de rodillas todo el día. Tenía...ora veré, como unos 15 años me acuerdo... Llegué a trabajar con mis papás y ya luego según nos íbamos a pasar a California por Tijuana. Yo nomás trabajaba en la mañana muy temprano y mi mamá me inscribió en la tarde en la secundaria. Llegaba y me bañaba y me iba a la escuela. Estaba empezando la secundaria y me daba pena, yo era de las más grandes, pero mi mamá me dijo que sólo con la secundaria me iban a contratar en la pizca, porque necesitaban gente para marcar las cajas. Eso se llama entortar, osea llevar la contabilidad de las cajas que salen a bodega.

Yo quería echarle ganas para que pudiera trabajar ahí, si se me antojaba. Luego cuando ya estaba por terminar, ahí del 1994, mi papá consiguió que un compadre suyo le diera un contrato para trabajar en California. No me quería ir, yo le dije que me dejara acabar, además nos íbamos a ir de ilegales, no pues. De todos modos me jalaron (risas) y me pusieron a trabajar otra vez, ora recogiendo pepinillo. ¡No me gustaba, estaba peor de pesado! Ya luego, como ese mismo año llegaron unas máquinas de cortar cartón a la empresa. Yo me animé y pedí trabajar ahí, porque estaban contratando puras mujeres. Me dieron el trabajo y me apuré para aprender cómo era la cutre-shade, que así se llama la cosa esa... Ya

luego también aprendí a manejar otra cutteadora más compleja y gané más. Con esa experiencia me llamaron para que fuera a otro rancho a manejar esa misma máquina. Pues si me animé y de ahí todo fue mejor. Ya con la máquina un día el patrón me dijo que si no quería trabajar una máquina overland para cortar tela en una fábrica de un amigo suyo. Me dijo que era parecido y que le aprendería luego luego. Si pues, y que ahí voy.

Ya estuve en la fábrica esa cortando tela. Pero no me gustó, me tuve que ir a trabajar a Los Ángeles y dejar mi familia. Pero si me hubiera quedado con ellos no estuviera trabajando orita como trabajo. Cuando estuve de overista gané buen dinero y ya después una amiga de ahí me dijo que necesitaban alguien para hacerse cargo de un taller de molduras, osea de las cosas cortadas que llevan los coches. Al principio me sentí molesta, porque eran puros hombres y me sentía mal, hasta me quería salir. Pero me dije, si me salgo es regresar al campo con mis papás, entonces que me animo y que le sigo haciendo molduras con una cutteadora igualita a la que yo sabía. ¡Uy, la pura lana!

Ya empecé a ganar mejor y ya me traje a mi hermano que resultó que le sabe muy bien en la pintura y ahora customiza carros en Santa María. Ya orita nomás trabaja mi papá y tenemos a mi mamá aquí en el pueblo. Yo creo que mi papá se va a retirar nada más que encuentre lo de su pensión y yo pues orita a trabajar en la moldura.

Jerónima Manzano, 31 años. Santa María Asunción.

Jerónima cuenta cómo se integró al trabajo jornalero con su familia desde muy joven. A pesar de sus esfuerzos por estudiar, la misma dinámica circulatoria del trabajo y su naturaleza nómada se lo impidieron. La división del trabajo común en estas empresas de dividir a los hombres como recolectores y a las mujeres como empacadoras situó a Jerónima en un espacio diferente al de su familia. Después hizo el esfuerzo a aprender a manejar una máquina y especializó su trabajo (algunas de sus amigas dicen que la máquina que maneja Jerónima es muy difícil, de ahí que su habilidad sea más apreciada), con ello pudo acceder a nuevas oportunidades por medio de una red exterior a su propia red laboral o de parientes.

Parece que muchos ñu savi salen del campo porque logran trascender las redes de trabajo familiar o parental y se insertan en otras, que las conducen por los medios habituales hacia mejores oportunidades de trabajo. Como muchos otros de sus paisanos, Jerónima tuvo la oportunidad de encontrar un mejor trabajo aunque eso significó dejar a su familia. Esta decisión le costó trabajo, aunque reconoce que fue la mejor. Para los migrantes que buscan salir del espacio agrícola este es el primer obstáculo, el segundo es su condición étnica, la que Jerónima no mencionó, pero muchos otros sí lo hacen.

La condición étnica comenta Kearney, naturaliza a determinados individuos para realizar un trabajo (1986). Estos a su vez internalizan este discurso y muestran con orgullo su dedicación al campo. Jerónima y otros ñu savi más jóvenes no se sienten en sincronía con este discurso y prefieren reivindicar su origen étnico a través de actividades culturales, educativas o sociales y no a través del trabajo.

CAPÍTULO TERCERO: SENDEROS INCIERTOS

LA MEMORIA Y EL OLVIDO EN LAS COMUNIDADES TRANSNACIONALES

MIXTECAS

El pasado no es lo que era.
G. K. Chesterton, “Aforismos”.

-Ahora no lo recuerdo...
Se ha perdido, no tiene nombre.
-Pero existe en algún lugar, eso lo sabemos.
Tagore “El alba blanca”.

Y se dijo entonces que no pudieron mencionar su nombre
Marcharon al alba y no supieron a quién rezar
Se perdieron en el fondo de la memoria.
Al Rabat “Los sueños de los hombres”.

LA MEMORIA COMO AGENTE REIVINDICADOR Y CATALIZADOR DE LOS PROCESOS SOCIALES

La necesidad de una memoria está íntimamente relacionada con nuestra esencia social. La memoria es a todas luces colectiva o ha surgido a partir de nuestra experiencia en la colectividad. Es una actividad humana que resignifica nuestra identidad y le agrega dimensión. La memoria es invocada como un objeto de gran valor y en estos últimos años se ha convertido en una obsesión; la memoria es ahora recordada por todos.

Los temas que se encuentran dentro del estudio de la memoria pueden ser amplios. Sin embargo la noción de memoria tal como la concebimos hoy surgió en los años setenta de mano de los estudios históricos que se interesaron en la percepción histórica. Las ciencias sociales han aceptado la reflexión sobre la memoria como una herramienta para investigar las identidades de los agentes colectivos.

La memoria constituye la expresión del trabajo, individual o colectivo que puede llevar a cabo un sujeto sobre su historia en un intento de conferirse libertad, autonomía, creatividad, ante las múltiples determinaciones de las que es producto según Gaulejac y Silva Ochoa (2002). Este enfoque histórico de la memoria tiene además un elemento de resistencia frente a la construcción del sujeto como determinado por la actualidad. El trabajo de estos historiadores está centrado en el análisis de la “novela familiar” y su trayectoria social y en la comparación entre la historia familiar y la historia social tal como puede ser contada sociológicamente.

De esta investigación derivan las siguientes hipótesis:

- La memoria funda las identidades individuales y colectivas
- La memoria ocupa un sitio predominante en las tensiones entre lo histórico (la historia objetiva) y lo narrativo (las historias que uno cuenta).
- El sujeto se construye durante la elaboración que lleva a cabo de su propia historia.
- El olvido es necesario para la memoria, como herramienta de reconfiguración del pasado (Gaulejac y Silva, 2002).

Dentro de esta corriente historicista de la memoria, los investigadores consideran que es imposible dissociar memoria e identidad. Consideran que toda búsqueda de la memoria está impregnada de la pregunta ¿quién soy? Esta consideración también afecta a los colectivos. Por ello, numerosas investigaciones sobre la memoria están centradas en la guerra o el holocausto como una manera de “curar” la incertidumbre de los grupos sociales. Por ello la función de la memoria colectiva es construir una representación coherente del pasado, para crear con ello un marco general de referencia de la identidad.

Para Xerardo Pereiro, la memoria no es exactamente historia aunque ambas son representaciones del pasado (2003). Para este autor la memoria tiene diferencia con la historia, como que la memoria es una capacidad humana universal que reinterpreta el pasado a través de afectos, emociones y pasiones. La memoria es selectiva, subjetiva y olvidadiza y más importante aún, señala una diferencia entre el discurso de los vencedores y los vencidos. La memoria, señala ha sido vista como anti-historia.

Pereiro señala que son varios los temas que convergen en el estudio de la memoria:

- El patrimonio
- La búsqueda de los orígenes
- La biografía
- Las conmemoraciones
- La recuperación y la invención de tradiciones
- La pasión por la documentación

Estas estrategias analíticas permiten a los estudiosos de la memoria comprender mejor la construcción de las identidades sociales, culturales y políticas. La memoria también sirve para dar sentido a las disputas por el pasado entre individuos y colectivos, así como para la

recreación e invención de la memoria misma, es decir averiguar sobre sus modos de transmisión.

Biológicamente hablando la memoria es un agente extraño que puede retener una acción trivial ocurrida en nuestra infancia pero no puede retener el número telefónico más importante después de dos minutos. La definición de los neocirujanos es que la memoria funciona entre la configuración de conexiones conocidas como sinápticas almacenada entre las neuronas del cerebro. Estas son alrededor de 500 y 1000 billones de sinapsis en un cerebro adulto promedio. Cada sensación o emoción recordada modifica estas conexiones aún dormidos. Algunos casos estudiados demuestran que los sujetos que han perdido la capacidad sináptica viven fuera del tiempo (Foer, 2007).

Este punto es central para entender que la memoria funciona como un regulador del tiempo pero que nuestras actividades individuales y sociales modifican todo el tiempo su contenido. Candau (2002) considera que la memoria es una modalidad de organización que no puede reducirse al estado actual de los acontecimientos. Según este antropólogo la interacción humana creó la memoria y sus funciones.

La principal característica de la memoria es que el hombre crea un comportamiento social alrededor de ella. Le concede intencionalidad y un lenguaje propio que conceptualiza y transmite su experiencia. La memoria se crea y se transmite a través de dos procesos complejos: por un lado en la evocación, que es el ajuste de los recuerdos a una situación actual y que acciona los mecanismos biológicos y sociales de la memoria. Al mismo tiempo que sucede una reacción sináptica en el cerebro, el individuo centra su atención en objetos, historias o ejercicios (la mnemónica).

Por otro lado, la memoria conceptualiza el pasado para ordenar el futuro, este acto se realiza por medio del lenguaje. En el discurso se evoca y se conceptualiza, la memoria se descubre entonces como el cúmulo de supuestos conocimientos constituidos por la experiencia.

La memoria es también el discurso del tiempo. Ricoeur muestra que la memoria es indisoluble del tiempo porque permite elaborar un concepto del pasado, del presente y del futuro. Señala que el tiempo inmemorial –aquel del que no disponemos información, que

ha rebasado nuestra memoria- se conceptualiza a partir de la información individual, con el fin de obtener una panorámica más general de esa “edad de oro”. Lo ejemplifica refiriéndose al abuelo que cuenta desde su experiencia individual e íntima, su juventud a su nieto. Este puede conocer la época a que hace referencia su abuelo con esta información.

Como el principal organizador de las actividades humanas es el tiempo, la memoria adquiere especial importancia cuando los hechos se relatan de manera cronológica, o ubicados en un espacio particular. Candau sugiere que estos actos tienen una inmensa importancia para el colectivo, porque crean de manera fáctica, los hechos compartidos por todos (2002).

Finalmente, la memoria necesita de diversos soportes, tanto para recrearse como para exteriorizarse: la escritura y la imagen y la revolución mediática que supone la administración de documentos y su transmisión. Estas herramientas son consideradas ampliaciones de la memoria, por un lado expresan la continua necesidad de conservar la memoria y por el otro tiene vertientes sociales específicas: la elaboración de documentos de voluntad como los testamentos y los registros históricos.

Las sociedades actuales hacen un gran esfuerzo en la conservación de los hechos históricos, pero también en la conservación de la memoria; por ello encontramos monumentos que recuerdan guerras y encuentros (la llama eterna del cementerio militar de Arlington en Estados Unidos, el museo del holocausto, el centro ceremonial otomí) y un importante esfuerzo tecnológico como los bites y los megas como unidades de medida de la memoria. Tal pareciera que las sociedades actuales tiene una manía por conservar la memoria. Mucho del esfuerzo tecnológico actual tiene esa premisa.

EL OLVIDO

El estudio del olvido es el mismo de la memoria: con su investigación se reflexiona sobre una reacción (o sobre reacción) de la memoria. El olvido es visto como un proceso social que puede involucrar a la colectividad o al individuo y lo involucra sobre todo, en procesos de sanación. Lejos de establecer una oposición entre memoria y olvido, las sociedades y los sujetos recurren a una y luego al otro o viceversa. El olvido es más un recurso frente a los excesos de la memoria (Candau, 2002).

El olvido es visto como una manera de solucionar conflictos creados por los recuerdos. Los monumentos como el Vietnam Veterans Memorial tienen la capacidad de hacer que la memoria colectiva se deshaga de los recuerdos dolorosos. Esta catarsis está relacionada con el papel curativo del olvido.

Por otro lado, organizaciones como Amnistía Internacional aseguran que el olvido es un recurso de defensa de los criminales, por ello olvidar es abandonar al otro, al que ha sido víctima. Según este planteamiento el olvido se convierte en la pérdida de la conciencia social y hace de los individuos sujetos más vulnerables al presente. Conocemos la frase de “olvidar es condenarnos a repetir la historia” que refiere a la poca capacidad organizativa del olvido.

Según Candau es simplista la oposición entre sociedades que olvidan y omiten y que con ello privilegian el cambio y la innovación con aquellas que mantienen sus tradicionales y la estabilidad de las jerarquías y que tiene en la memoria su sustento más importante. Las primeras son vistas como sociedades autónomas, las segundas como heterónomas. Sin embargo dice Candau la propia sociedad francesa tiende a establecer etapas de mayor autonomía y otras donde predomina una tendencia heterónoma. Las sociedades son por así decirlo, oscilantes entre la memoria y el olvido.

Los olvidos son vacíos llenos de algo, menciona Candau cuando recuerda que Levi-Strauss señala la frecuencia del olvido en cuentos y mitos y sostuvo que el olvido es más un defecto de comunicación con el otro que con uno mismo. Se trata ante todo, de la capacidad de las sociedades de sustituir un elemento significativo de malestar con otro que resuelve plenamente sus necesidades. Así la cultura afronorteamericana se constituye al tomar prestados elementos del pasado de los blancos para llenar los agujeros de la memoria colectiva de la esclavitud (p.81).

Otro punto importante del olvido es que forma parte de la creación de colectivos, como la nación y grupos étnicos y religiosos. Los grupos deben recordar aquellos símbolos comunes que crean identidad, pero para que esa identidad sea compartida por todos con el mínimo de resistencia debe olvidar otros. En ese sentido la nación mexicana comparte un sistema común de símbolos, pero olvida de manera conveniente los conflictos y errores

históricos. Esta idea de nación persiste porque no se evocan a cada momento las guerras fratricidas o los intentos por exterminar a los grupos étnicos nacionales.

El olvido entonces tiene una marcada utilidad: es un recurso contra los excesos de la memoria y tiene una función social de catarsis sobre procesos históricos complejos o que atentan contra el concepto de colectividad.

LA MEMORIA COMO PODER

En una sociedad como la Mixteca, las condiciones de la memoria son distintas. El espacio social transnacional que han desarrollado a partir de la migración intensa modifica los procesos sociales internos y los transforma, sobre todo las condiciones en que la memoria se expresa y se transmite. Por ello, basaré mis comentarios en el sentido de que la memoria es un recurso social que involucra poder y que se transmite por medio de vínculos transnacionales.

El poder, es un operador de los procesos de vida como lo menciona Foucault, que organiza las relaciones entre individuos y está presente con el diario actuar de los individuos (Foucault, 1977). Por ello, el poder se encuentra presente en las relaciones que involucran a la memoria y determina, como lo menciona Pereiro la diferencia de los discursos entre vencedores y vencidos (2003). Sin embargo esta visión está incompleta sin mencionar la preponderancia de un discurso de la memoria hegemónico que construye el pasado a su manera, por sobre otras expresiones, que buscan empoderarse.

La existencia de una memoria hegemónica –una memoria que contiene poder- nos muestra el sentido de la existencia de una memoria en el espacio social transnacional. Es indudable que existen formas y modos de la memoria circulando y redefiniendo a la comunidad transnacional, como una frontera, la memoria se puede expresar como una zona de contacto (Pratt, 1992) que involucra un punto donde coinciden dos discursos en condiciones de desigualdad. Estos discursos están relacionados con las diferentes memorias de lo que es la comunidad transnacional y que existen memorias con más poder que otras.

Una memoria más hegemónica puede considerarse aquella –en el planteamiento de género inicial- como masculina. Los hombres han creado una memoria masculina que define en mucho cómo se piensa la comunidad transnacional:

Así como lo recuerdo el pueblo, lo que éramos, pues estábamos bien ¿verdad? Teníamos muchas cosas que hacer y no como ahorita que las tenemos abandonadas allá. Las señoras si trabajan pero tienen abandonadas las cosas porque no las hacen como nosotros. Yo platico con mis paisanos y así lo vemos.

Serbando, 42 años, migrante.

Antes nada más los hombres hacíamos las cosas. Quiero decir pues, nos juntábamos los principales y ya veíamos como se arreglan las cosas. Yo les cuento a mis hijos como estaba la cosa y ellos me escuchan, así aprenden como es el pueblo.

Salvador, 58 años, migrante.

Ya para entonces las cosas cambiaron, se fueron volviendo mal. Los hombres pues estaban viendo como solucionar las cosas, pero estaba difícil. Ya luego platicamos mis paisanos y yo eso de que las mujeres hacen lo que les da la gana. Antes no era eso, deberíamos regresar a eso pues.

Domingo, 62 años, migrante.

Ya luego en las juntas no falta que un señor se pare y empiece a decir que los señores arreglaban esto y aquello y que las cosas deberían de ponerse igual que antes. Que el pueblo antes estaba bien y esas cosas. Todos los señores dicen que si que estaba bien así. Nosotras decimos que no, que el pueblo debe ver por nosotras también.

Rufina, 27 años, migrante.

Sin embargo, como lo menciona Caren Kaplan, el espacio social transnacional es en sí un condicionante de hegemonías fragmentadas o efímeras (1994). Por lo que los discursos masculinos sobre la comunidad transnacional patriarcal absoluta son fuertemente cuestionados por mujeres y otros hombres, que no se consideran hombres en los términos impuestos.

Una parte importante de los discursos sobre memoria están centrados en la paternidad. Para los ñuu savi la vida doméstica, donde los hombres detentan la jefatura, se proyecta en el ejercicio de gobierno, donde los padres detentan el poder. Por esta razón los esfuerzos de la memoria se encuentran centrados en recordar a los padres o es la memoria de los

padres la que circula por todo el espacio social transnacional. Existen dos grandes temas que a mi parecer son centrales en el estudio de una memoria masculina: el patrimonio y el parentesco.

El patrimonio, como lo concibo para este texto, tiene en su base la condescendencia de bienes como la herencia. En la comunidad transnacional está situación se ha transformado porque los valores asociados con una herencia –de primogenitura y patrilocal- ya no son interesantes, con lo que los varones considerados padres ven mermado su poder por no controlar a su descendencia al otorgarles una herencia. Sin embargo han encontrado mecanismos de control a través de la memoria: el control del patrimonio intangible Mixteco.

El parentesco por su parte, se ha visto extendido a una dimensión geográfica mayor que problematiza las relaciones básicas de alianza y descendencia, la divergencia de hogar, casa y unidad doméstica y altera el ciclo doméstico. En este marco tan complicado la memoria de los hombres y en especial de los padres tiene un interés genealógico que busca ordenar y dar dinámica a la parentela extendida.

Comenzaremos por el estudio del patrimonio.

MEMORIA Y PATRIMONIO INTANGIBLE

La UNESCO definió al patrimonio intangible o inmaterial como "el conjunto de formas de cultura tradicional y popular, es decir, las obras colectivas que emanan de una cultura o de otras maneras, y se modifican con el transcurso del tiempo a través de un proceso de recreación colectiva. Se incluyen en ellas las tradiciones orales, las costumbres, las lenguas, la música, los bailes, los rituales, las fiestas, la medicina tradicional y la farmacopea, las artes culinarias y todas las habilidades especiales relacionadas con los aspectos materiales de la cultura, tales como las herramientas y el hábitat. Se agregan, además, los juegos, la mitología, la artesanía y otras artes"¹⁶.

Según Petra Fachinger la noción de patrimonio intangible o inmaterial prácticamente coincide con la de cultura, entendida en sentido amplio como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan una sociedad

¹⁶ Página oficial de la UNESCO: www.unesco.un

o un grupo social y que, más allá de las artes y de las letras, engloba los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias (Fachinger, 2001). A esta definición hay que añadir lo que explica su naturaleza dinámica, la capacidad de transformación que la anima, y los intercambios interculturales en que participa. El patrimonio intangible está constituido, entre otros elementos, por la poesía, los ritos, los modos de vida, la medicina tradicional, la religiosidad popular y las tecnologías tradicionales de cada pueblo.

Una de mis definiciones favoritas de patrimonio intangible viene de González Casanova (1944), que dice junto a Emilio Willems que

...podemos definir el patrimonio intangible como aquellas manifestaciones culturales de un grupo humano que se traducen en la consolidación, a lo largo de un período de tiempo medianamente amplio, de tradiciones orales, manifestaciones artísticas, actos festivos –religiosos o paganos-, ritos y prácticas sociales y conductuales, conocimientos o usos artesanales ligados a la cotidianeidad, entre otras. El patrimonio intangible es tan amplio como variadas son las formas de comportamiento humanas y está fuertemente ligado a la relación que establecen los seres humanos para adaptarse a su medio (p. 298).

Esta definición, que a mi parecer es más instrumental y menos romántica, funciona para entender qué es el patrimonio intangible. En la actualidad existe una fuerte corriente de estudiosos del derecho por definirlo suficientemente bien para poder crear leyes para su protección. Continuemos.

Elizabeth Krause menciona que el patrimonio es un tema clásico dentro de la antropología de la memoria (2005). Al describir la relación entre trabajo y masculinidad, esta antropóloga menciona la importancia de los discursos con que los hombres justifican su condición de campesinos frente a otros hombres, al defender una “herencia cultural” que los hace ser el tipo ideal de hombre en la Italia rural.

En la región central de Italia las comunidades campesinas han visto reducirse el número de hijos. Esto está relacionado con las condiciones socio económicas de la región y un aumento en el bienestar general. Los hombres invocan la memoria de los antiguos campesinos que habitaron la región para cuestionar la baja tasa de natalidad. Al traer a la

memoria los campesinos abnegados de mediados del siglo pasado, los hombres tratan de explicar la necesidad de tener familias con más hijos porque ese es el cimiento cultural que los hace ser una referencia de hombría entre los italianos de todo el país.

La etnografía de mi investigación ha revelado procesos similares entre los indígenas Mixtecos transmigrantes: los hombres mayores usan su identidad Mixteca para justificar un discurso de preeminencia cultural hacia sus hijos. Este uso del patrimonio intangible les permite convencer a muchos varones de cumplir con sus obligaciones comunitarias al prestar el servicio a sus pueblos.

Los casos son varios e ilustran muy bien la existencia de un discurso más o menos formal, en que los padres mayores convencen a sus hijos de la importancia de conservar su identidad Mixteca y robustecerla. “Yo voy a prestar servicio porque así se ha hecho desde los abuelos – comenta un entrevistado- y se lo digo a mis hijos: toda la herencia que les voy a dejar es su cultura Mixteca”. En este caso los hombres evocan su memoria y utilizan su condición de padre para mantener el control de su familia:

Yo tengo en Nieves un terreno bastante bueno. Son como 4 hectáreas que mis abuelitos han ido juntando. Tiene una casa y le cae bien el agua pues, porque tiene un pozo cerca. De hecho hace cuatro años se le mandó poner una motobomba para sacar el agua. ¿Y qué cree? ¡Que mis hijos no la quieren! Se ponen de cabrones y me dicen que mejor la venda, por que ellos están en el norte trabajando y ya uno tiene su casa y el otro se va a casar y ya hasta me pidió prestado un dinero. El par de cabrones no quieren la casa ni el terreno. Están mal, les digo. Pero no me entienden. Así que se las voy a aplicar. No quieren casa en el pueblo está bien, pero me faltan el respeto porque no aceptan lo que les mando. Se ponen cabrones y no me quieren obedecer. Antes tenía que hacer todo lo que mi padre me decía porque si no me dejaba sin la herencia. En el pueblo es la costumbre de que herede el hijo mayor pues, aunque también puede ser la mujercita. Yo la verdad si quería el terrenito porque estaba ya grande y pensaba agrandararlo pues. Ya luego me fui al norte y tuve a mis hijos y yo pensé que como eran dos hombrecitos pues les iba a repartir el terreno y al mayor le tocaba la casa. Y me van saliendo estos cabrones con que no quieren. Ora no me queda otra que obligarlos a que cumplan servicio en el pueblo. Porque así le han hecho unos compadres con sus hijos. Como que los

chiquillos están bien cabrones pues y ya no quieren la herencia del pueblo. Dicen no papá déme usted herencia aquí yo ya no quiero regresar al pueblo. Ya luego algunos señores del pueblo obligan a sus hijos a trabajar en el pueblo, a que den servicio. Eso es la herencia de ahora ¿no? El que den servicio para que valoren.

Francisco Sánchez, 66 años, migrante de Santa María Asunción.



Francisco Sánchez

También existen razones económicas: el interés por poseer casas o terrenos en el pueblo ya no es el mismo entre los hijos varones migrantes, quienes prefieren obtener una propiedad en los Estados Unidos. Al no tener como condicionante la herencia de sus padres, muchos hijos no consideran necesario cuidar a sus padres y encomiendan esa tarea a otros individuos de la parentela. Algunos padres en respuesta han reactivado el patrimonio intangible como una estrategia de control y de prevención. Los padres dejan como herencia el sentimiento de servir al pueblo, de ser Mixteco y de tener la “necesidad cultural” de regresar al pueblo.

Sin duda la reactivación del patrimonio intangible estructura la noción de ciudadanía transnacional y la enriquece cuando los individuos participan con plena conciencia de su identidad, en procesos políticos más amplios que trascienden su país de origen. Rómulo me comentó que participó en las marchas de Los Ángeles como ciudadano estadounidense Mixteco exigiendo el cese de la persecución migratoria para sus paisanos

¿Si yo podía tener mis papeles siendo Mixteco, porqué ellos no? Así se mejora la vida por acá, porque sabiendo cada quién quien es, pues podemos compartir lo mejor de cada pueblo ¿no? La gente de acá no nos acepta porque no nos conoce, y lo peor es que ya ni nosotros nos conocemos”.

Por el otro lado el reverso de esta historia es el olvido. El olvido es también una estrategia de los migrantes para salir del espacio social transnacional, que en ocasiones no es liberador ni trasgresor, sino que en palabras de los propios migrantes es “*como una jaula, el pueblo no te permite desarrollarte, te impide tu progreso, siempre Mixteco. Yo quiero ser Mixteco, pero también ciudadano de los EU. En fin, otros mexicanos no tienen tanta carga como nosotros, que tenemos que cumplir con el pueblo*” como lo comenta Tolentino Bautista, quién al no cumplir con sus obligaciones comunitarias fue multado y le va a ser difícil reintegrarse al pueblo, por lo que prefiere quedarse al margen.

¡No pus ya no la chingan! Ora resulta que me vuelven a nombrar mayordomo. Mire, yo me fui a los Estados Unidos en 1979 y desde entonces vivo allá. Claro, me doy mis vueltas y todo. A fin de cuentas mis papás están todavía en el pueblo ¿no? Trabajando me hice de mi negocio de refacciones en California y pus abí me iba. No tan mal pues. Ya para 1989 me llamaron que para que fuera yo el mayordomo mayor de la fiesta del señor San Francisco. Me dije, pues bendito sea Dios le voy a entrar. Hice una fiesterita pues gracias a Dios muy buena ¿verdad? Con su música y sus cuetes. Los demás mayordomos también me ayudaron bien. Quedó bonita pues. Mi compadre Edelmiro me dijo que me habían escogido a mí para ser el mayordomo porque era el que tenía en ese momento más dinero. Como que no me quisieron dejar que hiciera lo mío ¿verdad? Dijeron, ah ese tiene el dinero pus hay que nombrarlo, y que me nombran. Yo dije está bueno, me lanzo porque es un compromiso y un orgullo con el pueblo, para mi familia, para mis hijos.

No, ya para el 1999 me volvieron a llamar para que fuera el mayordomo segundo de la virgen de Nieves y me dijeron, ora también es importante porque esta fiesta nos tocó a nosotros y tenemos que sacarla, ayúdanos. Yo me dije está bien, le entro. Gracias a Dios ya tenía el dinero para hacerlo. Pero otra vez me dijeron, no pus vieron que tu podías ponerte con la fiesta, por eso te nombraron.

En el 2002 se enfermó mi hijo menor. Tiene 15 años. Se enfermó de su corazón y se puso bien malo. Yo tuve que hacer muchas cosas para que me lo pudieran atender. Ya cuando pude contratar el seguro ya hasta había vendido mi negocio. Tenía entonces un poco de dinero que estaba utilizando para poder echar a andar otro negocio pues. Me dije, orita que mi hijo necesita pues tengo que tener el dinero. Me apuré y ya me estaba levantando.

En el 2004 cuando ya mi hijo estaba fuera de peligro pero todavía delicado, mi nuera se puso mala con su bebé. Ya me dije, pus a gastar lo demás. ¿Y va usted creyendo que me pidieron que fuera otra vez mayordomo? Que porque yo era el que tenía la lana. Pus que me enojo y que voy a ver porqué me nombraron y me dicen que porque ya me tocaba otra vez. Están muy mal pues. Yo cumplí con lo que pude, pero con esto ya no puedo. Me dijeron que si no quería pus que me iban a anotar y que me preparara para el año entrante. Pal otro año que les vuelvo a decir que no, porque aunque ya estaba medio recuperado pues necesitaba trabajar y sacar a mi familia adelante ¿no? Es mi derecho. Y primero está eso que cumplir con darles una fiesta a esa bola de perdóneme usted pero a esa bola de atenidos y borrachos. No lo voy a hacer.

Ora ya me pusieron en la lista de los que no cumplen y me dicen que me van a quitar mi casa del pueblo para pagar la fiesta. Pus por eso vine, para ver qué se puede hacer porque yo de plano ya renuncié a ser del pueblo. Me duele decirlo pero prefiero verme solo y ser mexicano allá en el norte que estarles pagando a estos. Vine a decirles que si venden la casa me la paguen porque es mía. No de ellos. Lo siento, ya no puedo.

Tolentino Bautista, 49 años, migrante de Paxtlahuaca.

Casos como este muestran cómo el olvido tiene una utilidad en el mundo de los migrantes: prepara el terreno para que el individuo pueda constituirse en una nueva identidad que le permita sobrevivir en mejores condiciones (Carsten, 1995). Algunos migrantes “olvidan” lo heredado de sus padres y deciden construirse como nuevos sujetos, en este caso como mexicano frente a la identidad Mixteca.

LA PRESENCIA DE LOS MIGRANTES: MEMORIA A LARGA DISTANCIA

Una publicación de referencia obligada para el tema transnacional es el libro de Robert Smith que se llama *Los ausentes siempre presentes* y cuyo título tan evocador refiere a quienes ausentándose son considerados tan presentes dentro de sus comunidades, como quienes nunca se han ido. Esta constante en las representaciones de la migración, ha suscitado mucho interés dentro de la academia y los investigadores han enfocado la ausencia de los migrantes desde muchas perspectivas.

Sin embargo la presencia no ha sido tomada en cuenta: muchas de las publicaciones alrededor de la migración hacen énfasis en las situaciones provocadas por la ausencia de personas debido a la migración, problematizando las razones de dicha ausencia y señalando los huecos que dejan en la vida cotidiana de muchas localidades agotadas por la migración. Antropológicamente hablando, la presencia simbólica de los migrantes en las localidades que dejan es muy interesante: las diferentes respuestas de quienes se quedan y la manera en que consideran a sus parientes migrantes.

La presencia es un tema de difícil captura: los estudios de la religión y del luto aportan las principales referencias. Sin embargo, regreso a la antropología de la memoria para entender cómo se evoca a los migrantes, los símbolos que les pertenecen y los rituales y manifestaciones que les representan. A mi parecer, la presencia es un tema poco tratado de las comunidades migrantes donde se hace énfasis en la ausencia, pero he tratado de reflexionar cómo se expresa a través de la memoria.

Marcelino, un niño Mixteco cuyo padre se ausenta por años, me invitó a la fiesta de su hermanita. Cuando me iba a sentar en una silla que me pareció cómoda, Marcelino me dijo que ahí no, que en esa se sienta su papá cuando viene al pueblo. Le pedí que me dijera dónde más estaba su papá y me llevó inmediatamente al altar familiar que no falta en las casas Mixtecas. Hasta ese momento reparé en que estos altares contienen a los santos del pueblo, pero también fotos de los parientes ausentes y son el espacio donde se les procura cuidado.

Niños y mujeres tienen espacios y objetos que les evocan a sus parientes migrantes. Los ancianos del pueblo cuentan dónde juegan, pelean o celebran los migrantes. Incluso aquellos que no nacieron en el pueblo “*si mi nieto viniera al pueblo, estoy seguro que estaría contento*

jugando en ese corral”, “*Has de cuenta que veo a mi hijo que está en Seattle, jugar bien contento con su abuelito en el cuarto grande, de veras que le gustaría*” ¿Cómo estas suposiciones se convierten en memoria? Una respuesta podría ser que la existencia de una memoria colectiva otorga a los miembros de un pueblo argumentos y expresiones comunes y compartidas por todos.

La existencia de una memoria colectiva puede ser cuestionada desde una perspectiva biologicista, que propone que la construcción de la memoria es un proceso individual que depende de la estructura particular en la corteza cerebral de cada individuo. La construcción particular de la memoria se ve impregnada entonces por modelos esquemáticos que permiten a los sujetos traducir los elementos albergados en su cerebro para que sean entendidos y compartidos por todos.

Candau (2002) considera que la memoria colectiva tiene diferentes anclajes y que por ello constantemente se resignifica. Estos anclajes son lugares que se traducen en símbolos que provocan a la memoria –sitios arqueológicos, cementerios, museos-. Trasladando esta propuesta al tema que nos ocupa es posible decir que la memoria colectiva de una comunidad transnacional tiene este mismo tipo de anclajes, pero su propia condición desterritorializada le hace “anclar” la memoria hacia elementos distantes, dispersos o móviles.

Por ello la memoria colectiva que se encarga de mantener la presencia de los migrantes ausentes busca su anclaje en los pequeños lugares cotidianos, pero también lo hace por medio de la ritualidad: consagrando espacios dedicados a la memoria de los migrantes (como los altares de los santos que son polleros) y espacios públicos como el día del migrante, la feria del pueblo, las misas, las celebraciones familiares y actualmente, los medios como los chats, las páginas de migrantes, los HI5, facebook y otros ciberespacios.

Otra manera de entender la presencia de los migrantes ausentes, como lo menciona Roseman (1996) es a través de la “materialización de la memoria”, que para el caso que relata, se trata de la construcción de un camino en la Galicia rural que deja en los pueblos que recorre, el recuerdo de los presos políticos que murieron construyéndolo. En ese sentido es común observar que en las comunidades migrantes de la Mixteca existen monumentos celebratorios a los ausentes, quienes con su esfuerzo los han construido y perpetuado su memoria en ellos: relojes, clínicas, calles y espacios comunitarios.

En el pueblo de Nieves se encuentra la cancha de básquetbol, en Asunción la calle principal, en Natividad el salón comunitario, en San Miguel la capilla del migrante. Esta materialización de la memoria se refleja en placas conmemorativas en iglesias, bancas y mantas en las fiestas. Incluso, se crea música que invoca a los migrantes, como Bonfilio, que llora cuando escucha *lágrimas del corazón* del grupo durangense Montez de Durango.

La presencia de los migrantes en los pueblos que dejan tiene una vertiente más: una dimensión política. En sincronía con el sistema político de gobernabilidad transnacional, las decisiones deben ser tomadas por todos los ciudadanos, aunque residan en otro país. Muchos individuos influyentes para la vida política de sus pueblos son evocados y sus palabras recordadas en las sesiones de los comités. Por ello se aplazan decisiones, se negocian otras y aún se toman algunas pensando *en el bien de los paisanos cuando regresen*.

LA PRESENCIA DE LOS PADRES MIGRANTES

Académicamente hablando, la paternidad migrante pertenece al espacio de la ausencia (Ariza, 2000, Barrera y Oemichen, 2000, Espinoza, 1998, Mummert, 1999), pero una mirada más cercana a las comunidades transnacionales Mixtecas me muestra que la paternidad es una entidad presente que mantiene el poder, organiza la vida familiar y política y se adecua a las nuevas condiciones de vida.

El papel del padre se ve desplazado como un modelo de autoridad concentrador del poder. Los hijos y la pareja viajan cada vez más y contribuyen al ciclo doméstico cuestionando el rol de proveedor del varón. Esta situación transforma el modelo varón-padre-poder que apuntala el esquema doméstico Mixteco por otro más abierto y participativo, aunque de manera incipiente.

Sin la paternidad migrante crea estrategias para conservar el poder en la unidad doméstica y en la familia extendida. De la misma manera el modelo de páter comunitas se basa en una paternidad comunitaria “de todo el pueblo” y contribuye a mantener la continuidad de los varones padres como representantes de la vida política de estos pueblos.

Por un lado, los varones considerados padres consolidan su presencia en los lugares donde están ausentes por medio de una representación material del poder: los objetos cotidianos usados por los varones, como los instrumentos de campo, su ropa, los vehículos y los

utensilios rituales son percibidos como impregnados de la personalidad del migrante. Se dice que cuando el azadón se está echando a perder, el migrante está sufriendo en el norte.

La capacidad de relacionar objetos con la esencia de las personas, de otorgarles parte del “ánima” de los migrantes a las cosas, forma parte del pensamiento místico de las comunidades, que buscan la continuidad de la presencia de los miembros que se han ido al norte. Muchos migrantes que al nacer fueron amarrados a sus casas por su ombligo enterrado, piensan que sus madres o sus hijos cuidan los objetos que han dejado para invocar su memoria y procurarles cuidados y beneficios.

“Mi mamá tiene una chamarra que yo me pongo cuando estoy en el pueblo” me dice Baltasar “la otra vez que me detuvieron mi mamá la puso en el altar y me estuvo rezando, a ver si me soltaban. Cuando llegué fue lo primero que me dijo”. Sin embargo la presencia de los migrantes no se reduce solamente a los objetos consagrados. Los varones mantienen el control de sus familias por medio de la toma de decisiones y el control monetario. Las casetas del teléfono y el banco de Juxtlahuaca son espacios donde los migrantes asumen el control a distancia de sus familias. Las madres previenen a sus hijos de que van a hablar con sus padres y ellas mismas se sienten obligadas a esperar por horas, lo contrario sería una falta de respeto a sus esposos y mal visto por sus parientes.

La toma de decisiones políticas involucra a los paisanos que residen en el norte y cuya presencia es un peso importante en el debate. Estoy particularmente interesado en cuanto a los discursos que elaboran los varones cuando se refieren a sus paisanos. Estas piezas hacen referencia a los hombres que lo han sacrificado todo por sus familias y el pueblo, por su valor y amor por los suyos y porque son hombres verdaderos que dan el ejemplo a los jóvenes.

Estos discursos se emplean para mantener la presencia de los varones padres, justificar actos políticos y contribuir a la imagen del padre migrante como contenedor de múltiples características positivas y de una masculinidad dominante. Los jóvenes aprenden de este modelo y los mayores y las mujeres justifican el papel dominante de los padres migrantes.

Sin embargo, también existen fuertes vínculos emocionales que dan a la presencia de los migrantes ausentes una carga positiva y emotiva: los niños especialmente, reaccionan

emocionados y curiosos frente las representaciones de las figuras paternas de su familia. Los mayores les cuentan historias sobre la migración y de porqué sus padres se fueron y de esta manera, niños y adultos encuentran una forma discursiva de entender y enseñar la migración.

MEMORIA Y GENEALOGÍA

La memoria genealógica señala Candau (2002) es fundamental para la transmisión del patrimonio. Como hemos visto este tema provoca al interior de las comunidades transnacionales conflictos que oponen visiones de la propia comunidad. La memoria genealógica cumple también con su papel de impedir matrimonios entre consanguíneos y reprime el incesto. Pero es interesante ver en la memoria genealógica un parentesco memorizado, distinto de la genealogía que busca una descripción rigurosa de la familia de ego. Y también distinta de la memoria familiar porque no se trata de obtener los recuerdos de toda una familia.

Al parecer, en occidente la memoria genealógica se detiene en la tercera generación, porque después se torna difusa o ficticia. Este alcance tiene como motivo la separación que privilegia una conciencia vertical -la ascendencia-, por una horizontal -la alianza- determinada por cuestiones socioculturales e históricas. En ese sentido sucede que las sociedades que prefieren la alianza tienen en la longitud de memoria un anclaje que privilegia las relaciones entre parientes consanguíneos y políticos de la misma cohorte. Estos casos se dan en pueblos nómadas cuyo anclaje al territorio es débil o cuyo parentesco no tiene el mismo referente territorial.

Esta referencia sirva pues, como antecedente de la siguiente sección, donde se explora más cercanamente el parentesco en el espacio social transnacional.

ELEMENTOS DE ANÁLISIS DEL SISTEMA PARENTAL DE LAS COMUNIDADES TRANSNACIONALES MIXTECAS.

Ahora parece que es más importante la relación entre compadres, más que antes. Allá en el norte solo, uno tiene más necesidad. ¿Quién va a ver la familia? ¿Quién va a ver por los viejitos? Para eso están los compadres.
Francisco Ventura, 36 años.

Mi familia vive en tres diferentes estados y en México, A veces nombramos a alguien para que los visite y les cuente como estamos. Así se sabe todo.
Francisca Sánchez, 20 años.

Francisco Ventura, de Huaxtepec, me cuenta mientras maneja —con muy poca precaución por cierto- hacia la autopista a Huajuapán de León, porque va a ayudar a su compadre que está en la frontera con Estados Unidos, sin poder cruzar por falta de dinero.

Pos ya le digo, mi compadre Vicente está atorado allá. En llegandito a Tijuana salió de la maldita Terminal de autobuses y lo asaltaron. Le quitaron el dinero que llevaba y lo golpearon. Estuvo malo como tres días en el hospital Juárez. Ese hospital es bien malo, pero lo curan a uno gratis. Salió de ahí pero ya no traía feria pues. Tons me habló. Me dijo —compadre ya estoy mejor, pero le hablo a usted para que me eche una mano. Toy muy jodido, de a tiro. Yo le dije no se apure, yo veo como le hago pero le voy a ayudar a usted. Con eso dijo todo...

Tener un compadre como que antes era una relación muy respetuosa. Se daba entre parientes y entre conocidos cercanos pues. A veces del otro pueblo. Yo llegué a tener un padrino de Huajuapán, cuando en ese entonces era raro. Mi papá tenía sus compadres y con ellos pues se ayudaba para los gastos de la fiesta cuando fue mayordomo. Ora se ayudaba con la comida de mi bautizo, ora se ayudaba cuando había que levantar brecha para hacer cerca en la casa. También ayudaba mi papá cuando su compadre tenía necesidad. Una vez tuvo una emergencia en Silacayoapan y tuvo que salir. Le habló a mi papá para que le ayudara a cuidar la casa. Nomás estaba su comadre y sus tres hijos de a tiro chiquillos pues. ¿A quién le va uno a tener esa confianza?

Mi papá siempre fue muy respetuoso. Tener un compadre es un asunto de Dios, yo sé... Es como jurar que hay un compromiso bien fuerte, a veces es hasta más fuerte que entre hermanos. Yo siempre dije, me voy a fijar bien para buscar un compadre de a tiro. Pero mire lo que son las cosas, no me lo encontré en el pueblo, sino en el norte. Mis dos compadres viven en California. Ta cabrón ¿no? ¿Dónde iba a ver uno a su compadre hasta allá? Pero ya ve, orita que tiene la necesidad hasta siento –en este momento se le quiebra la voz y toma con más fuerza el volante- ...siento, como un dolor de pensar que mi compadre está tan jodido.

Antes uno tenía sus compadres porque se supone que eran como los papás de los hijos de uno. Ora tiene uno compadres, si pues, para que vean por los hijos de uno, pero en el fondo es que la cosa está muy cabrona y necesita uno ayuda para salir adelante. A veces ni los hermanos están con uno ya ve... pero los compadres sí. Está como la obligación de ver por su compadre. Orita le voy a mandar dinero y le voy a poner un mensaje que no se apure, que se ayude mientras. Yo estoy rezando por él y que vaya viendo cómo le va a hacer para cruzarse, para vernos ora en el norte. Ya estoy preocupado.

Cuando llegamos a la ciudad de Huajuapán de León, Francisco puso un giro con dinero suficiente para su compadre –alrededor de dos mil pesos- advirtiéndole que ese capital era para que se ayudara mientras gestionaba con un prestamista los treinta mil pesos necesarios para que cruzara a los Estados Unidos. Satisfecho de su ayuda, Francisco me invitó a comer, en ese momento continuamos la plática.

Para Francisco Ventura siempre fue un enigma cómo es que las personas tienen por parientes a determinados individuos y a otros no. Yo le aclaré que a esos que no son parientes se les puede elegir, como lo hizo él con su compadre y que forman parte de un parentesco por elección. Me contestó que estaba bien escoger, pero pensaba a veces que la razón de que hubiera parientes era porque estos individuos eran necesarios para que las personas pudieran salir adelante, sin querer Francisco me conducía hacia un debate sobre qué es la materia que mantiene unidas a las personas por parentesco más allá del vínculo de sangre y porqué se establecen otros –que sin ser consanguíneos- son tan robustos y prácticos.

La discusión sobre porqué los parentescos por elección son sobresalientes en este tipo de comunidades, no hace referencia a un agotamiento del modelo de parentesco indígena; al contrario, resalta un elemento tradicional que ha sabido transformarse para ajustarse a la situación de dispersión y circulación de los individuos pertenecientes al pueblo migrante. Esta discusión ha sido retomada por la antropología desde el cuestionamiento iniciado por el antropólogo estadounidense David Schneider.

Cuando Schneider (1968) apuntaba a las relaciones entre parientes, consideraba que existe una solidaridad que se fundamenta en el origen común del grupo, al mismo tiempo que cuestionaba la capacidad de los lazos de sangre como “cohesionadores”. La idea del vínculo de sangre es una construcción simbólica específica y por lo tanto considera, no es totalmente explicativa de la complejidad de los vínculos creados entre parientes. Desde ese momento los estudiosos del parentesco han mostrado un particular interés en dar respuesta al dilema de que si no es la sangre lo que mantiene unidos a determinados individuos, ¿qué es?

La discusión apunta a las orientaciones relacionales del parentesco con otros sistemas. Esta discusión tiene su origen en el debate post-Schneider acerca de la transición de lo meramente biológico, con roles sociales y relaciones tipificados y establecidos, a un sistema que destacaba el significado del parentesco y su relación simbólica con otros sistemas (Carsten, 2004). Bajo esta nueva luz, el parentesco parece relacionarse con multitud de temas, así como las diferentes áreas de la antropología pueden relacionarse con el parentesco (Yanagisako, 1979).

Siguiendo esta línea, mi intención es reflexionar sobre la relación parentesco-migración y en aquellos elementos significativos introducidos por la transnacionalidad dentro del parentesco de los pueblos Mixtecos migrantes, especialmente aquellos que apuntalan la paternidad como rol dominante dentro de la estructura comunitaria.

Lo haré basándome en la perspectiva de dos autores: Joan Bestard (1998) y Jorge Grau Rebollo (2006), que discuten acerca del parentesco y su irrupción en la modernidad. Resaltan que el análisis parental se adecua a la problemática general del momento histórico visto por los investigadores. Mencionan que el parentesco tiene la capacidad de ajustarse a

la preocupación académica del momento y mostrar, en ese periodo justo, la síntesis de la corriente de pensamiento contemporánea.

La situación actual de movimientos masivos de personas, el desarrollo de nuevas tecnologías y un cambio sustancial de mirar cómo son las estructuras parentales, han resultado en una continua búsqueda de elementos que puedan definir cómo son las relaciones de parentesco y puedan explicar nuevas situaciones, como las adopciones transnacionales, las familias gay, las familias multiculturales y las múltiples combinaciones surgidas del espacio globalizado (Ballantyne y Burton, 2005, Esteinou, 2006, Levitt y Waters, 2002 y Eithne y Cantú Jr., 2005). Por ello, en el momento actual, el parentesco actúa como una ideología más comprometida con el análisis sobre multiculturalismo y modernidad y cuestiona ávidamente conceptos como *parenthood* en contextos mucho más cercanos.

EL PARENTESCO EN LAS CONDICIONES DE LA TRANSNACIONALIDAD

El estudio del parentesco en las comunidades transnacionales representa para el investigador un reto particular: incluir en su mirada la comprensión de múltiples realidades dispersas en diferentes espacios y a menudo circunscritos en lugares específicos a diferentes niveles. La realidad de un mundo transnacional y desterritorializado se encuentra muy alejada de una concepción formal de etnografía y de la idea de la existencia de culturas autónomas o estándar. La producción de etnografía sobre globalización, transnacionalismo y modernidad, muestran la importancia de las conexiones entre sujetos, unidades, modelos, instituciones o estados que son capaces de trascender la categoría de local y al mismo tiempo, articularse a los diversos procesos transnacionales que atraviesan las fronteras.

Los grupos migratorios que se extienden a través de diversas fronteras se encuentran en una situación similar. Habitan un espacio transnacionalizado donde existe un constante cuestionamiento a las estructuras tradicionales de sus lugares de origen y de sus lugares de destino. Como otras expresiones culturales, el parentesco dentro de estos grupos se encuentra condicionado por múltiples variables: la distancia geográfica que separa a sus miembros, la transformación simbólica del territorio como la posesión más preciada de la comunidad, el encuentro con nuevas expresiones culturales de este hecho y la experiencia de nuevas formas de relacionarse que antes no sucedían.

Para Bestard, las nuevas tecnologías de procreación y el modelo cultural moderno¹⁷ subvierten el orden simbólico del parentesco. En este sentido, se podría decir que los espacios laborales, su extensión y el dominio de nuevas tecnologías han cambiado los símbolos y marcos del parentesco entre quienes se encuentran en su interior. Altera su orden de vida introduciendo tiempos y conceptos que alteran su percepción del mundo. Los nuevos espacios monótonos de producción que Kearney menciona (1995), someten a su propio ritmo los ciclos de vida de los jornaleros alterando su universo doméstico, ritual y psicológico.

Del mismo modo, siguiendo otro concepto de Bestard, frente a las sociedades y espacios de modernidad, el estudio del parentesco se ve desplazado por el de la familia (p.89). ¿Cómo entender entonces a los Mixtecos, sujetos más tradicionales, en su inserción en la modernidad, en la avanzada laboral de los procesos avanzados del capital? A lo largo de estas líneas dos ideas estarán presentes: que insertos en la modernidad, los Mixtecos transnacionales ya no dependen únicamente del marco normativo del parentesco tradicional, mientras que este subsiste intercalando nuevos elementos que no necesariamente corresponderían a un universo más ordenado, sino a una perspectiva moderna que involucra, según Bestard a los estudios sobre familia y según Grau, a elementos no biológicos en la explicación de su constitución.

La intensidad de relaciones entre naciones, grupos y compañías alrededor de la globalización económica crea un espacio poco normativo sobre aspectos tan institucionales para las sociedades como el parentesco. En ese sentido, los grupos migratorios se encuentran en una situación similar. Habitan un espacio transnacionalizado donde existe un constante cuestionamiento a las estructuras tradicionales de sus lugares de origen. Son dos los aspectos que resaltan al momento de cuestionar su parentesco; la distancia geográfica en la que viven los miembros de las comunidades transnacionales y la transformación simbólica del territorio como la posesión más preciada de la comunidad.

El caso transnacional evidencia a multitud de grupos considerados tradicionales y con un supuesto gran arraigo en el territorio, que se desplazan hacia centros de globalización transnacionalizando sus categorías de parentesco a través de las fronteras. Los

¹⁷ “El parentesco ha perdido funciones económicas y educacionales y puede centrarse en el papel de satisfacción emocional de los individuos que la forman (...) de ahí que el discurso moderno que permite hablar del parentesco y sus problemas sea principalmente el de la psicología” (p.34)

desplazamientos de las comunidades transnacionales los sitúan en espacios diferentes donde coexisten modernidad y tradición a diferentes niveles (Ariza 2002, Bryceson y Vuorella, 2002, D´Aubeterre, 2000 y Espinosa, 1998).

Los grupos con una fuerte identidad comunitaria que se trasladan a diversos espacios laborales ubicados en otros países, se encuentran en un proceso de profundo cambio cultural. En el caso de las comunidades transnacionales Mixtecas, se trata de sociedades tradicionales que se desplazan hacia otras más inmersas en las corrientes globalizadoras del trabajo, a través de las cuales aprehenden múltiples discursos culturales que innovan los propios, respecto al parentesco.

El estudio de las comunidades Mixtecas que se desplazan hacia el norte del país y de los Estados Unidos ha sido ampliamente tratado (Besserer, 1999, Fox y Rivera-Salgado, 2004 Kearney, 1995) especialmente en su dimensión política (Castro, 2008, Edinger, 2004, Gil, 2006). Con ello hemos obtenido una importante comprensión de los mecanismos que permiten su supervivencia como comunidad. El estudio de estos pueblos desde una perspectiva política ha demostrado que las comunidades transnacionales crean categorías de pertenencia e identidad que trascienden a las impuestas por el Estado-Nación y que sobreviven exitosamente a la imposición de fronteras¹⁸.

Sin embargo, la estrecha relación de los espacios del parentesco con diferentes procesos políticos y sociales dentro de los pueblos transnacionales Mixtecos hace necesaria una mayor comprensión del fenómeno, sobre todo tomando en cuenta que es precisamente este, una de las áreas que en el proceso migratorio han llamado la atención de los investigadores por la capacidad de continuidad, reconstrucción y adaptación que ha mostrado.

Siguiendo a Jorge Grau y Joan Bestard, trataré de mostrar cómo sin los elementos de cercanía geográfica y territorio, los indígenas Mixtecos han mantenido una institución parental que permite la continua reproducción de sus comunidades. Tienen una especial relación con su lugar de origen, mantienen y crean redes políticas, económicas y culturales y se mueven en contextos de multiculturalidad. Los migrantes transnacionales pueden ser sujetos de una nueva mirada sobre el parentesco.

¹⁸ Estas son conclusiones generales del Grupo Multidisciplinario sobre Procesos Transnacionales de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Una manera de comprender este proceso es a través de observar un cambio en la escala de valores del parentesco: los regímenes de sentimientos, el viaje y desplazamiento y el trabajo, así como con la memoria. Estos son elementos no biológicos del parentesco que parecen ser puntales en el momento de redefinir sus relaciones de filiación, matrimonio y descendencia.

Esta nueva mirada, siguiendo a Grau, podría ser aquella destinada a la constitución de su marco normativo parental como un generador de identidad frente a las otras identidades migrantes o globalizadas (pp 15, 152). En este sentido, los Mixtecos podrían estar reconfigurando el marco normativo de su parentesco conservando aquellos elementos que generan una identidad relacional con su comunidad y que exige reconocimiento de los demás y lo hacen con lo elementos que tienen a la mano: los regímenes de sentimientos, el viaje, el trabajo y la memoria.

En las siguientes líneas, mostraré cómo estos elementos son muy importantes para definir la identidad de “mixteco migrante” que otorga una continuidad y una lógica a los miembros de los pueblos transnacionales Mixtecos y les permite reproducirse en un contexto adverso para los recursos tradicionales de que disponen. Igualmente me interesa mostrar a estos elementos como constitutivos de la identidad del padre-varón de los ñu savi y de su manera particular de entender su parentesco.

Me interesa mostrar de la misma manera, la especial atención a los procesos que evidencian las conexiones establecidas a través de una dimensión geográfica mayor y que son precisamente las que nos permiten comprender de qué manera se construye el parentesco transnacionalizado. Señalar la importancia de estas relaciones en la construcción y sostenimiento de la comunidad transnacional e igualmente, como el estudio de los vínculos del parentesco resalta el tipo, el número y la direccionalidad de las relaciones establecidas entre individuos pertenecientes a las comunidades transnacionales. Su creación, establecimiento y legitimación forman parte de un amplio marco normativo parental que es un generador de identidad frente a otros grupos migrantes o globalizados.

MIXTECOS DISPERSOS, FAMILIAS UNIDAS

En su historial migratorio los ñu savi se han caracterizado por integrar un nuevo sujeto al análisis transnacional: los pueblos. Este componente indígena desplazable que se muestra

en la pertenencia y en las prácticas colectivas, tiende a recrear constantemente sus identidades comunitarias. Estas identidades tienen una fuerte matriz indígena y se alimentan constantemente de nuevas experiencias políticas y sociales, de persistentes contactos multiculturales y de múltiples contiendas por resolver sus necesidades. *Los pueblos* son nuevos sujetos de los desplazamientos transnacionales que caracterizan a la migración indígena de México hacia los Estados Unidos.

Desde esta perspectiva, me parece que la capacidad política de estos pueblos tiene un fuerte impulso en el ámbito doméstico y las familias Mixtecas son la primera arena política donde la experiencia de la inclusión /exclusión es definitiva en su conformación como sujetos pertenecientes a la comunidad. La migración intensa no ha desarticulado a las familias mixtecas, pero ha impuesto condiciones verdaderamente difíciles para su conexión y su reproducción. Condiciones que sin embargo, son superadas la mayoría de las veces debido a las estrategias que los ñu savi crean para la permanencia de los vínculos parentales (Hernández 2006).

Tengo a mi esposa en Seattle. La extraño. Dos de mis hijos están con ella. El otro, el más grandecito está aquí, en el pueblo. Ya tenía harto de no verlo. Ora si que está cabrón que a donde ande me falta alguien. Todos andamos así. ¿Pero sabe usted una cosa? Con eso del trabajo a veces me visitan mis hermanos y ya luego pus me toca pasar a ver a mi esposa. Orita por lo del servicio al pueblo me vine y ya vi a mi hijo. Como que la vida del pueblo, de andar en el norte nos separa y nos junta ¿no? Es así.

Francisco Ventura

Las familias mixtecas se encuentran integradas por miembros que están dispersos en una dimensión geográfica que abarca dos países. Las condiciones en que los habitan son muy difíciles y en ambas naciones son sujetos excluidos de las principales corrientes de desarrollo. En ocasiones en la clandestinidad y en otras en la intemperie, los ñu savi encuentran sumamente complicado vivir su cotidianidad. El trabajo, la vivienda, la educación y otros aspectos indispensables se vuelven una lucha cotidiana y cada lugar representa una manera diferente de organización para poder obtenerlos.

Por ello se indispensable tener una mejor comprensión del ciclo doméstico articulado a los diferentes circuitos –laborales, domésticos, culturales, etc.- donde ocurren los eventos significativos para los miembros de las familias transnacionales (Herrera, 2005).

La comprensión del ciclo doméstico de los grupos parentales transnacionales –entendido como el periodo de transformaciones de los grupos parentales extendido a lo largo de un periodo concreto- pasa por diferentes fases: inicial o temporal, de dispersión, de circulación y de conjunción. La naturaleza de estas fases o dominios de los grupos parentales transnacionales esta asociada a la intensa movilidad dentro del espacio social transnacional, la búsqueda de mejores condiciones de vida y las necesidades propias de determinados grupos que obligan a sus miembros a viajar para cumplir con diferentes compromisos.

La primera impresión que tuve en campo es que la movilidad de los grupos domésticos está determinada por los ciclos laborales y ajustada a ellos. Ciertamente los individuos se van en busca de trabajo y abandonan sus pueblos, pero los motivos para salir y viajar siempre van a ser múltiples y depende de cada individuo y su vinculación con el resto de su comunidad, la cantidad y dispersión de sus lugares de trabajo o vida cotidiana a donde se dirige.

Es el *ritmo* de la migración lo que me permitió obtener más información sobre la naturaleza del ciclo doméstico, porque podría pensarse que quienes migran lo hacen al mismo tiempo y bajo las mismas condiciones. Esto resultaría demasiado desgastante para la familia, que debe reemplazar los roles domésticos con otros miembros. Para resolver este dilema, muchos grupos parentales elaboran estrategias de migración *escalonada* para dar salida y llegada a varios miembros en momentos diferentes, por lo que se dificulta observar un movimiento familiar más concreto o masivo, pero que ajusta de manera parcial los roles familiares.

El movimiento familiar puede obedecer a la temporada de trabajo, el tipo y el lugar donde se realiza. Estas condiciones modifican el ciclo doméstico a lo largo del tiempo y separa a sus miembros. Incluso diferentes parientes pueden integrarse al mercado laboral en diferentes momentos –las mujeres pueden trabajar en un momento diferente al de los hombres, o los miembros más jóvenes tienen trabajos eventuales, etc.- esto justifica las salidas escalonadas y el diferente ritmo y temporalidad con que viajan.

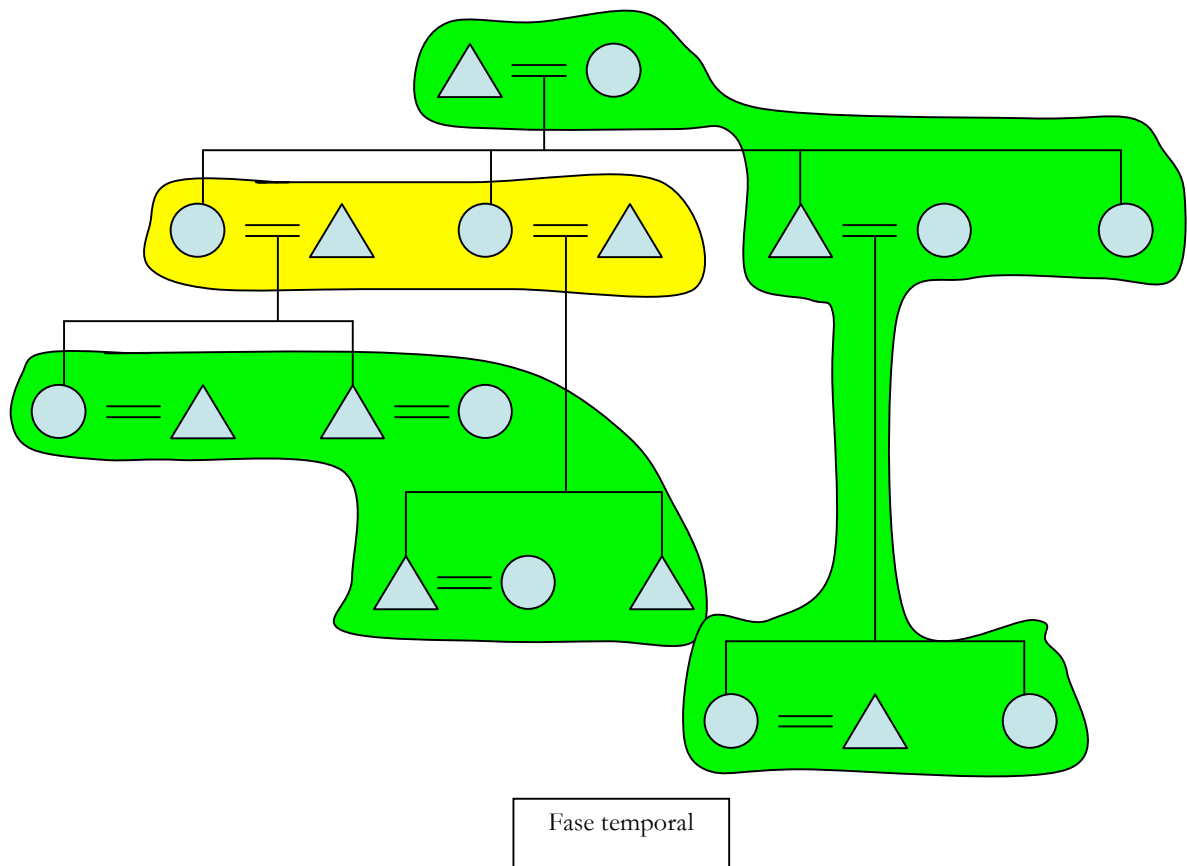
También la educación y la búsqueda de la salud, así como las actividades culturales son decisivas a la hora de migrar. La búsqueda de los derechos básicos en los migrantes les obliga a crear circuitos migratorios que pueden o no ser paralelos a los laborales. Estos dominios también infieren en la creación de genealogías transnacionales y por consecuencia, en la creación de hogares y de grupos domésticos.

TEMPORAL

A continuación muestro un ejemplo obtenido en la comunidad de Ixpantepec Nieves. Esta primera genealogía muestra el momento de inicio o temporal. La razón es que muestra la información de un momento justo o coyuntural dentro del ciclo doméstico –el inicio de la temporada de trabajo en el norte- y que utilicé como punto de partida. La mayoría de individuos se encuentra en Oaxaca –representado por la cápsula verde- y la razón obedece a la temporada de estacionamiento en el pueblo de origen y la realización de diversos rituales, así como la temporada de bodas y sacramentos diversos. Esta temporada representa el comienzo de la oferta de trabajo jornalero.

Los individuos encapsulados en verde se encuentran en Oaxaca para la realización de una boda y la celebración de otros rituales hacia el mes de noviembre y hasta el mes de marzo. En este momento se encuentran viviendo en al menos siete hogares dispersos por el pueblo. De ellos, cuatro son uxori-locales y se encuentran en un espacio compartido y quienes lo habitan se consideran a si mismos como los parientes más cercanos. Los otros tres son de tipo bilocal, lo que depende de quién se encuentre en ese momento residiendo en el pueblo: la familia del esposo o la de la esposa.

La residencia de los migrantes en su lugar de origen mantienen entre la comunidad la idea del retorno, tan preciada para los imaginarios sentimentales y del desarrollo de estos pueblos. Quienes regresan al pueblo originario lo hacen movidos por diversas circunstancias, pero la mayoría se encuentran contentos de ver una vez más, el paisaje que les vio salir.

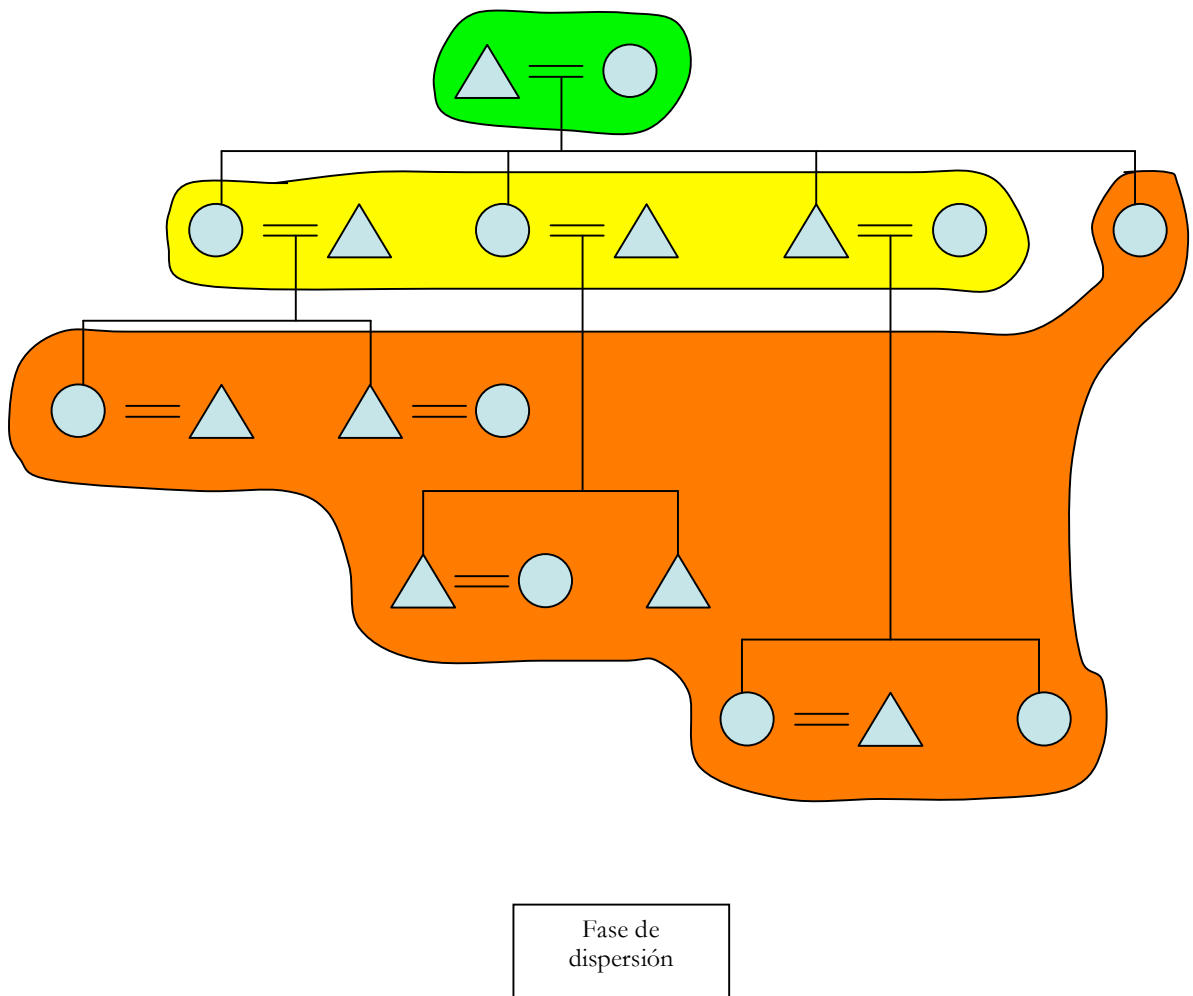


- Los individuos encapsulados en amarillo se encuentran en Vista y Oceanside en el estado norteamericano de California. Forman parte de la comunidad que se ha asentado en espacios distintos. Cuentan con trabajo estable y su desplazamiento es poco debido a que en la zona que viven tienen acceso a diferentes bienes y servicios.
- Las dos mujeres casadas que viven en California tienen una residencia de tipo virilocal. Sus esposos las llevaron a vivir con ellos porque entre los Mixtecos se considera que al casarse, forman parte de la familia del marido aunque no se encuentran alejadas de su propio grupo familiar. De hecho, ambos esposos trabajan con otros varones de la familia de sus esposas y comparten residencia –de tipo neolocal- cuando cambia la temporada de trabajo.
- El tipo de alianza establecido al interior de este grupo doméstico muestra que debido a la poca dispersión de sus miembros en un espacio transnacional pequeño y establecido el tipo es endogámico, información que se puede comprobar a través de entrevistas y ejercicios comparativos con genealogías de otras parentelas dentro de la comunidad.

DISPERSIÓN

La fase de dispersión corresponde a un cambio en las condiciones exteriores e interiores en el espacio social transnacional. El inicio de la temporada de trabajo, la creación de nuevos nichos laborales o la exploración de nuevos sitios de trabajo provocan el movimiento de individuos y su salida del primer estado temporal.

La etapa de dispersión supone el comienzo de diversos cambios en la dinámica familiar y modifican la forma de las unidades domésticas en el interior de la parentela. Esto no significa una alteración. Considero que la etapa de dispersión supone la búsqueda de parte de la parentela de oportunidades para mejorar su calidad de vida, y que esta búsqueda les obliga a salir y separarse. Precisamente es esta etapa donde es posible comprobar la existencia de vínculos transnacionales y su papel en la permanencia de los grupos domésticos.

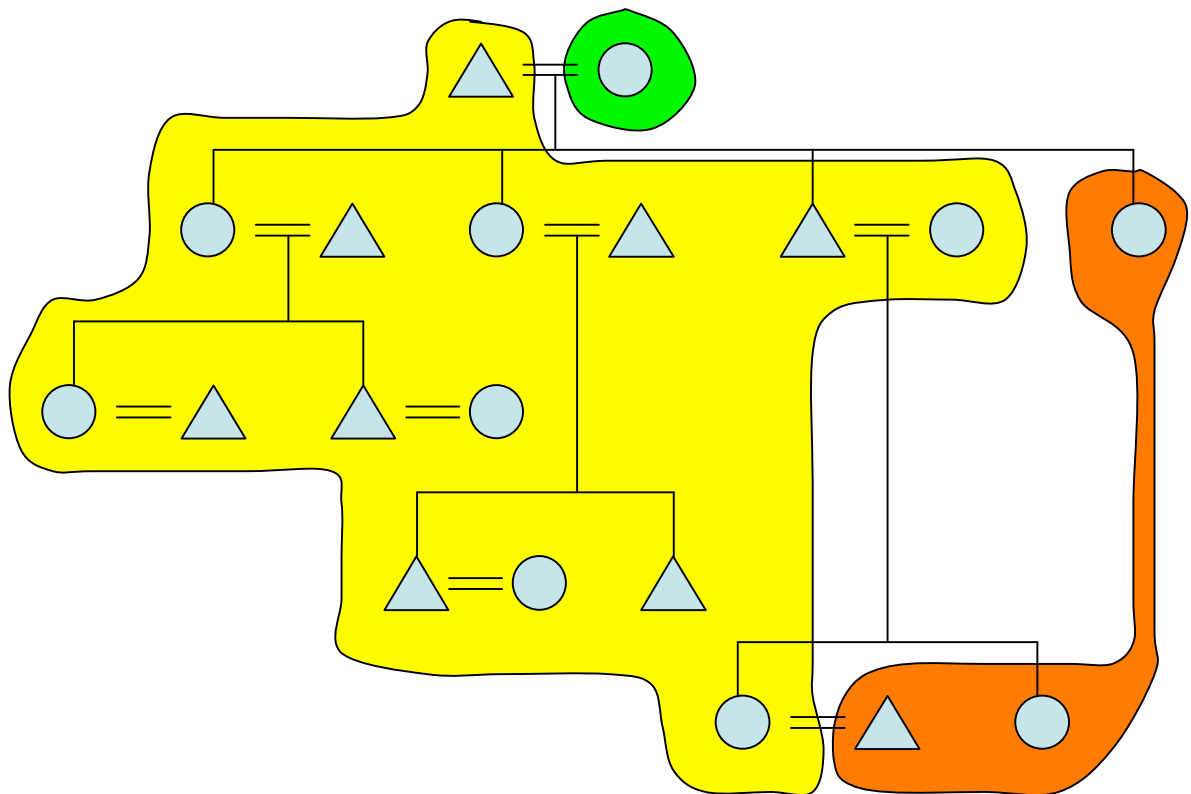


- El momento de dispersión comienza a finales del mes de marzo y continúa algunos meses, ocasionalmente hasta agosto o septiembre. Existe una migración escalonada que les permite sustituir conforme migran a los individuos dentro de estos hogares, hasta que finalmente queda la pareja mayor en la localidad de Oaxaca. Esta salida parcial supone un uso intenso de información y de estrategias que circulan entre los parientes: por un lado el comienzo de la temporada laboral reactiva diversas actividades, sobre todo en las localidades con un mayor número de habitantes Mixtecos. Se inician construcciones, proyectos productivos, escolares y de salud y la parentela se prepara a despedirse y viajar. Por otro lado es común que los parientes trabajen juntos y hombres y mujeres realicen sus roles por separado, lo que significa desplazarse en búsqueda de trabajo, escuela, atención médica o actividades rituales y culturales.
- Un hogar más se ha añadido a los existentes en Vista. Este es del tipo neomultilocal porque se establecen en diferentes hogares conforme se desplazan. La razón es que el hombre ha conseguido trabajo con los esposos de sus hermanas. Esta es una solución temporal pero se trata de una estrategia laboral muy común entre este tipo de comunidades.
- Las unidades domésticas de la siguiente generación encapsuladas en naranja se encuentran en Seattle estado de Washington en el norte de los Estados Unidos. La razón es que a través de las redes laborales del pueblo se trasladan y trabajan en esta ciudad. Otra razón es que son más jóvenes y se encuentran buscando un patrimonio donde consideran existen más oportunidades, exploran nuevos espacios y buscan un mejor ingreso porque es precisamente esta generación la que tiene múltiples compromisos de tipo político y ritual con su pueblo.
- El tipo de hogares también se ha transformado. Al vivir en otro país no pueden continuar con el patrón de vivienda de su pueblo, donde viven cercanos y en constante comunicación. Aunque tratan de estar juntos solo lo logran los hermanos hijos de la mujer mayor. Su residencia es del tipo neomultilocal –el tipo más común entre los jóvenes y los migrantes recientes, así como en los nuevos lugares de trabajo, educación o vida cultural- y cambian constantemente de vivienda.
- Las otras unidades domésticas que viven también en Seattle tienen viviendas neomultilocales, aunque son más estables porque están integradas además por no

parientes pertenecientes a la categoría de paisanos con los que comparten actividades domésticas y laborales.

CONJUNCIÓN

La secuencia del ciclo doméstico continúa con la fase de conjunción. A partir de este momento ya es posible inferir cómo la correspondencia entre grupo doméstico, hogar y casa se encuentra dislocada: el grupo doméstico se ha dividido en diversos hogares que circulan a través de diferentes circuitos, articulados con momentos precisos de su vida cotidiana: trabajo, educación, salud. Los hogares a su vez cambian de integrantes y circulan a través de diferentes casas en lugares distintos. Un hogar constituido en Oceanside tiene pocas posibilidades de tener los mismos miembros el año entrante, pero igual será constituido porque este destino forma parte importante de la geografía comunitaria.



Fase de conjunción

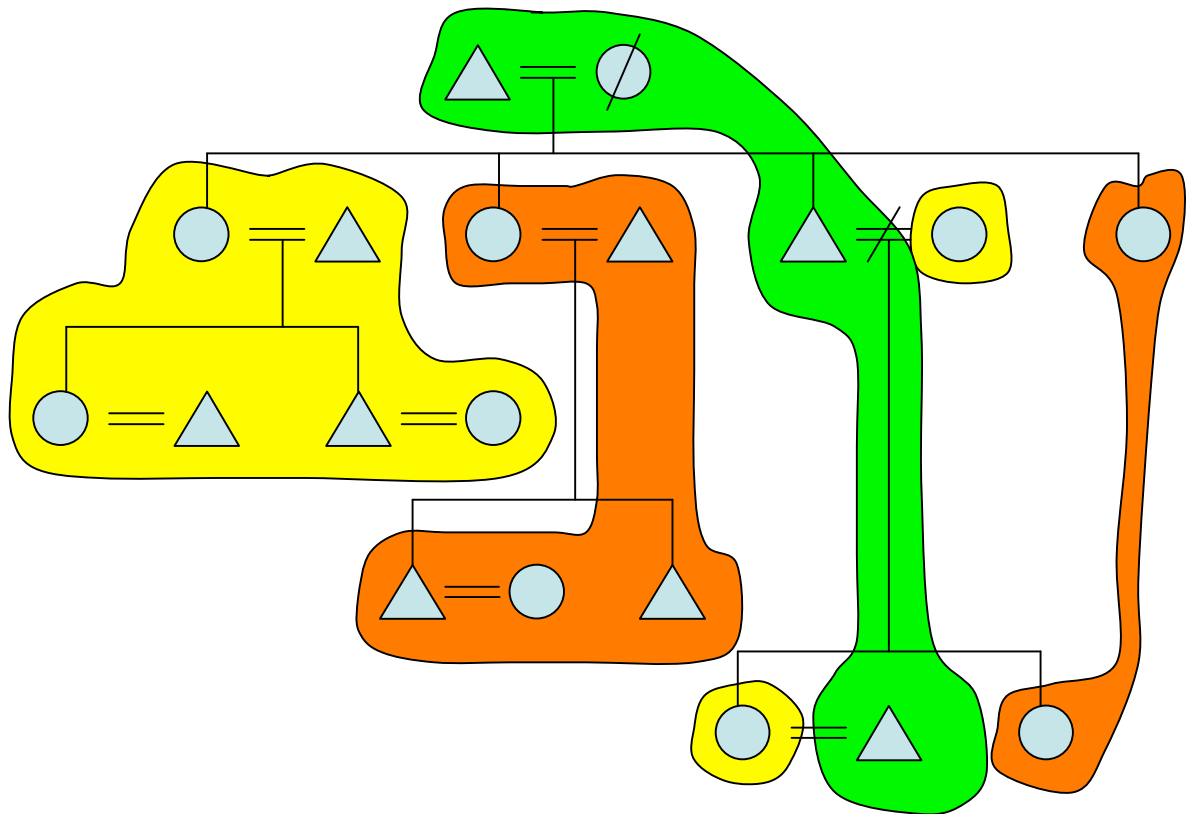
- La fase de conjunción se da fuera de la localidad de origen, lo que muestra cómo la geografía de la comunidad está integrada por diversos nódulos articuladores del espacio social transnacional. En este caso se trata de la localidad de Vista. La razón

es que durante los meses de agosto a noviembre se concentran diversas actividades en esta área rural de California: aumenta la oferta de trabajo que coincide con una baja en otros lugares, hay mayores oportunidades de obtener una vivienda –porque algunos trabajadores jornaleros migran a la costa este siguiendo otros cultivos- y porque la principal fiesta del pueblo es en el mes de agosto.

- El único hogar que queda en Oaxaca lo integra la mujer mayor. De hecho al quedarse sola habita su casa entre las demás. Ella representa el mayor punto de anclaje de esta familia con el pueblo. Esta mujer mayor casi no migra y no tiene el interés de hacerlo.
- La hija menor se encuentra viviendo en Seattle y forma en este momento un hogar muy interesante: lo ocupa junto a la hija de su hermano y el esposo de su otra hija. Esta coyuntura –la conjunción de elementos provocativos- anima al investigador a ahondar sobre el incesto, sus condiciones y la legitimidad de estas prácticas. Para el varón que vive con su cuñada y la tía de esta, el tabú del incesto se implementa de dos maneras: una nominal que consiste en entablar un “hermanaje” con su cuñada y considerarla su hermana y al mismo tiempo actuar como si la tía fuera la madre de ambos. Por otro lado, hacia fuera del ámbito doméstico este varón actúa como si fuera el padre de ambas, de esta manera frente a otros hombres y mujeres de la comunidad se asume con el rol que representa para él ser el protector y al mismo tiempo, *el primero* en respetar a las mujeres que viven en su casa.
- Los hogares encapsulados en amarillo se encuentran dentro del área Vista-Oceanside y se han constituido en virilocales y neomultilocales. El desplazamiento de estos individuos supone una reunión semejante a la que tenían en la localidad de origen algunos meses atrás. Es de destacar que este tipo de asociación es muy del gusto de las familias, que expresan gran gusto por reunirse en lugares tan distantes de su pueblo como lo es California.
- Estos hogares se encuentran reunidos al mismo tiempo para compartir trabajo y educación: los hijos de la segunda mujer buscan establecerse en la escuela. Aunque uno de ellos se ha casado, igual busca entrar en la preparatoria. Esto podría significar otro reacomodo en el siguiente ciclo, al establecerse nuevos hogares neolocales más permanentes en California, con la posibilidad –que siempre existe- de poder recibir más parientes.

CIRCULACIÓN

La intensa vida ritual de la comunidad también organiza la circulación de las familias y sus miembros. Esta dimensión es muy importante. De hecho, son las obligaciones rituales comunitarias las que pueden modificar con mayor fuerza la cotidianidad del ciclo doméstico y alterarlo para que la familia se reorganice y pueda obtener los recursos necesarios para cumplir con sus compromisos. Esta ocasión es excepcional, aunque no es ajena a las familias de estas comunidades. Los dos hombres mayores han sido llamados al pueblo para prestar servicio comunitario. El sistema de cargos con que se gobiernan estas comunidades oaxaqueñas con frecuencia obliga a sus miembros a desplazarse a diferentes lugares para cumplir con el compromiso impuesto y al resto de la familia a buscar los recursos con los cuales mantener al pariente ocupado con el cargo. Otros eventos han ocurrido que obligan a la familia a desplazarse.



Fase de
circulación

- La mujer mayor ha muerto. Los dos hombres mayores se trasladan al pueblo por la muerte de esta mujer y por cumplir con sus cargos. Igualmente el varón que vivía en Seattle ha viajado con ellos solidarizándose y apoyando en este momento difícil. De esta forma se ha creado un hogar integrado por tres hombres.
- En Seattle la hija menor y su sobrina han integrado un hogar al que con el tiempo llegaron la segunda hermana y su esposo con sus hijos. Estos hogares son neolocales y establecidos en diferentes puntos de la ciudad aunque comparten los lugares de trabajo: diferentes restaurantes y mercados, así como los gastos y responsabilidades comunes. Este tipo de casos confronta lo que conocemos como hogar: ¿se trata de tres casas con tres unidades domésticas o es una unidad doméstica dividida en tres casas?
- Los parientes de Seattle han viajado hasta ahí para obtener recursos con los cuales mantener a los varones que se encuentran cumpliendo los cargos. Estos cargos son gratuitos y con frecuencia quienes los llevan corren con los gastos provocados por ellos. Los parientes de Seattle trabajan en parte para sus propias familias y en parte para estos varones.
- Los hogares en California se han concentrado en dos. Estos hogares no cumplirán cargos con esta comunidad porque sus principales parientes son mujeres. Según el tipo de arreglos matrimoniales las mujeres han pasado a ser parte de la familia de sus maridos y pertenecen por lo tanto a las comunidades de estos. Aunque el caso demuestra que la atención tanto de varones como de mujeres ha sido en ambas direcciones: tanto el varón que no pertenece al pueblo coopera en su gobierno, como las mujeres consanguíneas en su momento cooperarán con sus maridos cuando estos sean llamados a ocupar los cargos en sus respectivas comunidades.
- La mujer que se ha divorciado del único varón de la pareja original vive con su hija. Al ser madre, su status no ha cambiado, en parte porque los Mixtecos no acostumbran los divorcios y cuando suceden no cambian el status obtenido por los contrayentes y en parte porque la intervención de la legislación californiana permite a una mujer divorciada privilegios respecto a sus hijos y su casa, que ella conserva.

Estos múltiples escenarios conforman la realidad social de los pueblos mixtecos. Integran el espacio social transnacional que por estas mismas condiciones, se encuentra constantemente politizado, dividido por la frontera entre países y de múltiples fronteras por su condición de indígenas migrantes mayormente ilegales. Las familias mixtecas persisten

en estos espacios tan complicados y lo hacen de tal manera que la reproducción de estas comunidades se mantiene y se consolida en los lugares de destino.

SISTEMAS PARENTALES EN TENSIÓN, EXPRESIONES DE IDENTIDAD.

La antropología del parentesco es una parte esencial de la realización de la etnografía y de su posterior reflexión. Los investigadores se sostienen en la importancia del estudio de los sistemas parentales y su capacidad relacional con otras áreas de interés antropológico: los sistemas de subsistencia, la organización política y la religión¹⁹. Según Grau, la antropología del parentesco puede ser vista como el aporte intelectual del momento, correspondiente a una particular percepción de los problemas. Esto no limita su influencia a determinados momentos o corrientes de pensamiento, por el contrario; se trata de un *cumulum* que participa de la historia de la ciencia y que continúa perfilándose como una disciplina analítica multidimensional (p 127).

Siguiendo a Grau, la antropología del parentesco es una *ideología relativa a las relaciones humanas que induce nociones explicativas acerca de la creación de la humanidad y la naturaleza, así como el significado último de las conexiones biológicas y no biológicas entre personas* (p.15). En ese sentido, la particularidad de cada contexto etnográfico no excluye la generación de un pensamiento más hermenéutico acerca del sentido último y relacional de cada individuo.

Bestard no busca una definición concluyente de parentesco, pero menciona tres paradojas que a su parecer, contiene y que imposibilita una definición más general (p20):

- Entre su fluidez –en su contenido emocional y relacional- y su permanencia –en el nivel de la forma-.
- Su universalidad –todos formamos parte de una red de parentesco- y su particularidad –un tipo de relaciones de parentesco se identifica con una cultura o una nación-.
- Su fuerza en las representaciones colectivas y su debilidad en términos de conceptualización y teorización en un nivel más general.

El concepto de “modelos culturales de relaciones de parentesco” es decir, la constelación de ideas del parentesco en relación a las formas de conceptualizar la sociedad, el individuo y la naturaleza surge a partir de la consideración de Bestard de que el parentesco *es una forma*

¹⁹ Según Grau los cuatro grandes dominios del saber antropológico.

cultural de construir relaciones y como tal atraviesa los diferentes dominios que constituyen la sociedad y la persona (p 22).

La definición de Grau es más cercana a la cuestión de identidad colectiva y situacional, mientras la de Bestard es más afín a las particularidades culturales de los grupos sociales en espacios modernos. A mi parecer, estas dos particulares percepciones del parentesco se complementan.

La cuestión acerca de cómo nos pensamos, cómo nos relacionamos y porqué lo hacemos de esa manera, encuentra diferentes respuestas etnográficas, pero siempre tiene como fin la transmisión del conocimiento, mostrando la inevitable variabilidad cultural. Es en este punto donde la comparación transcultural se vuelve imprescindible para confrontar hipótesis universalistas, pero también para comprender mejor los sistemas de pensamiento acerca de nuestra identidad en relación con otros.

En este sentido, el parentesco es una disciplina que tiene un potencial analítico multidimensional. Cuando en este momento las ciencias han dejado de ser particulares o dominios exclusivos y se convierten en espacios relacionales, las otras disciplinas convergentes como el género, la identidad o la filiación potencian la mirada etnográfica. Grau menciona que las preocupaciones de los antropólogos del parentesco se dirigen hacia nuevos ámbitos de vinculación. Estos temas representan en si mismos áreas particulares surgidas de nuevos enfoques etnográficos ante nuevos “paisajes” como lo son los espacios creados por la globalización, las diásporas, la tecnología y la dinámica de lo local:

- La tierra.
- El alimento.
- La vecindad.
- El pasado.
- La coyuntura.

A los que yo añadiría, en el caso de las comunidades Mixtecas migrantes:

- Los regímenes de sentimientos.
- El viaje y el desplazamiento.
- El trabajo.
- La memoria.

Estos nuevos componentes del “juego” en la lógica del parentesco son el resultado de la mejor comprensión de los sujetos de nuestras investigaciones, de los espacios donde se relacionan y de una interpretación más cercana a su experiencia. Esto no significa que no se consideren elementos de valor científico para su análisis, pero estos componentes tienen la capacidad de articular los sistemas parentales con otras instituciones sociales que también se encuentran cambiando. Estos elementos son significativos en la constitución de un modelo cultural de parentesco Mixteco, porque se encuentran constantemente en los discursos y acciones que generan comunidad. Son elementos que en palabras de Besserer figuran la acción de “comunitar” (Besserer, 2000).

En este sentido, los pueblos Mixtecos ya no están determinados por el territorio en aquellos aspectos significativos y relacionados con este (como podría serlo el parentesco, la economía local y la vida ritual determinada por la toponimia local). Su alta movilidad y la gran cantidad de población que se desplaza hacen que la región originaria se haya convertido en una categoría metafórica y haya cambiado su significado y su utilidad.

LOS MIXTECOS: TERRITORIO, REGÍMENES DE SENTIMIENTOS, TRABAJO Y MEMORIA.

Los pueblos Mixtecos migrantes en los que se centra mi investigación pertenecen al municipio de Ixpantepec Nieves (Ixpantepec Nieves, Santa María Natividad y Santa María Asunción), San Miguel Tlacotepec (San Martín Sabinillo) y Tonalá (San Francisco Paxtlahuaca y San Juan Huaxtepec). Estos pueblos conforman entre sí un núcleo particular con un origen ancestral, que es capaz de desplazarse en los circuitos migratorios de México y Estados Unidos de forma conjunta.

Estos pueblos convergen en una región transnacional que comparte destinos en el norte, porque han estado tradicionalmente unidos por redes económicas y de parentesco. Las familias buscan cónyuges en los otros pueblos porque las combinaciones en sus propios lugares se agotan rápidamente. Estos lazos conllevan un complejo sistema de obligaciones y derechos recíprocos. Este sistema se convierte en una estrategia de supervivencia en el norte, donde la obligación de ayudar a los parientes se convierte en un eficaz sistema de aceptación y asimilación de quienes van llegando, estimula la migración en mejores condiciones y fortalece los vínculos en los pueblos de origen.

Besserer considera que estas comunidades son multicéntricas, multidireccionales y multidimensionales que viven las diferentes dimensiones de su vida comunitaria en la geografía extendida (2000). Para el caso que refiere –San Juan Mixtepec- demuestra que sus diversas localidades se encuentran articuladas a través de las prácticas transnacionales continuas en lo que él llama *topografías*. Para el caso de la región de Asunción, este tipo de articulaciones se encuentran dadas a través de la vecindad inmemorial entre sus localidades y conllevan una relación tradicional que se ha extendido hacia sus nuevos ámbitos en el norte. Por ello considero que el término *topografías* es adecuado aún cuando es hacia pueblos que se si bien no tienen una demarcación política concreta entre ellos, si tienen una fuerte vinculación que perdura y se mantiene en sus nuevos destinos.

CONSTITUCIÓN DEL HOGAR TRANSNACIONAL.

Es claro que sin el referente del territorio inmediato, los *dominios* del parentesco como el hogar o la unidad doméstica se encuentran separados y sus integrantes se encuentran circulando entre ellos tratando de sostener los vínculos parentales. La unidad doméstica es la unidad mayor que contiene las relaciones familiares.

A veces en Stockton donde vivo, le caen mis hermanos. Pero eso es raro. Más bien le caen paisanos de acá del pueblo y de Natividad y de Sabinillo. Con ellos estoy bien porque ya se cooperan para la renta y los demás biles (cuentas) y además nos vamos llevando (sic) para hacer de comer, para limpiar. ¡Ni viejas necesitamos! (risas) también vamos juntos al jale. A veces mis paisas me invitan a otros estados a trabajar y me voy con ellos. Nunca falta quién esté viviendo en mi casa, al fin siempre hay parientes y paisanos que van a llegar.

Julio, 23 años, Ixpantepec Nieves

Para precisarla existen criterios básicos que definen quién está integrado a estas unidades y quién no. Meter Laslett (1972) refiere que existen al menos tres: el criterio de ubicación que hace referencia a quienes duermen bajo un mismo techo, el criterio funcional sobre quienes comparten un número determinado de actividades que convergen en la supervivencia de la unidad y el criterio de parentesco que une a quienes se encuentran ligados por alianza o por sangre. Un elemento al que se pone especial énfasis es la residencia, lo que define a este espacio como unidad doméstica co-residente.

El primer criterio –el de ubicación- en el contexto de los pueblos transnacionales Mixtecos es el más problemático. El criterio de co-residencia se vuelve complejo cuando se advierte que las unidades domésticas constitutivas de las familias se hallan extendidas y formadas por hogares, como la unidad mínima de organización familiar. La distribución espacial de los miembros de estos grupos domésticos se localiza entre México y los Estados Unidos. La alta vinculación se debe a una gran densidad en las relaciones entre los individuos que las componen. Estas relaciones densas son parte de la estructura comunitaria más amplia y que involucra a individuos nacidos fuera de los límites tradicionales de la comunidad en Oaxaca y que son considerados parte de esta, a través de la pertenencia generada en su entorno familiar.

Esto significa que estoy sustituyendo el criterio de ubicación por el de *circulación* en este caso, porque implica una transformación de la dinámica interior del grupo doméstico. El amplio desplazamiento de las unidades domésticas se convierte en la variable constante de estos grupos. Lejos de contar con una ubicación estable, lo cotidiano entre familiares es andar *en el viaje*. El criterio de circulación altera en forma sustancial los criterios de funcionalidad de las unidades domésticas y los somete a mucha presión, pero no los disuelve. La funcionalidad de los miembros de los hogares continúa y su articulación con la entidad mayor que es la unidad doméstica no se ve alterada. En muchos casos se refuerza por los vínculos comunitarios establecidos a lo largo del espacio social transnacional.

Respecto al criterio de parentesco, las unidades domésticas transnacionales determinan la pertenencia de sus individuos a través de nuevas fórmulas de endogamia y de exogamia y de otras ritualizadas, como el cruzar juntos la frontera, apadrinar una camioneta o apadrinar la fiesta del santo del pueblo en los Estados Unidos. Existen otras categorías de adhesión igualmente importantes; entre ellas la más significativa es el vínculo sentimental entre los miembros de la unidad doméstica.

SENTIMIENTOS Y FAMILIA.

Otro aspecto que resalta de manera particular en el análisis parental son los regímenes de sentimientos. Los regímenes de sentimientos son fórmulas de dominio basados en discursos hegemónicos y altamente ritualizados (Anderson y Anderson, 1984). Pero tienen una constitución ambigua que hace que se desprendan determinadas repercusiones sentimentales derivadas de la obligación, como el amor y el cariño. Por ello considero que

existe un micro universo de sentimientos de cooperación en las unidades domésticas que forma parte de un régimen más extenso y comunitario.

Es posible percibir la existencia de sentimientos comunitarios a través de la dimensión emocional involucrada a la vida ritual de la comunidad. Los varones que son aceptados como dirigentes en sus pueblos tienen una respuesta muy emotiva al significado de su viaje y su ejercicio de gobierno. Son ellos los que muestran un rango amplio de emociones consideradas masculinas y que son permitidas dentro de la unidad doméstica y en la vida pública: nostalgia, orgullo, amor y llanto. Volveré a ello más adelante.

Estos regímenes legitimados a partir de su uso por los varones, mantienen el rol preponderante de los varones considerados padres. Estos regímenes a su vez, se ven impuestos al resto de los miembros de cada pueblo como una extensión de los medios de control manejados por los varones. Pero en otro sentido son considerados positivos por hombres y mujeres porque representan sentimientos compartidos por la mayoría de los ñu savi y entendidos como comunitarios.

Los sentimientos de cooperación resuelven la fórmula del matrimonio considerado como una relación económica, productiva y reproductiva antes que emocional. Pero también contienen sentimientos de subordinación basados en el respeto. En este sentido la existencia del respeto, la deferencia y las obligaciones en las unidades domésticas mixtecas son fomentadas y controladas por un régimen que procura la continuidad de fórmulas de dominio hacia las mujeres y hacia los hombres que no tienen la jerarquía social suficiente (Besserer, 1999b).

El estudio de los sentimientos en la familia involucra una categoría simbólica en cuanto al significado de lo doméstico. Esta representación sugiere que la familia es *un entramado de símbolos e ideas* (Anderson, 1983). Prueba de ello es el cambio mismo en la idea de familia. En la actualidad la noción de familia integra a la pareja cónyuge y a su descendencia, a lo que antiguamente se consideraba la totalidad de la unidad familiar. Los Mixtecos se han acercado a este modelo en su estancia en los Estados Unidos. Son las segundas generaciones las que pueden reproducirlo con mayor facilidad, porque se encuentran en mayor dominio de su medio y tienen más afinidad con esta idea.

La presencia de lazos sentimentales no está dada exclusivamente entre los miembros del grupo doméstico, sino frecuentemente la abundancia de las relaciones hacia fuera otorgan un sentido comunitario a la esfera familiar (Anderson, 1990) que se encuentra reforzada en esta investigación por la densidad de las relaciones de la familia con su pueblo transnacionalizado.

Estas mismas relaciones hacen patente la presencia de personas ajenas a la parentela, a modo de residentes en constante circulación y vuelve más compleja la presencia de sentimientos. Por ello me es posible afirmar que en los pueblos transnacionales Mixtecos existen *sentimientos de cooperación* caracterizados por la obligación hacia la familia y hacia el pueblo. Los sentimientos de cooperación estructuran un régimen sentimental que vuelve perdurables los lazos entre los parientes, alejados por su condición transnacional.

EL TRABAJO.

El trabajo significa desplazamiento. Los ñu savi trabajan en su mayoría en los campos de cultivo del norte del país y de los Estados Unidos, en lugares muy alejados de sus pueblos originarios. Para trabajar, los indígenas ñu savi se han desplazado por etapas, como individuos, luego como familias, a los inmensos campos del norte para contratarse como jornaleros (López y Runsten 2004). Los campos de cultivo y su especialización suponen en sí mismos una instalación donde los jornaleros circulan entre los diferentes frutos que estos producen, los moviliza y los separa. También el trabajo crea diferencias al interior de los grupos de migrantes y los jerarquiza en una nueva escala de valores, donde la producción y el acumulamiento se convierten en las metas principales de las comunidades.

Existen diversos aspectos que incorporan al trabajo como un elemento nuevo en el marco normativo del parentesco. Entre ellos, que el trabajo supone un nuevo universo simbólico con un sistema de valores propio, ordena los tiempos de los jornaleros e influye en sus ciclos domésticos y rituales. Altera su ritmo de vida separando a la parentela y obligándolos a crear espacios o momentos de encuentro. El trabajo crea patrones de asentamiento extendiendo a la comunidad y creando nuevos enclaves y con ellos, nuevas formas de organización, participación y discursos que la comunidad completa asimila y transforma.

A partir de la organización de los migrantes Mixtecos alrededor del trabajo, el discurso político se ha modificado cuestionando sensiblemente las prácticas políticas tradicionales y creando las condiciones para una transición de un modelo de gobierno a otro (Castro,

2006, Domínguez, 2004). Es posible que estos cambios no se limiten solamente al ámbito político, sino que acaben transformando aspectos más generales de la cultura de estos pueblos, entre ellos al parentesco.

El cambio mostrado en las dinámicas de género a partir de la participación de las mujeres en la vida política de estos pueblos a través de las organizaciones, ha influido en la percepción de los roles de hombres y mujeres en el espacio doméstico (Maldonado y Artía, 2004). Esta problemática influye directamente en los procesos tradicionales de parentesco, sobre todo, aquellos que perpetúan la inequidad entre géneros en la formación del hogar y en la constitución de la unidad doméstica (Yanagisako, 1979).

Un elemento más es la heredad de la tierra. El patrimonio es un elemento significativo para la figura paterna y su jerarquización dentro de la familia. El otorgamiento de la herencia es un criterio de poder sobre los hijos y permite la reproducción de la siguiente unidad doméstica. Sólo que en el caso de estos pueblos mixtecos transnacionales la herencia como patrimonio tangible (es decir, la tierra) ha perdido su valor. La herencia de la tierra y de los bienes ligados a ella como la vivienda, el ganado y los manantiales ya no resultan atractivos para los hijos, quienes prefieren ir al norte y formar un patrimonio propio, que les resulta más rentable y les otorga más prestigio.

La herencia de la tierra también garantiza el arraigo y la pertenencia de un pueblo a un lugar, el espacio que les está destinado y en donde deben vivir. Podríamos suponer que entonces un vínculo muy importante de la comunidad se ha perdido. Sin embargo, esta situación se ha transformado porque se han creado medios de control a distancia sobre la familia, basados principalmente en la heredad de la tierra, que tienden a revalorar la figura paterna. Uno de ellos es la sustitución del patrimonio tangible, que ha perdido su valor y atractivo por estructuras que vigorizan los vínculos comunitarios.

2.- MEMORIA Y PARENTESCO

Según Candau, la necesidad de una antropología de la memoria surge de una “compulsión memorativa, un mnemotropismo que se expresa a través de la admiración excesiva por el patrimonio, conmemoraciones, pasión genealógica, retrospectión generalizada, búsqueda de las raíces, biografías, resurrección o invención de las tradiciones” (2002). Para el caso de las comunidades transnacionales Mixtecas algunas de estas compulsiones empiezan a

formar parte de una búsqueda por lo “Mixteco” o “lo Mixteco transnacional”, de ahí mi interés en ahondar en la memoria de los varones padres migrantes.

Trabajar con la memoria de las personas es un trabajo difícil. Se trata casi siempre de una reconstrucción idealizada de diferentes actos que tuvieron o no lugar en el pasado. La narrativa de las personas comúnmente está dirigida a justificar sus actos presentes “*era muy pobre y tuve que migrar para darle una vida mejor a mi familia*” de la manera en que lo haría un Testigo de Jehová cuando explica porqué dejó el catolicismo.

Para algunos, la memoria “no es una facultad más o menos fiel, sino una actividad compleja que, según lo que esté en juego y los conflictos personales y sociales, conserva, transmite, olvida, abandona, expulsa, destruye, censura, embellece o sublima el pasado” (B. Crettaz citado en Candau 2002). Por ello, la memoria es una manifestación contemporánea que expresa diferentes procesos. De ahí la importancia de realizar adecuadamente las historias de vida y complementar esta información con entrevistas a otros parientes.

He mencionado en otro momento la importancia de los vínculos –personales, familiares, culturales, políticos e institucionales- para la vida comunitaria transnacional. Los vínculos entre individuos son los que a mi parecer, constituyen la red en la que se sustenta el espacio social transnacional, por ello la permanencia y transformación de los vínculos del parentesco son esenciales en la reproducción de estos pueblos.

Para las paternidades migrantes, la memoria y el parentesco son parte esencial de un sistema de clasificación en el que ellos aún conservan la mayoría de privilegios sobre la constitución de alianzas, filiación y la dinámica familiar. La importancia de recordar y clasificar los diversos vínculos del parentesco –aquellos comunitarios, los familiares, los que involucran homosociabilidad y heteronormatividad- les otorga poder.

Los casos obtenidos en mi trabajo de campo muestran la tendencia de algunos varones a construir sobre su memoria las familias y relaciones que dejan atrás. Los matrimonios establecidos, la descendencia, las diversas formas de la filiación, los compadrazgos, se convierten en el sustento de la memoria y accionan los mecanismos que demuestran jerarquía y ascendencia para ellos. Los padres se preocupan más por la genealogía desde que su condición transnacional los impulsa a desplazarse.

Podría pensarse que son las mujeres quienes poseen el conocimiento necesario para la reproducción del sistema de parentesco en las comunidades transnacionales Mixtecas. Sin embargo, con la continua necesidad de mantener el poder de parte de los varones ausentes, existe un esfuerzo de su parte por recordar y mantener ese conocimiento genealógico. De hecho, gran parte de mi información sobre la familia proviene de entrevistas con hombres que son padres. Igualmente he de aclarar que son los varones quienes tienen preeminencia en los eventos públicos y privados que involucran al parentesco.

Los varones que son considerados padres tratan de mantener de manera clara cuál es la descendencia de cada quién y buscan por diversos medios evitar una “contaminación” de sus linajes. Se trata del establecimiento del tabú del incesto en el espacio social transnacional. ¿Cómo funciona la memoria en este caso? Germán, padre de dos hijos, ostenta la jefatura de su familia extendida por los estados de Oaxaca, Baja California, California, Oregón y Washington. Considera importante conocer quienes pertenecen al círculo familiar más inmediato y quienes pretenden entrar en él. A través del uso de la memoria consigue acomodar a sus parientes por categorías y procura evitar potenciales situaciones de incesto.

Numerosos varones evocan la memoria genealógica como una justificación para normar en la residencia de los diferentes parientes. Comúnmente reside en los varones padres el privilegio –y la obligación- de distribuir a otros miembros de su parentela. A través de los diversos criterios que determinan el establecimiento de los hogares migrantes –trabajo, educación, salud- los varones asignan según sus propios criterios una determinada jerarquía y un valor a la relación con tal o cual pariente. De esta manera consideran que se puede evitar el incesto y permitir al mismo tiempo la circulación de hombres y mujeres disponibles para el matrimonio.

MODELO CULTURAL DE RELACIONES DEL PARENTESCO MIXTECO.

El parentesco definido a partir de ámbitos como el ciclo doméstico fragmentado, los regímenes de sentimientos, nuevas concepciones de territorio, el trabajo y la memoria, son variables que muestran vínculos expresados en la *transnacionalidad* de las relaciones entre los mixtecos. La etnografía recoge los métodos usuales de *pedimento* de la novia, los

parangones²⁰, los arreglos entre familias, pero también muestra una constante actualización del marco tradicional del parentesco.

Los mecanismos del parentesco se encuentran dirigidos a la elaboración de la identidad como una ubicación dentro del grupo. Por ello, aunque estos mecanismos sean variables, su valor intrínseco reside en la elaboración comunitaria de la identidad de cada individuo. Los ñu savi se encuentran en una coyuntura donde sus sistemas tradicionales de parentesco deben adaptarse a nuevos contextos, donde ni siquiera se encuentra el grupo completo debido a la dispersión de sus individuos.

Estas actualizaciones del marco normativo son perceptibles a partir del valor social del parentesco. Considero que el valor social del parentesco es la capacidad integradora de los mecanismos parentales para generar las relaciones sociales necesarias para la reproducción de la comunidad. Este valor social se encuentra en gran medida en los cambios que el contenido semántico –filiación, sangre, descendencia, etc.- produce en su significado y que permite adaptar las normas tradicionales a las condiciones existentes.

Para los mixtecos los cambios semánticos más perceptibles son aquellos relacionados con la filiación y la crianza. El intenso contacto multicultural en sus nuevos espacios de residencia trasciende la nomenclatura tradicional entre parientes y la redefine a partir de nuevos criterios. Estas diferencias están determinadas por variables como la edad, el género o la residencia, pero continuamente se muestran coincidentes en cuanto a la permanencia de los vínculos comunitarios.

En los hogares de mixtecos migrantes las palabras como “pariente”, “carnal”, “cuñao”, “compadre”, “compa”, “manita”, “comadrita”, “maderinlo²¹”, “faderinlo²²”, “cusin²³” o “bro” son tropos que le asignan al compañero o amigo, una relación filial metafórica. Estos hogares “metafóricos” son un tipo de asociación entre migrantes de diferentes condiciones entre sí pero con vínculos establecidos a partir de su circulación. La constitución de hogares con parientes filiales y no filiales entre sí es una estrategia para mantener la condición de comunidad entre los ñu savi de esta región transnacional.

²⁰ Discursos altamente ritualizados en lengua Mixteca que generalmente contienen fragmentos de la Biblia. Se utilizan para sacramentar el espacio ritual y estrechar la cercanía entre los participantes. También es una muestra de deferencia y aprecio, de jerarquía y de prestigio.

²¹ Contracción de mother in law, suegra.

²² Contracción de father in law, suegro.

²³ Contracción de cousin, primo.

El valor social del parentesco, entendido como la capacidad de adaptación de los Mixtecos a sus nuevos espacios y condiciones y que comprenden variables no biológicas del parentesco como el viaje, los regímenes de sentimientos, el trabajo y la memoria, se articulan en algo que, siguiendo a Bestard puede ser considerado un modelo cultural de relación del parentesco Mixteco. Estos elementos son condicionantes de las obligaciones y la reciprocidad entre parientes, mantienen el status de los individuos como pertenecientes a una comunidad y establecen una identidad Mixteca no necesariamente unida a la región oaxaqueña del mismo nombre.

El modelo cultural de relaciones del parentesco Mixteco es un recurso contra el olvido del pueblo. No me refiero necesariamente al abandono total de los significantes ancestrales de estos pueblos mixtecos, sino al abandono de aquellos elementos sujetos a la definición territorial necesarios para el marco normativo parental: la vecindad entre familias, la geografía ritual, *el estar en el pueblo* o la disposición de elementos tradicionales propios de la región para efectuar los enlaces entre individuos, su filiación y su descendencia. El valor social del parentesco ha sostenido la identidad comunitaria como el componente necesario a partir del cual se definen muchas otras variables de la vida transnacional.

El valor social del parentesco puede estar integrado por elementos tanto simbólicos como materiales que en su conjunto articulan la identidad Mixteca:

La vecindad entre los migrantes mixtecos adquiere complejidad por la dislocación del ciclo doméstico entre hogares y unidades domésticas, que integran a la unidad mayor que es el pueblo. La vecindad es una variable no biológica que en este caso se ha convertido en un circuito de vivienda determinante para constituir relaciones de alianza. La vecindad está integrada junto con el espacio laboral por lo que el trabajo es una coyuntura donde las familias negocian, se integran o se fragmentan (Herrera, 2005) y donde incluso se transforman en unidades particulares de producción donde las diferencias de género en la comunidad actúan como jerarquías dentro del espacio laboral (Hernández, 2006b).

Siguiendo a Grau, estas variables no biológicas son un aporte a la comprensión del dominio del parentesco entre los Mixtecos transnacionales. Sin elementos definibles como el territorio, una nomenclatura tradicional del parentesco y con su identidad comunitaria en la

coyuntura transnacional, las variables no biológicas sostienen una parte importante del marco normativo.

EVOCACIÓN DE LA PALABRA: DIÁLOGOS CON LA MEMORIA Y EL OLVIDO

Siempre tendré presente el día que me fui para el norte,
sonaba el radio, le di de comer a mis animalitos,
nunca se me olvidará la mirada de mis borregos:
estaban tristes, porque ya nunca los iba a volver a ver.
Gudencia Sánchez, 33 años, migrante de Santa María Asunción.

La memoria tiene la capacidad de construir los hechos pasados y enlazarlos con las emociones y los sentidos. Nos hace recordar qué sentimos y hasta lo que hubiéramos querido sentir. Para los estudiosos de la memoria esta nemotécnica de hacer a nuestra mente invocar esas sensaciones, sugiere que recreamos nuestro pasado de acuerdo a nuestras expectativas y como una manera de justificar nuestro presente. Lo que presento a continuación es la etnografía de cómo los hombres construyen un tipo especial de identidad colectiva, una comunidad transnacional de la memoria con base en sus expectativas como padres y justificando su situación actual, de hombres que trabajan en sitios distantes de sus familias o de sus pueblos.

Quiero abordar el tema desde dos puntos: una perspectiva desde el parentesco por elección como el compadrazgo, que es al mismo tiempo una relación de homosociabilidad, para mostrar como la identidad masculina está constituida en gran parte de memoria. En segundo lugar, la narrativa de un hombre que es padre de al menos dos generaciones ubica en su memoria lugares y parientes y construye su origen y su desplazamiento hacia la periferia. Mi intención es mostrar cómo los hombres que son padres construyen desde la memoria una parte importante de la comunidad transnacional.

MEMORIA E IDENTIDAD

La estrecha relación entre memoria y paternidad está determinada por la identidad de los hombres que son considerados padres. En la constitución de sus identidades como migrantes y como padres transnacionales, los varones generan discursos que los muestran como hombres completos y modelos positivos de masculinidad. En estos discursos la memoria juega un papel importante, porque se invoca como una forma de legitimar las prácticas de dominio, o más importante aún, se cuestionan estas.

En un primer acercamiento hacia la identidad, esta está relacionada con quienes somos y quienes son los otros. Exploramos nuestro alrededor y sabemos con quienes compartimos un sistema común de prácticas y creencias, de significados, lo que nos da pertenencia e identidad. ¿Qué es lo que nos hace percibir esa distinción? Lo que nos distingue de los demás y nos forma como grupo es nuestra cultura.

Para fines prácticos, utilizó una definición de Clifford Geertz que abre la “fase simbólica” del estudio de la cultura, porque considero que se trata ante todo, de un conjunto de relaciones mediadas por el poder. Parto de una definición que considera que la cultura es un entramado de símbolos, una “pauta de significados”:

La organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (Geertz, 1973).

El sociólogo Gilberto Giménez, centra su atención en la división propuesta por Geertz de su definición de cultura, entre formas objetivadas y formas interiorizadas, correspondiendo la primera a artefactos o comportamientos observables, como el arte, las expresiones nacionalistas, los ritos o las danzas. La segunda división son las formas interiorizadas que adquiere la cultura por medio de esquemas cognitivos o representaciones sociales. Giménez considera que esta forma de pensar a la cultura es muy productiva; llama a las primeras zonas de estabilidad y persistencia y a las segundas zonas de movilidad (Giménez, 2008). Con lo que hace referencia a la capacidad de cambio de la cultura, en la zona de las representaciones sociales.

Esta zona de movilidad está mediada por la memoria entre otras representaciones. Se trata de esquemas que son obtenidos por la colectividad del conjunto de culturas más amplio y son reinterpretados continuamente. Esta zona de la cultura que es móvil y transformable está situada –desde el punto de vista de Giménez- en la colectividad. En su propuesta Giménez coloca a la frontera como un espacio creativo y estimulante de la zona de movilidad. A mi parecer la zona de movilidad también abarca al individuo, quién comparte la memoria colectiva y la individualiza, interpretándola según la exigencia de su espacio y su

particularidad. Como he mencionado líneas atrás, la memoria y el olvido son esquemas que afectan profundamente al individuo, su manera de integrarse al colectivo y le carácter que este tiene y que lo diferencia de los otros grupos.

Siguiendo esta línea, las identidades –individuales o colectivas- son construidas desde la cultura, y la cultura produce un tipo especial de identidad; la que es vivida y sentida, que es más emocional. Un tipo de identidad reconocida por los actores sociales, aquellos actores que Benedict Anderson llamó comunidades imaginadas (Anderson, 1993). Las capacidades de movilización y acción conjunta son características de un actor social como el descrito por Anderson. En su libro de Comunidades Imaginadas, Anderson propone que aquellos colectivos “periféricos” alejados de las principales corrientes culturales, recurren a discursos ideales que los representan coherentes e integrados.

¿Cómo se integran la llamada zona de movilidad de la cultura y la identidad en los colectivos? Dos autores muestran cómo la memoria es determinante en la construcción de la identidad cuya zona de movilidad o de representación social puede determinarlos como comunidades imaginadas o actores sociales. Se trata de Stuart Hall y William Safran. Ambos buscan explicar cómo las identidades en el “margen” como las diásporas, concretan elementos definitorios de su colectividad.

Hall explica desde los estudios culturales y el poscolonialismo cómo la memoria es un elemento “fusionador” de la identidad colectiva de lo que denomina diásporas. Las imágenes de un terruño lejano al que se debe retornar es lo suficientemente poderosa para estimular un tipo particular de “negritud” que no es estadounidense o africana, es caribeña (Hall, 1993).

Stuart Hall es un investigador cuyo origen jamaicano es central para armar el argumento de que existen dos tipos de identidad: la identidad como creada (being), que establece un sentido de unidad y comunidad, y la identidad que puede llegar a ser (becoming), como un proceso de identificación, que nos muestra la discontinuidad en el proceso de formación de la identidad (1993).

Hall reflexiona sobre las identidades caribeñas incluida la suya propia, para explicar como la primera (being) es necesaria, pero la segunda (becoming) está determinada por condiciones

–en el caso que muestra- poscoloniales. Para explicar el proceso de formación de la identidad negra caribeña, Hall considera que las memorias surgidas de los orígenes africanos y de la colonización europea y americana es imprescindible para crear la diferencia entre la negritud del caribe y otros tipos de negritud. De igual manera, la memoria es el soporte de la identidad, que si bien es obtenida por la pertenencia al grupo (being), es determinada por el discurso poscolonial que moldea su memoria y la particulariza (becoming).

Hall concluye que la negritud caribeña es diaspórica porque su “zona de movilidad” cultural basa su dinamismo en la memoria africana, europea y americana, como un conjunto de significados de lejanía del terruño, del drama del “arrancamiento” y el deseo del retorno que da forma a sus discursos, politizándolos y reivindicando su identidad caribeña diaspórica.

El caso de Stuart Hall muestra cómo la memoria y la identidad otorgan un sentido político pero también emotivo a los grupos diaspóricos. Creo que esta reflexión es válida también para aquellos sujetos que son transnacionales, como las comunidades Mixtecas que construyen su identidad como étnica porque recuperan su memoria de lo Mixteco para construir nuevos discursos reivindicativos de su desplazamiento, de su actual condición y de los deseos que como grupo o individuos, tiene de regresar al terruño.

William Safran por su parte, sostiene que las identidades colectivas que viven la diáspora integran elementos que los particularizan; se consideran grupos minoritarios expatriados que se dispersaron a partir de un centro original por lo menos hacia dos lugares periféricos. En este proceso erigieron una memoria acerca de su tierra de origen y la convirtieron en mitos, leyendas, representaciones y alegorías. La fuerza de la memoria en la diáspora es impresionante, porque imagina un lugar que muy probablemente no existe, o en ese caso, de reconstruirlo con base en los imaginarios del colectivo.

Esta condición de particularidad y diferencia los determina como un grupo diferente para los países a donde llegan, para no ser aceptados en los lugares por donde transitan, porque la memoria colectiva que les determina como grupo les transfiere emociones que dificulta su asimilación. Estas emociones pueden señalarse como nostalgia. Hirai propone una economía política de la nostalgia capaz de mostrar como la transnacionalización de una

comunidad está determinada por una estructura emotiva. Esta estructura determina la circulación y la construcción del lugar de origen como resultado de la memoria de lo que “era” el pueblo, para el caso que menciona, una ciudad situada en los Altos de Jalisco. (Hirai, 2008)

Los sujetos y colectivos diaspóricos de Safran siempre consideran que regresarán al lugar de origen y asumen el compromiso de mantener o restaurar esa tierra natal, desde luego de acuerdo con el imaginario colectivo de cómo debe ser esa tierra. Las imágenes del lugar originario están moldeadas por la memoria. En sentido la reconstrucción de las localidades de origen de los migrantes transnacionales Mixtecos puede explicarse por la necesidad del grupo de regresar. Los pueblos de la Mixteca están siendo urbanizados a la manera de los suburbios estadounidenses, como una manera inversa de trasladar el lugar de destino al lugar originario.

Es esta memoria del lugar originario, del mito del retorno, la que los “colectiviza” y define su relación como grupo frente a la nación. Es decir, encuentran en la memoria colectiva la referencia de su lugar de origen y la fuerza para regresar. Las memorias de la tierra natal son elementos que movilizan a los individuos para relacionarse y crear una “conciencia” de su origen y su dispersión y compartir el deseo del retorno.

Las comunidades transnacionales pueden no ser tan diferentes de las diásporas. Sobre todo en un momento en que la intensidad de la transnacionalización se ha transferido a los países de destino y la comunidad se encuentra circulando entre nuevos espacios. A mi parecer este momento es más interesante si se puede considerar que la memoria juega un papel creativo en el momento de nombrar a la comunidad. Se trata de comunidades imaginadas, no solo por su capacidad de movilización, circulación y situación periférica, sino por su dimensión emocional, poco explorada por cierto. En ese sentido, intento mostrar cómo las comunidades integrantes de la Región Transnacional de la Mixteca Baja contienen en la memoria una dimensión emocional capaz de producir significado justamente en la zona de movilidad propuesta por Giménez.

LOS DIÁLOGOS DE LA MEMORIA

Cuando conocí a Eustorgio Prado me llamó la atención que me abrazó inmediatamente. Ese es un rasgo distinto de la gente ñuu savi que es muy amable y generosa, pero no abraza. El contacto físico está establecido de antemano; ninguno si estás con personas

ajenas, poco si son amigos o parientes y un poco más si se trata de tú pareja o hijos. En realidad poco a poco me fui dando cuenta que algunas personas son muy cariñosas y tuve la fortuna de que lo fueran conmigo.

Eustorgio Prado es una de esas personas. En el momento en que lo conocí tenía ochenta años y era una de las personas más respetables del pueblo de Santa María Asunción. Como casi todos sus paisanos su vida a estado integrada a la migración hacia el norte del país y los Estados Unidos. Su migración es histórica, porque fue uno de los primeros en salir a través del programa bracero.

Eustorgio como muchos otros de sus paisanos imaginó regresar un día a su pueblo y vivir en él lo suficiente para verlo transformarse. Siendo un sujeto de la periferia, ilegal, oscurecido por su origen indígena ordenó en su memoria aquellas imágenes que le permitieron identificarse como parte de una colectividad. Recreó en su mente agitada la nostalgia por el terruño y transformó esa ansiedad en una representación que le obligó a trabajar, a mostrarse ante los demás como incansable, como un hombre responsable y frente a si mismo como alguien que confía en el retorno, en regresar para que sus huesos descansen en el lugar donde nació.

La información sobre la memoria que Eustorgio me otorgó se dio en momentos diferentes y a través de charlas más o menos informales. Con su espléndida memoria y su lucidez, esas pláticas de tarde se transformaron en un buen momento para inquirirle sobre los aspectos más íntimos de la vida comunitaria transnacional, de la que Eustorgio es una parte activa todavía. A mi regreso de las visitas diarias de campo Eustorgio me esperaba para realizar un amable intercambio: su memoria por mi desconocimiento de casi todo. Expongo aquí su representación de la memoria sobre todo por su utilidad para mostrar cómo surgen las identidades de los varones migrantes que son padres transnacionales.



Eustorgio Prado

Durante mi estancia de campo en el pueblo de Santa María Asunción, Eustorgio Prado me ofreció su vivienda. Viví en el mismo terreno donde tiene su vivienda con su esposa Anastasia Flores y donde también la tiene su hijo Domingo Reyes con su familia. Su esposa Leocadia, su nuera Leticia y su nieto Armandito. En este acogedor espacio tuve lo necesario para poder realizar una estancia de campo.

En este relato, Eustorgio Prado me comenta cuáles fueron sus impresiones al verse de pronto incluido en el trasiego de la migración. Su constitución como un migrante en otro país y su transformación en un migrante transnacional.

ARREBATADO POR LA MIGRACIÓN

Un señor de allá debajo de San Miguel Tlacotepec que se llamaba Don Genaro salía mucho para Oaxaca (la ciudad capital del estado) porque tenía un negocio de cuadrillas para hacer carretera. Allá le avisaron que necesitaban gente para trabajar para el gobierno. Vino por nosotros y nos juntó afuera de la iglesia,

que no era esta que tenemos aquí. Era otra allá abajo, muy bonita, muy antigua. Allá fuimos y nos dijo que tenía trabajo para nosotros en los Estados Unidos. Yo tenía idea de ese país porque esas cosas se saben, pero mucha gente de aquí no tenía idea de dónde estaba. Nos dijo que si queríamos trabajar y ganar en dólares nos fuéramos con él. ¡Pos luego! Que ahí vamos como burritos en mecate todos para Nieves.

Era por ahí de 1950 cuando salí del pueblo. Ya era grande. De veintitantos y ya estaba por casarme. Pensé que sería bueno irme una temporadita a trabajar en el norte. Juntar mis dolaritos y venirme luego. Hacer mi casa y casarme. A lo mejor comprar unos terrenitos y eso. ¡Uy como me creía todo lo que yo solito me decía; pues ya llegamos a Nieves y desde ahí salió una cessna para llevarnos a Huajuapán. Era una avioneta bien grande, cabíamos como 50 paisanos ahí. Sentí pero bien feo y nomás ver hasta dónde andábamos...no, ¡la muerte;

De mi casa también iba mi hermano Celso. Era mayor que yo. Nos despedimos de mi mamá con su bendición y mi hermano de su esposa y sus dos chamaquillos que ya tenía. Mi papá se había ido al monte temprano y ya no lo vimos. Era así mi papá. Antes pensaba que era muy fuerte, que no interesaba lo que hacíamos y eso, pero yo creo que le daba emoción vernos que ya nos íbamos y mejor se fue al monte. Yo estoy seguro que íbamos con su bendición.

En Huajuapán nos metieron a unos buses amarillos con rieleras. Son unos tubos como separación a la mitad del pasillo para que uno pudiera colgar sus cosas. Muchos nomás llevábamos un bulto de ropa y un tenate de totopo. No sabíamos cuanto tiempo se hacía para Sonora, tons llevamos comida. Le calculamos mal porque al segundo día se nos acabó la comida. Ya para entonces andábamos en Michoacán y nos robamos unas naranjas. Eso comimos otros dos días. Mi hermano iba bien gustoso de trabajar y ganar sus biles para sus hijos. Yo también iba contento; ya me veía poniendo una abarrotería grande en Nieves y vendiendo las cosas de la gente... el viaje se tardó tanto que yo pensé que ya no llegábamos. El lugar se fue cambiando y empecé a ver el desierto. Ora que recuerdo me parece que hasta me dio miedo, tan grande, tan secote. Luego sentimos el calor, ¡hijo; que calor, era la muerte.

Me acuerdo de Ciudad Obregón. Nos pasaron a unas casas grandes de las que se llaman macuilas. Abí estuvimos y nos daban de comer una carne que allá le dicen de secas, machaca pues. Estaba bien buena. Ya por ese entonces ya los paisanos pensábamos en estar todos juntos, porque en esos lugares había de todo: unos de Hidalgo, de Morelos, de Zacatecas y hasta de Durango. Eran gentes recias que nomás me miraban feo y nos decían cosas. Pues que no éramos buenos trabajadores como ellos. Gentes grandes de veras. Yo me hice amigo de uno que llamaban Lucio. Ese vale y yo nos hicimos amigos. Me enseñó a tomar una cosa de su tierra que es la bacanora. Varias veces me quedé tirado con el atrasito de las macuilas. Ya luego nos dijeron que trabajaríamos en ese lugar, adelantito, para poder pagar nuestra documentación. Así estuvimos bastante. Recogíamos jitomate y chile, también maíz, bien bonito, dorado, grande, me daba gusto recoger la mazorca.

Cuando tuvimos ya los papeles nos dijeron que brincáramos a la chancla que es una plataforma de ferrocarril que nos llevaría a Empalme. Donde pasaríamos. Tengo muy presente el frío de ese viaje y que me puse muy malo. Deveras tenía como infección. Cuando llegué me dijeron que no podría pasar hasta que me pusiera bueno. Me preocupé porque mis paisanos ya se iban y me iban a dejar solo. Mi hermano también se fue, se fue preocupado pero ya no tenía caso quedarse. Yo me quedé para la siguiente ronda.

En esa ronda venía mi amigo Lucio y nos pasamos. Recuerdo que cuando nos dieron el pase y un tarjetón, nos llevaron a una barraca grande donde nos pusieron en fila y nos echaron un polvo desinfectante. Nos revisaron las uñas y los dientes. Quién estaba malo atrás, a mi aceptaron y ya se me estaba haciendo tarde para ponerme a trabajar y ver a mis paisanos. Me enviaron a San Javier Valley a pizcar. Nunca había sentido tanto trabajo. Yo pensaba que era fuerte y mire... estaba bien pesado pero ganaba mis dólares. Ya luego nos descontaban comida y barracón, pero me quedaba bastante y lo guardaba. Lucio me llevó a una oficina de Western Union y envié el dinero a mi tío José que era el que sabía escribir, para que lo recogiera y se lo llevara a mi mamá. En el mensaje le puse que me lo guardara, porque era el dinero de mi boda.

En esos tiempos estuve trabajando hasta casi 1960. Tenía contrato de ocho meses y luego me regresaban. Ya tenía que ver cómo me iba y se me hizo costumbre de irme a Tezoatlán por mi compadre y luego irnos a Acapulco. Nos íbamos entonces por autobús hasta Mazatlán y ya luego nos íbamos en el autocar hasta la frontera. Era más vuelta pero nos salía más barato. Ora que lo pienso esos bolillos ganaban con el trabajo de nosotros y todavía teníamos que pagar para ir a trabajarle allá. Cuando llegábamos a San Joaquín Valley era puro trabajar y pocas veces andábamos por los pueblos. Sobre todo porque estaba lleno de gentes de Michoacán y Zacatecas y luego teníamos pleito con ellos.

Ya luego se nos hizo costumbre organizar el viaje cada año. Nos juntábamos varios y veíamos como nombrar a alguien que viera las familias de uno. Como el pueblo está chico no era trabajo. El encargado de las mulas era, porque andaba con sus mulas llevando leña por todas las casas y se enteraba cómo íbamos y avisaba cuando llegaba el telégrafo a Nieves. Entonces todos iban a cobrar sus giros. Este señor de las mulitas ¿verdad? Sabía escribir y ayudaba a las señoras, porque ninguna sabía escribir ni leer.

En esos años ya veíamos que eso de ir al norte estaba bien y nos daba gusto, pero también era muy pesado. Unos trabajan ocho meses, como yo y otros seis meses. Pero el pueblo fue cambiando, porque empezó a entrar dinero y la gente ya se compraba ropa y construía con material. Todavía era poco pero ya se notaba.

Yo dejé de trabajar en el sesenta. Ya tenía dos hijos y venía el tercero y prefería quedarme a trabajar en el pueblo. Muchos paisanos ya se habían acostumbrado a irse al norte para trabajar y venir con sus dólares. Mi hermano le fue bien y se traía bastante. Abrió una cantina en Juxtlahuaca, pero le fue mal y la cerró. Dicen que mataron a un señor y por eso la cerraron. Se vino al pueblo y se volvió a ir. Deveras le gustaba. Para la gente del pueblo el trabajo estaba bien. Se empezaron a hacer juntas para organizar, porque mucha gente se iba y regresaba con el dinero suficiente para hacer una buena fiesta. Como la fiesta principal es la del Señor de la Columna y de la Virgen de la Asunción, pues los señores que se

iban a trabajar al norte se venían a echar pleito para que los nombraran mayordomos. Haga usted de cuenta que ya con el dinero todo mundo se apuntaba. Antes hasta se escondían y ora se iban al norte y venían a hacer su fiesta. Hubo señores que ni necesitaron mayordomos. Ellos solitos hacían la fiesta. Ya los hijos de Don Genaro iban ganando. Ese señor sacó a la gente de aquí a trabajar en el norte. Ya para entonces había fallecido el señor. Pero sus hijos venían a vender licor de mezcal, cera y cuete para la fiesta. Los mayordomos para demostrar que podían, compraban todo y hacían mucha fiesta. Los hijos de Don Genaro eran los que ganaban.

Ya para entonces trataban los señores de controlar pues, eso de viajar. Como de los pueblos era que todas las gentes se iban a trabajar pues ya nadie quería quedarse. Todos querían irse y regresarse con una platita ¿verdad? Ni quién le corra. Hubo quién dijo que ese dinero que se traían del norte, mejor se agarrara para hacer cosas que faltaban, como el pozo y la iglesia, que ya para entonces se había caído. Pero ya sabe, a gritos de puerco, oídos de carnicero. Nadie hizo caso y todo mundo tenía dinero. A mi me llegaban a pagar con dólares.

Ya los paisanos que se iban regresaban con ropa nueva y traían radios de pilas y hasta una televisión. Era de verse pues, no había luz. Unos ya traían sombrero de lana y hasta botas vaqueras. Ya se veían como migrantes pues, como gente que va y viene de trabajar en el norte.

MIGRANTE TRANSNACIONAL

Ya luego se acabó el trabajo. Dejaron de llamar a la gente. Era 1962. Mucha gente lo resintió porque ya estaban acostumbrados a ganar dinero del norte. Iban y venían para allá y ya la gente de Oaxaca sabía que acá la gente iba al norte y tenía dinero. Entonces venían a vender cosas: refrigeradores y cocinas y eso. Híjole si no había luz, ¿como iba uno a comprar eso? Ya para entonces el señor presidente de Nieves llamó a una reunión porque quería meter la luz y eso, pero dijo que se haría si nosotros metíamos dinero, porque el gobierno no tenía. También alguien propuso que se hiciera el pozo para Asunción y Natividad, luego

otro dijo que se comprara un tractor para Santiago Asunción y cosas así, lo malo es que ya sin trabajo en el norte no había dinero y nadie tenía.

Esos años fueron malos. La gente ya sabía de tener el dinero para darse gustos y acá la cosa no estaba bien. Luego había una fábrica de aceite en Juxtlahuaca y un día explotó. Me acuerdo que todos bajamos a ver que había quedado. Pero el señor de la fábrica nos dijo que si queríamos trabajar de macuarros para levantar otra vez la fábrica estaba bien. Unos nos quedamos porque queríamos trabajo. Yo llegué a oficial mayor y sabía trabajar en eso. Me quedaba toda la semana y me regresaba los sábados al pueblo. Ganaba bien y empecé a juntar un dinero. En el trabajo de Juxtlahuaca conocí a un señor que se llamaba Ademaro y tenía una casa muy bonita en Huajuapán. Me llevaba para que le hiciera trabajos y era el otro dueño de los aceites. Ese señor me dijo que había ido a trabajar al norte y que estaba viendo como hacerle para regresar. Pues yo le dije que si me podía avisara cómo.

Mucha gente que ya no podía irse al norte empezó a ver cómo hacerle para irse de ilegal pues. La cosa estaba difícil y necesitábamos dinero. Para acabarla llegó en 1966 una sequía muy fuerte, que nos mató a casi todos los animales del pueblo. Estuvo tan duro que hasta el cura de Tlacotepec vino a sacar al Señor de la Columna para pasearlo y que viera cómo estábamos sufriendo. Estuvo duro. Fíjese que esa vez nos dio la tuberculosis y se llevó a uno de mis muchachos, el más chiquito. También se murió mi mamá.

En 1973 un señor de Nieves se empezó a ir al norte solito. Dijo que un señor de Huajuapán estaba llevando gente para allá. Algunos fuimos a ver. Era el señor que conocí en Juxtlahuaca, el señor Ademaro. Me conoció y me recomendó para trabajar con un pariente suyo en California. Yo preparé mi viaje, pero como no tenía dinero me prestó un señor de Sabinillo. Ese señor prestaba a la gente, y cuando empezaron a irse el hizo mucho dinero, prestaba y ya luego cobraba en las casas de los señores que le debían. Entonces uno mandaba el giro y no había ni como escondersele. Todavía presta, o sus hijos, prestan dinero para que la gente se vaya al norte y cobran en dólares eh?

Con ese dinero me fui a México y luego agarré un camión para Sonora. En esos años ya era medio difícil cruzar. Yo me crucé pero fui a dar a Tucson. Encontré trabajo con una señora que me ponía a cuidar jardines. Era bonito el trabajo y estaba muy bien. Ganaba bien pero me tenía que ir a California, primero porque en Tucson hacía demasiado calor y luego porque la gente era muy mala. Tuve que buscar a mi gente y me acordé de que el señor Ademaro me había recomendado. En California llegué a San Joaquín Valley a trabajar y me dio harto gusto ver a algunos paisanos trabajar allá también.

Ya con mi gente pues estuvo bien trabajar. Le echábamos ganas y le tupíamos duro, aprendí a pizcar pepinillo, una cosa que se llama nectarina, arroz, tomate y cebolla. Me gustaba trabajar en el ajo y el aguacate, pero no me gustaba la fresa, es muy difícil. Ora me cuentan cómo la recogen y es casi igual a mis tiempos. Pocas cosas cambian. Como no teníamos mucho dinero, era porque los patrones abusaban. Como no llevábamos contrato nos pagaban lo menos que se pudiera y sacábamos poquito. Luego nos echaban a la policía para no pagarnos. Otra era que un patrón nos contrataba y nos llevaba a trabajar a otro rancho, entonces el patrón de ese rancho nos corría porque él no nos había llamado. Así andábamos. Teníamos una casita donde vivíamos unos veinte, y era chiquita, no se crea, chiquita.

Algunos paisanos no teníamos para regresarnos aunque ya queríamos regresar. Era poco dinero. Yo creo que comparados con ahora, en esos tiempos uno nada más ganaba para comer y poder viajar para trabajar. Casi no mandábamos nada. Algunos paisanos se distraían y los agarraba la policía y se los llevaban a México, pero no se crea que hasta Oaxaca, nomás los echaban del otro lado. Algunos se regresaban y otros se quedaban en Tijuana sobre todo. Así se hizo esa ciudad. De la gente que se iba quedando.

Con la gente que se iba quedando en Tijuana nosotros contábamos con ella para que se comunicaran a Oaxaca. Era más fácil. Nosotros no podíamos hacerlo tan fácil. Cada paisano que sacaban de California llegaba con los de Tijuana y así les contaba de los que sabía. Como estábamos juntos pues no era tan difícil. Ya luego si ese paisano regresaba los de Tijuana a veces le pagaban el coyote y ya luego se les

pagaba, casi siempre en el pueblo, porque los parientes de los de Tijuana también vivían en el pueblo. Poco a poco los señores ya tenían bien puesta la mesa en Tijuana. De Oaxaca llegaban a Tijuana y ahí contaban como estaba la cosa, llevaban recados y dinero y veían con quién pasarse. Eso lo hacía la gente de Tijuana, encontraba con quién pasar a los paisanos y luego les daban recados o dinero y encargos. Ya cuando llegaban con nosotros ya nos decían cómo estaba la cosa en el pueblo y en Tijuana.

Pero no se crea que nomás Tijuana. Unos paisanos de Natividad ya estaban en Valle Nacional, que luego se llamó Maneadero y luego se organizaron como nosotros. Ya luego acá en Oaxaca pues las gentes se ponían de acuerdo y se iban de grupitos de cuatro o cinco de cada pueblo y buscaban cómo llegar. Luego eran recibidos por gente de Nieves o por nosotros y los ayudábamos. Todos somos parientes pues. Allá tienes un tío, acá otro. Así se fue haciendo grande esto de irse para el norte. Si la memoria no me falla, ya para los ochentas la gente ya tenía bien claro cómo irse y ya tenían ora sí que casa en Maneadero y en Tijuana. De ahí para el real ¿verdad?

Déjeme contarle cómo era el gusto de irse pues. Porque ya la cosa aunque estaba dura, era mejor, porque otros paisanos se empezaron a ir a México, a Neza, y luego ahí les caía uno y ya luego tomaba uno el autobús para Tijuana. Casi siempre salíamos tres, o cuatro o cinco. Estaba bueno, porque ya llevábamos más totopo y carne seca y luego los encargos de las señoras para allá. Aunque el viaje era largo, pues ahí nos íbamos acomodando. Cuando llegábamos a Tijuana íbamos a visitar al tío o a los hermanos allá. Era bonito porque comían con muchas ganas lo que llevábamos y hasta el totopo les parecía bueno. Yo creo que estábamos muy pobres en el pueblo y también en California, pero no como en Tijuana, pobre gente, también la de Maneadero estaba muy mal. Vivían en las cuevas o en la calle. Hacían sus casas de unos cubos grandes que iban juntando. Esas cosas eran de los remolques que los gringos vendían y ya se armaban y se juntaban y quedaba como casa. La gente juntaba llantas y las usaba para el piso, porque por donde vivían había unas barrancas grandes. Cuando llovía se caían las casas, pero aprendieron a juntar llantas y con eso quedaban. En Maneadero estaba igual porque ahí la gente trabajaba en el campo y los campamentos eran

muy chicos. Para llegar a Maneadero uno agarraba el tren y llegaba a los campos. La gente trabajaba casi toda en el tomate. Estaba bien difícil porque casi no había descansos y la gente se enfermaba.

En Maneadero vivíamos en unas barracas que se llamaban casetas. Todos juntos, había de todos los pueblos de por acá. Unos se iban con sus señoras y sus hijos. Esa gente era de Guerrero, de Tlapa de Comonfort, de San Javier Ñandú me acuerdo. Ya luego uno subía a Tijuana para brincarse y otra vez a sufrir. Me acuerdo de que un señor de Nieves que vivía en Tijuana empezó a trabajar de pasador y nos llevaba por un lugar donde salía uno al desierto. Una vez ese señor se perdió con mi hermano y otros dos señores. Se murieron todos ¿verdad? No supimos que pasó con ellos. Por eso al Señor de la Columna se le reza para que la gente no se pierda y encuentre el camino, también al Señor San Juan se le encomienda a las almas perdidas. Yo tengo como devoción a la Virgen de la Soledad, que me salvó de unos cholos ladrones.

La última vez fui de visita a ver a mis hijos y a mis nietos a Seattle y Tacoma en Washington en el 2000. ¡Mis nietos ya tiene hijos! Me sentí todavía muy capaz de hacer algo por ellos. Si todo en esta vida lo hice por ellos, por mis hijos, tanto sufrimiento (en este punto Eustorgio se lleva las manos a la cara y llora) pero Dios que es tan grande me recompensó haciendo que les vaya bien y estén bien gracias a Dios.

Ser padre para mí siempre fue un deseo. Tuve mi primer hijo cuando me fui el primer año a California. ¿Viera cuanto gusto me daba trabajar porque sabía que le mandarían sus dolaritos? Es por ellos pues, por amor.

Cuando nacieron mis otros hijos y ya no había trabajo tuve que irme a Juxtlahuaca de albañil y de jardinero. Estuve varios años así, pero pregúnteles si sintieron que no estuve, claro que no porque sabían que su papá estaba trabajando para que ellos estuvieran bien. Le digo, yo tomé a cada uno de mis hijos con su cobada, que es cuando uno los arroja cuando nacen, para pasarles el calor de uno, porque como la mamá está recién parida está fría o les vaya a pegar un mal aire. Por eso los papás nos llevamos al niño, con la cobada.

Cuando mis hijos se fueron para el norte a trabajar lo hicieron con el gusto de saber que iban a ganar dinero aunque a mi no me gustó. Hubiera preferido que no se fueran, pero tenían que hacer su vida. Eso hace un padre, dejarlos que hagan su vida. Cuando yo dije que quería casarme estaba pensando en que tendría hijos y serían migrantes también. Eso no se puede evitar.

Los diálogos de Eustorgio Prado respecto a su memoria pretenden construir un pasado en que él fue pionero. Recuerda los primeros viajes de la migración y lo difícil que fue. Para algunos estudiosos de la memoria como Candau, la reconstrucción del pasado pasa por anclajes –en el caso de Eustorgio serían los detalles del viaje, la impresión que le causó el desierto, etc.- que se constituyen en llaves para accionar los procesos de construcción de la memoria. Los padres justifican así un pasado duro y de trabajo que invocan como un argumento de autoridad y jerarquía. Los padres ñuu savi que han pasado por la experiencia de la migración transnacional se empoderan a través de las representaciones de la memoria, la usan como eco de un pasado lejano en que combatieron contra fuerzas todavía desconocidas y que encontraron el camino para que las nuevas generaciones migren más fácilmente. Por otro lado, justifican su posición de poder al tener el conocimiento de cómo se construye una comunidad transnacional y los pasos que siguieron para hacerlo. Es un argumento de poder que muestra cómo los padres migrantes retienen en su memoria aquellos elementos de distinción, de identidad y de jerarquía.

SEGUNDA PARTE: ENTRE COMPADRES TE VEAS: EL OLVIDO

El olvido como la memoria necesita de marcos sociales donde insertarse. La homosociabilidad brinda ese espacio. Aunque para algunos autores la homosociabilidad se encuentra cuestionada (Connell, 2005, Herdt, 1989) porque se le ha considerado un tipo aproximado de relaciones normativas, por lo tanto esencialistas. A mi parecer la homosociabilidad es capaz de describir relaciones de hegemonía, complicidad, marginación y catexis²⁴. El término, como yo lo entiendo, hace referencia al tipo de relaciones establecidas entre hombres sean o no parientes, donde se conjuntan distintos tipos de masculinidades y prácticas estructurantes de la masculinidad.

El compadrazgo es una ventana muy amplia al tipo de relaciones homosociales donde se ven involucradas prácticas de masculinidad de todo tipo. A pesar de ser un tema

²⁴ Referente al deseo sexual, como práctica social.

importante de la masculinidad, especialmente en los estudios sobre la masculinidad “latina”, el compadrazgo no ha sido convenientemente abordado. Parece ser que el tema especialmente interesante para los investigadores de la masculinidad “latina” es el machismo.

El enfoque más conocido lo proporciona la antropología del parentesco cuando se refiere a los parentescos por elección. La conversión al parentesco ritual se establece a partir del rito del bautismo católico. Se establecen tres tipos de relaciones que están involucradas en el compadrazgo: entre el iniciado o ahijado y su padrino, entre el iniciado y sus padres y entre los padres y padrinos (Mintz y Wolf, 1995), estos últimos se llaman entre sí compadres, copadres o como lo mencionaba la iglesia *compater* y *commater*. El compadrazgo es visto como algo muy serio, pues los compadres se convierten en parientes y las relaciones sexuales entre ellos están prohibidas por considerarse incesto.

El compadrazgo constituye una característica ritual católica, así como una práctica social muy difundida en sociedades preponderantemente católicas (Mintz y Wolf, 1995). Este rito tiene tres componentes: a) el padrino es el testigo que certifica la buena fe del solicitante, b) con el bautismo se produce un renacimiento espiritual, debido a que se borra el pecado original y se nace a la nueva vida cristiana católica y c) se produce un parentesco ritual derivado del padrinazgo.

La etnografía tradicional sobre pueblos indígenas se ha acercado al compadrazgo, Benjamín Maldonado hace referencia a la importantísima función comunitaria del compadrazgo y que me interesa resaltar (Maldonado, 1999). Resalta que este tipo de parentesco ritual es electivo, lo que contribuye a construir comunidad. Maldonado cita a Elio Masferrer quien menciona “de la misma manera que el parentesco y la familia extensa refuerzan la comunidad, el compadrazgo también tiene un rol de importancia en este proceso. El parentesco y el compadrazgo incentivan y garantizan la realización de la vida comunal” (p. 45).

Pocos son los autores que lo abordan desde una perspectiva de los estudios de la masculinidad, Gutmann (2000), Gilmore (1990), Parker, Smith y Ginat (1975) y especialmente McKee para México aunque en un estudio histórico (2003) y Echeverría en un caso del pueblo Vasco (2001). Según los estudios de masculinidad, el compadrazgo es una alianza en que se busca el sustituto del padre o un padre acomodaticio a quien se puede

confiar la crianza de los hijos. Esta alianza contiene un compromiso muy respetado, generalmente sancionado por algún ritual y que compromete a los compadres a esforzarse juntos por la crianza de la descendencia. El compadrazgo adquiere mayor importancia entre compadres que entre compadres y ahijados.

El compadrazgo entre los Mixtecos es una institución que ha sobresalido recientemente porque es la base de muchas relaciones de homosociabilidad. Tradicionalmente el compadrazgo era la relación entre padre, madre, descendencia con otra pareja, con el compromiso de cuidar a la familia en caso de que faltaran los padres biológicos. Esta relación se ha modificado porque la elección de los compadres se hace en función de las redes comunitarias y económicas del pueblo dentro del espacio social transnacional y en ocasiones trascendiendo a este.

El compadrazgo se establece a partir de la elección de una pareja que busca un compromiso particular de crianza con otra. En el espacio social transnacional, los Mixtecos realizan su elección con criterios distintos de los tradicionales, ya no basados solamente en los criterios de parentesco endogámico comunal, sino en la ampliación y funcionalidad de las redes transnacionales. Por ello considero que el compadrazgo ejercido por los varones es un espacio privilegiado para la memoria y el olvido que nutren la identidad de estos hombres como migrantes y como padres transnacionales.



Los compadres Bonfilio y Lucas

Bonfilio Guzmán se encontraba en la ciudad de Seattle en el verano de 1997. Salía de su trabajo y se dirigía presuroso a la casa de Lucas Manzano para asistir a una reunión de los paisanos de Santa María Asunción radicados en la costa oeste. Aprovechando el horario de verano, los paisanos realizaron una barbacoa en el patio trasero de la casa de Lucas. Mientras se preparaba la comida, los hombres y mujeres reunidos en esa casa discutían la posibilidad de otorgar un préstamo a la agencia del pueblo. Finalmente el préstamo no se concretó pero quienes se encontraban esa luminosa tarde de agosto pasaron un buen rato comiendo y bebiendo. Bonfilio y Lucas son amigos que se conocieron en California. No tuvieron contacto en el pueblo de donde son originarios: Santa María Asunción, porque ambos pertenecían a familias de migrantes con una amplia circulación migratoria hacia el norte del país y los Estados Unidos.

Las familias de ambos hombres tuvieron un contacto más estrecho en el norte. El primo de Bonfilio, Agustín conoció a la hermana de la cuñada de Lucas en Santa María California. Esta mujer de nombre Agustina es del pueblo de Huaxtepec, de donde es la familia política del hermano de Lucas. Cuando asistieron a la boda y se conocieron, Bonfilio y Lucas se dedicaron a platicar del pueblo y de los parientes en común. Recrearon las genealogías de ambas familias y se declararon primos. Desde ese momento se llamaron “primo” y ya no “pariente”. Avanzaron un poco más en esta relación de amistad.

Los hombres mayores de los pueblos de la Mixteca utilizan poco la palabra amistad. Para ellos las relaciones entre hombres debían basarse en el sistema de respeto. La mayoría de las relaciones homosociales estaban determinadas por el parentesco y la estricta jerarquía masculina, ascendente sólo en la medida del cumplir con sus obligaciones comunales y familiares. La amistad, como una fórmula de relacionarse entre hombres por su propia elección y con base en gustos y aficiones comunes debía estar sancionada por los hombres mayores.

Si pues, antes no tenía uno amigos así nomás. Uno tenía sus hermanos²⁵ y ahí la llevaba. Mi papá todo el tiempo estaba viendo con quién me juntaba y con quien

²⁵ En la nomenclatura Mixteca el término primo (tu'naun) es equivalente al de hermano, porque se considera que la categoría primo –la descendencia del hermano o hermana del padre o la madre- iguala a la de hijo. El término de hermano como descendencia directa fonéticamente es parecido al de primo: +'naun.

no. Eso era lo común pues. Recuerdo que cuando uno es chiquito pues, no tiene uno mucho contacto con otros niños. Si uno tenía hermanos más grandes pus ya estaban trabajando y casi no los veía uno. Ya más grandecito la mamá le deja a uno trabajo en la casa. Ya me ponía a hacer maíz para los pollos, a romper tortilla, a recoger limón. Ya más grandecito ya me iba con mi papá a trabajar. Me ponía a sacar hierba y a revolver semilla. Ya estaba uno más con sus hermanos.

Pero uno no tiene amigos, tiene uno a sus hermanos y eso. Ya más grande, como no había escuela, pues era trabajar nomás. Abí tampoco tenía uno amigos, solamente pus quién iba uno conmigo o los hermanos pues.

Cuando ya tiene uno edad de casarse, como a los 14 o 15 años pues entonces busca uno alguien que sea su padrino. Generalmente es el padrino de bautismo de uno ¿verdad? O uno puede buscar otro padrino que sea el tío de uno o a lo mejor un señor importante. Yo recuerdo a un señor que se llamaba Toribio que tenía un almacén de semilla y vendía gasolina y cera y muchas cosas. Tenía su tienda en Sabinillo y las gentes que le compraban lo buscaban para ver si les bautizaba a los hijos. A mi casi me toca, pero el señor viajaba mucho a Oaxaca y ya cuando bajamos a verlo pasaba mucho tiempo allá. No me tocó, pero me bautizó mi padrino Genovevo a los ochos años de edad que yo tenía.

Pues le contaba que entre el trabajo y la cosa de casarse pues no tenía uno tiempo de otra cosa. Si, mis amigos eran mis hermanos y de repente un pariente de aquí de Nieves o de Natividad o de Santiago. Nos juntábamos sobre todo a tomar y echar monte para buscar leña y traer algún animalito ¿verdad? Que nos pudiéramos comer. Si uno quería tener un amigo pus entonces se buscaba uno un compadre. Yo recuerdo a mi compadre Élgiro que vivía en Nieves y se hizo mi amigo porque nos íbamos juntos a vender el sombrero con las gentes que traían ganado para la costa. Llevábamos petate y cera y nos íbamos con ellos hasta casi Pinotepa. Como nos regresábamos juntos pus platicábamos y así nos hicimos amigos. Ya después le hice el pedimento para padrino de mi hijo y nos hicimos compadres.

*El pedimento, pues es como decirle al señor que es una cosa de respeto ¿verdad?
Que no le falta uno al respeto al decirle que lo aprecia uno, que es buena persona y
que si Dios quiere, el será encargado de los hijos ¿verdad? Ya luego se va uno a la
iglesia y lo bautizan a uno. ¿Comida? No, sin comida, eso ya es de ahora.*

Sabino, 78 años, Santa María Asunción.

Para las generaciones que se encontraron entre la visión tradicional de la amistad y la amplia circulación y experiencia transnacional como la de Bonfilio y Lucas, la homosociabilidad se transformó de una relación basada en el respeto a otra de complicidad. Bonfilio y Lucas se acercaron porque son paisanos del mismo pueblo, pero su relación amistosa trasciende su origen común y se basa en otro tipo de estructuras de masculinidad: relaciones de poder, de competencia y de producción. Ambos reproducen su masculinidad en un ámbito muy exigente y competitivo. La amistad entre hombres migrantes es un elemento importante en su identidad como grupo. Los hombres consideran importante ser amigos porque constituyen un frente común ante potenciales situaciones de conflicto y discriminación.

Es precisamente una de estas situaciones la que transformó la amistad de Bonfilio y Lucas. Lucas trabaja en el servicio de transporte de la ciudad de Seattle y se enfrentó a un acto de discriminación de un grupo de conductores. El asunto terminó mal y Lucas fue golpeado. Bonfilio y otros amigos Mixtecos intervinieron demandando al municipio. Fueron meses duros porque Lucas fue tomado como un ilegal que buscaba destruir la unión de los trabajadores del servicio público de transporte. Finalmente la demanda prosperó y Lucas fue indemnizado. Con ello pudo comenzar los trámites de residencia y comprar un pequeño camión de comida. Según Lucas, Bonfilio lo apoyó en el peor momento y le ayudó a salir adelante. Esto consolidó su amistad.

De vuelta a la fiesta en Seattle, Lucas y Bonfilio consumieron una buena cantidad de alcohol y hasta tuvieron una buena pelea. *Fue una buena fiesta*, dice Lucas, *y abí se me declaró este güey* y entre risas me explicaron que el pedimento para ser compadres debe ser algo especial. En un momento de calma, Bonfilio acercó a Lucas al centro de la sala y se paró enfrente de él. Lucas de inmediato se percató de la situación y se irguió y cruzó las manos. Bonfilio hizo el pedimento en inglés a Lucas de que fuera el padrino de su pequeña hija. Le pidió que cuidara de ella sobre todo porque los hombres y las mujeres que tienen hijos

muchas veces tienen que salir a buscar trabajo y se van preocupados porque no tienen quién cuide a sus hijos.

Lucas contestó que estaba orgulloso de ser escogido por Bonfilio y que era un compromiso muy grande. En inglés contestó que aceptaba con gusto y que debían cerrar el compromiso brindando con cerveza. Por cierto el papá de Lucas se molestó porque consideró que era una falta de respeto hacer el pedimento en inglés y peor aún, brindar con una cerveza “*como si hubieran vendido un borrego*” dijo don Teodoro. Bonfilio y su compadre brindaron muchas veces más con cerveza por el gusto de compadrarse. Gritaron su compromiso y acordaron que la pequeña hija de Bonfilio sería bautizada en México, lo que provocó el llanto entre los presentes. Sellado el compromiso Bonfilio y Lucas tuvieron un cambio de actitud; ya no utilizaban entre ellos el lenguaje duro y las agresiones físicas y verbales. Empezaron a comportarse como dos compadres tradicionales utilizando fórmulas de respeto como hablarse de usted, saludarse de mano y brindarse todo el tiempo.

Pus con esta actitud ya nos sentíamos mal. Es que no es bueno portarse como si estuvieras en el pueblo. Si nos hicimos compadres pero no estábamos a gusto. ¿Cómo está usted compadre? Y esas cosas, ya no nos llevábamos a malas palabras pues. Yo si empezaba a extrañar la relación de amigos. Con los otros si me llevaba pesado pues, pero ya con Lucas teníamos que cambiar cómo nos llevábamos.

Bonfilio, 41 años.

Yo la verdad le dije a mi compadre, mira cabrón, si quieres que tengamos un buen compadrazgo pues ahí que cambiar ¿no? Ser más como éramos antes porque entonces ya no voy a poder hacerme cargo de mi abijada si tú faltas. Ora si que le dije, si te lleva la chingada porque tu eres muy cabrón yo me tengo que hacer cargo de mi niña, pero no estoy seguro que de ya seamos tan amigos pues. Aunque el compromiso es el compromiso yo le dije que no estaba seguro pues. Bonfi me contestó que estaba bien, que seríamos mejor como José y su compadre. José es el jefe de Bonfilio y es de Michoacán. Es muy cabrón y tiene un buen de compadres, pero uno es el que se lleva bien con él y hacen negocios y se llevan de a madres.

Lucas, 43 años.

¿Cómo perciben los hombres migrantes este compromiso? En una entrevista realizada en un bar de la ciudad de Juxtlahuaca donde acompañé a Bonfilio y a Lucas me contaron cómo fue que decidieron cambiar las actitudes del compadrazgo de respeto y transformar su relación para continuarla como los amigos que son.

Yo sé cómo es el compadrazgo en el pueblo. Se me hace chistoso que apenas nos apalabramos empezamos a ser como nuestros papás en el pueblo. Ya no nos decíamos picardías pues, sino nos tratamos diferente. No me sentía a gusto la verdad. No es que me parezca malo eso de tenerse respeto, pero para uno que es un migrante pues, el respeto debe ser otra cosa: el respeto a los derechos humanos, a que uno es un migrante, a tener trabajo y eso pues, eso es respeto.

Ya luego le decía a mi compadre que si estaba a gusto así. Ya sabes, en el alcohol y eso. No pues, nos acordábamos de que en el pueblo era así y así y eso. Nos poníamos a platicar con otros amigos de cómo era con los papás y eso. Ya platicábamos de que estaba bien pues, pero terminábamos diciendo que no nos gustaba. Decidimos cambiar eso de ser compadre porque no estábamos a gusto y nos llevábamos mejor. Te digo: antes nos echábamos la mano y trabajamos juntos y eso. Ya como compadres la cosa se vuelve como demasiado religiosa y eso y no es que seamos tan cabrones pues, es que ya no nos gusta.

Bonfilio.

Este cabrón, es muy cabrón. Yo luego me preocupé porque es bien peleonero, ya ves, orita ya se andaba peleando. Yo me dije, mira pues, si soy compadre de este cabrón en algún momento me voy a tener que hacer cargo de su familia (risas) porque va a terminar mal. Pero más importante, somos compadres porque eso nos sirve para echarnos la mano y poder salir adelante. Como parientes, parientes no somos pues tenemos que echarnos la mano de alguna manera. Yo digo: la opción que tenemos es la de ser compadres, porque eso es lo que hacen los hombres. Echarse la mano así. Así pues tenemos más fuerza. Entre compadres nos echamos la mano. Orita que somos socios y este güey vino a cumplir con su cargo, pues yo me ofrecí como mayordomo segundo para estar en el pueblo y así ver cómo le hacemos para poder resolver algunas cosas de todos, del pueblo.

Lucas.

Mi propia etnografía revela cómo las relaciones entre varones migrantes están determinadas por la conservación de las redes que hacen posible la migración, aunque conservan parte de los modos “tradicionales” de ser compadres, los varones buscan nuevos compadrazgos que resuelvan la ausencia de los padres y fortalezca los vínculos transnacionales. El olvido por ello, es la estrategia de los hombres migrantes.

El olvido es una parte de la memoria que permite a los hombres migrantes reconstituirse con una nueva identidad, diferente a la de migrante Mixteco, que les exige pertenencia en términos muy estrictos. Para los hombres que pude entrevistar, ser compadres es una carga pesada si se lleva a cabo como lo marca la tradición: llevarse con respeto, estar presentes el mayor tiempo posible y ayudar al compadre con los compromisos dentro de la familia y del pueblo. Por ello el compadrazgo es visto como una relación homosocial de apoyo y contribución, muy en el sentido de “solidaridad” comunitaria.

Pero cuando se refieren al proceso migratorio, estos mismos hombres coinciden en que el compadrazgo puede ser un elemento potencial de desarrollo de las redes migratorias siempre y cuando cambie el elemento tradicional y sea sustituido por uno más equitativo. Los varones se refieren sobre todo a tener un compadrazgo con base en la amistad y la homosociabilidad, mediado por relaciones diferentes:

Compadrazgo tradicional	Compadrazgo transnacional
Alianza religiosa	Alianza religiosa y compromiso por masculinidad.
Respeto	Amistad
Cuidado de los hijos por muerte	Cuidado de los hijos por ausencia
Apoyo con compromisos económicos	Negocios compartidos
Poca capacidad transnacional	Alta capacidad transnacional
Memoria	Olvido

ALIANZA RELIGIOSA – ALIANZA RELIGIOSA Y COMPROMISO POR MASCULINIDAD

La alianza religiosa está vista como un compromiso sacramental que involucra de manera “divina” a las partes y como una confirmación de la fe. En los pueblos de la Mixteca los compadres servían de testigos en procedimientos judiciales, tenían el derecho de defender a

su compadre en la corte y actuar como su testigo, así como los padrinos tenían la obligación de iniciar a sus ahijados en un oficio.

Esta perspectiva sigue siendo válida por lo menos en lo que respecta al compromiso religioso desde una perspectiva de masculinidad. Lo que se valora ante todo es el apoyo, la sensación de seguridad y tranquilidad que brinda tener compadres. Para los migrantes hombres, estas sensaciones son mayores, porque conocen que los beneficios son mayores por la enorme sensación de vulnerabilidad en que se encuentran. Entre hombres el compromiso de compadrazgo es llevado por una relación de amistad además de la obligación parental, religiosa o económica.

RESPECTO – AMISTAD

El régimen de respeto impuesto por las formas de gobernabilidad indígenas obliga a que las relaciones establecidas entre varones sean determinadas por un protocolo. El respeto es un cúmulo de sentimientos y actitudes que demuestran jerarquía y estatización social. A través del respeto se limitan las expresiones emotivas disidentes y por lo tanto aquellas que cuestionan las estructuras de poder masculino en la comunidad (Besserer, 2000). El respeto entre compadres es parte de las actitudes que limitan la homosociabilidad e impiden reforzar ciertos vínculos. En los pueblos de la Mixteca se ve el compadrazgo como el reflejo de la relación ideal, mientras que los migrantes coinciden que este tipo de relación está lejos de eso.

Por ello proponen un modelo de compadrazgo basado en la homosociabilidad, que significa en relaciones más equitativas dentro de un marco menos normativo. La amistad se ha convertido en un buen sustituto porque antecede el acuerdo del compadrazgo y estimula la creación de estos, beneficiándose los vínculos transnacionales, que se refuerzan. Los hombres y las mujeres cuestionan a los compadrazgos y anteceden la amistad e incluso nombrándola como si fueran compadres.

CUIDADO DE LOS HIJOS POR MUERTE – CUIDADO DE LOS HIJOS POR AUSENCIA

En el compadrazgo tradicional el incentivo del compromiso es el cuidado de los hijos si los padres mueren. La búsqueda de los padrinos adecuados refuerza la desigualdad entre los pueblos, porque generalmente se buscan los “mejores partidos” de cada comunidad. Al encontrar el padrino, los padres hacen con él el sacramento de que si mueren o se ven impedidos de cuidar a sus hijos serán los padrinos quienes lo hagan. Por otro lado es

igualmente válido si quién muere es el padre, porque se considera que la responsabilidad de criar, en el sentido económico de otorgar los recursos para que los hijos “se logren” es del hombre. Las mujeres pueden quedar “desvalidas” y deben ser auxiliadas por los padrinos, y este sustituir al padre.

En el espacio social transnacional el padrino es visto como una sustitución válida para cualquier ocasión, especialmente en la ausencia del padre o de ambos. Los padrinos asumen el compromiso tácito de apoyar y dar seguridad a los ahijados en caso de la ausencia de los padres. En el caso de la ausencia del padre, el padrino puede perfectamente hacerse cargo de los hijos, puesto que al contraer el compromiso del compadrazgo, se está aceptando invariablemente el incesto impuesto hacia los compadres. Por ello se considera seguro que el padrino sea asiduo visitante de sus ahijados en la ausencia del varón.

APOYO CON COMPROMISOS ECONÓMICOS – NEGOCIOS COMPARTIDOS

El modelo tradicional de compadrazgo indígena sugiere que los pueblos comparten un territorio común que es compartido a través del parentesco consanguíneo y ritual. Esta dinámica obliga a sus contrayentes a un contrato de ayuda mutua en caso de requerirlo. En el compadrazgo la ayuda debe ser especialmente importante en el caso de tener que cumplir con alguno de los requerimientos comunitarios; el tequio, las mayordomías y los cargos de servicio, que son muy exigentes y consumen rápidamente los recursos de la unidad doméstica campesina.

Los migrantes que asumen un compromiso como este, generalmente aceptan ayudar a sus compadres en estos compromisos, pero lejos de buscar producir para invertir en la comunidad, los migrantes se han influidos por los discursos individualistas que afirman la superioridad del hombre triunfante por sobre la colectividad. Estos discursos han perneado la manera en que se ve al compadrazgo. Los hombres migrantes ven en sus compadres las oportunidades de realizar negocios compartidos y ayudarse mutuamente a obtenerlo. El aspecto económico sobresaliente, es que los compadres buscan ante todo la oportunidad de realizar negocios, porque se considera que un compadre es un buen socio e incapaz de abusar del trato establecido.

POCA CAPACIDAD TRANSNACIONAL – ALTA CAPACIDAD TRANSNACIONAL

Al referirme a la poca capacidad transnacional del compadrazgo me refiero a su mayor utilidad en la vida comunitaria local. Su diseño es imprescindible como un modelo de desarrollo ajustado a la vida en el pueblo. Los padrinos y los compadres funcionan mejor en un referente local porque sus relaciones les exigen un contacto cotidiano y la mutua ayuda en actividades locales, mientras refuerzan los lazos comunitarios. Un aspecto de que su funcionalidad es más local es la dimensión religiosa; porque los compadres establecen un compromiso frente a una entidad y frente a ella lo renuevan, además de que los tipos de compadrazgos son más limitados localmente: de bautizo, de boda y de funeral, del santo y actualmente de graduación.

El compadrazgo entre migrantes lleva implícito un lugar en las redes de intercambio transnacionales, que funcionan a una dimensión mayor que las locales. Al mismo tiempo los compadres otorgan sustento a la vida emocional del migrante:

“el enfrentamiento con las costumbres citadinas, y el obligado aislamiento ante la necesidad de vivir lejos de su familia, conlleva desmoralización personal, causa a su vez de desorganización social. Debilitada la autoridad reguladora de la tradición, los lazos de las obligaciones familiares se tornan menos importantes. Este individuo marginado, atomizado, en cuanto sujeto de la anomia, no ha logrado superar la crisis de la transición” (Giusti, 1968, citado en Maldonado, 1999).

La alta capacidad transnacional del compadrazgo está dada en la amplia circulación de este tipo de instituciones y su funcionalidad para crear redes efectivas. Su funcionalidad radica en que se trata de compadrazgos más diversos: de cruce, de la compra de camioneta, de la compra de casa, de diversos festejos familiares (XV años, bodas, confirmaciones, etc.), de la puesta en marcha del negocio y hasta de la obligación de buscarle trabajo al amigo. Esta diversidad profundiza los vínculos transnacionales y facilita la circulación de los individuos.

MEMORIA - OLVIDO

Mientras los compadres se obstinan en recordar, en obtener de la memoria la justificación de su compromiso, los migrantes se ocupan de olvidar, para trascender y renovar el compadrazgo. Los adultos ya mayores recuerdan que el compadrazgo tiene como principal objetivo tener alguien que pueda ayudar al hijo, le enseñe un oficio y lo proteja. Al mismo tiempo contar con el apoyo para sacar adelante los compromisos con el pueblo.

La memoria de los hombres en función del compadrazgo cuenta que en una ocasión había un señor muy principal que estaba solo frente a una invasión de “sarracenos”²⁶ en los tiempos muy antiguos. El señor se llamaba Fuego Negro y tenía un señorío muy grande. Como lo invadían los sarracenos y estaba solo le imploró a la imagen de la virgen de la constancia que lo salvara. Se volvería cristiano y rendiría culto a Dios. La virgen le contestó y le envió a un gran guerrero cristiano, el señor don Camilo Guerra y le dijo que cuando ya no hubiera peligro se aparecería el señor san Cristóbal y los uniría en una relación grande de respeto.

En efecto, Camilo Guerra apareció y juntos dieron muerte a grandes cantidades de infieles y los ahuyentaron. Tras el triunfo se apareció el señor san Cristóbal y los llamó, así se unieron dos hombres diferentes: uno Mixteco y señor de su tierra y el otro un cristiano gran guerrero. La razón por la que los unió san Cristóbal es que se trataba ante todo de dos grandes hombres, que triunfaron y mostraron su valor a toda prueba y se comprometieron a ayudarse en caso de cualquier apuro, así dos hombres quedaron unidos a través de la esfera religiosa por sus atributos masculinos.

Por el otro lado está el olvido. Mientras les contaba esta historia a Bonfilio y a Lucas su compadre en una oscura cantina de Silacayoapan, se miraron divertidos y Bonfilio me empezó a comentar:

Esta historia está muy bien. Te cuenta cómo los señores de antes justificaban sus relaciones pues. Eso de que llegó un señor cristiano y les enseñó pues eso ya se sabe ¿no? Ellos nos enseñaron todo. Eso justifica que siempre los teníamos que ver como mejores. Los cristianos de viejo, los blancos o los señores de Oaxaca. Eso te enseñaban.

Ora ya es diferente. Me gusta la historia pero no me la creo: yo pienso que es mejor olvidarse de eso ¿no? Inventar, ora que se puede y que los señores grandes no te dicen nada, pues una nueva forma de ser hombre. Ya ves, tengo a mi compadre Lucas y nos llevamos a toda madre. El me ayuda y yo me lo chingo (risas) y

²⁶ Los sarracenos son la referencia al sistema colonizador español que llamaba de esa manera a cualquiera que se convirtiese en amenaza, especialmente a los musulmanes del norte de África que habían sido expulsados de España. Esta historia la cuentan las personas en localidades con un alto promedio de habla Mixteca. Yo la obtuve del señor Genaro Rocha de 78 años y de mi traductor, Leticia Manzano.

pensamos que es así. Si estuviéramos en el pueblo ya nos abrían agarrado para ser mayordomos y si nos gustaría ¿vea güey? (Lucas asiente y le da un gran trago a su cerveza) pero no impuesto. Que salga de uno de su gusto, de decir, miren: yo lo hago, tengo a mi compadre que me va a ayudar y primero Dios lo sacaremos. Pero ahora nada más te avisan, no está bien. Eso tenemos que cambiarlo. Ora por otro lado pues uno es lo que es ¿no? Peleonero, tomador, pero mi compadre me ayudó ora que me separé de mi esposa. Me echó la mano cabrón. Me dijo sepárate ya, no te esperes. Le hice caso y aunque ahora estoy lejos de mis hijas yo sé que mi compadre las ve y las ayuda. Yo en el pueblo y el allá les echa un ojo, no me las deja solas. Ese es mi compadre.

CAPÍTULO CUARTO: PATERNIDADES MIGRANTES

PATERNIDADES INDÍGENAS TRANSNACIONALES

Cuando mi hijo me vio llegar;
haga usted de cuenta que vio un aparecido.
No lo podía creer. Se echó a correr con su mamá.
Yo deveras me creí que era un fantasma.
Juan Sánchez, padre Mixteco.

LOS HOMBRES DE HUMO

Los varones que son considerados padres dentro de la región transnacional de Santa María Asunción son hombres de humo: se desvanecen después de que arde el fuego de la memoria. Pero como el humo, permanecen presentes de maneras insospechadas y su presencia se consolida de diferentes maneras. A través de discutir la presencia como una entidad que es percibida debido a diferentes mecanismos culturales propios de los ñu savi, como la representación, el discurso y la memoria, el mundo de los migrantes se encuentra con el de sus pueblos originarios, con las localidades de paso, con los nuevos destinos.

Los varones que son padres son percibidos dentro de sus pueblos como sujetos de poder²⁷. Su condición privilegiada de varones se ve reforzada por su paternidad, como si fuera una armadura que no solo otorgara protección, sino también fuerza y prestigio²⁸. Esta es la manera en que los varones perciben su paternidad:

A ver, si está bien ser papa pues... como que uno se vuelve importante ya no nomás para la gente de uno. Cuando tuve mi primer hijo mi propio papá me consideró (tomó en cuenta) como que ya éramos iguales. Y luego pues también mis hermanos y mis amigos. Acá es costumbre irse a tomar cuando uno tiene un hijo y que le paguen todo y eso...

Entrevista 012005

²⁷ Dentro de la dinámica familiar el padre es una figura incuestionable. Se dice en el pueblo de Oaxtepec que un mal hijo cuestionó a su padre e intentó violentarlo. Al momento la mano agresora se detuvo petrificada: Dios –que es hombre y es padre- se la volvió de piedra. Esta es una historia común acerca de lo malo que es agredir a un padre –generalmente la madre- pero aquí se aplica a los varones. De alguna manera también previene a los varones más jóvenes que se abstengan de cuestionar a los mayores.

²⁸ “Dios te ha hecho padre, te ha dado una bendición muy grande. Ante sus ojos ahora si tienes la bendición más grande de todas: una familia que te dará fuerza y te protegerá”. Palabras del sacerdote Gregorio Hernández durante los bautizos comunitarios en la iglesia de San Miguel Arcángel en Tlacotepec, enero 2005.

Ser papá es de lo más chingón, porque ya eres ora sí como hombre más mejor. Ya luego, te vuelves como... tu voz ya se escucha más y los viejitos te toman más en cuenta y los otros paisanos y eso...

Entrevista 012005

Si eres padre tienes una oportunidad. Ya eres completo, pero no se queda ahí la cosa. Tienes un chingo de trabajo pues. Trabajo para sacar ora sí a los hijos y a la señora de uno adelante. No es fácil. A mí me dio miedo pero como vi que ya todos te consideran pues también me la creí. Siempre estás entre eso: por un lado te tienes que chingar, por el otro eres el primero en todo y eso está bien.

Entrevista 032005

El poder es un operador de los procesos de vida; organiza las relaciones entre individuos y está presente con el diario actuar de los individuos. En el género, el poder actúa como un proceso relacional descrito por Michel Foucault como *“la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte”* (Foucault, 1977).

Para Foucault el poder se encuentra disgregado en la colectividad, pero se trata ante todo de una fuerza que puede ser concentrada en un punto o que apunta hacia una dirección particular. Se encuentra presente por medio de relaciones no igualitarias o que son móviles, es decir que pueden mostrar o no una relación paralela a la dirección en que fluye el poder. Es importante destacar que el poder es inmanente a cada relación establecida entre individuos, lo que significa que existen redes de poder y de conflicto.

Por ello sugiere Foucault, existen puntos de resistencia dentro de estas redes de poder. La resistencia se manifiesta por medio de excepciones o contiendas que en el caso del género, están expresadas en la inequidad entre identidades hegemónicas y subordinadas. El poder lleva en sí una resistencia, una reacción a la imposición.

La imposición de lo masculino y lo femenino está centrada en el poder; al limitar el género a modelos hegemónicos y subordinados de ser hombre y ser mujer, estos discursos permean todos los aspectos de la vida cotidiana. Para el estudio de la masculinidad, el poder está

centrado en la dicotomía masculino-femenino, pero algunos autores lo extienden a las relaciones contenidas entre hombres (Battaglia, 1985, Brandes, 1991, Bohem, 2002, Gutmann, 1998).

A mi parecer, el poder está dado en la masculinidad a partir del conflicto generado por la desigualdad al interior de las masculinidades, donde existen modelos de hombre considerados mejores que otros. En ese sentido existen modelos más hegemónicos de hombre y de mujer que son excluyentes y jerarquizados, pero susceptibles de ser sustituidos por otros. La condición transnacional de los ñuu savi les hace ser especialmente receptivos a otras propuestas.

La paternidad significa la mayor realización de los varones ñuu savi. Tiene como principal aliciente formar una familia y adquirir con ello la categoría plena de ciudadano. Esta ciudadanización forma parte de las estructuras de poder dentro de la comunidad y sólo es otorgada a los varones. En algunos casos como lo demuestra Castro, las estructuras androcéntricas de poder se abren y las mujeres, así como los varones jóvenes, se integran y forman parte de ellas (Castro, 2008). En otros casos son las propias mujeres quienes contienden por su participación política (Gil, 2006).

En los pueblos de la Región Transnacional de la Mixteca Baja los hombres son aún los únicos sujetos de ciudadanía. Son ellos los que detentan las formas de gobierno y aunque las estructuras de poder se han transnacionalizado y las mujeres incluso las sostienen (Ruiz, 2003), los hombres conservan las prerrogativas más importantes. Entre estos privilegios destaca el ocupar puestos de gobierno y seguridad, representar a la familia como una entidad integrada cuya voluntad está dictada por el padre, el derecho de heredar a través de la primogenitura, entre un largo etcétera.

Por ello la paternidad es una entidad profundamente política en estos pueblos y forma parte de las representaciones del poder que legitiman a los hombres. No puedo hablar de la paternidad en términos estrictamente familiares o parentales, porque se trata ante todo de una categoría política. Manteniendo el control sobre la unidad social básica de estas comunidades como es la familia extendida, los padres detentan desde la unidad más básica, las estructuras de poder comunitarias.

Esta estructura se encuentra asentada en el principio de que solo los hombres son *chetsami*²⁹ o gente de respeto con pleno goce de sus derechos políticos o son *chene'e tiun* o gente de trabajo es decir, quienes aún no han cumplido la totalidad de sus deberes y deben prestar servicio en el sistema de cargos. La primera refiere a quienes han cumplido la totalidad de cargos dentro este sistema político y son generalmente adultos mayores que al mismo tiempo son tomados como padres de la comunidad. Los segundos son varones que han formado una familia como principal condición y que se encuentran en el camino de la escala jerárquica. Esta clasificación no deja espacio para las mujeres.

Según la filosofía del poder en los ñuu savi, los hombres detentan el control sobre su familia, pareja, hijos y parientes considerados con un status menor. Las jefaturas de familia son detentadas por varones que son padres o reconocidos como tales. Esta organización es proyectada hacia las formas de gobierno comunitario: los varones son quienes ejercen el poder hacia el pueblo. Los varones cuyos cargos son principales, síndicos, tesoreros y comisarios ejidales son llamados “padres”. Los *tañuu* son los hombres encargados de las actividades de gobierno. La principal categoría es la de los presidentes municipales o agentes de comunidad, ellos son los *s+`+tañuu*³⁰, o los “padres-madres” del pueblo.

Las estructuras androcéntricas de poder en la Mixteca se han transnacionalizado. En este proceso se han transformado adquiriendo nuevos elementos discriminatorios hacia las mujeres –el hecho de que las jefaturas de familia son solo reconocidas en los hombres, el voto familiar contenido en el voto masculino a distancia, la situación de extrema vulnerabilidad de las mujeres cuyas parejas se van al norte y las abandonan, etc.-. Pero igualmente se han presentado modificaciones importantes cuyo fin es que las mujeres participen cada vez más en la vida pública de sus comunidades. Un ejemplo importante son los comités y las mesas directivas. Estos surgen durante los años setenta como formas de organización aprendidas en las estancias de trabajo en el norte del país (Besserer, 1999). Los comités y las mesas son formados por hombres y mujeres y son instrumentos más democráticos e incluyentes en la toma de decisiones, aunque no plenamente.

²⁹ Agradezco a Eustorgio Prado Vargas la terminación en Mixteco y su enseñanza para que yo pudiera transcribir fonéticamente y peor aún, entender los términos, gracias por su infinita paciencia.

³⁰ Para poder obtener la transcripción fonética de estos signos (la vocal alta central –i, o, u- se escribe como + y el signo ` como un alto glotal) me basé en Bartolomé, Miguel (1999) El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüístico *ñuu savi*. En A. Barabás y M. Bartolomé (coords), Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías. Vol. I, col. Obra diversa, CONACULTA-INAH/INI, México.

La paternidad migrante transnacional se encuentra conectada en diversas maneras a estos procesos sociales. En primer lugar la paternidad no es únicamente un asunto doméstico o familiar, como ya lo he señalado. Sus prácticas se articulan y son parte sustancial de las dinámicas comunitarias desterritorializadas. La paternidad se ha cargado con nuevas prácticas que les exigen un mayor compromiso y responsabilidad con sus familias y sus comunidades.

En ese sentido ser padre es encontrarse en un espacio que difícilmente puede ser considerado privilegiado porque es más lo que el pueblo exige a los individuos con esta categoría. Por otro lado la paternidad está vista como situación cada vez más vulnerable desde el punto de vista de las mujeres y otros hombres –como los jóvenes- que tienen la oportunidad de emanciparse de muchos de los controles que ejerce la paternidad más tradicional.

Para explicar mejor esta parte es imprescindible mostrar de manera amplia la etnografía recabada acerca de cómo funcionan las progenituras transnacionales. En un primer momento mostraré una sistematización que de ninguna manera intenta sustituir la realidad. Se trata ante todo de modelos obtenidos en campo y diseñados como estructurales de una gran variedad de maneras de ser padre pero que intentan ante todo ser explicativos de los procesos más importantes en que se ven involucrados los varones considerados padres.

En un segundo momento intento relacionar estos modelos con los procesos sociales mayores comunitarios y nacionales y de percibir cómo estos son más o menos funcionales. Esto implica conocer las maneras de proceder tanto de los padres como de los individuos que se encuentran a su alrededor: familiares y paisanos. Por lo tanto, exponer su relación con el sistema social más amplio implica poner sobre la mesa a las mujeres y a los hijos y las relaciones –a veces conflictivas, a veces más articuladas- en que se ven inmersos.

Estos modelos son un esfuerzo por reflexionar sobre la presencia y la ausencia de los varones asumidos como progenitores. En este sentido la presencia es esencial para comprender los mecanismos que permiten la continuidad entre las dinámicas familiares y por tanto la constitución de lo “transnacional” indígena. Es posible suponer que no son circunscritos a la realidad, sino explicativos de procesos que son sus variantes, forman parte de un universo rico y complejo sobre la vida familiar en estas comunidades.

El primer modelo es el de la paternidad dislocada. Este modelo corresponde a la propuesta de ausencia-olvido como parte del imaginario sobre la comunidad transnacional que considero, tienen los padres migrantes. Los siguientes dos modelos, el de la paternidad espectral y el de pater comunitas se relacionan con la dicotomía presencia-memoria y que constituyen la contraparte que más contribuye a la consolidación del espacio social transnacional.

En las siguientes líneas muestro como son estos modelos de paternidad migrante transnacional. Es importante aclarar que buscando la funcionalidad de lo aquí expresado, he incluido fragmentos de entrevistas y mi propia reconstrucción de los eventos narrados por los entrevistados, así como por sus familias. Este ha sido un ejercicio interesante porque en la búsqueda de información, me encontré con diferentes versiones de lo ocurrido y las presento aquí para contrastarlas y de mostrar una parte más íntima y particular de cada uno de los casos.

Cada modelo está representado por un caso que me parece el más representativo. Esto lo logré por medio de la aplicación de cuestionarios vitales y la realización de historias de vida. El trabajo se me presentó un poco difícil pero logré discriminar las trayectorias vitales suficientes para lograr encontrar el caso que a mi parecer muestra en su conjunto más características de las que yo considero, corresponden mejor al modelo propuesto.

Estos casos son obtenidos a partir de un cuestionario de trayectorias vitales que analiza los acontecimientos más significativos –nacimiento, educación, casamiento, etc.- y el lugar donde se realizaron. Una segunda herramienta fueron las entrevistas a profundidad que se aplicaron a los informantes seleccionados y finalmente utilicé la historia de vida para obtener, ahora sí, aquellos elementos que en su totalidad pueden mostrarme cómo es la vida de un padre migrante transnacional. Mis informantes accedieron de total acuerdo a que hiciera su historia de vida y para ello estuvieron conformes con que los acompañara a sus actividades y mucha de esta información la obtuve en charlas informales, trabajando en el campo y a la luz mortecina de un foco en una comida familiar, en una cervecería y en alguna fiesta del pueblo.

PÁTER COMUNITAS

Un hombre cuyos actos no nos superan,
pero se ha convertido en un portento
tan temible como uno de esos extraños desarreglos
de la naturaleza.
Shakespeare, “Julio César”

El hombre trascendió el miedo,
puso en el fondo de su ánimo los más negros terrores
y a cambio, amo a su pueblo
hasta convertirse en el padre de la joven nación.
Dos Pasos, “Ensayos sobre Abraham Lincoln”

Bonfilio Guzmán tomó su octava cerveza de la tarde. Como estábamos sentados en su camioneta, prendió el sistema de sonido y sus potentes bocinas retumbaron. Una canción comenzó con la representación de una llamada telefónica, de un migrante –seguramente en Estados Unidos- que se comunicaba a su casa. Le responde su hijo. Esta canción y la aparente vulnerabilidad de Bonfilio –la cantidad de alcohol consumido y todo un día de trabajo pesado- le hicieron cambiar su chispeante alegría. Se puso melancólico.

Sus tres paisanos en la parte de atrás –yo estaba sentado junto a Bonfilio adelante- también callaron. Como percibí la tensión del momento yo también callé –algo muy difícil para mí- y me concentré en la canción. Bonfilio, a mi lado comenzó a llorar. Primero muy quedo y despacio, pero después de una manera más notoria. Sus paisanos lejos de burlarse le dieron palabras de ánimo, le dijeron que le echara ganas, que aguantara, que tuviera en cuenta que aunque lejos, sus hijas siempre lo iban a querer y que a final de cuentas, ellas apreciarían lo que su papá estaba haciendo en el pueblo.

Tomados por sorpresa, todos en la camioneta nos concentramos en la evocación de la distancia, en las personas dejadas atrás. Yo mismo, para realizar esta investigación, me separé de mis personas cercanas. En realidad, todos en ese vehículo teníamos a alguien atrás, muchos kilómetros a lo lejos. Estimulados por el alcohol, los hombres rudos dentro de esa camioneta repitieron la canción y se concentraron en sentirla. No pude evitar contagiarme de su estado de ánimo. Bonfilio tomaba su cerveza y cantaba. Me pidió que cuando contara su historia en este texto, no olvidara poner la letra de esta canción. Ahora mismo la escucho y me ayuda a recordar ese momento y no puedo evitar conmovirme otra vez de esa ocasión en que terminando el trabajo, esos hombres y yo nos pusimos a cantar.

Lágrimas del corazón

Montez de Durango

Suena un teléfono (Dialogo:)

-¿Bueno?

-¡Hola mi'jo!

-¡Papito! ¿Cuándo vas a venir?

Canción

Hola mi niño que tal,

yo sigo acá, con ganas de verlos.

No los dejo de extrañar y cada vez más

los echo de menos.

Dime cómo está mamá

dile por favor

que están en mi mente.

Que he venido a triunfar,

no hay más que aguantar,

Debemos ser fuertes.

¿Cuándo es que vas a volver?

Te oigo preguntar

y me tiemblan los labios.

¡Si yo pudiera volar,

poder tener alas y estar a tu lado!

¿Cuándo es que vas a volver?

Y yo sin pensar,

te digo que pronto.

Lágrimas del corazón

hijo de mi alma estoy derramando.

Voz:

¡Qué triste es estar lejos de sus seres queridos,

y todo por salir adelante! ¡Ay dolor!

Canción:

Dime como está el bebe,

ese pequeñín

que tanto yo sueño.

Si lo pudiera tener,

mirarlo crecer, es lo que deseo.

Dile a tu hermana mayor

que si quiere Dios,

voy para sus quince,

para bailar ese vals

que le prometí

antes de venirme.

¿Cuándo es que vas a volver?

Te oigo preguntar

*y me tiemblan los labios.
¡Si yo pudiera volar,
poder tener alas y estar a tu lado!
¿Cuándo es que vas a volver?
Y yo sin pensar,
te digo que pronto.
Lágrimas del corazón
hijo de mi alma estoy derramando.*

Daniel Terrazas, Lágrimas del corazón 2006.



Bonfilio Guzmán

Al día siguiente Bonfilio me contó qué representa para él, una situación como la de la noche anterior:

¡Ay güey! (ríe) pues es como... mis hijas están en Seattle, con su mamá. Yo me vine al pueblo para trabajar y ver qué puedo hacer para cooperar y mejorar el pueblo. Pero a ratos me da mucho sentimiento... como si ya no las fuera a ver. Cuando me vine me acababa de divorciar de su mamá. Ya no nos aguantábamos y decidimos

que era mejor para que nuestras hijas no sufrieran, pero ya después me di cuenta de que yo también estoy mal. Lo de anoche pues... uno necesita un desabogo de vez en cuando. Orita por ejemplo, se me ocurre que nos vayamos a disparar al cerro, ¡vamos!

No es vergüenza ponerse así. Tu viste como los paisanos me dijeron que le eche ganas ¿no? Ellos comprenden. Tienen la misma situación que yo. Sus hijos están en el norte y ellos acá. Y luego hay paisanos que allá les da la tristeza porque tienen a sus hijos acá. Total que nunca estamos juntos. Por eso como que de vez en cuando uno se desaboga tomando, pues es lo más fácil. Orita ya estoy mejor pues, pero por dentro siempre traigo eso que me incomoda. Es pues... como si no pudiera respirar.

Sobra decir que continuamos la charla en el cerro. Disparando los dos rifles 22mm y la pistola 45mm que Bonfilio compró en los Estados Unidos. Usa estas armas para cazar y para enseñarme a utilizarlas. Según Bonfilio, me enseñaba a tirar para ayudarme a templar los nervios, a volverme un hombre más seguro. Pero los resultados de su dedicación no van a ser conocidos en este texto. Eso será para otra ocasión.

Bonfilio Guzmán Manzano nació en el pueblo de Santa María Asunción. A sus 41 años, es uno de los migrantes más reconocidos por el pueblo. Su transición de ser “migrante” a ser “El Migrante” es muy ilustrativa de lo que considero es el modelo de *Páter Comunitas*: un elemento masculino que es proyectable hacia el exterior de la unidad doméstica. Este modelo es una paternidad basada en el reconocimiento y el prestigio colectivo. Es depositada al varón que demuestra habilidades consideradas positivas por el pueblo. Esta paternidad esta articulada a los procesos políticos y culturales de los pueblos Mixtecos y es un componente organizador de la “transnacionalidad” del pueblo.

Norma Fuller sugiere que la paternidad ha sido abordada desde una perspectiva más negativa que positiva (Fuller, 2000). Desde el punto de vista de la masculinidad, la paternidad ocupa la centralidad de sus proyectos de vida, pero se ha visto depreciada por la horizontalidad que la migración y el transnacionalismo han traído a las relaciones entre padres e hijos. Claudio Guzmán y su hijo Bonfilio ponen en práctica aquellas estrategias

que reforman la relación padre-hijo: una mayor participación en la construcción de una paternidad relacional.

EN BUSCA DEL PADRE PERDIDO

Considero que una paternidad relacional es aquella que es capaz de construirse a partir de una mayor participación de los hombres en la crianza de los hijos y que es dada en un espacio social transnacional. Lo significativo es que es relacional en la medida en que padres e hijos se encuentran separados por una geografía extensa y por múltiples fronteras; como la praxis de los sujetos que las instituyen (Besserer, Gil, Oliver, 2008). Padres e hijos buscan solucionar la distancia y las fronteras interiores estableciendo conectores que dan un nuevo significado a su relación.

Según Fuller, la *responsabilidad* es uno de los núcleos que construyen la paternidad (2000). Considera que no es lo mismo ser reproductor o genitor que ser padre. *Lo que vuelve a un hombre padre es la responsabilidad que asume públicamente de proveer, formar y proteger* (p. 388), y que contiene muchas variables –ciclo vital, clase, etnicidad, etc.- que expresan los dilemas de la paternidad. Para los varones ñu savi, estas variables están determinadas por su condición transnacional y complican aún más su concepto de *responsabilidad*.

En ese sentido, la relación establecida entre la paternidad relacional y la *responsabilidad* está dada en el ámbito doméstico, donde padres e hijos construyen nuevas relaciones –en ocasiones más horizontales- y al mismo tiempo en el ámbito público, como un reconocimiento de la paternidad para la comunidad y para las familias extendidas que componen los pueblos en la Mixteca. Esta relación se encuentra presente en las prácticas de la paternidad indígena transnacional.

Las paternidades en estos pueblos están insertas en el sistema de obligaciones familiar y comunitario (Ravicz, 1973). Esto significa que ser padre trasciende los límites domésticos y se extiende a la comunidad, que como pueblo, espera una actitud protectora y responsable de los hombres a lo largo de los espacios transnacionales en que circulan. Esta relación no está sin embargo exenta de conflictos, que son momentos coyunturales donde se pueden observar algunos cambios en torno al papel de los padres respecto a su familia y su pueblo.

Dentro del sistema de obligaciones comunitario, por ejemplo, se toma en cuenta el papel del varón como proveedor de su familia. Este rol se encuentra en disputa entre los hombres ya maduros que viven en su comunidad de origen, y sus hijos, quienes al frente de una nueva unidad doméstica, o solteros, cumplen con la función de aportar a la reproducción de su familia. Desde luego, las mujeres contribuyen de una manera muy importante a la economía; inclusive en muchos casos ellas representan la única fuente de ingresos de su familia. Este tipo de paradojas demuestran que el poder dentro de la familia se encuentra a debate, incluso en la segunda y tercera generación de migrantes.

Son los hijos sin duda quienes están más cercanos a un modelo doméstico que está cuestionando a los varones como únicos proveedores. Muchos de estos hijos son jóvenes que ven en el acto de migrar una oportunidad de encontrar los recursos que les permitan ser reconocidos como buenos hombres o mujeres. Entre estas actitudes está muy bien visto que parte del ingreso obtenido en el trabajo en el norte se designe a la manutención de los adultos mayores.

Sin embargo cuando encuentran trabajo en los Estados Unidos, muchos de estos jóvenes encuentran también los recursos para acumular un determinado capital que les va a permitir en muchos casos, confrontar las decisiones de los varones mayores de sus familias. En ocasiones me encontré con que los hijos mayores –sean hombres o mujeres- deciden que sus madres, quienes residen por lo general en el pueblo de Oaxaca, vivan con ellos en el norte. Con esta decisión cuestionan fuertemente a los varones mayores de las familias que reaccionan a lo que ellos consideran es una falta de respeto y una emancipación frente al control androcéntrico que sustentan.

Algunos de estos jóvenes han destacado en las diferentes localidades por su celo particular en cuanto a ser independientes económicamente. Es muy fácil percibirlos porque en general son muy participativos en los asuntos comunitarios y se encuentran a la caza de prestigio social. Estos jóvenes –generalmente hombres- no consideran que se encuentran repitiendo los roles dominantes de las generaciones anteriores de varones, al contrario, piensan que su participación es una solución efectiva a por ejemplo, la poca participación política de las mujeres en las asambleas.

Sin embargo algunos modelos de masculinidad asociados a la paternidad son considerados más positivos porque contribuyen efectivamente en zanjar las diferencias al interior de las comunidades. Algunos varones son vistos como líderes y como sujetos capaces de transformar las estructuras de inequidad entre hombres primero y después con las mujeres. La primera discusión sin embargo está más centrada en el complejo problema del sostenimiento de la comunidad como transnacional y en evitar su separación.

Por ello son los varones que se han hecho cargo de una unidad doméstica quienes son más aptos para dirigir estas discusiones. El componente que determina la participación política de los varones en la comunidad transnacional Mixteca es la conformación de una nueva unidad doméstica particular. En el ciclo de reproducción de la unidad doméstica campesina, la distribución de los nuevos individuos determina la continuidad de los procesos de reproducción de la comunidad (Shanin, 1954). Al crear una nueva unidad doméstica, los varones crean las condiciones –en la llamada jefatura de familia- para reproducir a la comunidad en el ámbito económico, pero también en el político: la jefatura de familia significa para el hombre su adscripción como ciudadano.

Ahora representa a su familia por completo al convertirse en el elemento que enlaza a su familia con el ámbito político de su comunidad y con los procesos económicos del trabajo a través de las fronteras. En las comunidades indígenas, entre las obligaciones comunitarias de los padres se encuentran la de ser “ciudadano de la comunidad” y representar a su familia. Pero esta posición hacia la comunidad está cambiando ante la presencia de las mujeres y de los jóvenes en las nuevas prácticas políticas de estas comunidades.

EL PÁTER COMO MODELO

El punto que articula la discusión anterior con la vida de Bonfilio reside en su padre Claudio Guzmán. Claudio es un ñu savi que ha viajado principalmente al norte del país, a las localidades de Maneadero y Tijuana en la península de Baja California y ocasionalmente Sinaloa. En sus viajes, Claudio adquirió conciencia de la situación de sus paisanos. Lo hizo de la siguiente manera:

Cuando salía a las pizzas estando todavía muy joven, me dedicaba a trabajar nomás. Era así como vivía mi vida: trabajando y mandando lo que ganaba para el pueblo. Ese dinero era para mi madre y para la muchacha que se iba a casar

conmigo. Enviaba lo que ganaba y me quedaba con muy poco. Dormía en una barraca de esas grandes que se llaman bodegones, allí en el piso. Le andaba gorreando (Término para decir que pedía comida regalada) a mis cuñados la comida. Ellos me daban porque sabían que el dinero que mandaba era para el casorio con su hermana.

Ya luego de esos años, siempre no me casé con esa muchacha. Me separé de mis cuñados y cuando llegué a Maneadero —que en ese entonces se llamaba Valle Nacional— y conocí entonces a la mamá de mis muchachos. Por esos años precisamente me di cuenta de que los contratadores venían por nosotros al pueblo, que nadie los había llamado y que si conocían por acá era porque algunos eran de aquí. Ya sabía entonces que la cosa estaba muy cabrona, porque traían los camiones —unos troques grandes de esos de escuela— y en esos nos llevaban a Sinaloa. Nosotros llevábamos la comida —el totopo, sal y chile molido— nunca pensamos que el viaje era tan largo, nos llevábamos comida para unos dos días y ya después comíamos lo que fuera. Una vez nos robamos unas naranjas en Michoacán y nomás comimos eso en tres días. Estábamos bien jodidos...

Ya luego llegando nos llevaban al cuarto de desinfección y nos echaban cloro en las manos y los pies y nos ponían polvo desinfectante. A algunos les sacaban los dientes más malos para que no se infectaran y a otros les reventaban los callos, las ampollas eso pues. Eran malos tratos y hasta eso nosotros agradecíamos porque nadie se había tomado esa atención con uno pues. ¿Cómo estaríamos de jodidos que nos daba gusto que nos trataran así? Yo nomás pensaba y pensaba en eso.

El trabajo era muy pesado en el tomate y la naranja. Pero lo que le quiero llamar la atención, era que nosotros estábamos muy a gusto en el trabajo. Era muy jodido pero a nosotros nos gustaba. Diario estábamos temprano levantando el surco y dándole muy duro, bien contentos todos. A mi no me cuadraba muy bien pues... ¿Cómo era eso? ¿Estamos haciendo el trabajo más jodido y estamos así de contentos? Yo me dije, bueno, lo menos que puedo hacer es tratar de encontrar un trabajo menos pesado. Ya luego me coloqué como ayudante de soldador y así, mejor pues.

Sin embargo no me quedaba muy bien, algo no me cuadraba. Nomás estaba pensando. Entonces salió eso de los nuevos terrenos de la colonia Isabel en Maneadero y yo me apuré con mi compadre Anselmo de Oaxaca para que la gente se organizara para ocuparlos. La colonia se formó con la gente que llevó mi compadre. Íbamos a las granjas a traer la gente y le decíamos que la cosa era de aguantar los trancazos de la policía. Lo que no sabíamos era que iba a estar más cabrón. Muchos dimos (sic) a la cárcel varias veces. Nos dijeron que eso era invadir terrenos, era una cosa ilegal. Nosotros decíamos que ya en Tijuana la gente lo estaba haciendo y que era mejor que lo hiciéramos nosotros también, porque ya teníamos hartos paisanos. La verdad era que la colonia se empezó a formar con la gente de Oaxaca. No Mixtecos, pero sí del estado. A mí me lastimaron en una redada; me rompieron la quinta y sexta costilla y ya no pude seguirle. Me regresé a Asunción. Me puse bien malo, me dieron unas fiebres y era tanto el dolor que no me aguantaba. Tons mi hermano Juan me envió dinero y me fui a Oaxaca a curar. Tardé bastante pero ya mejor me regresé a Maneadero para saber que había pasado con la colonia. Cuando llegué ni me lo creía: ya estaba formada, se hizo casi de un día para otro... Mi hermano Silvino ya tenía su terreno y estaba fincando. Rosalío —un paisano de aquí de Nieves— y yo empezamos a trabajar montando cercas de alambre. Tardé unos tres años más pero ya la gente me saludaba. Una vez me vinieron a ver unos paisanos de Santiago Asunción para que les ayudara a organizarse. Ellos querían separarse de Nieves porque allá nomás los estaban chingando y ya no querían ser parte del pueblo. Eso pasó allá por el 82.

Ya después del pleito que se hizo la gente de Santiago, se separaron de Nieves. Yo les ayudé en lo que pude y desde entonces la gente me conoció más. Pero no aquí en el pueblo, sino en el norte. Yo ya tenía entonces algunos años de no venir. Todo se hizo desde el norte. ¿Cómo les ayudé? Bueno, primero les dije que la cosa era hacer un escrito pidiendo una revisión de las mojoneras para revisar los límites. Cuando el municipio rechazó el escrito, les dije, ora sí, ya pueden inconformarse. Tons que proceden a llevar la acta de autonomía con el comisariado de Silacayoapan para que se revisara. El falló tardó unos cuatro años, pero cuando llegó el pueblo se separó de Nieves y pasó a formar parte del municipio de Silacayoapan. ¡Eso estuvo bien chingón!

Cuando requirieron a Claudio en el pueblo de Santa María Asunción fue para que ocupara un cargo en el cabildo. Su requerimiento forma parte de una estrategia del pueblo para obligar a quienes ya pasada la edad tradicional de servicio –unos sesenta años- puedan regresar al trabajo. Lo que se invoca es la dignidad del servicio y la importancia que tiene ser llamado. Es trabajo de la agencia conseguir a los miembros del pueblo para que participen de los mecanismos tradicionales de gobierno. El edificio donde se encuentra la agencia tiene en un lugar muy visible una lista de ciudadanos. Sin embargo, esta lista es más corta que la cantidad de cargos que se supone hacen funcionar el pueblo.

Entre esta lista se encuentra una muy especial que es la de los ciudadanos que ya cumplieron con todos los cargos necesarios y que por su edad o desempeño ya son considerados ancianos. Entre ellos se encuentran quienes ya cumplieron los sesenta años o han recorrido todo el espectro de cargos y responsabilidades³¹ desde el de topil, hasta agente o un cargo mayor en el cabildo de Nieves.

Estos ciudadanos “óptimos” sin embargo son quienes se encuentran participando de manera efectiva dentro de su sistema de gobierno. Esto se debe a la ausencia de los jóvenes y su poco entusiasmo para participar como ciudadanos. La mayoría de los jóvenes se encuentran en localidades del norte del país o de los Estados Unidos trabajando en empleos que no les permiten mucha movilidad como lo era antaño el trabajo en el campo. Estos nuevos empleos –en fábricas, casas constructoras o restaurantes- tiene una lógica laboral inflexible, donde el contacto entre patrón y empleado no existe, por lo que ellos no pueden negociar permisos para regresar a sus pueblos a cumplir con sus obligaciones comunitarias.

Sin embargo otro factor importante es la crisis comunitaria por la que muchos jóvenes están pasando. Abstraídos en el espacio que habitan actualmente, muchos jóvenes buscan alternativas de vida que sean compatibles con su identidad étnica en Estados Unidos. Buscan un empleo más estable, mejores oportunidades educativas –becas y financiamientos- y la oportunidad –que no tienen en México- de reproducir materialmente su cultura a través de festivales, encuentros y espacios dedicados a celebrar lo “Mixteco” extendido a todo el espacio social transnacional.

³¹ Para una mejor referencia al sistema de cargos y su organigrama de una forma más explicativa, ver Wence 2005.

Es por ello que muchos jóvenes sin renunciar a su matriz cultural han renunciado al pueblo. Se trata ante todo de una cuestión pragmática: deciden que reproducir su cultura en el lugar donde viven es suficiente y más apropiado que regresar al lugar originario. Esto sin embargo no modifica el discurso Mixteco del retorno al hogar en un futuro. Este discurso es compartido por la mayoría de los Mixtecos y adquiere una gran fuerza como motor de uno de los principales imaginarios del pueblo: el desarrollo del lugar originario.

Hacer lo que hacemos en el pueblo y hacerlo en California o en Washington es igual de importante. Digo, como parte del pueblo de Nieves es muy importante conocer el pueblo de donde eres tu y tu familia. Pero en el norte es igual porque allá también está la gente y eso es lo importante ¿no? la gente. Los señores dicen que a donde va la gente debe ir la fiesta y las cosas importantes de ser de Nieves. En realidad muchos pueblos de la región piensan así y en el norte pues se pone como Oaxaca, como si fuera Oaxaca en el norte...

Alan, 18 años, de visita en Nieves, 022007.

Los factores anteriores son elementos que se suman a las condiciones más generales —el encarecimiento de las condiciones de vida mexicanas, la dificultad de ir a México y los arreglos para el viaje de vuelta a los Estados Unidos, la condición migratoria de los miembros de estos pueblos que en su mayoría son ilegales, el alto costo que implica para la familia y las condiciones precarias que les supone ser inmigrantes en Estados Unidos y ser indígenas desplazados en México— para crear un clima contrario al ejercicio de la gobernabilidad de estas comunidades extendidas en el espacio social transnacional.

De ahí la importancia de que individuos como Claudio Guzmán participen activamente en el mantenimiento de las redes de migrantes que permitan la continuidad de los procesos de gobernabilidad transnacional, a través de toda la comunidad. Sin embargo, los esfuerzos de Claudio por lograr esta continuidad se han extendido a su familia. Su hijo Bonfilio —el mayor— ha respondido favorablemente a su padre. Las circunstancias se vieron detonadas por una coyuntura importante para el pueblo de Santa María Asunción, simplemente, se trataba de un acto de supervivencia.

Santa María Asunción es una localidad caracterizada como agencia del municipio de Ixpantepec Nieves. Su relación ha estado determinada por diversos conflictos durante al

menos cien años. Sin detenerme demasiado a auscultar la historia, las tensiones entre el municipio y esta pequeña agencia muestra cómo las relaciones de poder entre entidades políticas complejas están determinadas –en el caso de la Mixteca oaxaqueña- por la dimensión geográfica³².

La asimetría de los números de la población entre la cabecera y la agencia es enorme. Mientras que en la cabecera se calculan alrededor de 2000 personas en los meses intermedios del año, en la localidad de Santa María Asunción se cuentan apenas 60³³. Cuando los migrantes regresan en los meses finales del año la proporción se mantiene. Este es un factor importante que influye para que quienes habitan en la cabecera consideren que el pequeño pueblo de Santa María Asunción deba convertirse en un barrio más de su localidad.



Ixpantepec Nieves

La idea de Asunción como barrio de Nieves ha retomado fuerza a partir de la separación del pueblo de Santiago Asunción y su incorporación a la localidad de Silacayoapan, que mencioné líneas atrás. Esta idea se ha fortalecido porque la administración del cabildo municipal de Nieves en el periodo 2005-2007 desarrolló un proyecto de “integración comunitaria” que intentó dar una cohesión interna en la localidad de Oaxaca y mostrar a

³² Para una mejor comprensión del problema demográfico en la región de la Mixteca y su relación con la gobernabilidad de los pueblos véase Wence, 2005.

³³ Datos obtenidos por medio del conteo de habitantes instrumentado por el gobierno municipal de Ixpantepec Nieves, en el cual colaboré durante el mes de abril de 2007. El conteo en SMA es personal.

los migrantes la fortaleza de un municipio capaz no solo de controlar su política interna, sino de integrar a las localidades que “tradicionalmente” han estado vinculadas con la cabecera.

Este proyecto político consideró necesario integrar al pequeño pueblo de Santa María Asunción como un barrio más. Esta decisión no fue bien recibida en este pequeño pueblo donde sus habitantes se muestran orgullosos de su linaje Manzano-Rojas, diferente al Sánchez predominante en Nieves. Esta discusión no es menor. Sirve en realidad para que los habitantes de Asunción se muestren renuentes a colaborar con el proyecto integrista de su cabecera. Se resisten a convertirse en un barrio con las obligaciones que ello conlleva: hacer trabajo comunitario —el tequio— fuera de su pueblo, que sus ingresos estén determinados por un centro colocado a siete kilómetros y ya no utilizar el tropo de pertenencia del pueblo *soy de Santa María*.

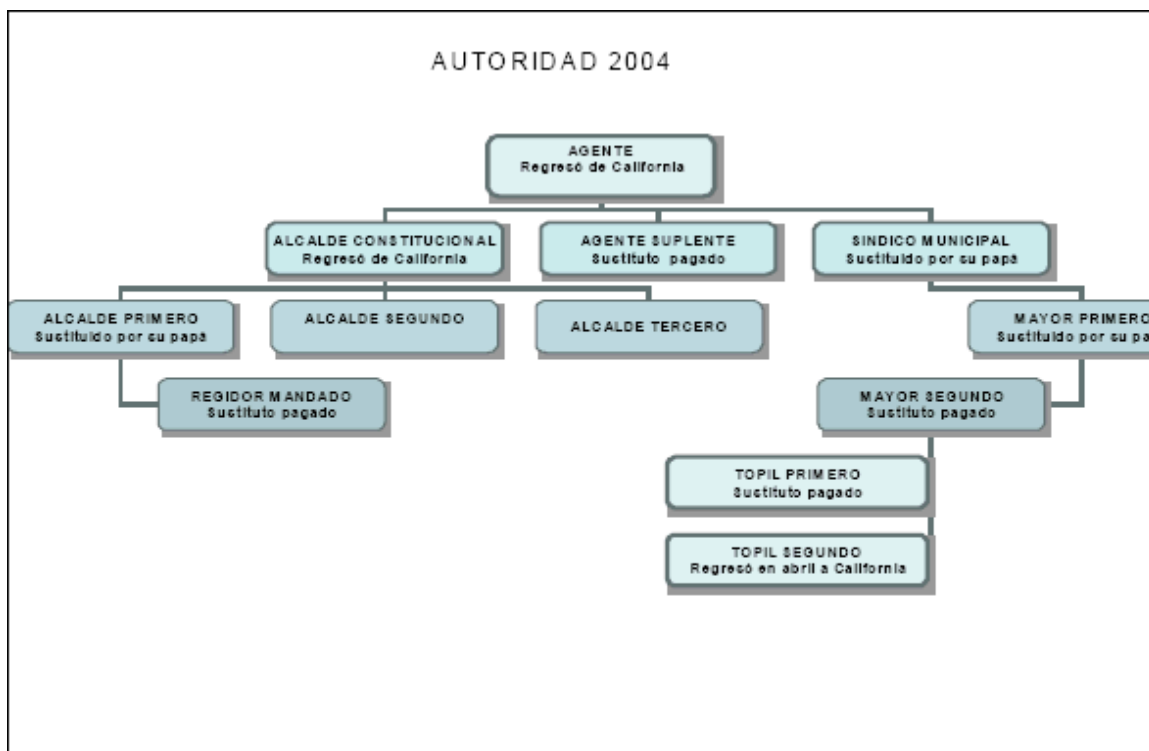
Sin embargo Nieves tiene un argumento definitorio: la dimensión geográfica. La poca capacidad demográfica de Santa María Asunción para que sus migrantes regresen a ocupar un cargo en su cabildo, ha demostrado que no existen las suficientes personas que mantengan funcionando el sistema de gobernabilidad. A pesar de los esfuerzos de su aparato de gobierno, esta comunidad se encuentra al límite³⁴, y el municipio ha considerado que tal vez ellos si tengan la capacidad de gobernar en este pueblo.

Es en este contexto cuando aparece la oportunidad para los hombres como Claudio Guzmán que han conservado su lealtad al pueblo y al sistema político que lo creó. Como Claudio, muchos hombres de Santa María Asunción responden con formas novedosas a la falta de candidatos. Un par de ejemplos pueden encontrarse en la reducción de cargos dentro del esquema comunal y otro en la creación de cargueros profesionales.

El siguiente esquema, obtenido y desarrollado por Wence (2005) muestra la configuración del sistema político con que se gobernaba Asunción en el 2004. Wence advierte que ya existe una tensión que propicia que los cargos sean recibidos por otras personas por medio de un pago. Generalmente un pariente cercano. Es posible observar que los cargos con menor responsabilidad son los que se ocupan a través de este arreglo. En su investigación Wence considera que la localidad de Asunción empieza a desarrollar un sistema más

³⁴ Para ver una referencia acerca de porqué esta comunidad se encuentra al límite, véase Wence 2005.

profesional de cargueros similar a otros pueblos. Lo que me he encontrado en mi propia investigación ha sido que los cargueros profesionales contribuyen, como una válvula de escape de presión, a desahogar los posibles conflictos, con lo que los habitantes de Asunción pueden poner su atención en otros problemas.

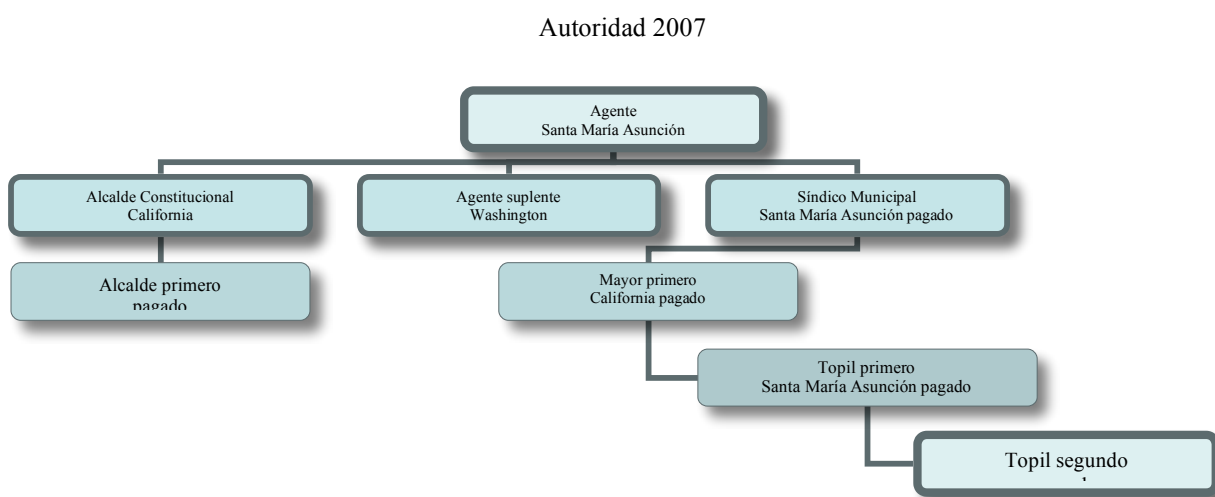


Hacia 2007 este esquema se había reducido retirando al regidor mandado, al alcalde tercero y segundo y al mayor segundo. Estos cuatro cargos habían sido llevados a un límite que hacía difícil su permanencia: en primer lugar, fue una decisión del pueblo la que hizo desaparecer estos cargos. En una asamblea se decidió que estos cargos eran demasiados y su carga de trabajo se transfirió a los topiles. Puede parecer exagerado pero en realidad estos cargos no tenían muchas funciones, por lo que los topiles no tienen tampoco una carga muy excesiva.

Sin embargo, la desaparición de estos cargos implica que el sistema ha llegado a un límite que obliga a los miembros del pueblo a crear un “carguero profesional”. Esta figura que ya existe en algunos otros pueblos³⁵ y en Santa María Asunción se ha llevado a la práctica con

³⁵ En mi experiencia, me he encontrado con cargueros profesionales en San Francisco Paxtlahuaca, San Martín Sabinillo y Santa María Natividad. Parece que son los pueblos con una población pequeña los que se ven obligados a recurrir a este tipo de estrategias. Por el contrario en los pueblos más densamente poblados –

singular éxito. Se trata de dos personas –Miguel Rafael Manzano y Javier Bautista Rojas– quienes en la misma asamblea ofrecieron sus servicios como cargueros. Ante la protesta pública, ofrecieron tomar dos o más cargos con menos dinero. En general, cada cargo pagado cuesta alrededor de sesenta mil pesos y ellos lo hacen por veinte o veinticinco mil pesos.



Otra manera de enfrentar esta crisis de representatividad y participación es en la que se ve involucrado Claudio Guzmán Rojas. Claudio se encontraba residiendo en Maneadero cuando recibió la noticia de su cargo como Alcalde Constitucional con un año de anticipación. A partir de ese momento, Claudio reflexionó sobre la importancia del llamado del gobierno de su pueblo. A partir de esas reflexiones decidió que su hijo Bonfilio –que se encontraba residiendo en Seattle- compartiera esta experiencia con él.

Aunque Bonfilio había ya participado en algunos cargos, tenía casi ocho años de no participar de manera activa en el gobierno de su pueblo. Su padre Claudio consideró que debido a la escasez de voluntarios a ocupar estos cargos, el pueblo aceptaría a su hijo sin muchos reparos. Así fue; Bonfilio se propuso como agente suplente a instancias de su padre y fue nombrado.

¡ESO DE LA PLÁTICA ES COSA DE HOMBRES!

Una tarde seca y calurosa de marzo de 2007 platicué con Claudio y su hijo Bonfilio en la banca de la agencia municipal. El pueblo estaba desierto y nadie pasaba. Solo éramos los

San Juan Mixtepec, Ixpantepec Nieves- especialmente en la cabecera, no se tiene que recurrir a los cargueros profesionales.

tres en la agencia y teníamos el ambiente adecuado para poder platicar. Durante esta charla, padre e hijo hicieron referencia a tres importantes temas de discusión –el patrimonio, la memoria y la hombría-. Intenté guiar la discusión centrándome en ellos y son sus reflexiones las que presento a continuación manera de encontrar qué es lo que hace un hombre como *páter comunitas*.

Claudio Guzmán recibió su nombramiento como Alcalde Constitucional en su casa de Maneadero. Para él era una buena oportunidad de reconciliación con su pueblo. Claudio consideraba que había abandonado mucho tiempo Asunción y que ya nadie se acordaría de él y su familia.

Mi primer emoción fue muy fuerte pues. Ya me sentía yo viejo, inseguro y hasta estaba malo. No estaba bueno pues. Siempre me preocupó estar sano para cumplir los servicios del pueblo. Mi abuelito estaba malo cuando lo llamaron para ser agente y de lo mismo se murió. No quería que me pasara lo mismo. Pero enterarme fue como si de repente me sintiera bien, me entraron unas ganas de correr, de tomar, de gritar. Fue como despertarme. Pensé que todavía era un hombre, que para eso me llamaban.

Claudio se comunicó por teléfono a Seattle con su hijo mayor Bonfilio. Cuando algún pariente se quiere comunicar con la familia de Bonfilio, su hija mayor Asunción, le avisa a la familia y se conectan a Internet para poder tener contacto visual. A Claudio le ayudó su nieto Raymundo. Unos minutos después ambas familias estaban frente a frente. Claudio comentó su nombramiento con su hijo y pasaron algunos momentos de silencio. En ese periodo la relación matrimonial de Bonfilio ya estaba muy deteriorada y el estaba considerando separarse. Sin embargo no decidía que hacer.

Dos semanas después Claudio se volvió a comunicar con su hijo y le pidió verlo. Bonfilio se resistía: viajar a México, dejar el trabajo unos días y costear ese viaje era muy difícil. Claudio hizo valer su autoridad de padre, obligándolo a viajar como una muestra de respeto y además tenía un asunto muy importante que tratar con su hijo mayor.

Me acuerdo que le dije, mira hijo. Tienes que venir a platicar con tu padre, se me acaba de ocurrir que me puedes ayudar y además tienes una obligación. Si de veras eres mi hijo ven.

Bonfilio acudió al llamado de su padre. Una vez que Bonfilio llegó a México, se reunió con sus paisanos de Santa María Asunción en Maneadero. Trató diversos asuntos, entre ellos el número y disponibilidad de paisanos en la ciudad de Seattle. Según estimaciones de Bonfilio, existen por lo menos 70 personas del pueblo viviendo en esa norteña ciudad. Pero la mayoría se encuentra trabajando en ocupaciones que no les permiten ausentarse por muchos días, o en su defecto, tienen acumuladas demasiadas deudas para atender el llamado de su pueblo. Mientras cundía el desánimo entre los asistentes, llegó Claudio a recibir a su hijo:

Fue un momento de a tiro, cuando vi a mi hijo, cuando supe que llegó porque yo lo había llamado, fue un momento bien importante. Estaba seguro de que era mi hijo³⁶ y que venía a ayudarme. Lo abracé. Yo sé que lloré y algunos paisanos lloraron. Nos calmamos y nos tomamos unas cervezas, pa pasar el susto (risas). Lo que debe hacer un hijo es obedecer, pero a veces se hace difícil porque los hijos están muy lejos y porque sus ideas ya son otras. Yo estaba muy decidido pues a que mi hijo Bonfilio viera lo que yo pensaba (sic) y que me apoyara.

Bonfilio por su parte se encontraba en una situación muy delicada. Su matrimonio de 16 años estaba fracasando porque Bonfilio dedicaba demasiado tiempo a su trabajo. Su esposa se hacía cargo de un pequeño negocio de venta de cosméticos y cuidaba de sus dos hijas. De cualquier manera Bonfilio tiene muy mal carácter. Su relación con sus hermanos menores siempre ha sido muy conflictiva, porque ellos aunque son menores, son migrantes que se encuentran convencidos de que su posición les otorga el privilegio de cuestionar sus decisiones.

Como la situación era ya difícil de continuar, Bonfilio consideró que divorciarse de su esposa era lo más sencillo. Ellos habían contraído matrimonio civil en los Estados Unidos y aunque siempre pensaron en casarse por la iglesia en México, sus propias obligaciones se los impidieron. Con el tiempo se acostumbraron a estar casados por la ley civil. Cuando se

³⁶ Este tipo de comentarios de reafirmación de descendencia son muy comunes y están dados en circunstancias muy emotivas. Los varones la utilizan para indicar posesión y orgullo de sus hijos.

cumplieron diez años de matrimonio y dos hijas después tuvieron una crisis que fue muy difícil de superar. Bonfilio tuvo que reconsiderar el posible fin de su matrimonio. Un amigo abogado vietnamita le aconsejó que no lo hiciera, pues la pensión de sus hijas iba a ser considerablemente mayor después de diez años de casados.

Sin embargo, cuando cumplió el decimosexto aniversario, Bonfilio tuvo una crisis nerviosa debido a que el banco North American Bank se negó a otorgarle un préstamo para dar el enganche de la casa donde vivían. Cuando llegó a su casa confundido y enojado tuvo una fuerte discusión con su esposa. Bonfilio considera que esta pelea fue el resultado de su mala experiencia con el sistema bancario y de las ideas confusas que tenía sobre su papel como proveedor. Consideró que estaba fallando al no conseguir una vivienda para su familia. Como hombre, Bonfilio se sintió disminuido con lo que consideraba eran las pocas oportunidades que se había generado y la pobre acumulación de capital que dar a su familia.

Me sentí muy mal. Como muy inútil, muy falso. ¿De qué sirve ser el padre de la familia si no tienes a la mano las cosas para que te respeten? Eso de ser hombre debe medirse por como quieres a tu familia. Yo la quiero un chingo por eso me doy en mi madre para que estuvieran bien y ya luego no me aceptan el crédito porque yo no era seguro. ¿Cómo chingados me dicen eso? Soy seguro, tengo mis papeles, me casé allá. Allá tengo a mis hijas. Cuando llegué a mi casa me sentí como engañado. Iba muy encabronado. Nada más sentía que la cabeza se me llenaba de calor y estaba esperando nomás que me dijeran algo, tantito nomás para ora si estallar.

Mi señora luego me vio empezó a pelear conmigo. ¡Tanto trabajar y no consigues nada! Fue lo que me dijo. Tons seguro que me encabrono. Ya era demasiado sentir que todo mundo me trataba como un pobre pendejo para que todavía en mi casa le signieran.

A lo que siguió el divorcio de Bonfilio. Hubo un pequeño acuerdo en el que Bonfilio le iba a dejar una camioneta que recién había comprado y el dinero suficiente para que pudieran pagar la renta al menos un año, comprometiéndose a pagar la misma cantidad el año siguiente. Sin embargo Bonfilio dejó de pagar porque viajó a México para ver a su padre.

Esta situación no le causa ninguna culpa. A su manera de ver, su esposa no respetó el acuerdo y se fue a vivir con su madre en la misma ciudad, pero en un distrito diferente, lo que lo invalidaba.

Cuando llegó a ver a su padre a Baja California Bonfilio compró un boleto que lo dejaría en Tijuana. Tomó un autobús y durante todo el viaje no dejó de tomar. Cuando llegó a Maneadero ya estaba lo suficientemente alcoholizado. Esto hizo que el momento de reencuentro con su padre fuera especialmente emotivo. Se abrazaron y se dijeron cuanto se habían extrañado y la falta que Claudio le hacía a su hijo ahora que la situación era tan difícil para el.

Al día siguiente padre e hijo fueron a platicar a una cervecería llamada “*el pollo loco*” donde estuvieron algunas horas. Claudio hábilmente condujo a Bonfilio por donde quería:

Yo le dije, mira mijo; orita me acaban de llamar del pueblo pa ir a dar servicio. Ya estoy viejo, pero me quieren porque hace falta gente allá y ya no hay quién se preste. Mi hijo me dijo: papá deje que lo hagan otros, usted no tiene que hacer, usted ya cumplió, mejor dedíquese a descansar, ya ve como está malo. Y yo le contesté que me sentía malo, pero que también me sentía muy contento de poder ayudar a mi pueblo. (En este punto la voz de Claudio se quiebra y aún Bonfilio tose para aclararse el nudo de la garganta) y que me llamaran para trabajar en el servicio – ¡pus eso si no tiene precio! (Bromea Bonfilio) yo me sentía como muy chingón.

Ya le luego le dije que la cosa en el pueblo estaba muy dura, que hacía falta gente. Yo le conté que la única cosa que podía dejarles a ellos, mis hijos, era su cultura, la del pueblo, la de ser Mixteco pues. (En este momento interrumpe Bonfilio) – Si papá pero acuérdesese que yo le estaba contando que no había podido conseguir el dinero para comprar la casa, que me sentía mal porque no tenía nada que dejarles a mis hijos. Usted entonces me dijo que eso era muy triste, que usted lo único que podía dejarnos a nosotros era esa cultura de acá del pueblo. Así es mijo (retoma su narración Claudio) fue entonces cuando le dije, acuérdesese de que es de allá del pueblo de Asunción y que hasta su hija se llama como la virgen. Ora mijo, sabes que eso es todo lo que yo puedo dejarles. Ora yo

estoy triste, a ustedes quise dejarles mis tierras de allá pero ninguno quiso. Prefirieron venirse acá para hacer sus vidas. Como lo que yo tengo en el pueblo ya nada vale pues mejor les dejo la idea de que la tradición del pueblo pues, esa es la buena.

En estos pueblos Mixtecos la figura del padre concentra diversos símbolos que sirven para legitimar las relaciones desiguales entre el varón considerado padre y su familia, así como con otros hombres. Estos símbolos encarnados en la figura de Claudio por ejemplo, representan al hombre sabio que debe transmitir su conocimiento, al condensador de habilidades consideradas masculinas (el conocimiento relativo al trabajo, la retórica, el amor por la familia y la responsabilidad) y contiene además símbolos místico-religiosos que para el sistema cultural Mixteco tienen un significado de poder.

Claudio Guzmán transmite su conocimiento sobre la tradición del pueblo y la obligación del servicio. Este patrimonio es visto como intangible y forma parte del cúmulo de conocimientos que es posible transmitir de individuo a individuo y forma parte estructural de la identidad. Claudio confiaba que al invocar una de las tradiciones más importantes –la del sistema de cargos- tocara en su hijo aquellos sentimientos de amor y apego por su pueblo natal.

Claudio también representa ese conocimiento “masculino” que es tan apreciado por los ñu savi: el relativo al trabajo, a la elaboración de argumentos y discursos, al amor incondicional por su familia y a la responsabilidad de ser padre. Respecto al trabajo, Claudio enseñó a sus hijos la manera correcta de trabajar la tierra, de emplearse como jornalero y de resolver problemas cotidianos en el hogar y el trabajo. Hábil mecánico y artesano, Claudio otorga esos conocimientos a los varones de su familia, pero reserva aquellos más especializados para su hijo mayor, en una tradición que ya no se ve mucho.

He mencionado líneas atrás que la retórica es parte de las habilidades masculinas. Esto es cierto solo porque las mujeres no comparten los espacios públicos para el diálogo y la exposición de ideas. Las mujeres son muy hábiles exponiendo y elaborando discursos, pero están reservados a otros lugares, generalmente los domésticos, y hacia otras mujeres.

Los varones tienen dos tipos de discursos: el salmodio, que es una narración con fines aleccionadores que se les da a los hijos o a los miembros de la familia más jóvenes. Generalmente son discursos basados o justificados por la experiencia y son muy importantes para que los varones justifiquen o legitimen su autoridad como padres. En ocasiones los hijos cuestionan a sus padres varones porque no han recibido de ellos un salmodio. Esta práctica no ha desaparecido ni se ha reducido, pero sus componentes están cambiando.

Los salmodios más tradicionales hacían referencia a un sistema de valores más tradicional que implicaba un respeto sagrado por la figura del padre y su autoridad moral. En muchos casos los salmodios eran utilizados para crear disposiciones en los niños hacia tal o cual actitud. En ellos se enseñaba cómo debían ser los hombres, no importando que tuvieran que hacer. Eran pequeñas lecciones de ética masculina.

Con la experiencia transnacional, muchos varones aprenden nuevos discursos que transmiten a sus hijos siguiendo la tradición del salmodio. Un ejemplo de salmodio moderno es el de Rubén de 36 años que habla a su hijo Yahir de 9:

Los niños no deben ser malos con los otros niños. Cada uno de esos niños es un vecino y un pariente. Sus padres son tuyos. En el pueblo, los niños deben ser buenos vecinos. Portarse bien. Cuando no lo hacen las cosas se ponen malas: los niños pelean, luego se enojan los papás, luego se mete la autoridad y ya se hizo el problema grande. No debes pelear. Los otros niños del pueblo son tus amigos. Cuando estamos en el norte nomás estoy pensando en si ya estarás peleando o que. No está bien. A tu edad mi papá nos pegaba bien duro; con la correa grande. Yo no te voy a pegar, pero si te digo: no pelees; si peleas nos metes a todos en un problema de autoridad.

La sanción de Rubén hacia su hijo tiene su razón en el caso que vivió su comunidad de Oaxtepec en 1999 cuando dos niños iniciaron una pelea en la pequeña escuela primaria. Las madres se reclamaron mutuamente. Los padres, a pesar de ser compadres se vieron involucrados y los varones, antepusieron su relación al conflicto. Pero las familias de ambos se involucraron y sacaron a relucir viejas rencillas de migrantes. Debido a una pelea en California, los primos de ambas familias decidieron resolverla drásticamente en

Oaxtepec donde seguramente no enfrentarían las mismas consecuencias que en los Estados Unidos. La pelea de los niños fue un pretexto utilizado por las mujeres que aunque comadres, deseaban tomar venganza del otro bando.

Los jóvenes de ambas familias riñeron en el baile de la ciudad de Juxtlahuaca. Murieron dos de una familia y uno de la otra. El caso fue tan sonado que las autoridades del municipio arrestaron a más miembros de ambas familias y cerraron durante dos años la primaria de Oaxtepec.

Por otro lado, los parangones son amplios discursos político-religiosos llenos de metáforas, referencias a las sagradas escrituras y lecciones morales de comportamiento. Son también la exposición de las directrices de conducta y comportamiento entre varones. Estos parangones son muy importantes porque forman la primera frontera entre individuos con igualdad de jerarquías. Se elaboran entre compadres, padrinos, invitados y varones que establecen un compromiso. De hecho, los ñu savi consideran que una obligación no está sentenciada si no ha sido legitimada por un parangón. En el parangón participan las mujeres como parte de la extensión del compromiso, aunque son los varones quienes toman la iniciativa.

La relación establecida entre Claudio y su hijo Bonfilio está determinada –en este momento adulto- por la asimetría establecida entre el conocimiento del padre y su capacidad de transmitirlo y el sentimiento de respeto de Bonfilio hacia su padre. El régimen sentimental de respeto que regula la relación entre varones facilita la transmisión del conocimiento, aunque mantiene la desigualdad. Sin embargo, es posible para mí afirmar que existen sentimientos comunitarios de cooperación que permiten una mayor homosociabilidad.

Estos sentimientos de cooperación forman parte de lo que Besserer llama “régimenes de sentimientos” (Besserer, 2000) un orden sentimental que mantiene las desigualdades sociales al limitar la expresión de sentimientos y emociones que pueden cuestionar la gobernabilidad, en este caso, de la comunidad transnacional. Besserer menciona que las estructuras de poder necesitan legitimar un régimen de sentimientos que necesariamente excluyen a aquellos grupos subordinados considerados incapaces de entreverar sentimientos y argumentos.

Las relaciones entre padres e hijos en la comunidad transnacional son asimétricas. Suponen una posición dominante de parte de los varones considerados padres hacia sus hijos. Esta relación de subordinación necesita un orden sentimental basado en el respeto de los hijos hacia los padres. En las condiciones de la transnacionalidad los hijos han agregado otros sentimientos al respeto; el miedo, la nostalgia y el amor. Los padres por su parte han encontrado en estos sentimientos comunitarios –solidaridad, orgullo, pertenencia, amor– un conducto eficaz de comunicación con sus hijos.

Claudio como padre transmite a Bonfilio como benjamín sus sentimientos comunitarios. Le enseña el aspecto emotivo de servir al pueblo, que es una dimensión muy significativa y que los varones evocan en sus discursos acerca de ser buenos hombres. Los sentimientos comunitarios favorecen la homosociabilidad porque los hombres comparten ideas sobre la solidaridad, el orgullo, la pertenencia y el amor por el pueblo. En lugares como los sitios de trabajo, las cantinas, las lavanderías, las plazas y los bares, los hombres se reúnen y discuten sobre estos sentimientos y buscan coincidencias.

Yo estaba con mi papá en la cantina dice Bonfilio y discutíamos pues, con los otros paisanos. Sobre el orgullo de ser del pueblo, el amor que le debemos al lugar donde nacimos. Eso es importante chingao, porque el pueblo tiene las uno ¿verdad? Entonces uno debe ser aliado con los hombres de su pueblo. Esto no es cosa de viejas, es de hombres que buscamos cómo sacar al pueblo adelante, porque con el pueblo vamos nosotros.

Ya luego nosotros pues comenzamos a tomar ¿verdad? En serio, un chingo. Ya platicamos eso de que en el pueblo hacen falta hombres. Para eso estábamos nosotros. Cuando mi papá me dijo “usté hijo se va a ir conmigo” yo estaba dudoso pues (sic) pero ya después de estar con mis paisanos, tomando y todo eso ya me decidí. Ora estoy bien puesto.

Al tradicional régimen de respeto que determina las relaciones hacia los varones en las comunidades Mixtecas (Besserer, 2000), muchos varones migrantes buscan imponer nuevos sentimientos más comunitarios a partir de establecer nuevas relaciones, más equitativas, con sus padres. Sin duda la condición migrante es elemental para proponer este tipo de relaciones de los jóvenes con sus padres; la experiencia comunitaria transnacional y

el acercamiento a formas diversas de progenituras hacen que los migrantes busquen establecer parámetros para relacionarse con sus padres.

Bonfilio tiene esa experiencia. Es un hombre que acude a las citas de la escuela de sus hijas donde incluso ha tomado talleres sobre cómo se es padre. Asiste a pláticas con otros padres e incluso tuvo una cita con un sicólogo que le ayudó a superar su problema de la ira. Este sicólogo le ayudó también a definirse como alguien que sin dejar de lado su herencia Mixteca, ha intentado construirse como un nuevo padre. Su condición transnacional le ha proveído de estas y muchas otras experiencias respecto a la crianza y la manera de ser padre.

Mi esposa en algún momento me pidió que fuera a la escuela de mis hijas para que me integrara a las actividades. Como padre me correspondía pues, participar ¿no? Yo era el padre (nótese el uso del lenguaje utilizado por pedagogos y cuyos términos Bonfilio ya tiene completo uso) y entonces estaba allá en las mañanas y un día le tocó a mi hija que fuera su padre para hablar de su cultura pues. Había muchos mexicanos en esa escuela pero ningún oaxaqueño. Yo fui bien contento porque iba a platicarles a los chiquillos sobre la cultura de mi pueblo. Y les interesó bien ¿eh? Les conté como se hizo el pueblo, sus fiestas y sus costumbres. Yo mismo me di cuenta de que si sabía bastante de la cultura Mixteca. Mi hija estaba bien orgullosa, yo también. Saliendo la esperé y nos fuimos a comer. Nomás mi hija y yo.

Cuando fui al sicólogo fue porque me llamaron de la escuela. Yo tenía muchos problemas tratando de hacerme tiempo para ver a mis hijas pero no podía. De la escuela se extrañaron que yo no iba (sic) como antes, era un buen el trabajo. Empecé a ver al señor Rodríguez, el sicólogo. El güey me dijo que necesitaba reforzar mi presencia en mi familia, porque mucho de la buena conducta de mis hijas y de sus calificaciones estaba basado en que ellas se apoyaban en mi.

Pus si yo estoy ahí. Juego con ellas, les platico. Orita no las veo porque tengo más chamba y no puedo desatenderla. También necesito el dinero. Así le dije al sicólogo. El muy cabrón me insistía en que eso no era todo, que los padres se preocupan de conseguir el dinero apar su familia pero también para conseguir el

tiempo de estar con ellas pues, era como si me faltara la mitad ¿no? Le dije que iba a hacer el esfuerzo.

Ya con el tiempo me conseguí alguien que me ayudara, pero como me vi con más tiempo empecé a trabajar más. Entonces mi señora –bueno mi ex esposa- me dijo que si quería ser buen padre debía de estar más cerca de ella y de las niñas. Yo le dije ¿pus cuando te falta a ti algo? ¿Soy su padre, no tuyo, o vas a enseñarme a ser padre? Yo le dije que tenía un buen padre, acá presente. Entonces empezamos a discutir. Siempre lo mismo, yo que era buen padre y no desatendía a mi familia y esta señora en que yo ni los pelaba.

Ya entre el sicólogo y la escuela y lo que me decían, pus trataba de echarle ganas. Salía con ellas, una vez me las llevé hasta California, para que fueran a Disneyland. Ya empezaba a verme como papá gringo. Entonces que me fijo que ya hasta estaba diciéndole a la mayorcita Jenny, cuando ella se llama Josefina. Entonces me di cuenta que si fallaba como padre era porque no estaba haciendo lo que mi padre; tratarnos así, como el. Por eso yo sabía cómo hacerle, estaba fallando pues.

Agrega Claudio: Mi hijo estaba bien como papá pero en la escuela lo estaban volviendo como los papás bolillos (estadounidenses blancos) y nomás dejaba que sus hijas hicieran de todo pues. Les daba libertad para todo y a mi contaban que las niñas estaba creciendo como si fueran gabachas pero no está bien porque esas muchachitas son bien diferentes; beben desde chiquillas, se meten droga y son bien groseras con sus papás. Yo lo sabía. Gracias a Dios mi hijo se dio cuenta de que tenía que meterlas en cintura porque se estaban desbalagando mucho (perdían respeto por su padre).

Entonces -Bonfilio retoma- que les hablo bien y que les digo que así como las llevo a divertir y les doy sus gustos, ellas tienen que corresponder. Deben respetar lo que les diga, como sea porque soy su papá pues. Eso es así. Al principio mi ex esposa estuvo de acuerdo. Le parecía que actuaba bien. Esta bueno me decía. Pero ya después le parecía que estaba muy mal, porque mis niñas querían salir con sus amigas y a mi no me parecía. Entonces no les daba permiso y aunque se enojaban

no les seguía la corriente. ¡Ab cabrón! dije, ora si que no les doy gusto. Mira nada más. Si estuviera en el pueblo me las metía en cintura (risas de Bonfilio y su padre, dicen algo en Mixteco y se vuelven a reír).

Claudio y su hijo Bonfilio comparten entonces similitudes respecto a la manera en que se legitima la paternidad; a través del respeto de los hijos y de la pareja. Sin embargo, advierten que su posición está cada vez más cuestionada porque la experiencia comunitaria acerca a sus miembros a formas diferentes de la paternidad. Para muchos varones se trata entonces de encontrar los medios de control en la nueva situación. Claudio lo ha resuelto parcialmente y continúa siendo la figura dominante de su familia. Bonfilio no pudo resolverlo adecuadamente, pero acumula prestigio y respeto haciéndose pasar por padre de la comunidad.

Los sentimientos comunitarios expresados a través de la paternidad son fórmulas de homosociabilidad expresadas a través de la solidaridad masculina con el fin de mantener al pueblo como una unidad. Las coincidencias entre varones migrantes Mixtecos resultaron en una expresión social que surge actualmente en la sierra oaxaqueña. El discurso de los hombres que quieren expresar su amor por la tierra y por el cúmulo cultural que les da una identidad “resistente y protegida”³⁷ frente a la multitud de expresiones identitarias, se ha vuelto más común. No puedo afirmar que existe una *masculinidad salvadora* de lo “Mixteco transnacional” pero si existen puntos en común respecto al papel de las autoridades como definitorias de lo que significa ser Mixteco.

Claudio y Bonfilio, padre e hijo muestran que existe un gran interés de parte de los varones en conservar lo que consideran su patrimonio cultural y lo hacen a través de la expresión más política de la paternidad, el *páter comunitas*.

Durante la plática que sostuvimos Claudio, Bonfilio y yo, surgió el tema sobre cómo ser un varón, detentar autoridad y ser padre de familia. Como *páter comunitas* Bonfilio proyecta su paternidad en la gobernabilidad del pueblo, donde es reconocida y acumula el prestigio colectivo. Su manera de ser padre es percibida de manera positiva porque es capaz de hacer

³⁷ Parte del discurso del maestro Julián Bautista en la inauguración del ciclo escolar 2007-2008 en la secundaria de Ixpantepec Nieves. La frase completa es “ahora necesitamos estar más conscientes de nuestra cultura Mixteca, que es fuerte y late en cada uno de estos alumnos, de las niñas y niños que quieren a su pueblo y aunque tengan que alejarse, mantendrán su identidad resistente y protegida, porque así los maestros se los hemos enseñado y sus papás en sus casas y los hombres que han hecho la cultura...”

coincidir elementos novedosos con los más tradicionales de la paternidad Mixteca. Se trata en esencia, de una paternidad transnacional percibida por el pueblo como una posibilidad de conservar su integridad a través del espacio social transnacional.

Durante su charla, Bonfilio enfatizó la importancia de la paternidad en las personas con autoridad. Mencionó que la condición de ser elegible pasa por la paternidad, porque un padre comprende a los demás. A mi parecer, este argumento está sustentado en la idea comunitaria de que son los varones quienes al asumir un rol de autoridad se envisten de determinadas cualidades:

Tener ya la autoridad es tener como cierta visión del pueblo ¿no? Como uno tiene la responsabilidad de mantener al pueblo unido, trabajando y de resolver los problemas que se presenten, pues uno tiene entonces como esa visión ¿no? Comprende uno de otra manera, se siente uno más cercano a los problemas de todos, como que a uno se le hace una conciencia... como si poco a poco van entrándole a uno las ganas de hacer bien las cosas.

Con el tiempo, ya cuando uno tiene la autoridad, pues las ideas de ser mejor persona para servir al pueblo verdad, pues le llegan a uno. Si pues, yo soy padre, pero ora que soy autoridad soy como mejor padre...

Avelino Rojas, agente municipal de San Francisco Paxtlahuaca.

Ya siendo elegido, es tu responsabilidad ser más hombre. Mejor padre, dar el ejemplo. Haga de cuenta que uno es como el padre del pueblo, con todo respeto... uno tiene esa responsabilidad. Es muy fuerte.

Rosauro Sánchez, agente municipal de San Martín Sabinillo.

Si, el hombre tiene mucha responsabilidad. Cuando se casa, cuando lo nombran. Yo le ayudo porque él es como el padre del pueblo, y yo...pus soy la madre (risas)

Tránsito Sánchez, de San Martín Sabinillo.

Estas cualidades se encuentran relacionadas con la experiencia de los regímenes sentimentales que mencioné líneas arriba. A través de los sentimientos de autoridad expresados en la paternidad, muchos hombres encuentran modelos más consensuados y

positivos de páter comunitas. Bonfilio ha encontrado el camino a través del llamado de su padre Claudio y también de las asambleas comunitarias, que consideran que su experiencia transnacional y de padre le servirán al momento de ejercer la autoridad.

Su paternidad es percibida como positiva porque aunque es divorciado, su masculinidad y prestigio muestran a un hombre que es seguro, trabajador y responsable. Su familia en el pueblo de Santa María Asunción lo percibe como un hombre con autoridad y transmite este mensaje al resto del pueblo. Bonfilio se ampara en su padre otro hombre respetado, para mostrarse como alguien a quién en el futuro puede considerarse como un líder comunitario.

La colectividad, o al menos la parte involucrada en la gobernabilidad del pueblo comparte con los varones considerados padres estos sentimientos comunitarios de orgullo, solidaridad, pertenencia y amor y los consideran también sentimientos de autoridad, con lo que la masculinidad y el páter comunitas están completos.

Este tipo de paternidad se encuentra asociado a la gobernabilidad porque representa cualidades que los migrantes y la comunidad en general consideran, son positivos para el pueblo. A través de la autoridad conseguida por su experiencia transnacional y la legitimación de sus familias, muchos varones asumen la responsabilidad de gobernar. También lo hacen movidos por dar continuidad a los legados representados por sus padres y por poseer el patrimonio intangible que estos les ofrecen.

Los varones que se circunscriben dentro del *páter comunitas* han trascendido la autoridad familiar y se ciernen como autoridades comunitarias. Representan modelos emergentes en la construcción de la comunidad porque en la vorágine de la migración transnacional ocupan los espacios que otras personas no pueden o no quieren hacerlo. Movidos por el legado cultural, los sentimientos comunitarios y el prestigio, buscan hacerse de una masculinidad más hegemónica y prestigiosa. Son los hombres que construyen a partir de la memoria una nueva manera de ser padre.

PATERNIDADES DISLOCADAS

Dejaba mujeres con hijos por donde quiera,
por eso en los pueblos donde se paseaba
se la tenían sentenciada.
Antonio Aguilar, "Gabino Barrera"

La paternidad que yo llamo dislocada es un referente directo para nombrar la ausencia y no localización del padre en el espacio migratorio. Hace referencia al varón que es considerado padre pero que su práctica no corresponde a lo que la comunidad considera debe ser un buen padre. Este tipo de paternidad puede mostrar cómo la figura del padre (no el varón en sí) es necesaria dentro del esquema cultural-psicológico de la unidad doméstica. Esta necesidad, que se refleja en el discurso sobre la familia y sobre la comunidad, en la realidad es desplazada por nuevos modelos familiares que prescindan del padre y reorganizan el poder distribuyéndolo de maneras novedosas entre la parentela.

Conocí a Juvenal Toribio Bautista y a Rosalinda Ausencio Cruz una calurosa tarde de enero a la entrada de la iglesia de la Virgen de las Nieves. Este templo del siglo XVIII es un santuario popular en la zona y a él acuden diariamente personas de la región. Me encontraba tomando fotografías del altar mayor cuando Juvenal me pidió que con su cámara, tomara algunas imágenes de él y su esposa en la iglesia. Encantado de conocer a una pareja ñu savi haciendo turismo en su propio pueblo me puse a platicar con ellos.

Juvenal Toribio Bautista tiene 46 años. "Natural de Nieves" como él dice. Vive casi de tiempo completo en Oakland California. Esta es la primera visita a su pueblo en 16 años. Está casado con Rosalinda Ausencio Cruz de 38 y quién vive en el pueblo de Nieves. Son matrimonio desde hace 23 años cuando ella tenía 15 y él 21. Rosalinda visita a su esposo cada año. Así viven su vida.

Juvenal salió a trabajar a Maneadero cuando tenía 13 años. En aquel entonces cuenta, ya era edad suficiente para trabajar, aunque otros niños del pueblo salieron desde los 10. Su papá no lo dejó trabajar fuera porque necesitaba que le ayudara con el negocio de la cerería, la única de Nieves. Juve –como le gusta que le digan- aprendió a hacer velas y les iba bien, pero la aventura que tenía dentro, el ver que algunos de sus compañeros se iban y a que relacionaba vagamente el viaje como algo necesario para acabar de convertirse en hombre,

le hicieron salir y trabajar fuera junto con su tío Albino. Desde entonces su tío se convirtió en un nuevo padre que le enseñó cómo trabajar en el campo y a no gastarse el dinero que obtenía.

La vida con su tío Albino era dura pero soportable. Trabajaba en Maneadero recogiendo el bagazo del azúcar que por entonces se cultivaba en ese lugar. Era un trabajo difícil y lo abandonó. Su tío le ayudó a conseguir un puesto de “seguro” que es el cobrador de los autobuses que recorren la península. Este andar en el viaje determinó su destino: le gustó estar en la carretera y conocer lugares y personas. Vive desde entonces en el viaje.

Rosalinda por su parte, es nacida en un barrio alejado de Nieves que antiguamente era una agencia de policía independiente³⁸ de Santo Domingo. Solo estudió hasta el tercer grado de primaria debido a las precarias condiciones de vida de su familia. En algún momento de su niñez una plaga de gusano del maíz acabó con la milpa y lo que tenían guardado en la troje³⁹ obligándolos a migrar hacia la vecina ciudad de Juxtlahuaca. En ese sitio Rosalinda trabajó en una cocina –un pequeño merendero- para los transportistas.

Cuando tuvo edad suficiente –se considera que a los once años promedio- sus padres la comprometieron en matrimonio con un primo segundo del pueblo de Santiago Asunción. Este hombre la rechazó porque la vio platicando con algunos conductores y ya no quiso casarse con ella. Sus padres la sacaron del merendero y ella entró a la escuela hasta los quince años, cuando conoció a Juvenal en el carnaval de la ciudad y decidieron ser novios.

Los padres de Rosalinda se sintieron aliviados –me lo dijo ella- de casar bien a su hija aunque estuviera un poco mayor. Cuando se casaron, siguiendo la costumbre patrilocal, construyeron una vivienda en el solar de los padres de Juvenal. Rosalinda se encontró de pronto bajo la tutela de su suegra y el dominio de su suegro. Este tipo de arreglos matrimoniales es común en la región donde se considera adecuado que las mujeres recién casadas consientan en pasar de la esfera de control de sus padres y hermanos a la de sus suegros y cuñados.

³⁸ Las agencias de policía son la última sección de la administración municipal. Solo tienen un representante. En otros casos son llamadas rancherías.

³⁹ La troje es un espacio dentro de las viviendas tradicionales en que se guarda el producto de la cosecha. En todo caso las nuevas viviendas de los migrantes las siguen conservando, pero la mayoría ya no guarda sus productos ahí. En una nueva casa me encontré guardadas las cajas de equipos de sonido y televisión que la familia recibe desde los Estados Unidos.

Inclusive, este mecanismo se traduce en el lenguaje, donde los suegros se convierten en padre y madre y los hermanos del esposo en hermanos propios. No sucede así con las hermanas del esposo y las esposas de los hermanos del esposo. Ellas integran una pequeña célula que decidirá si la nueva mujer es considerada hermana o cuñada. Generalmente se decide por lo primero, pero las tensiones domésticas y las rivalidades familiares pueden ocasionar que la recién llegada no reciba una bienvenida.

Con la presión de obtener el sustento para su nueva familia y continuar dando su contribución al gasto familiar, Juvenal decidió probar suerte en los Estados Unidos. Este es un ejemplo de cómo la migración es impulsada por la propia dinámica familiar. Aunque en la familia de Juve la mayoría de los varones viajan con intenciones de trabajar en el norte, todos lo hacen para obtener el ingreso para sus familias. Esto ha cambiado con el tiempo. Actualmente es más común que hombres y mujeres jóvenes y solteros migren siguiendo una tradición comunitaria cobijados por las redes transnacionales de su pueblo y enviando dinero para otro tipo de empresas más personales.

Juvenal cuenta así su primer viaje a los Estados Unidos:

Como trabajaba en el colectivo de Maneadero a Tecate se me hizo fácil pasarme con unos amigos. Estuvo raro pero las primeras veces que me salté no lo hice con mis paisanos, sino con los amigos del trabajo pues... Ya era bien noche cuando llegamos a Tijuana para saltarnos. En la línea había un chingo de personas esperando pa' pasarse. Apenitas llegó un troque –camión- grande, de esos que se llaman torton mis amigos y yo nos subimos. Eran casi como las once de la noche. Yo la verdad estaba temblando, tantito por el frío, tantito por el pinche miedo que hacía que me enrollara más en la chamarra que traía. Ya nos subimos y nos dice el coyote, un tipo güero, alto y bien flaco, que la íbamos a hacer de bultos, que así se dice cuando tienes que hacerte el güey pa no hacer ruido ni nada. Así empezamos el viaje...

A las dos horas ya se me hacía que habíamos pasado, pero me decían que no, que el camión estaba esperando afuera de la central de camiones para que entraran otros que también querían cruzar. -¿Cómo, les dije, si aquí ya no cabemos? Pus como chingaos no, que meten a otros quince adentro y ahí vamos bien pretujados,

bien cerrados. No'mbre ya después de un rato estaba todo acalambrado y la verdad empezaba a oler muy mal adentro. De eso me acuerdo más, del olor... clarito escuché como algunos más al fondo tenían arcajadas de querer volver el estomago. Yo pensé, si ellos lo hacen yo también lo voy a hacer, pero no pasó nada.

Ya eran como las cuatro o cinco le calculo yo y nos dijeron que apenas íbamos a pasar por la garita. Tons todos callados y sudando, tantito del arrimón que traíamos y tantito del pinche miedo que no dejaba estar a gusto. Oíamos unos pasos y como que querían abrir el camión. Luego hubo un buen rato de silencio y después el camión arrancó. Nadie sabía nada, pero al ratito se metió otro coyote y dijo que nos iban a dejar en un lugar nombrado el Santa Catarina Road, adelantito de San Diego, ¡putamadre! Me dije, ya chingué y así empezó todo.

En este primer viaje Juvenal estaba más preocupado por comunicarse con su familia que por su propia seguridad, lo que le hizo cometer un error fatal: apenas salió del camión, se acercó a una gasolinera a buscar un teléfono. El empleado lo descubrió y avisó a una patrulla que estaba estacionada a la vuelta. Subieron a Juve y lo llevaron a la estación de detención de Santa Catarina, donde lo sacó un sheriff para que pintara una cerca en su casa y arreglara el jardín trasero de su casa.

Apenas tuvo la oportunidad, Juve escapó de la casa donde trabajó casi una semana. Sin cobrar y sin un dólar en la bolsa. Entonces tuvo que robar comida y buscar los centavos tirados para hablar por teléfono a su tío materno Ignacio para que lo recogiera. Lo que sucedió un día después. Tal es la precariedad en que se desplazan estos migrantes indígenas.

Desde entonces Juvenal ha ido y venido entre los dos países unas catorce veces. La última hace 16 años para enterrar a su padre. Cuando esto ocurrió, Juve tuvo que pedir permiso en la fábrica de jacuzis –donde ahora trabajan varios migrantes de los pueblos de Santa María Asunción, Ixpantepec Nieves y San Francisco Paxtlahuaca- y tardó en el pueblo caso ocho meses arreglando la herencia de su padre y criando a sus entonces dos hijos.

Rosalinda por su parte tuvo que adaptarse a la complicada vida de ser nuera. En su casa vivía con muchas consideraciones que con su nueva familia. Por un lado tuvo que lidiar

con el rechazo de su suegra que la consideraba una esposa desatenta y con el acoso del suegro:

Yo no sé mi suegro... como que el pensaba que las mujeres de su casa éramos de su propiedad no sé... mire, recién me ordenaba que le diera de comer y ya quería que me sentara con él mientras desayunaba. Ora me decía que lo acompañara a darle de comer a los animales y ya luego me quería abrazar y se quería pasar de listo pero yo nunca me dejé. Me dijo que me tenía que dejar porque él era el hombre de la casa y tenía el derecho. ¿Y pus quién mejor que él para las mujeres de sus hijos? Mejor a que se fueran con otro...Yo le dije, no está usted loco yo no lo hago. Siempre me quedó la duda de si con mis otras cuñadas era igual, sobre todo cuando tomaba... pero me daba pena preguntarles...

Cuando Juve llegaba al pueblo Rosalinda trataba de explicarle sobre el acoso de su suegro con la complacencia de su suegra. Pero Juve siempre evitó el tema. En una ocasión Juvenal se refirió a un caso parecido con su tío paterno. Me explicaba que los señores de antes tenían por costumbre dormir con sus nueras (McKee, 2003)⁴⁰ pero evitó referirse a su padre y su esposa. Este tipo de información es de difícil manejo para el etnógrafo. En mi caso tuve que recurrir a los dos esposos para que me dieran su consentimiento de poder mostrar este caso. La razón que me dieron es que ambos consideran que este tipo de comportamiento debe superarse y dejarse atrás para que las mujeres que viven con sus suegros estén más seguras.

La situación que vivía Rosalinda hizo que Juve tratara de sacarla de casa de sus padres. Tuvo que resolver algunas cosas:

Yo veía que mi señora no estaba pues. Ya luego embarazada pues me decía que mi mamá la obligaba a moler y a hacer cosas pesadas para ella. Que luego le dolía

⁴⁰La angustia de muchos hombres migrantes sobre “perder sus derechos” es una patología común a los varones padres o cabezas de familia. La literatura sobre la posición privilegiada de los varones padres de familia se ha redirigido hacia un enfoque psicológico de la problemática que enfrentan cuando estas posiciones se ven amenazadas, principalmente por su discapacidad, su ausencia o el “miedo a la muerte y el qué será de su familia” (McKee, 2003). La posición descrita es extrema, donde el cabeza de familia se angustia por la pérdida de sus capacidades, don de mando y necesidad de control de las mujeres de su hogar. Además no se descarta una patología creada con base en el sentimiento de posesión y egoísmo. Un machismo dominador excesivo de poligamia.

su vientre y que sentía que no iba a tener el bebé. Yo me preocupé de a tiro porque cuando hablaba con ella se ponía a llorar y yo sabía que mi mamá estaba ahí con ella y que a mejor le iba a decir algo. Yo lo que hice fue hablar con una señora que es cubana y tenía un centro comunitario por donde yo vivía entonces, cerca de San Miguel en los valles centrales. Le platicué como veía yo la cosa verdad y pues me dijo que lo mejor era que me llevara yo a mi esposa y mi hijo. Yo le dije que no podía, que era mucho dinero y que no podía pagar para que los pasaran. Entonces –como soy bien chingón- se me ocurrió que se fuera a vivir con su mamá de ella y ella la cuidaría con su bebé. Entonces le hablé para el domingo y me dijo que si le gustaba la idea. Yo me quedé más tranquilo y ya pude trabajar mejor.

Después de este arreglo Juve se dedicó a trabajar y su primo Miguel le avisó que su hijo había nacido. En ese momento decidió sacrificar el dinero que tenía guardado y viajó al pueblo lo más rápido que pudo. Fue la primera vez que viajó en avión. Cuando llegó al pueblo encontró a sus padres muy molestos porque el bebé no había nacido en su casa. Su madre estaba especialmente molesta porque ella se considera una magnífica partera y no la habían llamado. Sus padres no habían ido a ver a su nieto. Juvenal le pidió a su padre que lo acompañara a conocer a su hijo.

Cuando Juvenal vio a su hijo en brazos de su abuela materna no lo tocó. Esperó a que se lo llevaran a su esposa y entonces hizo algo sumamente importante para un padre ñu savi: hizo la covada. La covada es el acto en que la madre o los parientes maternos presentan el niño a su padre. Él lo toma en sus brazos y lo reconoce simbólicamente dándole la bendición –la señal de la cruz de Cristo en la frente- y haciendo algunos comentarios sobre el parecido del bebé con algún pariente o con él mismo. El padre de Juve lloró. El llanto en los varones ñu savi es un llanto con un desempeño establecido. Se tocan entre los ojos con una mano al tiempo que sollozan con grandes suspiros. Este momento está lleno de un delicado silencio. Cuando un varón de alta jerarquía llora se hace un gran silencio.

Entonces Juve le pasó el niño a su padre quién repitió la covada. Esto es muy significativo, porque los varones parientes del padre repiten el acto comprometiéndose a ser sus “padres compartidos” finalmente tienen acceso al bebé las mujeres, quienes muestran, al contrario de los hombres, alegría y alboroto. El niño es regresado con su madre y todos observan como esta lo alimenta.

Es común que los varones ñu savi duerman con sus hijos varones hasta la edad de cuatro años. Entonces se integran al sitio común de dormitorio de la familia. Juve repitió este acto una vez más cuando nació su segundo hijo, una niña. Con el tercer nacimiento ya no pudo salir de los Estados Unidos debido a que estuvo en la cárcel ocho meses acusado de robo. Cuando salió decidió trabajar más duro para recuperar el tiempo perdido y por teléfono se lo comunicó a Rosalinda. Al principio la idea entusiasmó a su esposa, pero cuando cruzó se le hizo tremendamente difícil, por que no esperaba precisamente con ansiedad el momento de partir para vivir con su esposo uno o dos meses al año.



Juvenal

Comparé los últimos tres años de la vida de Juvenal y de Rosalinda. De esta sistematización pude diseñar el ciclo doméstico de esta unidad familiar y mostrar los arreglos que se suceden a lo largo del año en que Juvenal trabaja, –he dicho que es la primera ocasión en que regresa al pueblo en 16 años-, Rosalinda vive con sus padres y sus hijos y qué pasa con la unidad doméstica durante la ausencia de ella por cuatro meses. Otro miembro significativo en esta unidad doméstica es el hermano de Rosalinda: Uriel. Su hermano menor cuida a los tres hijos de su hermana continuamente. Las discusiones entre hermanos por cuidar a los niños son muy llamativas. Uriel argumenta que su padre los abandona, su hermana se defiende diciendo que aunque los deje por años, sigue siendo su padre y nadie más que él debe ser su padre.

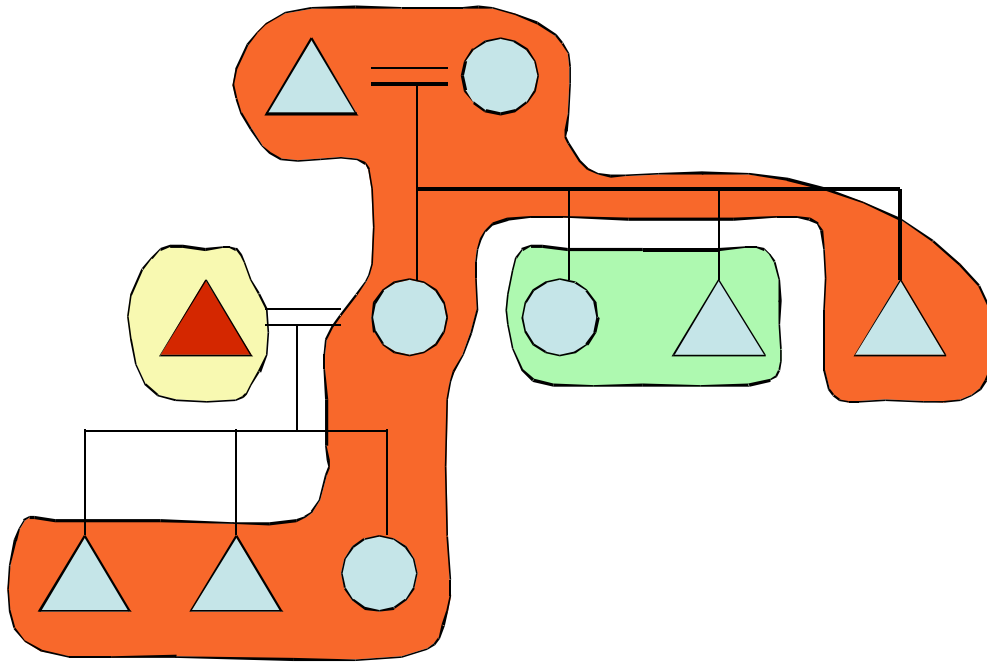
Si le dije a mi hermana que los niños están muy abandonados por su papá. Yo hasta sé que tiene ya una señora en el norte donde vive. Acá no sabemos ni siquiera donde está. Todo el tiempo buscamos quién nos pueda decir dónde anda. Mi hermana se preocupa y ya cuando la llama una vez al mes entonces ya se pone más a gusto y nos dice que su marido ordenó esto y aquello. A mi no parece. Siento como si este güey nos manda y ni anda por aquí. Esto pasa muy seguido. Muchas familias viven así. No saben donde andan los señores...

Como Uriel lo relató, muchas familias se encuentran en una situación familiar. Este tipo de comportamiento en los hombres que trabajan en el norte es así. En las localidades de Oaxtepec y San Francisco Paxtlahuaca este es el modelo más común, determinado a partir de estancias de campo y el levantamiento de información referente a los censos aplicados por las agencias⁴¹. La ausencia de los varones encubierta a partir de su no-localización y su escasa comunicación con su familia tiene diversas aristas. Mi propósito es analizarlas junto con el diseño propuesto de ciclo doméstico migrante transnacional.

En un primer momento, el dominio inicial sitúa a Juvenal trabajando en un lugar impreciso entre California y Oregón. En el pueblo de Nieves se encuentra Rosalinda quién vive con sus tres hijos Miguel, Juan y Rosa en un hogar, mientras que en el mismo predio viven sus padres Alejandro y Marcelina con su hijo menor Uriel. Este dominio representa un periodo de varios meses.

El ego –en rojo– es Juvenal y el espacio claro que lo encapsula es indicativo de California u Oregón. El color naranja representa a quienes están viviendo en Nieves Oaxaca y el color verde encapsula a quienes viven en Vista, California.

⁴¹ El levantamiento de censos por parte de las agencias de Oaxtepec y Paxtlahuaca es un primer intento de los cabildos por sistematizar la información sobre quienes se encuentran en el pueblo y quienes están fuera. Acompañé a los estudiantes de secundaria a obtener esos datos y recogí mi propia pesquisa. De 12 familias entrevistadas en Oaxtepec, 6 se aproximan al modelo propuesto. En Paxtlahuaca fueron 7 de 22 familias.



Durante este momento Juvenal se comunica un par de veces al mes. Lo hace a través del teléfono en las casetas que existen en Nieves. Se comunica un domingo temprano y su llamada puede durar hasta dos horas.

¿Qué dice Juvenal en estas llamadas? ¿Quién las atiende? ¿Cómo responde Rosalinda?

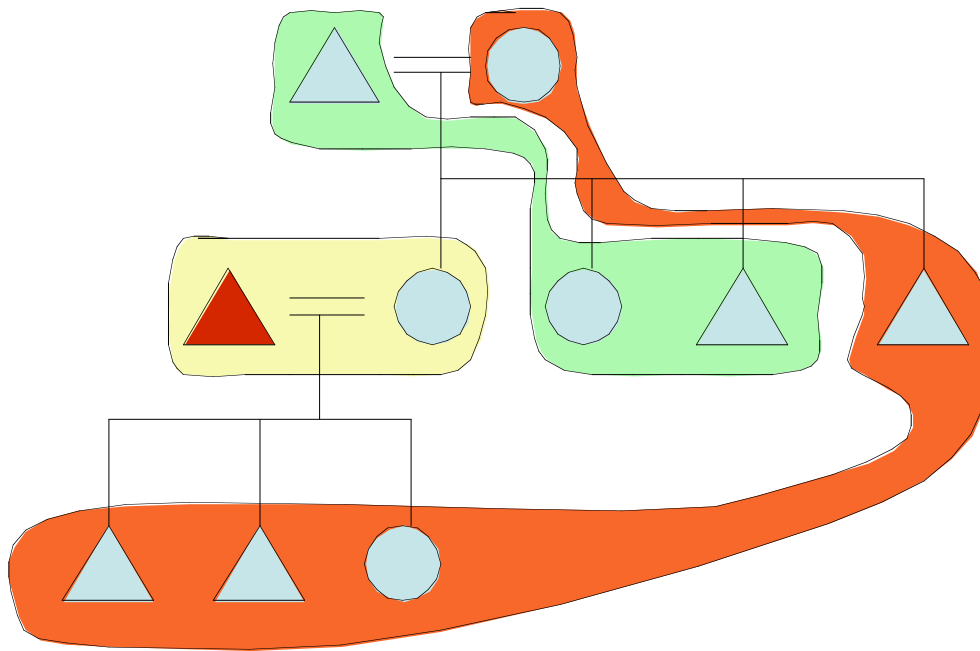
Generalmente la llamada se inicia con Juvenal disculpándose por no llamar más seguido. Argumenta que por el *jale* no siempre se encuentra en disposición de un teléfono⁴². Juvenal le exige a su esposa que le ponga al tanto de lo acontecido en su casa –en sus palabras- y se entera de las calificaciones de sus hijos, de la enfermedad de su suegra, de cuántos animales sobreviven en el corral. En realidad, Rosalinda es la que informa a Juvenal y no al revés. Juvenal ordena a Rosalinda lo que tiene que hacer hasta en los más pequeños detalles –el color del vestido que le ha de comprar a su hija, por ejemplo- y da instrucciones precisas de cómo debe gastarse hasta el último dólar que envía. Este tipo de vínculo yo lo llamo de “transmisión de poder” por conductos transnacionales.

⁴² El tipo de trabajo al que hace referencia Juvenal es el servicio de comida a las compañías de tala y mantenimiento de caminos en el norte de California y en Oregón. Muchos varones de las localidades de Nieves, Santiago Asunción, Oaxtepec, Sabinillo y Paxtlahuaca se dedican al trabajo en dos compañías principales: Admien Road Truck Co. y Lucky Jack Road Truck. Como es de suponer, su trabajo requiere de gran movilidad, aunque algunos informantes mencionan que la compañía tiene a la disposición de sus empleados cabinas telefónicas y en algunos casos correo electrónico. Me referiré a este tipo de trabajo con mayores detalles, más adelante.

La transmisión de poder por conductos transnacionales sugiere que existen métodos de control a larga distancia, mediados por relaciones anteriores determinadas por la misma distribución de poder padre-familia. Los varones utilizan con demasía estos métodos y es común observar en los fines de semana a muchas mujeres esperando pacientemente la llamada habitual de los varones de sus familias.

Durante el dominio de dispersión Rosalinda se ha puesto de acuerdo con su marido para visitarlo en Estados Unidos. La razón de este viaje estriba en que Rosalinda ocupa este tiempo en trabajar en la misma compañía que su marido pero en la sección de maderería procesando la madera obtenida. Trabajo que dura unos dos meses. Hasta este momento Rosalinda se ha ocupado diligentemente de cuidar a sus tres hijos y a sus padres. Juvenal, por medio de Rosalinda administra su hogar y aún es capaz de hacerlo en el de sus suegros, quienes consideran que Juve es un buen hombre.

Rosalinda parte de la ciudad de Juchitán de Zaragoza en un autobús –Tierra del Sol- que viaja hasta Tijuana. Una vez en la ciudad visita a una de sus primas que hace el contacto habitual para esta familia, con un coyote de nombre Ángel. Este hombre la pasa hasta Salem en Oregón donde la recoge su marido. Una vez allá trabajan en los campamentos de Atchinson al sur del estado, sin salir de este lugar. El padre de Rosalinda viaja a reunirse con su hija y su hijo que viven en Vista para trabajar en la limpieza de talleres mecánicos. Juvenal por su parte, continúa su trabajo preparando comida en los equipos de mantenimiento y trabajando ocasionalmente de talador. Se ven unas pocas veces durante estos dos meses, pero a Juvenal parece no importarle. Su deber de proveedor está por encima de todo.



Si, ser el que trabaja de a tiempo completo es muy importante. Soy el padre de mis hijos ¿no? Entonces debo trabajar más que los demás. A mi familia nunca le ha faltado nada, ni a mis suegros, porque yo sé que aunque mis cuñados les mandan, no les alcanza a ellos. Yo les mando también y a mi mamá. Trabajando yo – primero Dios- no les falta nada. ¿Si eso me hace mejor padre? Claro, no nomás padre, mejor hombre también y de los chingones. Yo me gasto mi paga en cerveza, yo se lo doy a mi familia.

Sin duda, la condición de pareja y el establecimiento de una unidad familiar influyen en la decisión y la aceptación de la paternidad, como lo mencionan Alatorre y Luna (2000) quienes hacen énfasis en que la categoría impuesta de proveedor ha sido compartida cada vez más por otros miembros de la familia, lo que debilita la imagen paterna “por la acción de los medios y por el impulso de corrientes ideológicas de igualdad entre los sexos (Alatorre y Luna, 2000)”. Desde luego este tipo de participación económica es vista como una ayuda para el hombre o como complemento del gasto familiar.

La dimensión económica es esencial para entender cómo se construyen las masculinidades entre los ñu savi en los pueblos Mixtecos transnacionales. Su identidad de hombre esta invariablemente asociada a su éxito como trabajador en los diferentes espacios de la comunidad transnacional. Su presencia se percibe como autoritaria y poseedora de una cuota significativamente mayor de recursos de jerarquía y prestigio frente a las mujeres y

otros hombres. Juvenal no solo consolida su posición frente a la familia y su comunidad. Al mismo tiempo contribuye a reforzar un concepto polisémico de masculinidad asociada a la migración transnacional como el modelo más hegemónico dentro de su comunidad.

Mientras tanto, en el pueblo de Nieves el hogar constituido por Rosalinda y sus tres hijos se disuelve en ausencia de la madre y los niños son recogidos por Uriel, el hermano menor de su madre. Uriel se hace cargo de ellos un tiempo significativo a lo largo del año mientras su hermana trabaja en los Estados Unidos. Uriel es taxista en el pueblo y cotidianamente viaja hacia Juxtlahuaca. Cuando se hace cargo de los hijos de su hermana su actividad laboral se reduce a lo mínimo. Uriel no cuenta con otros ingresos y durante la ausencia de Rosalinda dejan de recibir dinero por parte de Juvenal y su esposa.

Tuve la oportunidad de conocer a Uriel en su rol de padre de los niños. Es verdaderamente interesante cómo los varones y muchas mujeres adquieren un sentido de “honor paternal” al hacerse cargo de los niños de su familia. No se trata de cuidarlos solamente. Esta tarea lleva implícita una carga emotiva y ritual considerable, comparable a la del mayordomo que se encarga de velar por la imagen del santo del pueblo. Muchos hombres que se ven obligados a sostener y cuidar a otros miembros de sus familias en ausencia de sus padres se ven a sí mismos imbuidos de una identidad fuertemente cargada del “honor paternal”⁴³

En cierta manera, la carga simbólica positiva de hacerse cargo de los niños de otros padres es una manera de defensa de la comunidad frente a la ausencia de un número significativo de varones considerados padres. Los varones que realizan esta tarea necesitan de un plus otorgado por el pueblo que legitima este tipo de variaciones dentro de las familias de migrantes. Sin duda, Uriel a sus veinte años tiene este sentido del honor paternal y es reconocido por sus padres, sus sobrinos, la suegra de su hermana y las mujeres y los hombres que tienen parientes fuera del pueblo —que son la mayoría—.

Para los pueblos que conforman lo que yo llamo la Región Transnacional de la Mixteca Baja la figura del padre es un elemento configurador de la unidad doméstica. El padre es un elemento que otorga identidad a la familia frente a la comunidad:

⁴³ El honor paternal es usado por Robert McKee (2003) para referirse a los varones mexicanos que adquieren un status diferente cuando adquieren la calidad de ser padres. Sostengo que este honor paternal es transferible en el caso Mixteco hacia los varones que se hacen cargo de los niños de otros padres.

Siempre pues, el papá es el papá y no me puedo imaginar que se haga una familia sin padre. El padre es quién para nosotros tiene la función de ser la voz. No porque la mujer no pueda, ni deba. Sino porque los hombres tradicionalmente han estado unidos, en comunidad, y somos nosotros los que tenemos esa unión de... pues de ser el pegamento de la familia, de los hijos y la mamá. Además para nosotros la familia es más grande. Eso quiere decir que existe más de un padre por familia, pero se distingue al más grande. El más viejo pues... ese es quién es el padre de toda la familia.

Silvino, vendedor, 51 años

Yo pienso que si debe haber un padre ¿no? Es como difícil. Ora que no hay hombres en el pueblo y nomás estamos las mujeres...Yo digo que hacen falta los hombres porque hay asuntos que solo resuelven ellos. A mis hijos...pues estarían mejor con su papá pero el esta en el norte trabajando y está difícil la situación aquí como para que se venga, pero estoy segura que si estuviera con nosotros sería mejor. Para mí, si hacen falta los hombres.

Antonia, maestra de secundaria, 44 años

Los hombres son indispensables para representar a la familia. Es que nosotros pensamos en que los padres dicen lo que verdaderamente hace falta hacer para que el pueblo salga adelante. Para nosotros ser padre es muy importante, casi sagrado, no porque uno diga que es mejor, es porque nosotros pensamos de esa forma: el padre existe para darle voz a la familia y al pueblo donde quiera que esté. Sin esa voz nosotros no seríamos un pueblo. Ahora las mujeres están aprendiendo a hablar, y lo están haciendo bien, pero los hombres se han dado el lugar de ser las cabezas de familia, los que dan la cara y aunque no estén, siguen siendo el centro de la familia. ¿O no me digas que se van al norte a sufrir por gusto? Lo hacen para mantener a sus familias...

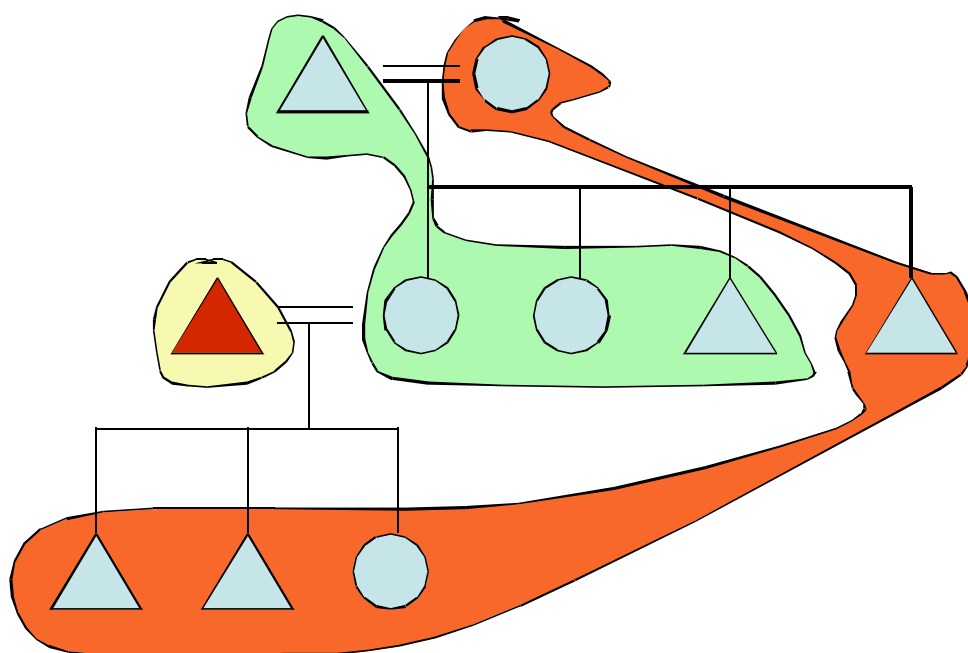
Adelino, agente de Oaxtepec, 52 años

El bienestar psicológico de una comunidad depende en gran medida de la existencia de determinados modelos que hagan dinámica su cultura (Olavarría, 2001); de cierta manera la figura del padre cubre entre los ñu savi una parte importante del esquema cultural que sostiene la estructura comunitaria. Sin esa figura la comunidad se enfrenta a un vacío que

en una coyuntura como la de la migración transnacional, tiene la capacidad de convertirse en un componente que la fragmentaría y se disolverían muchos de los vínculos más robustos de su estructura.

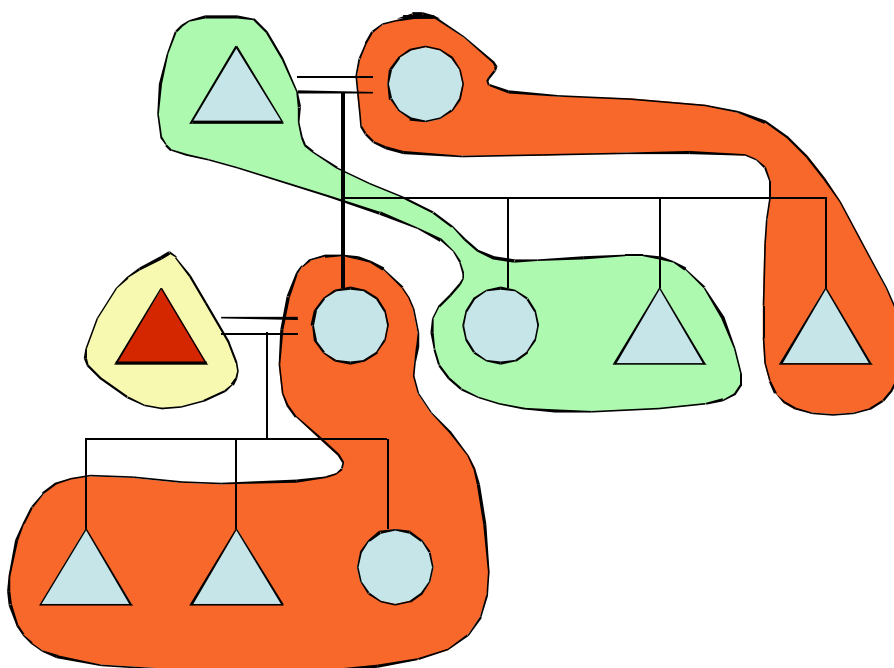
En el dominio de circulación, Juvenal continúa trabajando en lugares indeterminados siempre para su familia de Nieves entre el norte de California y el estado de Oregón. Su ausencia no es cuestionada por sus parientes, como muchas familias de la región Mixteca. Rosalinda su esposa se hace cargo de sus hijos y de sus propios padres. Cuando ella viaja a los Estados Unidos por varios meses. Su hermano menor cuida de sus tres hijos. Entonces, el rol de responsabilidad de su hermano menor es capaz de otorgarle cierta consideración dentro de la comunidad, quién necesita de la figura del padre para explicar el esquema familiar existente. De esta manera, es la figura del padre en la que convergen distintas necesidades de la Región Transnacional de la Mixteca Baja.

Durante la circulación Rosalinda deja de trabajar en la misma compañía en la que trabaja su esposo y se traslada a Vista California donde viven su hermana y su hermano. Con ellos trabaja otros dos meses haciendo la limpieza en un taller mecánico de la localidad. Este es un momento de intensa circulación dentro de esta unidad doméstica. Hasta este momento ella empieza a enviar dinero a su casa de Nieves y su hermano Uriel realiza las compras de ropa, útiles escolares y medicinas.



El hermano menor de Rosalinda, Uriel, se hace cargo de los tres hijos de su hermana mayor y de su propia madre. Esta parte es especialmente interesante porque deja de trabajar y recibe el dinero enviado por su hermana. Entonces se hace cargo completamente de los hijos de esta. Durante otros dos meses, Juvenal y Rosalinda transfieren una parte importante de su paternidad hacia Uriel y la comunidad lo reconoce.

Finalmente en la conjunción, que se da cuando Rosalinda regresa de California a reunirse con sus hijos, se vuelve a completar casi el ciclo doméstico. El padre de Rosalinda se queda en Vista pero estará listo para regresar en el final del año. Como muchas otras familias de estos pueblos de migrantes, la de Juve se adapta, no sin una gran cantidad de conflictos, a la tolerancia de la ausencia del padre y de la madre en un tiempo significativo. Es posible que Juve como padre tenga una participación importante dentro de su familia, pero es notorio que puede ser sustituido con eficacia por otros varones de la familia. Especialmente del lado de la madre.



Juvenal continúa su trabajo y en la gran ocasión de su regreso a Nieves después de 16 años, se siente más contento que nunca de conocer personalmente a su último hijo y de reconocer a los otros dos. Esta parte de la entrevista es especialmente interesante porque Juve considera su paternidad en oposición a otras maneras de ser padre, lo que significa para él no conocer a sus hijos y su percepción de su figura concentradora de poder frente a su familia y su pueblo.

Yo hablaba con mi suegro allá en Vista sobre eso de que ser padre es importante. Él me decía: mira hijo, ser padre es una carga muy fuerte. Se necesita mucho amor para ser padre. Yo creo que ser padre si es una cosa de amor, pero también es de güevos ¿no? Digo, como vas a trabajar a un lugar donde no sabes si te matan y si a alguien le preocupas o eso... yo creo que para ser padre se necesitan más güevos como te digo. Luego está la familia. A ellos muchas veces les vale si estás bien allá o si no tienes que tragar. Sólo quieren que les mandes su dinero. Los papás, la señora... luego los hijos, te piden para esto y lo otro. Yo muchas veces me tenido que aguantar de comprar cosas que necesito para mandarles. Si, lo reconozco, no seré el mejor padre del mundo en eso del amor, pero sé que si uno ve el esfuerzo que se tiene que hacer para mantener a la familia deveritas que si los convenzo (ríe) yo y cualquiera de mi pueblo, que chingaos.

Mira, yo veo que algunos del pueblo si están estudiando y se van a Oaxaca o a México y cuando regresan se admiran (se quejan) de que uno ande en el norte, chingándole, haciéndole la lucha para tener bien a la familia. No me parece pues, yo digo que tan válido es quién estudia y hace su lucha como uno ¿no? Valemos lo mismo. Otra... muchas mujeres dicen que yo tengo familia en el norte. Si así fuera ya me hubiera ido hace mucho ¿no? ¿Pa qué me quedo a sufrir y mandar dinero para acá? Mejor allá. No lo hago porque tengo a mi familia y pues si, siempre tiene uno la atención con ellos. Te digo, no está fácil pero le pienso y le pienso y más ganas me dan de seguirle. Ora que vi a mis hijos tan crecidos, tan bonitos, yo digo que pues todavía me falta pero ahí voy, dándole.

Yo no conocía a mis hijos. (Este momento es muy especial. Juve se lleva las manos a los ojos y llora. Su compadre Rogelio le pasa el brazo por encima) y cuando uno está en el norte nomás se la pasa hablando de ellos. Ay si deveras mis hijos, si ellos supieran. Yo ora que os vi me pareció que estaban iguales a como me los imaginaba. Tan así, crecidos y bien portaditos. El mayorcito que es mi orgullo me saludó con la mano, así, bien apretado. Yo luego los vi y me lloré, no da pena decirlo. ¿Cómo no voy a llorar si son mis hijos? Deveritas que ora si me los voya a llevar a California.

Cuando hice referencia a este episodio con Rosalinda. Ella también se llevó las manos a la cara y lloró conmovida al recordar el momento. Ella difiere un poco cuando se refiere al encuentro con sus hijos:

Si, cuando Juve llegó, ya había tomado con sus amigos. Ellos lo fueron a recoger a Oaxaca al aeropuerto. Se fueron a tomar dos días. Pero cuando llegó ya venía bien tomado. Yo creo que eso asustó a los niños. Lo vieron y la más chiquita luego luego corrió a esconderse de él con sus abuelitos. Mi hija ya está grandecita, pero no lo conocía y le dio miedo. Juve se le acercó y luego se enojó porque no lo vio. - Está mal, me dijo, no sabe quién soy. Pero luego mi niña le reconoció la voz de cuando le habla por teléfono y ya le gritó que papá y ya ni se separa de su papá.

Juvenal retoma su narración sobre cómo son tratados los padres en los asuntos de la gobernabilidad del pueblo:

Ora que vine al pueblo hablé con el nuevo presidente. Me dijo que allá los paisanos están entrándole al asunto de abrir una nueva tienda de Oportunidades⁴⁴. Yo digo que si está bien, pero no alcanza con eso. Se trata de que salga más barato y mejor pues, no nomás de hacer el gasto. Yo sé que en el pueblo de Nieves me respetan, porque prefiero trabajar que regresarme y gastarme el dinero que junté en la cerveza y los amigos. Yo sé que aquí me ven así. Ya ve, ora que veníamos para acá me agarró el padrino de mi hijo y quiere poner un negocio acá conmigo. Eso es tener cabeza para saber a quién hablarle. Bueno, de la tienda... yo les digo, si vamos a ponerla, pero que el Oportunidades se ponga también. Sobre todo de que si se pone la tienda van a venir de otros pueblos a comprar. Tons tiene que haber bastante de todo. Yo al rato me regreso, ¿pero quién va a trabajar la tienda? Mi esposa no puede. Ella también se regresa al

⁴⁴ En la página del programa dice que “El programa Oportunidades tiene como objetivo apoyar a las familias que viven en condición de pobreza extrema, con el fin de incrementar las capacidades de sus miembros y ampliar sus alternativas para alcanzar mejores niveles de bienestar, a través del mejoramiento de opciones en educación, salud y alimentación, además de contribuir a la vinculación con nuevos servicios y programas de desarrollo que propicien el mejoramiento de sus condiciones socioeconómicas y de calidad de vida”. www.sedesol.gob.mx. Este programa es usado como un instrumento de control político sobre las comunidades, porque condiciona la entrega de estos recursos a la obediencia y parcialidad de sus habitantes respecto a las políticas estatales y federales de gobierno.

rato al norte y ya. No hay más gente. Yo les dije que si apreciaban mi palabra, que mejor se consiguieran un empleado y que se le pagaba su sueldo. Lo que se lleva más la cosa esa de ir a buscar a Jux o a Oaxaca lo de la tienda. Me dijeron que apreciaban lo que dije y yo creo que así le van a hacer.

He mencionado ya que la paternidad dislocada es algo ocurrente dentro de las familias con migrantes. ¿Cómo es percibida fuera de la familia? ¿Cuáles son aquellas particularidades que la hacen funcional dentro de sus pueblos? ¿Cómo es la relación de la paternidad dislocada con los hijos? Estas preguntas están relacionadas con la búsqueda de aquellos elementos que me permitan mostrar la pertinencia de una antropología de la paternidad que sea aplicada a los estudios sobre transnacionalidad.

PATERNIDAD DISLOCADA Y COMUNIDAD TRANSNACIONAL

La paternidad dislocada, considerada como una paternidad ausente y una manera no correcta de ser un buen padre en términos de la comunidad, encuentra en el pueblo un imaginario sobre los opuestos de ser padre. En un extremo de este imaginario se encuentra aquel padre que migra y se pierde por años de su familia. Que durante su trabajo en el norte se vuelve alcohólico o consume drogas. Que es violento consigo mismo y otras personas y lo peor de todo: no cumple sus funciones como punto articulador entre su familia y su comunidad. No cumple con los cargos requeridos, no representa a su familia y somete a su familia a todo tipo de violencia.

En el otro extremo de este imaginario se encuentra el padre tradicional que no migra y que tiene en su familia el polo principal de su atracción. Participa diligentemente en la gobernabilidad de su pueblo y sube escalafones. Duerme con sus hijos, les enseña a trabajar su tierra y les enseña su lengua. Es un padre respetado y admirado y aunque su contribución económica no sea tan perceptible, siempre antepondrá el interés comunal al bienestar de su casa.

Es notorio que la paternidad dislocada se encuentra más cercana hacia el polo negativo y es percibida por el pueblo como una manera muy dañina de tener una familia. Sin embargo, como ya lo he mencionado líneas arriba, este modelo es uno de los más comunes. El discurso general considera que la dislocalidad del padre no corresponde con las funciones

de la paternidad y cuestiona su contribución al sostenimiento del pueblo como comunidad transnacional.

A pesar de que la dislocalidad no es aceptada como un discurso común, el nicho donde es posible encontrarla corresponde a la ausencia. Como he mencionado anteriormente, la ausencia es un régimen de sentimientos altamente politizado y ritualizado que concierne a la separación y el abandono de los padres de sus familias y de su comunidad. La ausencia es un régimen de poder androcéntrico (Besserer, 2000) que tiende a fragmentar los procesos de continuidad del ciclo doméstico, aglutinando el poder en aquellos hombres capaces de percibir esta situación y manejarla.

Los varones considerados padres comúnmente responden a las diferentes contiendas dentro de la comunidad –de género, económicas, de clase, etc.- con la dislocalidad como una estrategia de supervivencia. En consecuencia, los espacios de poder disputados son obtenidos por otros hombres, parientes o varones reconocidos y ejercidos sobre las mujeres, quienes ven así reducidas sus expectativas de emancipación.

La paternidad es percibida como un espacio de hegemonía y prestigio frente a otros roles dominantes de la comunidad transnacional, por lo que la dislocalidad de los padres es una oportunidad de reconfigurar las relaciones de poder. En estas circunstancias son otros hombres quienes sustituyen a la figura paterna como una manera de concentrar privilegios. Las mujeres desde luego, se encuentran en desventaja, aunque es posible percibir en los distintos arreglos domésticos sobre la ausencia del padre, que son ellas las que obtienen una cuota mayor de decisión y participación familiar y comunitaria.

Sin embargo, la paternidad dislocada es funcional dentro de la comunidad transnacional. A reserva de tratar más ampliamente la cuestión del olvido más adelante –en la tercera sección- la funcionalidad de este modelo radica en que la dislocalidad del padre es aprovechada por la comunidad como un espacio interrogante de lo que podría convertirse en una paternidad migrante mucho más participativa y presencial dentro de las familias Mixtecas.

Precisamente, a falta de una definición ontológica de este tipo de paternidad, preferí encontrar algo que fuera más funcional respecto a las prácticas que representa este modelo.

Su difícil ubicación dentro del colectivo de identidades migrantes y su carácter negativo, individualista e irrespetuoso no me impiden observar su transformación hacia modelos más colectivos e incluyentes.

Entonces la colectividad ha revertido la separación de estos varones y la ha convertido en la oportunidad de “comunitar⁴⁵” la paternidad, transformándola en una práctica compartida por determinados individuos a lo largo del ciclo doméstico articulado al trabajo. Como consecuencia, son los hijos de los migrantes y sus familias los principales atendidos por esta especie de “guardería transnacional” que contribuye con nuevos modelos de paternidad.

Son los hijos que viven este modelo de paternidad quienes observan...

Yo no sé de mi papá. Mi mamá me dice pues que ya regresará y me dice que le aguante. A mí ya me anda por irme con él al norte. Pero entonces me dice mi tío Uriel que me aguante, que si quiero puedo irme con el y ya entonces todos me dicen que mejor con el. Como que me dicen que ya no cuente con mi papá porque el nunca viene y aunque mi mamá lo va a ver, no nos lleva.

Aldahir, 19 años

A me gusta que me cuiden mis tíos. Cuando estoy en Vista mis tíos me cuidan y cuando estoy en el pueblo mi abuelito Edelmiro me cuida. Me gusta más estar con ellos. Yo le digo a mi tío Javier que es mi papá y el se ríe, pero como le gusta que le diga papá pues así le digo. Para mí está bien. Ya cuando me traen al pueblo y me estoy un rato con mi abuelito le digo con gusto pues... ¡A mi abuelito me gusta decirle granña que es como abuelito en inglés y mixteco y le da mucha risa!

Julio, 11 años

Me cuida mi mamá en Tijuana. Luego cuando voy a Seattle, me llevan mis tíos, los hermanos de mi mamá. Con ellos estoy muy a gusto. A mi papá casi no lo veo. Una vez, cuando salí de la escuela me envió mi regalo, pero cuando habla con mi mamá pues nomás es con ella. Mi papá no habla conmigo ni con mis hermanos.

⁴⁵ El término comunitar aparece en Besserer 2000b y hace referencia a la capacidad de las redes transnacionales de reproducir su comunidad. De hecho cualquier acción que contribuya a crear comunidad puede ser considerada comunitar.

A mí una vez me habló y me regañó bien fuerte porque me fui a un baile de la secundaria. Estoy mejor con mis tíos.

Rocío, 13 años

Los hijos de migrantes están percibiendo un cambio. Muchos de ellos han regresado a sus comunidades para ser cuidados por sus abuelos, en una estrategia común de diferentes pueblos para mantener lo más íntegra posible la estructura paternidad-crianza ante la ausencia de las madres también⁴⁶. Regresaré a este tema más adelante cuando me ocupe de los niños migrantes o los hijos de migrantes.



Ocdulia y su sobrino

⁴⁶ Los niños que participaron en estas entrevistas lo hicieron como parte del taller “*La migración y mi familia*” realizado en la escuela secundaria número 36 de Ixpantepec Nieves, los días 1 y 2 de marzo de 2007, con la participación de la profesora Judith Sánchez, directora de la institución.

PATERNIDAD ESPECTRAL

Su espectro se revolvía, acechándonos impío.
Año tras año en esa casa, su memoria estaba encendida
a través de esa figura que nosotros percibíamos.
Fiodor M. Dostoievsky “Memorias de la casa muerta”.

Y los grandes hombres afianzaron su palabra
dejando tras de sí las evidencias
de su magnífico poder: sus esposas.
George Duby “Guillermo el Mariscal”.

EL PRESENTIMIENTO DE LA LLEGADA

Trisenia Rojas relata cómo algunas mujeres saben cuando sus esposos e hijos van a llegar al pueblo:

Pus algunas señoras dicen por ahí ¿Verdad? Quesque lo que tenga uno en la tierra cerca de la casa: una sábila, un limonero, hasta ruda, se pone bien bonita. Y si tiene flores hasta florece. Deveras que yo no sabía, yo decía que mi suegra estaba en error pues. Pero ya mi marido se va, se tarda en el norte... ¡Y cuando regresó la primera vez los cartuchos que tenía mi suegra en el lavadero se pusieron a echar flores! No creía pues, hasta ella me llamó y me dijo que ya venían.

Ora cuando llegó mi marido, le pedí que me sembrara una sábila cerca de la cocina. Me la puso ahí. Ya cuando ellos vienen –mi esposo y mis dos hijos- la sábila empieza a echar hoja, ¡deveritas que es así!

Trisenia Rojas, 26 años, Ixpantepec Nieves

El ciclo de los migrantes en los pueblos como Ixpantepec Nieves se encuentra determinado por múltiples causas: el desplazamiento ocasionado por la búsqueda de trabajo, la necesidad de encontrar otros recursos, como los educativos o de salud y las reuniones familiares. Incluso la aventura y la amistad son buenas ocasiones para viajar y dejar atrás al pueblo. Por ello, siempre es difícil conocer con exactitud las fechas en que muchos migrantes regresan a sus pueblos porque casi nunca coinciden con los del año anterior.

Para muchas de las personas que se quedan en las localidades de origen, el regreso de los migrantes –hombres y mujeres- siempre es un buen motivo para festejar. Se encuentran pendientes de las señales que son interpretadas como de su regreso: el comienzo de la temporada de fiestas en el pueblo hacia el fin de año, el anuncio de un familiar de que se acabó el trabajo, las noticias en los medios que se tienen de los Estados Unidos, etc. Y en muchas ocasiones el presagio que revela la inminente llegada: el sueño del retorno, el espacio frío que ocurre a la entrada de la casa⁴⁷, la inquietud de los hijos.

Es inevitable que existan estos presagios del regreso de los migrantes. Muchas de estas comunidades viven en una constante ansiedad sobre el bienestar de quienes se han ido al norte. Se elevan rezos y mandas para que los migrantes encuentren su camino y sus imágenes se colocan en el altar junto a los santos y los difuntos para que compartan los “pedimentos” de bienandanza. De esta manera, sobre todo los ancianos⁴⁸ canalizan el estrés que les ocasiona la ausencia de sus parientes y que esto signifique su posible abandono.

Don Emiliano de San Martín Sabinillo por ejemplo, tiene a sus cinco hijos en los Estados Unidos. Tres varones y dos hijas que han encontrado en el norte las condiciones para vivir. Emiliano depende casi por completo de los 100 o 120 dólares que le mandan por mes sus hijos. Su otro ingreso es la pequeña huerta en que siembra zanahoria y hierbas de olor y que junto con el sombrero de palma que está acostumbrado a tejer, vende en la ciudad de Juxtlahuaca los días de mercado.

Cuando me invita a pasar a su casa, me enseña las fotografías de sus hijos. Se miran cuatro personas casi indiscernibles en la gruesa ropa de invierno, rodeados por la nieve. Con su memoria magnífica me describe los nombres de sus nietos y los lugares donde nacieron. Aunque está próximo a cumplir los ochenta años, Emiliano aún sube los sábados a cortar leña al bosque y viaja a la localidad de Paxtlahuaca a recoger los recursos -\$1200 pesos- que el programa *Oportunidades* le otorga cada dos meses.

⁴⁷ Algunas personas creen que la casa es un espacio caliente y el exterior frío. Pero en algunas ocasiones el dintel de la puerta de entrada o el espacio que hay que franquear para entrar se pone más frío de lo acostumbrado. Esto hace suponer que alguien que ha estado “fuera” en el frío, está por llegar.

⁴⁸ Los ancianos integran la gran mayoría en las localidades del área que describo. Por ejemplo en el pueblo de Santa María Natividad componen el 66% de la población calculada en 400 habitantes.

Dentro de su casa, Emiliano me enseña también el altar familiar que es infaltable dentro de los hogares Mixtecos. Frente a un cuadro grande de San Martín y de la virgen de las Nieves, tiene flores de plástico que han perdido su color y una gruesa capa de cera derretida oculta listones y papeles viejos. En este altar tiene también a la virgen de Guadalupe que su hija le trajo de Texas. Colgando del cuadro grande están las fotografías de sus hijos, de sus nietos y de su hermano Ligio, que murió en California. A estas imágenes Emiliano les reza cuando puede para que el don que solicita cubra a las personas de su familia que están ausentes.

De esta manera la ausencia se convierte para muchas personas de la región Mixteca en un mecanismo concentrador de recursos contra el olvido. Buscan afanosamente la presencia de sus parientes y la encuentran en los motivos más diversos. Buscan el conector como un medio de conseguir el contacto. Quién visita estas poblaciones se encontrará con que los medios discurren entre el rezo frente al altar doméstico hasta la comunicación por e-mail.

EL MARCO DE LA PATERNIDAD ESPECTRAL

Esta búsqueda por la representación de los ausentes me motivo a pensar en un modelo que explicara la ausencia de los varones padres; la paternidad espectral. La razón es que como muchos migrantes, los varones están ausentes para sus familias en el espacio social transnacional. Aunque la parentela se encuentre dispersa en sitios diferentes, los varones considerados padres a menudo no coinciden con ellos. Se encuentran en otros espacios ocupándose de las actividades laborales o rituales o ejerciendo la gobernabilidad de la comunidad.

En las páginas siguientes desarrollaré el argumento de que las paternidades espectrales son aquellas que muestran al varón ausente como el elemento organizador del poder al interior de los grupos de parientes y que continúa ejerciendo modos de control a pesar de que la dimensión geográfica lo mantiene alejado de sus familiares, dispersos en el espacio social transnacional. De manera que la paternidad espectral es posible a través de la “inmediatez” de la comunidad transnacional, lo que me permite analizar cuáles son los medios físicos y emocionales que otorgan esta dinámica a los pueblos Mixtecos.

Sustento esto con base en la dinámica de la inmediatez de la comunidad transnacional. Es importante considerar que el transnacionalismo tiene diferentes escalas de integración, donde se articulan de manera diferente el espacio real con el espacio imaginado. Los ñu

savi hacen mucho énfasis en la dimensión paralela que los *acerva* a sus comunidades, sin importar que estas se encuentren en Oaxaca, Tijuana, Sinaloa, Fresno o Seattle. Gustavo Lins Ribeiro (2000) menciona que las condiciones tecnológicas mediatizan los espacios transnacionales y los “encogen” incrementando la velocidad y la simultaneidad de las conexiones, experimentando con el tiempo y la distancia, creando y estimulando distintas formas de comunicación, pensando el mundo como una entidad fragmentada y más integrada, es lo que Ribeiro considera el *hardware* que une la red global.

Los pueblos Mixtecos que circulan hacia diversos destinos en los Estados Unidos están creando las condiciones para una mayor integración de sus comunidades a partir del uso de los medios, donde las nuevas tecnologías intervienen cada vez en mayor medida en los distintos procesos culturales y políticos que se llevan a cabo en las comunidades indígenas de Oaxaca. Este tema es parte del observar y pensar sobre nuevas temáticas que las comunidades transnacionales han introducido en la discusión sobre su definición. La tecnología es cada vez más un tema presente –sobre todo cuando concierne a un nuevo tipo de relaciones mediadas por la distancia- en las narrativas de los viajeros.

Podría pensarse que la migración internacional Mixteca es condición *per se* de la exclusión tecnológica. Sin embargo es una circunstancia que los ñu savi han aprovechado para acercar más a su comunidad y hacerla inmediata. Lo que distingue a las comunidades transnacionales en este sentido es la inmediatez: la intensidad de sus relaciones descubre procesos complejos que trascienden a las localidades y las fronteras (Ribeiro, 2000). Los flujos continuos de información revelan la presencia de ámbitos distantes pero que por su relación política o de trabajo se encuentran muy cercanos (Besserer, 2004), lo más extraordinario es que esta inmediatez se concreta a pesar de la carencia de medios.

Los medios tecnológicos que crean el espacio virtual de la inmediatez transnacional son el teléfono -doméstico y celular- con una aceptación casi general y un uso cotidiano, también los medios Web: las páginas, los chats, el e-mail y la transmisión de imágenes, su circulación a través de computadoras y teléfonos, así como el video y la fotografía. Su combinación construye una comunidad que es inmediata y al alcance de la mayoría de los ñu savi.

Este espacio virtual es parte de los procesos que Arjun Appadurai llama *etnoscaapes* y *technoscaapes*. Los integrantes de estos paisajes son el movimiento del mundo en el cual viven:

turistas, emigrantes, exiliados refugiados, etc, y que son los sujetos capaces de percibir los intersticios de los conflictos políticos y económicos (1996). Estos *paisajes étnicos* se construyen de causas diaspóricas, migratorias y económicas y basan su supervivencia en el movimiento. A pesar de ser relativamente estables y de concentrar relaciones de amistad, redes de parientes, de trabajo y negocios, sus aspiraciones están en llegar a otro lugar, al regreso o al cambio.

Entre los Mixtecos el paisaje étnico siempre es disperso y fragmentado territorialmente, pero con una coherencia interior política y económica. Justamente es en este punto donde la inmediatez de la comunidad es capaz de generar alternativas como los *paisajes tecnológicos*: configuraciones globales, fluidas, tecnologizadas, moviéndose a alta velocidad a través de varios tipos de fronteras previstas e imprevistas (Appadurai, 1996). La inserción de los paisajes tecnológicos en este paisaje étnico es una intercalación de la inmediatez de la comunidad mixteca en una no inmediatez de su condición transnacional.

La implosión de los espacios transnacionales por medio de la tecnología demuestra que la polisemia existente en los intentos de definir a la comunidad transnacional pasa necesariamente por los imaginarios acerca de la distancia, la conexión y la multiplicidad de espacios (Melville, 2008, Ong, 1996, Warschauer, 2000) y por la dimensión emocional de los individuos, que integran imaginarios sobre la comunidad y que la definen a partir de este aspecto.

La otra dimensión es la emocional. Algunos investigadores sugieren que la antropología de los sentimientos analiza cómo las emociones son creadas o son utilizadas como fuerzas políticas. Heller investiga sobre el uso de determinadas emociones como detonadores de sentimientos nacionalistas, entre ellos el orgullo y el sentimiento de pertenencia (Heller, 2004). Estas emociones son similares a aquellas que construyen el discurso sentimental sobre la paternidad y el Estado-Nación en lo concerniente a las progenituras indígenas Mixtecas (Hernández, 2006).

Leavitt por su parte, menciona que algunas emociones son explotadas de manera específica bajo situaciones límite —como la guerra— con el fin de crear vínculos y control (Leavitt, 1996). En ese sentido las emociones mostradas por los hombres ñu savi hacia sus familias y viceversa son emociones concentradas en crear o reforzar el vínculo transnacional. Estas

emociones pueden ser aprendidas a través de estas experiencias, pero muchas son resignificadas, como el orgullo paterno y la pertenencia al pueblo y la familia.

De estas, el amor puede que sea la más interesante... el amor puede ser el mejor motivo por el que los padres abandonan a sus familias. Suena contradictorio porque amar es dejar, pero en el amor reside la capacidad de sacrificio. El sacrificio de dejar atrás aquello que otorga significado y pertenencia y cambiarlo por la incertidumbre, el dolor –físico y emocional- y el abandono. A través del amor, ese sentimiento antaño controlado y sometido a la tradición, los hombres y las mujeres se descubren en una nueva dimensión y aprenden su lenguaje. Es subjetivo hablar del amor, pero siempre es estimulante.

El amor que los hombres tienen a sus hijos es el detonante de todo un lenguaje más expresivo. Los hombres se alejan del modelo frío y distante de padre que castiga. Estimulados por la nostalgia y la lejanía los padres inventan múltiples formas de “saltarse” los modos establecidos y tener una mayor cercanía con sus hijos y sus parejas:

-Mi padre me dice que soy su hijito adorado, su orgullo. Me dice que me quiere en inglés porque según él es más fácil.

Fernando Rojas 20 años.

-Mi papá también me habla en inglés. ¡Me dice que soy su princesa y que soy lo más adorable del mundo; (risas)

Marisol Hernández 14 años.

-Cuando habla mi papá siempre me habla diferente. Los señores de por acá no le hablan a sus hijos así. Me dice que me quiere y me extraña, que soy su hija chiquita y que soy su orgullo.

Araceli Manzano 16 años.

LA ESPECTRALIDAD DE LA PATERNIDAD

La lógica de la espectralidad, tal como la presenta Derrida (1994), muestra como la figura del espectro se mueve entre dos extremos, cuerpo y espíritu que se ven contaminados por la imposibilidad de decidir entre ambos. No es solamente cuerpo, pero tampoco es solamente espíritu. Partiendo de esta lógica Derrida indica como en Marx este espectro

habita las raíces del vínculo social en la sociedad burguesa, impidiendo su plena constitución como una sociedad reconciliada consigo misma.

En San Francisco Paxtlahuaca los símbolos del poder que mantienen a la parentela vinculada los sustentan los hombres: aquellos religiosos y políticos androcéntricos como cruces y varas de mando⁴⁹. Los hombres migrantes dejan sus huellas en los objetos religiosos que son empleados en las fiestas. Los migrantes compran los ornamentos necesarios y organizan mayordomías y asociaciones para costear las celebraciones y los rituales de las fiestas. En Paxtlahuaca existen tres principales: segunoviernes que hace referencia a la Cuaresma, la Semana Santa que es ampliamente celebrada y la del Santo Patrón San Francisco el 4 de octubre.

Estas celebraciones se realizan con los recursos aportados casi íntegramente por los migrantes del pueblo. La Asociación Paxtlahuelquense en el Extranjero se creó para poder organizar los envíos de dinero a la localidad y realizar la fiesta. Esta asociación con sede en Santa María California reúne los fondos necesarios para las tres fiestas y hace préstamos a los paisanos que lo soliciten.

En cuanto a la política los migrantes también hacen sentir su peso: las decisiones que desde los Estados Unidos se toman son las que verdaderamente influyen en la gobernabilidad de este y los otros pueblos migrantes de la Región Transnacional de la Mixteca Baja. La gobernabilidad en ese sentido esta supeditada a la capacidad de los migrantes de establecer las condiciones de gobierno desde la distancia y aplicarlas con éxito a su comunidad dispersa (Gil, 2006).

Los hombres migrantes son quienes sustentan principalmente el sistema de gobierno. Ocupan los cargos con mayor o menor coerción de su comunidad y regresan a través de arreglos familiares y de trabajo que les permiten mantenerse el tiempo que estén como autoridad. Otros migrantes sin embargo, cooperan en la gobernabilidad de su pueblo manteniendo y reforzando los vínculos entre parientes y entre paisanos. Este tipo de cooperación no es muy reconocida pero es igualmente importante.

⁴⁹ Las varas de mando son bastones utilizados para mostrar autoridad y jerarquía dentro de la organización política indígena. Heredadas de un sistema colonial, las varas o bastones de mando están relacionadas con los símbolos fálicos de poder.

En esta coyuntura situó a la paternidad espectral, como aquella paternidad cuya principal función es la de establecer los vínculos familiares a pesar de la distancia y contribuir con ello a la permanencia de la comunidad transnacional.

EL PADRE ESPECTRAL ES EL PADRE MIGRANTE

La centralidad del padre dentro de la familia Mixteca está dada en su papel de figura organizadora del poder y quién garantiza la *ciudadanización* de su unidad doméstica. Dentro de la literatura sobre la paternidad, la cuestión del poder no ha sido suficientemente tratada, aunque algunos autores se acercan suponiendo de antemano que el poder les es otorgado por práctica de un sistema patriarcal, sin detenerse a reflexionar acerca de los mecanismos que infieren en la detentación y ejecución del poder (Lagarde, 2000, Mafia, 2006, Ariza, 2000 (a), Brown, 1972).

La razón por la que los varones que son considerados padres son los organizadores del poder dentro de la parentela y de la unidad doméstica, se debe a su papel de *responsables* de su familia. Este rol asignado -eso si por la mecánica patriarcal- se convierte en la oportunidad de conocer de cerca cuál es la perspectiva de los varones sobre su responsabilidad y al mismo tiempo encontrar cómo funciona la responsabilidad y la paternidad en la creación de la masculinidad Mixteca.

Los varones ñu savi tienen en común una profunda apreciación y entusiasmo por su rol de padres. La paternidad es uno de los ejes de sus vidas y es al mismo tiempo el rol que más obstáculos supone, el principal de ellos es la ausencia. También las separaciones, los divorcios, las condiciones socio-económicas y las diferencias de raza y clase. Es la ausencia del padre por los motivos que impulsan la migración, la que constituye una verdadera prueba para hacerse cargo de la responsabilidad de su familia.

El concepto de paternidad está estructurado por la responsabilidad y no por la fecundidad (Shepard, 2000). Los varones se asumen como padres al proveer bienestar a su familia y formar a sus hijos e hijas, específicamente a los varones para transmitirles valores masculinos y a sus hijas el sentido de protección que deben buscar en los hombres.

En ese sentido la responsabilidad lleva a los hombres ñu savi a migrar para encontrar los medios con los cuales puedan otorgar bienestar a sus familias. No es, como en mucha

literatura se expresa, la irresponsabilidad de los varones la que motiva su ausencia (Ariza, 2000 (b), Freeman, 2001, y especialmente Longabaugh 1973). Como la paternidad ha sido tratada desde una perspectiva más negativa que positiva, se ha hecho énfasis en la cuestión de la irresponsabilidad de los varones y las circunstancias que rodean su ausencia (Fuller, 2000).

Mi intención al reunir la discusión sobre la inmediatez de la comunidad transnacional y la discusión sobre responsabilidad y paternidad es crear el marco en el que se sitúa la paternidad espectral. Esta paternidad es a distancia porque sus protagonistas se encuentran en el viaje, pero continúa organizando los principales procesos domésticos y ejerciendo el control. La paternidad espectral se basa en el supuesto de que el modelo doméstico indígena necesita necesariamente de un padre y aunque se encuentre a miles de kilómetros, los varones continúan siéndolo.

“ALLÁ POR DONDE ANDUVE MI FAMILIA SEGUÍA MIS PASOS”

Florencio Rojas Sánchez nació en la localidad de San Francisco Paxtlahuaca, municipio de Silacayoapan hace 41 años. Su historial migratorio se inició cuando acompañó a su padre a la pizca de cebolla al estado de Morelos. Tenía entonces 14 años. Su experiencia transnacional comenzó cuando viajó en los años ochenta a Sinaloa para pizcar tomate. De ahí el salto a California fue cuestión de tiempo.

Ya luego trabajando empecé a aborrar. En esos tiempos no tenía uno mucho que gastar. Vivía con un tío y no me pedía dinero pero yo le daba sin que me pidiera. Era lo justo ¿no? Juntaba mis dolaritos y mi iba a dejarle un giro a mi mamá. Ella me iba guardando el dinero y ya entonces empecé a pensar en casarme. Así es uno, con un poquito que salga y gane dinero ya luego piensa en tener su propia familia (risas).

Pus uno piensa en tener su propia familia para hacerse hombre de bien. Lo normal es que uno tenga su esposa y sus hijos. Bueno, ahora ya lo veo diferente ¿no? Antes lo que decía el padre de uno era lo que se hacía. Me decían: mira ten una familia hazte hombre... sino nada más vas a andar vagando por ahí. El hombre necesita una familia para crecer, para sacarla adelante. Sin eso no eres nada (a propósito de la responsabilidad).

Ahora creo que ser padre y eso pues tiene su tiempo ¿no? Porque algunos nos casamos jóvenes —yo tenía 19— y ya después uno se va preparando como padre aunque los hijos empiezan a llegar luego luego. Ahora ser padre tiene que ser diferente. Uno necesita más malearse ¿no? (sic). Tener experiencia para saber uno cómo va a hacerle. Ora ya sé que mi familia está segura. Que mi esposa y mis niñas especialmente. Tengo dos en el pueblo y mi hijo mayor está estudiando en Oaxaca. Eso sí, bien controladitos.

La historia de Florencio Rojas en este texto comienza cuando conocí a su hijo. Me encontraba en la localidad de San Francisco Paxtlahuaca durante la fiesta del segundo viernes previo a la Cuaresma. Esta celebración forma parte del circuito festivo que comparten lo que yo considero es la Región Transnacional de la Mixteca Baja y es un momento emocionante: muchos migrantes regresan a su pueblo para pasar la temporada de Semana Santa. También muchos jóvenes que están estudiando en otras partes del estado o de la región también regresan, como Fernando.

Me acerqué a Fernando para preguntarle por el sitio de taxis y muy amablemente se ofreció a ayudarme con mi regreso. Salir de esta localidad es muy difícil, su situación alejada de la carretera y la inexistencia de taxis o tránsito de paso hacen que sea muy complicado llegar o salir, a menos que se cuente con un buen contacto. Fernando y yo hicimos ese contacto y me ayudó a conocer más personas de este alejado y montañoso pueblo.

Fernando Rojas tiene casi veinte años y estudia la licenciatura en Ciencias Políticas en la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO). Me presentó a su madre Trisenia y a sus abuelos paternos. Platicando con él algunos días después en la ciudad de Oaxaca, me contó sobre su padre y cómo tenía más de ocho años sin verlo. Estaba muy contento porque al fin tendría la oportunidad de verlo en ese año.

Mi papá tiene ocho años de no venir. Trabaja entre California y Oregón porque vende diesel para las compañías madereras. No es un buen trabajo porque le ocupa mucho tiempo. Cuando no trabaja —en el invierno— se va con las madereras a vender “bullfire” que es una mezcla de aserrín con diesel y sirve para calentarse en los boilers (calentadores) de los transportes de las madereras.

La última vez que vino nos llevó a Acapulco. Luego se fue y ya tiene ocho años allá. Este año va a venir porque son los quince de mi hermana Rosalía. Ella está en Paxtlahuaca y estudia en Juxtlahuaca. Ella está muy contenta de que venga mi papá porque va a bailar su vals con él. Mi otra hermana Jenny casi no se acuerda de su papá. Luego va mi primo José al pueblo y les lleva las fotos que se toman en el norte. Como mi papá y mi tío trabajan juntos se toman fotos que luego envían al correo de mi primo o al mío. Pero como el va más seguido al pueblo les enseña las fotos.

Mi mamá se emociona mucho cuando ve a mi papá. Se ve un hombre fuerte, grande. La mayoría de las veces sale en el bosque y otras en la carretera. Viaja mucho. Mi mamá de todos modos está bien atenta a que hable. Cada ocho días los domingos habla al pueblo. En la única caseta que tenemos se paran las señoras a esperar que les hablen sus maridos. Se pueden estar varias horas bajo el sol y la lluvia esperando.

Mi papá habla cada ocho días. A mi me habla una vez por mes cuando mucho a Oaxaca. Le tengo que contar qué estoy haciendo y si necesito dinero. Cuando me habla es casi siempre los domingos en la noche. Se supone que ya tengo que estar en mi casa para entrar temprano a la escuela. Cuando me marca me pasa primero a mi tío y yo le tengo que contar que están haciendo mis primos. Luego hablo con mi papá. Supongo que mi papá hace lo mismo con mis primos y les pregunta por mi, a ver cómo me porto.

Me dice que está en tal o cual lugar. Es raro pero a mi me dice dónde anda. A mi mamá no le dice. Ya luego ella me habla para saber dónde anda mi papá. La otra vez necesitábamos dinero para pagar el vestido de Rosalía y necesitábamos localizarlo. Hasta que mi mamá me habló a mi celular acá en Oaxaca. Fui a una caseta y le conté que mi papá estaba en un lugar llamado Wichegan en Oregón. Ella habló con mis primos en Juxtlahuaca y les pidió el número de la empresa de dónde trabaja mi papá cuando anda por allá. Sólo así lo hallamos.

Ya cuando mi papá se va, me dice que le eche ganas. Así termina sus llamadas siempre “échele ganas mijo”

Fernando me pidió que lo acompañara a recoger a su papá a la estación del autobús. Su padre Florencio no pudo conseguir un boleto de avión que lo llevara a Oaxaca. Tendría que llegar primero a la Ciudad de México y de ahí llegar a la ciudad de Huajuapán de León en autobús. Nosotros iríamos a esa ciudad a recogerlo.

Durante el viaje Fernando me contó más acerca de cómo los varones que se encuentran en el norte hablan por teléfono como una manera de controlar a la familia. No entiende la idea de que una simple llamada por teléfono de una persona a miles de kilómetros ocasione que su familia cumpla al pie de la letra las órdenes recibidas. Me contó que su padre habló enojado al pueblo entre semana y que tuvieron que “vocear”⁵⁰ a su mamá porque se enteró de que el vestido de quince años de su hija iba a ser rojo. Su hija tenía que salir de blanco porque era “una señorita y como tal va a salir” ordenó tajante Florencio preocupado porque sus compadres van a asistir a la fiesta.

El cambio del color en el vestido provocó un nuevo cambio en el patrón de color de la fiesta. Esto causó más trabajo para todos, pero era importante cumplir las indicaciones de Florencio, que además usaría la boda para agasajar a sus compadres y posibles socios en su negocio.

Cuando llegamos a la ciudad de Huajuapán de León, esperamos en la Terminal de autobuses. El de Florencio venía retrasado, lo que aumentó su ansiedad. Fernando se mostraba nervioso y dejó de platicarme según pasaba el tiempo. Se retorció las manos y se sobresaltó cuando su madre le marcó un par de veces. Fernando estaba esperando a su padre, al que no veía en ocho años.

Cuando llegó el autobús –a las nueve de la mañana- Fernando se puso de pie y se dirigió a donde descendían los pasajeros. Se detuvo en el enorme frente de vidrio del vehículo, ansioso por ver a su padre descender. Cuando lo miró se acercó con pasos vacilantes y se puso frente a él. Florencio Rojas se quedó mirándolo de frente ¿mijo? Fue la palabra que salió del lugar donde la había guardado durante ocho años y atrajo al muchacho que tenía frente a él, lo tomó por los brazos y lo apretó fuertemente. En un momento ambos lloraron. Florencio lo hizo a la manera Mixteca –apretándose los ojos con las manos y

3 El vocear significa que los negocios que administran las llamadas de teléfono en los pueblos han recibido una y que el pariente que debería estar esperando no se encuentra, entonces lo llaman por medio de altavoces que se escuchan por todo el lugar para que acuda. Este tipo de emergencias a veces no son bien recibidas por la gente, que piensa que se trata de un suceso o de una “desgracia”, es decir la muerte de algún familiar.

suspirando- y Fernando abrazando a ese hombre que le daba órdenes cotidianas por teléfono.

Platicamos animadamente de regreso con la camioneta llena de regalos y objetos que Florencio trajo para su familia –entre ellos una estufa nueva- y las cuatro horas del viaje se fueron rápidamente. Trisenia la madre de Fernando llamó por teléfono y pidió hablar con su esposo. Intercambiaron algunas frases en Mixteco y colgaron. Cuando llegamos al pueblo mucha gente se dio cuenta de que Florencio había regresado y saludando alegremente acordaron pasar más tarde a una comida para recibir al migrante.

Sin embargo el encuentro con Trisenia fue menos emotivo de lo que esperaba. Ella lo recibió de pie en la entrada de su casa y lo abrazó rápidamente. Fernando me contó después que está muy mal visto que las parejas se demuestren físicamente los sentimientos compartidos. Entramos a la casa y Florencio fue recibido con mucha deferencia de parte de las otras personas de su familia. Sus hijas lo abrazaron y gritaron muy felices de verlo. Florencio volvió a llorar al abrazar a su hija más pequeña.

Ya casi llegada la noche muchos amigos de Florencio llegaron a cenar con él. Este es un momento interesante porque es posible observar en acción cómo y cuáles son los vínculos entre los vecinos y parientes de Florencio. Algunos de ellos, son sus hermanos o sus primos. Hombres recios que han hecho su vida viajando entre dos países. Otros son vecinos que trabajan en los mismos lugares y un par de ellos Ausencio Bautista y Jorge Hernández son sus compadres, los hombres clave de la homosociabilidad migrante Mixteca.

Florencio tiene en sus dos compadres amistad y sostén. Ambos sentimientos son generados por la práctica transnacional y son relativamente novedosos en el espectro emocional Mixteco. La amistad por ejemplo, es un sentimiento surgido entre los varones que han compartido usanzas de viaje en el norte y que es contrario a las relaciones basadas en el respeto que regulan la relación básica varón-varón (Besserer, 2000). Incluso las relaciones de compadrazgo han sido tradicionalmente respetuosas y aunque apuestan por una relación equivalente entre varones, el respeto es la firme frontera que busca desestimar el conflicto.

Integrados a la transnacionalidad, los compadrazgos subvierten el orden de respeto y lo sustituyen por la amistad. Florencio eligió a Ausencio y ambos adoptaron las actitudes de respeto mutuo influidos por sus respectivos padres. En cambio cuando escogió a Jorge fue en California movido por la necesidad de afianzar su amistad y necesitado de alguien de confianza para que le ayudara a trabajar su negocio.

Sin embargo ambas relaciones evolucionaron a una suerte de punto medio entre el régimen de respeto y la amistad masculina. Florencio tiene en sus dos compadres a sus invitados de honor y a los hombres de confianza que necesita para los planes que tiene en mente: crear una sociedad cooperativa en Paxtlahuaca que permita a sus paisanos crear pequeños negocios o migrar en mejores condiciones.

Con el paso de los días tuve la oportunidad de hacerme amigo de Florencio y platicamos ampliamente de su estancia en el norte. En una ocasión le pedí una entrevista acerca de cómo los varones padres mantienen el poder hacia su familia. Le pregunté si un hombre que está lejos de su familia puede considerarse padre, esta es su respuesta:

Uno siempre es padre. Así esté en China (risas) uno siempre es el padre. Le voy a decir porqué: cuando uno hace a su familia, la crea, es porque uno debe cumplir su papel de hombre. Los hombres deben tener una familia, criarla, sacarla adelante. Si yo y otros tenemos que irnos al norte es porque buscamos cómo hacerle para sostener a la familia. Son tres cosas importantes: primero, uno debe de buscar el capitalito para sus hijos, su esposa. Segundo, debe ser en el norte porque además de que es donde uno ya tiene la manera de trabajar y eso, es donde uno puede aprender a ser mejor hombre. No digo que acá no se pueda, pero es importante hacerlo porque así aprende uno más ¿no? Y tercero, porque es la vida... es que nosotros ya no tenemos idea de qué vida es la de estar sin viajar al norte pues. Es que ya es común para uno y uno debe viajar porque la mitad de la vida está aquí y la otra mitad allá.

A través de entrevistas con su familia, con diversas personas en el pueblo y con observación participante, intento reconstruir cuáles son los medios por los que Florencio Rojas y otros varones padres de Paxtlahuaca construyen su centralidad como padres a pesar de su ausencia.

LOS ESPECTROS REMUEVEN LA DISTANCIA

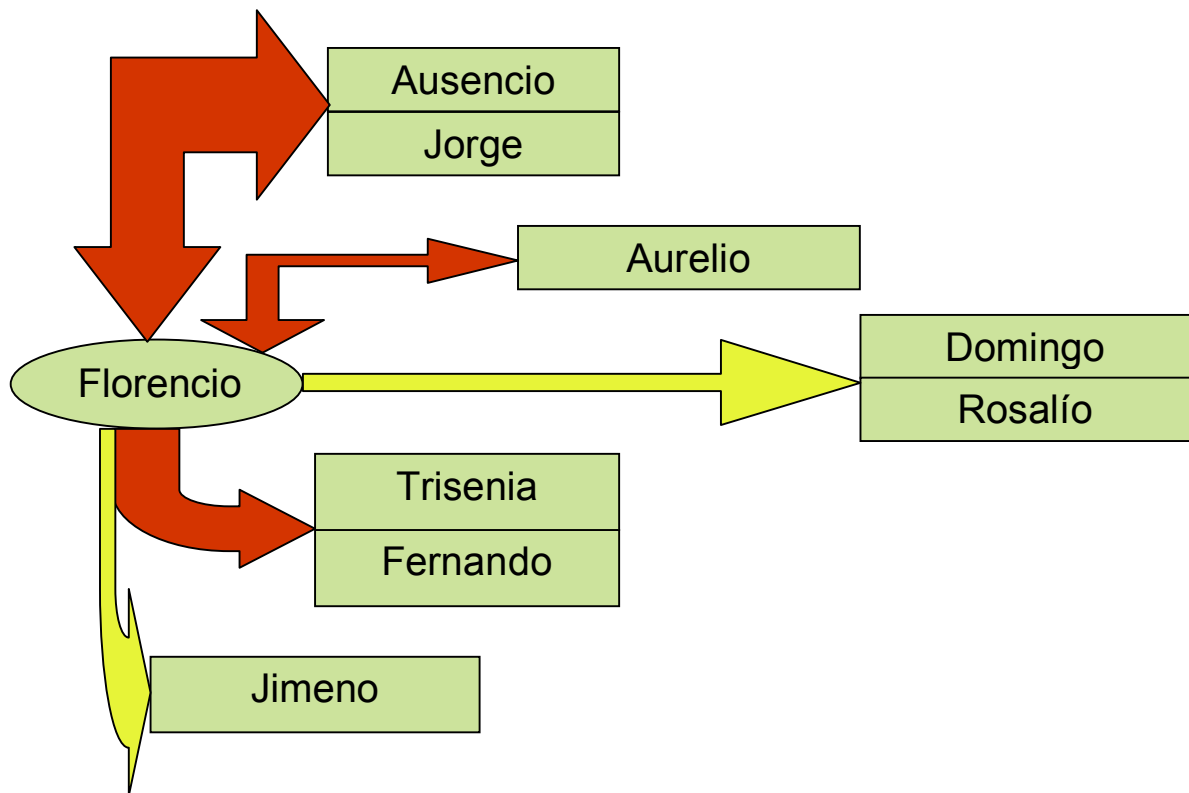
Hombres y mujeres de Paxtlahuaca y Oaxtepec trabajan en el norte de California y el sur del estado de Oregón. Su trabajo está en el área de servicios de las grandes madereras que explotan los magníficos bosques de la región. Los Mixtecos trabajan en el tendido de cableado eléctrico necesario para el funcionamiento de mucha maquinaria. También lo hacen en la preparación de comida y en la venta de accesorios –cuerda, fajas, herramienta, botas- y en algo que llaman *trending* que consiste en prestar servicios de mensajería y pedidos de las tierras de tala a los puntos urbanos más cercanos.

Florencio Rojas hace este trabajo y es muy solicitado. Le ha ido bien en los últimos años y eso lo mantiene ocupado todo el tiempo. Muchos varones y mujeres que trabajan en estos espacios saben que no tiene horario ni vacaciones. Algunos prefieren regresar a sus pueblos en los tiempos considerados de fiesta. Algunos otros como Florencio no lo hacen, obligados a ganar más dinero ocupan todo el tiempo en el *trending*.

En esta región los núcleos urbanos son pocos, pero ponen al alcance de estos migrantes los recursos necesarios de conexión con otras zonas del país y de México, especialmente con sus pueblos en la Mixteca. Las localidades de Turrís, Tulalake, Alturas, Newell y Copic en California y de Malin, Merrin, Lorilla, Bonanza y Yolla en Oregón.

Florencio aprendió a usar el Internet para su trabajo hace cinco años. También maneja un teléfono celular con cobertura nacional en los Estados Unidos y compró recientemente una agenda personal. Con estos recursos a la mano, Florencio es un individuo mejor conectado y preparado para servir de nódulo en el establecimiento y continuidad de los vínculos transnacionales en Paxtlahuaca (Besserer, 2004).

Florencio utiliza principalmente el teléfono y el Internet para comunicarse con su familia en los Estados Unidos y en México. Este es el diagrama que concentra la intensidad y la dirección de las comunicaciones de Florencio con su familia:



En este diagrama Florencio está encapsulado en la elipse. Ausencio y Jorge son sus compadres. Aurelio es su hermano y Domingo y Rosalío sus cuñados. Todos ellos viven de manera semi-permanente en los Estados Unidos. Florencio entre California y Oregón. Ausencio en California, Aurelio en Seattle Washington y Domingo y Rosalío en Salem Oregón.

Trisenia es su esposa y vive en San Francisco Paxtlahuaca en Oaxaca, de la misma manera que su padre Jimeno. Fernando su hijo vive en la ciudad de Oaxaca.

Florencio mantiene una intensa comunicación, representada por la flecha más ancha color rojo con sus compadres. Esta flecha es bidireccional, por lo que los vínculos entre los tres son intensos y multidireccionales, incluyen teléfono, Internet y sus recientemente adquiridas agendas electrónicas. Con su hermano Aurelio la comunicación es menos intensa pero igualmente importante y en ambas direcciones. Esta es principalmente por teléfono. Finalmente con sus cuñados Domingo y Rosalío la comunicación está representada por la flecha más delgada y de color amarillo. Quiere decir que es unidireccional y más ocasional, generalmente por teléfono.

Cuando se comunica con Oaxaca Florencio mantiene un intenso flujo unidireccional con su esposa y su hijo. Es muy raro que ellos se comuniquen con él, pero Florencio lo hace cada ocho días con su esposa y al menos una vez al mes con su hijo. Igualmente con su hijo se comunica vía Internet. Le escribe y envía fotografías y videos, su hijo rara vez lo hace porque su padre no le contesta. Con su padre Jimeno, Florencio también se comunica aunque de manera más esporádica, generalmente por teléfono debido a que su padre solamente tiene acceso a este medio.

Florencio Rojas hace lo que muchos varones de estos pueblos de la Mixteca: mantiene una comunicación constante con su pueblo originario. En esta comunicación, que se ha sofisticado con los avances tecnológicos, los varones y muchas mujeres también, buscan mantener su presencia dentro de sus familias y con ello, el poder social. Este poder es entendido como la manera de ejercer el control sobre otros y sobre nuestras emociones y evitar que otros las desarrollen (Macpherson, 2005).

El poder masculino para hombres como Florencio está definido a partir del control –como la capacidad de ejercer el poder- y la dominación –como la manera de evitar que otros obtengan el poder-. El poder construido de esta manera puede definirse como la articulación entre control y dominación. Sin embargo la asociación casi natural del poder con la masculinidad ha pasado por alto aquello que Kaufmann llama la contradicción de la masculinidad y que basa en las diferencias entre las masculinidades hegemónicas –definidas a partir de la clase, raza, etnia, nacionalidad, orientación sexual y religión- y las subordinadas –como todo aquello que no es hegemónico- (Kaufmann, 1995).

Esta contradicción es evidente en los varones Mixtecos que son migrantes y enfrentan su masculinidad a otras que coexisten en el espacio social transnacional (Hernández, 2003). Sin embargo la masculinidad Mixteca no es hegemónica porque no comparte aquellos elementos que otorgan poder a los varones en este espacio transnacionalizado. Me refiero a los mestizos y blancos en México y a los blancos en los Estados Unidos. Con su masculinidad periférica los ñu savi controlan el poco margen de poder a que tienen acceso: un mayor poder económico.

Mucho del control que ejercen los hombres Mixtecos hacia sus familias transnacionalizadas reside en la economía, en primer lugar en su rol de proveedor y en segundo como

organizador de los recursos familiares. Lo hacen a través de la distancia valiéndose de los medios que la transnacionalización de sus comunidades pone a su alcance.

Los hombres que nos vamos al norte siempre estamos preocupados por llevar dinero a la familia. Hay algunos que les vale madre y se van, pero a esos hasta nosotros sabemos que no son lo suficientemente hombres para aguantar la chinga. Muchos de nosotros sabemos que ganar unos biles (dólares) está cabrón, pero aún así lo hacemos. Ahora que los hijos están más despiertos y se vienen a trabajar con nosotros y ellos ganan también, pus la cosa se pone más difícil. Muchos señores le pueden contar que ya sus hijos y hasta sus hijas que ya son señoritas, se les ponen al brinco pues, ya les levantan la voz y no lo obedecen a uno.

Marcelino Rojas 42 años, Santa María Natividad.

Me preocupa que cuando estoy en el norte a mi familia le pase algo porque yo no les mando el dinero suficiente. Siempre estamos pensando en que cómo le vamos a hacer. De hecho en el norte tenemos un sistema de préstamo de puros paisanos. Cuando uno tiene una emergencia nos ponemos de acuerdo y le depositamos en una cuenta que le abrimos. Ya él nos regresa ahí mismo el dinero de acuerdo a como quedamos. Muchos hicimos eso para poder mandar dinero a la familia. A mi sí me preocupa qué va a hacer mi familia si yo les fallo. Muchos paisanos como que les vale, en el norte se ponen a pistear (consumir alcohol o drogas) y no envían dinero. Ahí tienes que su familia, su señora, se pone a pedir prestado mientras encuentra trabajo. Ya luego la señora de alguno de nosotros nos habla y nos pide que ayudemos a esas señoras abandonadas. Cuando podemos pus si les echamos la mano, pero a veces se nos juntan muchas. Cuando podemos ayudarlas lo hacemos, sobre todo si el padre es pariente o compadre de alguien de por aquí. Eso ya obliga más ¿no? Entonces ponemos la caja como le decimos, y nos ponemos a juntarle algo, a veces hasta 3000 dólares. Luego no pagan o no pagan a tiempo, por eso preferimos que sean compadres o hermanos, porque ya con eso tenemos la garantía.

Silvino Manzano 36 años, San Martín Sabinillo.

Durante su ausencia de ocho años Florencio perfeccionó el sistema de comunicación con su familia, creando un discurso sobre su preeminencia de padre frente a las decisiones de

su esposa o de sus hermanos y cuñados. Este discurso está basado en la importancia de su rol de proveedor y de organizador de esos recursos. También le da importancia a los aspectos culturales del respeto, orgullo y amor a la familia. Vamos por partes:

Cuando se comunica con teléfono o por e-mail Florencio inicialmente pregunta cómo están y si les ha hecho falta dinero. Asegura que enviará lo que se necesite enfatizando que él obtiene ese dinero para ellos. Después da las instrucciones acerca de los giros o envíos que realiza y da los detalles de cómo deben ser usados esos recursos. Florencio no admite que el dinero que envía sea usado para cosas diferentes que las que él ordena. Los dólares enviados son usados mayormente para la alimentación, vestido y salud y un porcentaje se destina al ahorro.

Mucho de este dinero se usa para pagar deudas. En una ocasión Florencio tuvo una mala racha y necesitó 12000 dólares. Los paisanos de la caja de Oregón pusieron 4000 y su compadre Ausencio le prestó lo demás. Esta deuda fue pagada durante tres años en los cuales Trisenia su esposa tuvo que arreglarse con la mitad del dinero que cotidianamente Florencio enviaba. Durante esos tres duros años, el dinero recorría desde el lugar donde estuviera Florencio, hasta su pueblo de Paxtlahuaca en Oaxaca. De ahí se regresaba una parte para la caja en California y otra para la familia de su compadre en el Estado de México. Su esposa Trisenia veía con tristeza el poco dinero que le quedaba.

De esta manera muchos hombres mantienen el control sobre su familia, limitando en los momentos convenientes los recursos que sus familias necesitan. Así la familia se ve presionada y acude al padre para que pueda resolver su situación. Muchos hombres incluso me dicen que fingen que no tiene trabajo para mantener preocupadas a sus familias. Lo hacen con el fin de limitar a sus esposas e hijos a determinadas actividades y dejen de hacer otras (como asistir a una escuela lejana, a un taller sobre alimentación o a un curso técnico para trabajar) y estén a la expectativa. Este control del dinero está definido como violencia económica (Lamas, 6666) y limita las condiciones para el desarrollo de la familia y de la comunidad en general.

Pero otros hombres se encuentran genuinamente preocupados de enviar el dinero a sus familias, pero les preocupa que ese dinero ganado tan arduamente sea dilapidado. Esta preocupación muestra una gran contradicción en la manera en que estos hombres conciben

el uso del dinero: mientras ordenan que una gran cantidad de esos envíos sean utilizados en el pago de deudas y en la construcción de casas cada vez más grandes y costosas, les inquieta menos el pago de alimentos y educación, así como la salud, con lo que muchas mujeres o hijos se quedan desprotegidos de estas necesidades básicas.

Florencio muestra en sus llamadas una parte importante de la paternidad como práctica cultural entre los ñu savi: sus palabras están dirigidas a construir una imagen de poder como padre. En primer lugar, con palabras busca descripciones positivas de su paternidad y de su actuar como hombre. En segundo lugar construye con palabras de dominio, su posición de poder:

Ay no, Florencio es malo... dice que me habla como a las doce del día pero a veces me habla como hasta las cuatro. Antes yo decía, no que va, mejor me espero ya hasta la tarde y que me hable. Pero ¡uy! Que me agarra a las cuatro y que me regaña. Si me dice que lo espere no importa a que hora me hable. Mi deber es esperarlo, estar me ahí en la caseta hasta las cuatro o cinco que me hable. Igual me habla temprano o me habla tarde porque él nunca sabe en que momento me va a hablar. Por eso necesita que esté yo ahí.

Cuando habla siempre me está diciendo que si me hace falta algo. Me pregunta en qué gasté el dinero del mes pasado y que compré con eso. Si se necesitan medicinas y si le mandé a su hijo dinero a Oaxaca. Yo se lo mando con un vecino le digo. Luego me dice –acuérdate Trisenia, yo soy tu marido. Me vine al norte para que estés mejor y también tus hijos. A mi padre me dijo cuál es mi deber y que debía hacer. Yo se lo entendí muy bien y aquí me tienes. Trabajando duro para que nada les falte a ustedes.

Luego me dice que su responsabilidad es sacarnos adelante, que ahí ve el cómo le hace pero que va saliendo el dinero. Yo le digo que si a todo porque en esos momentos lo interrumpo y ay no, se me enoja mucho. Me dice que ya no le tengo respeto, que nomás me burlo. Yo le digo que no es cierto que sus hijos y yo lo respetamos, que estamos a gusto con lo que él hace. A mi me da sentimiento a veces y a veces me da risa. Ora le digo: cuando me habla y me dice que estuvo tomando, ya sé que lo que me dice va a ser más largo. Se puede pasar una hora

diciéndome cómo es buen padre porque anda allá trabajando. Yo luego le digo que si de veras le importamos debería de venir a vernos. Ya luego se queda callado y empieza a llorar; yo lo oigo. Lloro en el teléfono y me da sentimiento porque me dice que eso es lo que quiere y se sigue llorando.

A veces me da risa porque me está diciendo que tan buen padre es y eso y ya no me aguanto y me da risa y lo nota, tons me dice que de qué me río. Ya me callo y el se queda callado. Hasta que le hablo y le digo que qué tiene. Entonces me dice que porqué me burlo de lo que me dice. Yo le digo que no es cierto y el me dice que no tengo cara para verlo ora que regrese. Que siente mucho no poder estar ahí ahorita para verme a los ojos y decirme que estoy mal burlándome de él.

Yo me llevo una silla para cuando me habla pero de todos modos me entretengo con las comadres. Estamos juntas todo el día y ya nos la pasamos plática y plática. Mi marido me dice que él manda y yo tengo que hacer lo que dice, nomás eso. Me dice que si quiero mi bien y el de mis hijos, pues que tengo que hacer lo que me dice.

Y si yo no quiero hacerle caso pus ahí están su papá y uno de sus hermanos. Ellos le dicen que hago y que no hago. Ya después me enteré de que Florencio les habla y les pregunta que qué hago. Ellos le dicen. Eso es muy normal. Acá hacen eso con las esposas. Todo mundo les cuenta a los maridos lo que hacemos. Entonces mi marido ya sabe que hago, aunque yo no le diga.

Trisenia, esposa de Florencio.

El poder de los varones migrantes se sustenta también en la red de parientes que mantienen el status del padre como el rol dominante. En la exploración de los arreglos domésticos creados a partir de la supuesta ausencia del padre sobresale la relación nuera-suegra como dominante y conflictiva (Ariza y Oliveira, 2004, D`Aubeterre, 2005). Esta se ha visto como un medio efectivo de control de parte de los varones hacia sus esposas. La madre del esposo ejerce un poder emanado de una doble dirección: su condición de madre del varón ausente detentante y su empoderamiento al ser una mujer en una posición privilegiada. Esta se hace extensiva al suegro, quién tradicionalmente es una figura de autoridad muy respetada por nueras y yernos.

El suegro es un padre que mantiene sus privilegios de poder intactos. Aunque en ocasiones esta condición se ve mermada por la condición transnacional del resto de la familia que ve en el suegro o el padre mayor un adulto del cual hay que hacerse cargo. Muchos hombres maduros se encuentran viviendo en el abandono, pero hay otros que aún mantienen el rol de páter y muestran con orgullo y responsabilidad este papel frente a la comunidad.

El otro caso es el de las nueras y los cuñados. Ambos parientes también forman parte de esta red de complicidad e información para los varones más empoderados de cada familia. La constante circulación de estos individuos a través de los diversos hogares instalados a lo largo del espacio social transnacional hace que su información sea mucho más variada y completa que la de los adultos mayores o encargados de una sola nuera, como podrían ser los ancianos en los pueblos.

Finalmente, los correos electrónicos o e-mail son una nueva manera de comunicación entre estos pueblos transnacionalizados. El uso de la red informática para lograr una mayor conectividad entre individuos dispersos está dada en el constante crecimiento de espacios informáticos (Finquelievich, 2000). La circulación de ideas políticas que tienden a transformar la cultura de la representación y la identidad contribuye a que muchos de estos pueblos -cuya condición es vulnerable- se reconozcan en una identidad étnica digital (Hernández, 2004).

Florencio Rojas escribe ampliamente sus correos electrónicos. Con su permiso reproduzco uno muy interesante, donde comparte con su hijo sus impresiones acerca de la vida en los Estados Unidos:

Fernando hijo: escribo desde Chalmain Oregón. Un pueblo que se dedica a la producción de lámparas de helio para camionetas. Esta bien bonito!!!! Se ven las montañas arriba, rumbo a Washington bien blancas de la nieve!!!! El aire esta bien frio y me duelen los ojos y la nariz ya ves que no me cai el frio. Aorita vamos a comer en un lugar que es un restaurante de comida mexicana. No ay muchos restaurantes asi, nada mas aca. No es muy comun que comamos en un restaurante de comida mexicana y me da gusto, no sabes!!!! Estoy con unos paisanos que estan comprando lo comida para el lunche de la semana. Yo les encargue para que me traigan algo, pero tengo arta comida.

Ya te salude hijo y te quiero contar que los extraño (signo de una carita llorando) porque no e tenido tiempo de ir al pueblo. Estoy trabajando hijo, muy gustoso de poder darles a ustedes su dinero. Entre todos aca nos echamos la mano porque a ratos uno se pone triste y luego namas ve uno nublado el cielo. Si, uno toma alcohol y toma uno mucho, pero lo ace uno para aguantar. Extraño a mis ninas, a tu mama.

Mi papa me dijo que tenías que presentar un trabajo en tu escuela hijo. Esta bien. Yo te cuento que sí, me gusta trabajar aquí pero esta bien difícil porque no me gusta el frio y no me gusta despertarme tan amanecido.

Me paro para trabajar a las cuatro am porque tengo que hacer lunche, ya luego me espero a que empiecen a llegar los trabajadores para que me den sus encargos. Luego llevo arta papeleria hijo. Lleno la camioneta con los encargos y me los llevo a entregar. Termino cuando entrego el ultimo paquete. Ya luego busco que mas hacer porque el dia se hace bein pesado largo. Ya en la noche nos juntamos a platicar para ver que se ace, donde es el nuevo trabajo que compañía pasa ahora. Todo bien hijo.

Pero eso es lo que ace uno hijo. Trabajar y trabajar en el jale. Soy su papa y tengo que hacer eso. Me gusta ver que les mando su dinero y que estan lo poquito bien que yo puedo tenerlos. Me siento mejor de tenerlos a ustedes y que estudien y se preparen.

Recuerda que los quiero hijo. Dile a tu mama que primero dios le mando lo de la musica de mi jia ora este mes. Cuida a tus ermanitas y cuidate tu, que dios me los bendiga mucho y me los cuide.

Tu papa.

Esta paternidad espectral se ve reflejada en la cotidianidad de la vida en el espacio social transnacional. La idea de la espectralidad se ve reforzada porque los Mixtecos otorgan “esencia” a aquellos objetos que estuvieron en contacto con el padre. sus instrumentos de trabajo, sus objetos personales, los sitios donde acostumbra descansar o comer e incluso los pequeños ritos que la paternidad otorga y que son insustituibles:

La gente percibe a sus ausentes con muchas cosas: los niños se fijan en la silla del papá, en su carro. Se miran en las fotos de su papá y preguntan por él y muchas veces sus mamás les dicen que sus papás los están vigilando. Cuando son muy chiquitos se la creen y piensan que está ahí con ellos pues. Ya más grandecitos los niños piensan que su apá les cuida y ellos lo cuidan a él portándose bien.

También las señoras. Le prenden una veladora, los bendicen bien harto y con mucha fe de que van a regresar. Yo digo que es porque se siente cuando se van. Las mujeres echan agua en la entrada de la casa para que regrese y les piden a sus maridos cuando están aquí que les planten unas hierbas para saber cómo están ellos allá. No me crea pero muchas señoras lo hacen.

También como son nuestros hijos pues los encomendamos a Dios o a nuestra señora. Nosotros los viejitos no tenemos muchas cosas de eso, pero las gentes más jóvenes procuran más a sus ausentitos...

Eustorgio Prado, 80 años.

Como si fuera una fantasmagoría, los padres migrantes se ven reflejados en los actos cotidianos de sus hijos o sus esposas. Su presencia se mantiene, se siente y sus parientes la mantienen. Los padres espectrales se revuelven en la distancia y se presentan en múltiples espacios, son los hombres que dispersó el camino de la migración.



Reginaldo Bautista

CAPÍTULO CINCO: MATERNIDAD Y PROGENIE
LA CONSTRUCCIÓN DE LA MATERNIDAD EN EL ESPACIO SOCIAL
TRANSNACIONAL

Claro, ser madre me hace ser mejor mujer para los demás,
pero lo que verdaderamente me hace ser mujer
es lo que puedo hacer para ser yo misma.
Centolia Maldonado, líder del FIOB, Juxtlahuaca.

La maternidad es un símbolo con el que se representa a las mujeres. Es su evocación más común. La madre, esa mujer cuyo cuerpo ha servido para engendrar nuevos individuos, es la representación más conocida del supremo sacrificio y es la personificación del discurso por excelencia sobre el amor y la abnegación.

Afortunadamente, el enfoque de género deconstruye a la maternidad como la función concreta de las mujeres, su única opción en la vida. Norma Ferro considera que la construcción social de la identidad de las mujeres pasa por la experiencia de la maternidad y la define (1989). Socialmente, las mujeres aspiran a ocupar un lugar “legítimo” a través de su capacidad de parir y son utilizadas para ello. La maternidad es concebida solamente como el acto de engendrar y parir y a diferencia de los hombres, ser madre es la única realización posible de una mujer.

Esto es dolorosamente cierto en las comunidades rurales, donde es más fuerte el concepto de la mujer como reproductor. Debido a las precarias condiciones de vida, la familia concentra sus esfuerzos en lograr reproducir la mayor cantidad posible de individuos y así sobrevivir como unidad doméstica (Segalen, 1987). En la Región Transnacional de la Mixteca Baja las mujeres tienen un rol semejante, destinadas a ser madres, concentran sus esfuerzos en reproducir y sostener a su familia.

En los pueblos de la Mixteca la maternidad es vista como un símbolo de la feminidad. Las mujeres son celebradas por su capacidad reproductiva, un ejemplo claro son los rituales de fertilidad de la ceremonia de matrimonio y del culto a las deidades católicas que “conceden” un embarazo pronto y seguro. Durante una boda la novia es investida de un color blanco que simboliza su entrega y disposición a la virilidad del hombre para

engendrar y ser fecunda⁵¹. Por otro lado las mujeres, aún las jóvenes que no se han casado, tienen preferencia por rendir culto a Santa Ana.

La maternidad y la sexualidad en las mujeres Mixtecas son el tema de investigación de la antropóloga feminista Hiroko Asakura. Su trabajo es destacable por mostrar cómo la maternidad es un cúmulo de significados que pueden o no cambiar a través de la migración transnacional. Considera que el espacio social transnacional no es completamente liberador en cuanto a las cuestiones en que centra su atención (Asakura, 2005).

Su discusión sobre la maternidad está centrada en la construcción social y el significado de este concepto y en las formas de empoderamiento y resistencia que las mujeres adoptan para cambiar la maternidad tradicional por una más coherente con su realidad migratoria. Mi interés en resaltar su trabajo reside en que puede ser visto como la excelente contraparte del que nuestro ahora.

La construcción social de la maternidad se da a través de un conjunto de valores que sitúan a las mujeres en un espacio muy estrecho de acción y que las reduce sólo a esta función. Esta construcción se da con base en la oposición hombre-madre en los discursos y las prácticas de género dentro de las comunidades Mixtecas. El hombre es visto como un individuo capaz de reunir diversos capitales y prestigio de distintas maneras, al contrario de las mujeres, capaces de ser madres y trabajadoras, aunque esto último considerado sólo una ayuda para los hombres y complementar el gasto familiar.

Por ello la maternidad define a las mujeres Mixtecas. Desde la más temprana edad se les educa para criar, primero a sus hermanos pequeños y después a los hijos de sus parientes. Las mujeres aprenden desde muy jóvenes la obligación de la crianza y a buscar el prestigio que supone el criar correctamente a los niños de la familia. Las niñas pequeñas son celebradas porque ya saben cargar a su pequeño hermano o porque ya pueden darles de comer a sus sobrinos.

Cuando las mujeres son consideradas lo suficientemente adultas para casarse –alrededor de los dieciséis años, aunque las hay más jóvenes- ya son hábiles para cuidar niños y la falta de experiencia la compensan con lo que los ñuu savi llaman el ser buena mujer: ser tierna,

⁵¹ Esta interpretación muy exacta se debe a Doña Rufina Rojas, una mamá grande (*Tsunicua*) que prepara a las novias para la boda.

amorosa y responsable con sus hijos, defenderlos y sobre todo, cuidar de ellos, todo el tiempo. De esta manera las mujeres asumen que los hijos son *su* responsabilidad y que deben estar dedicados a ellos de tiempo completo, impidiendo otro tipo de actividades. La maternidad entonces ocupa la mayoría de sus actividades.

La maternidad es un espacio social especialmente femenino. He mencionado que las mujeres desde muy pequeñas se les inculcan los valores considerados positivos para la maternidad. Esta visión es compartida por las mujeres mayores, quienes son aportan los conocimientos tradicionales sobre la maternidad. Las mujeres recién casadas cuentan con las mujeres de mayor experiencia y el nacimiento de cada nuevo individuo es celebrado por las mujeres de manera grupal.

Desde luego estas prácticas pueden consideradas como parte de la estrategia patriarcal de inequidad de género porque las mujeres reproducen los modelos más inequitativos. No me lo parece, al menos completamente. Las mujeres han creado un espacio ajeno a la masculinidad a través de su dominio: la maternidad. En este espacio son autónomas en cuanto a desarrollar sus propias capacidades. Con la ausencia y en ocasiones el abandono de sus parejas, muchas mujeres recurren a estos espacios de maternidad en busca de solidaridad y comprensión.

En ocasiones muchas mujeres que deben buscar trabajo tienen en los espacios de la maternidad un punto importante de apoyo, además que recientemente han logrado convertirla en capital político; muchas mujeres invocan su maternidad como un derecho y como una decisión frente a las voluntades de sus parejas masculinas.

LA MATERNIDAD Y LAS “VIEJAS ARGÜENDERAS”

Nancy Chodorow considera que la maternidad impulsa un sistema basado en la división sexual del trabajo (1984) y que confiere a las mujeres el papel de reproductoras y a los hombres el de productores, además de que contribuye a desarrollar su masculinidad a través de la “realización” masculina: el fecundar a las mujeres. Si bien Chodorow tiene razón cuando menciona que la división del trabajo tiene su origen en la capacidad natural de parir de las mujeres y que sobre este acto se construye todo un sistema patriarcal que limita las acciones de las mujeres, no estoy de acuerdo cuando se refiere a la realización masculina de la fecundación.

Los estudios de masculinidad han hecho énfasis en la necesidad de una mayor investigación y reflexión a la hora de hablar de hombres y sus supuestos, eso incluye tratar determinados aspectos de la masculinidad como naturales. Entre ellos el de la fecundación, por que si bien es cierto que la paternidad cumple una función realizadora de la masculinidad, la estructura principal de la paternidad es la responsabilidad. Asumirse de manera privada y pública como padre es el objetivo principal de la paternidad y la aceptación de sus funciones.

La maternidad cumple un papel importante dentro de la masculinidad porque significa muchas cosas más importantes que la fecundación, como la creación de una familia y la correspondiente jefatura de familia y la paternidad, que en el caso Mixteco significa el acceso de los varones a un estado pleno de derechos. Por otro lado el hecho de que la maternidad significa una separación entre hombres y mujeres puede ser cuestionado.

Hiroko Asakura por su parte, considera que la maternidad y la paternidad son opuestos (jjjj) porque mientras la maternidad es vista como una función natural y propia de las mujeres, las acciones de los hombres son medidas de otra manera, aunque se incluye la paternidad como un punto central de la masculinidad, los hombres no están dedicados de tiempo completo a esta. A mi parecer la maternidad y la paternidad son complementarias, porque la intensa actividad migratoria transnacional incluye a hombres y mujeres por igual y les obliga a transformar sus prácticas de maternidad y paternidad.

Mientras que la paternidad es vista como ausente cuando en realidad está presente a través de múltiples medios, la maternidad ausente es vista como una tragedia personal que separa a las mujeres de sus familias. Creo que las mujeres que son madres se encuentran en igualmente comprometidas con sus familias en la misma medida que los hombres. Ambas prácticas son complementarias porque los hombres participan de muchas de las actividades de las mujeres y viceversa. Aunque ambos, hombres y mujeres tienen sus espacios respectivos en la crianza, algunas de estas actividades son tan compartidas que puedo hablar de una sola práctica de crianza.

Entre las actividades compartidas de crianza están los primeros años de los niños, donde los varones padres tienen un rol importante –cuando están presentes-.

Mire, cuando el niños está chiquito su papá tiene muchas cosas que hacer con él. El papá está en la casa más tiempo y se ocupa de estar con el niño. Bueno... más o menos desde el año, porque antes nada más lo tiene su mamá. Cuando ya tiene el año el niño se la pasa con su papá. No importa es una chiquita o un chiquito da igual.

El papá les da cobada a los hijos. Los carga pues, hasta que se duermen. Luego se acuesta con ellos. Duermen así, juntitos. El papá cuando puede carga a su niño y se lo lleva. Luego vea usted en la plaza de Juxtlahuaca cuantos señores andan pa'riba y pa'abajo con sus chiquillos. Juntos, el papá y la mamá le dan de comer y lo cuidan, porque a esa edad son bien cabroncillos y andan de un lado a otro. Los papás pues, nomás andan encima los chiquillos. Mientras el papá les enseña las plantas, la mamá les enseña el maíz. Luego el papá les enseña a jugar y ya luego ellos juegan con su mamá.

Cuando los papás están en el norte, entonces quien los cuida hace lo mismo. Es el pueblo el que es responsable de los niños, cuando están sus papás y cuando no están pues con mayor razón. A veces los niños los dejan con sus abuelitos y ya están muy viejitos. No pueden cuidarlos, entonces ya llega alguien y los cuida, por un ratito. Luego los niños andan jugando en la cancha o en la iglesia y ahí vamos a verlos, como están. Buscamos que donde coman dos coman tres. Entre todos les echamos una miradita.

Marcelino Rojas, 51 años, Huaxtepec.

En ese sentido las prácticas de la paternidad y la maternidad son compartidas además de por los padres, por el pueblo, en una paternidad comunitaria que soluciona en parte, la ausencia de los hombres y mujeres migrantes con hijos.

Las mujeres que son madres son dependientes de los varones de sus familias. De sus esposos en primer lugar y después de los hijos. Existe un gran control social hacia las mujeres que son madres porque su autonomía depende de su capacidad de parir.

Otro punto importante dentro de la maternidad muy bien señalado por Asakura son los modos de resistencia, entre ellos la aceptación de la maternidad como una decisión cada

vez más compartida por hombres y mujeres y el uso de anticonceptivos. Coincido cuando asegura que hay que tener cuidado con la idea de que el espacio social transnacional es liberador. A mi parecer no existe una “realización” o “liberación” tanto de hombres o mujeres. Se trata ante todo de la potencialidad existente en el espacio social transnacional.

La maternidad tiene el potencial de ser un instrumento liberador como lo asegura Asakura, porque provee de recursos a las mujeres –información sobre la natalidad, anticonceptivos, un potencial medio de salud- y a sus parejas. Coincido con ella en que la maternidad está cambiando el significado de mujer.

Un punto sobresaliente de esta condición cambiante, está en el discurso masculino de cómo es percibida la mujer. En la realización de mi trabajo de campo tuve la oportunidad de entrevistar a los hombres de estas comunidades sobre muchos temas, entre ellos la percepción de las mujeres –migrantes y no migrantes- y su particular interpretación sobre la maternidad.

Los comentarios que recibí tienen dos sentidos: el significado de mujer está cambiando para los hombres y la maternidad es usada cada vez más como un elemento de negociación con ellos.

El significado de mujer en los pueblos de la Mixteca está indudablemente ligado a la maternidad. Son definidas en cuanto a su capacidad de ser madres, porque una buena mujer es aquella que tiene hijos de un matrimonio y los cría frente a cualquier adversidad. Las mujeres migrantes buscan emanciparse de esta definición y luchan constantemente por sus derechos básicos como el de la educación y el trabajo. Para los hombres estas actitudes están relacionadas con la migración y el encuentro de las mujeres con otras feminidades.

A este tipo de mujeres se les llama “argüenderas” que significa que les gusta estar en los espacios públicos de la comunidad exigiendo cualquier tipo de cosas. El “argüende” es el alboroto social que estas mujeres hacen cuando exigen igualdad para ellas en las mismas condiciones que sus parejas hombres. El argüende comienza con algunas mujeres reunidas decidiendo que acción tomar. En los Estados Unidos estas acciones tienen matices de derechos laborales o reproductivos. En la Mixteca el argüende tiene un carácter más individual.

Las mujeres saben que existen algunas atrevidas que cuestionan y exigen. También ellas censuran y es probable que el término de argüenderas surgiera de ahí. Ahora es utilizado por hombres y mujeres en general, pero mi impresión es que el argüende y las argüenderas son cada vez más reconocidas y admiradas. Por ahora, el término cuando es usado por un hombre tiene un dejo de desprecio. Pero cada vez son más los que se muestran de acuerdo con que el argüende es bueno.

Las sanciones que tienen estas mujeres por su comportamiento y el argüende son serias. En el norte muchas han sido despedidas o agredidas por las compañías en que trabajan, sus familias las rechazan y sus parejas las agraden, en ocasiones físicamente. En Oaxaca Antonia se plantó frente a la agencia de Huaxtepec para exigir visitas de la brigada de salud para que enseñaran a las mujeres jóvenes, métodos anticonceptivos. Las autoridades la castigaron poniéndola a barrer todos los días durante un mes el edificio de la agencia. Debo mencionar sin embargo, que este caso no fue tan grave como otros que circulan por los pueblos.

Por ello cuando los hombres se refieren a alguna mujer que adopta una actitud retadora o desafiante, riendo dicen que es una argüendera. Aunque hace algunos años no habrían tomado esa actitud, sin duda les hubiera causado una reacción más violenta. Algunos hombres me dicen que no está mal lo que hacen estas mujeres y toman cada vez más, conciencia de los derechos de sus parejas y de las mujeres en general. Por ello, considero que el argüende es un síntoma de que el significado de mujer está cambiando.

Otro punto a destacar es el de la maternidad como un elemento de negociación. Sobre todo en las mujeres migrantes, la información sobre su sexualidad y los métodos de control natal hacen una diferencia en lo que respecta a las relaciones con sus parejas. Los hombres cuyas parejas viven en los Estados Unidos, me han comentado que los cambios en la aceptación de su sexualidad mejora en mucho su relación de pareja, pero que se vuelve conflictiva en cuanto a la maternidad. Para muchas mujeres Mixtecas la maternidad ha dejado de ser central justo en el momento en que pueden trabajar y ser más productivas, mientras que los hombres consideran justamente el mismo periodo para ser padres. Es posible que la mayoría de los hombres no busque la negociación como lo hacen las mujeres (Asakura, 2005) pero algunos lo hacen, porque como ocurrió con Lisístrata, es mejor cooperar.

Las mujeres en Oaxaca también negocian su maternidad. La gran mayoría busca migrar en mejores condiciones y aprovechar sus estancias en el norte para reunir capital. La maternidad puede ser vista como un impedimento para migrar. Sin embargo algunas mujeres embarazadas aprovechan su condición para migrar y poder parir en los Estados Unidos. Aprovechan la ventaja de su maternidad y adquieren para sus hijos un capital importante.

Por otro lado, los hombres consideran que la maternidad es vista por las mujeres como cada vez menos importante. Mientras algunos varones buscan legitimar su posición como padres, teniendo más hijos, otros trabajan con sus parejas, descubriendo las ventajas del trabajo compartido.



Cristal, Lety y Armandito

VIDAS SIN RETORNO, LOS HIJOS DE LA MIGRACIÓN: NIÑOS INDÍGENAS MIGRANTES



LOS NIÑOS Y LA MIGRACIÓN

La incorporación de mujeres a los espacios de producción internacional y sus movimientos entre fronteras deja a los niños en manos de terceros (Balbuena, 2003, Chammartin, 2002). Son los adultos mayores y familiares cercanos los encargados de la crianza haciéndose cargo de los niños de manera permanente o temporal. Los adultos mayores y los niños se encuentran más expuestos a las difíciles condiciones de la migración (Salazar, 2005). En los campos tomateros de Sinaloa y de Baja California los niños trabajan al igual que los adultos y sufren de enfermedades relacionadas con este trabajo, como intoxicaciones por los pesticidas, agotamiento, diarreas y lesiones. Los niños –esa etapa entre el nacimiento y la adolescencia- dentro de la migración tienen sus diferencias, producto de la desigualdad de condiciones que existen en el espacio social transnacional (Salazar, 2005).

Existen niños hijos de migrantes que no migran y niños que son migrantes, así como niños pertenecientes a familias que no migran. Existen marcadas diferencias entre estos tipos. Los hijos de migrantes que no migran tienen una fuerte dependencia económica a las remesas

que envían sus padres u otros adultos de su familia. Se quedan generalmente al cuidado de adultos mayores o de parientes cercanos, aunque tienen más posibilidades de estudiar. En ocasiones deben seguir a sus padres y cambiar de escuela. Los niños que son migrantes viajan sobre todo al norte del país donde se les permite trabajar, pero muchos de ellos, acompañados de sus familias o solos, cruzan la frontera para emplearse como jornaleros en los inmensos campos de Carolina del Norte, Ohio y Nueva York. Lugares donde laboran de manera clandestina. Este grupo es el más vulnerable.

Finalmente, existen niños que no migran y puede ser porque sus familias no están en las condiciones económicas de hacerlo o porque son profesionistas dedicados a su trabajo en la región. Los niños de las familias más pobres en ocasiones trabajan en pueblos o ciudades más grandes. Sus condiciones son de gran marginalidad porque los magros recursos que obtienen son absorbidos por la familia. Generalmente no van a la escuela ni tienen atención médica.

VULNERABILIDAD EN LOS NIÑOS MIGRANTES

Son tres las causas principales de vulnerabilidad entre los niños migrantes:

a) Alta movilidad familiar.

El ciclo doméstico de estos pueblos migrantes está vinculado a los espacios laborales. Los asentamientos más grandes se encuentran en las regiones donde existe trabajo permanente como Sinaloa, Baja California, California, Oregón y algunos estados de la Costa Este. Se trata de circuitos que están enlazados por medio de hogares fundados por migrantes. Las familias transitan por estos lugares para tener acceso a los sitios de trabajo. Con esta alta movilidad las familias difícilmente pueden encontrar las condiciones para que sus hijos puedan estudiar y reciban atención médica adecuada.

Tal es el caso de dos niñas que conocí en el pueblo de Ixpantepec Nieves: Selma y Doroty. La más grande nació en Santa María California y su hermana menor en Seattle. La escuela elemental la han cursado en tres estados y ahora en Oaxaca. La revalidación de sus materias, su poco español y la diferencia en los sistemas educativos son grandes obstáculos para que puedan concluir sus estudios. Sus padres las enviaron al pueblo de Nieves para que estudien con su primo. Sus padres alternan turnos y su padre no quiso cuidarlas en ausencia de su esposa, decidieron entonces que las cuidara un hermano en Oaxaca. A pesar de lo difícil, Selma y Doroty no quieren abandonar la escuela porque saben que muchos de

sus primos ya lo hicieron. Ellas quieren estudiar, en especial Selma la mayor, que quiere ser médico para atender a los viejitos que viven en el pueblo de sus papás.

Ambas fueron vacunadas por la Secretaría de Salud cuando se inscribieron a la primaria porque no les reconocieron las vacunas que se les aplicaron en los Estados Unidos. Esto es muy común, los niños son sobrevacunados y otros no son atendidos en su tránsito de un país al otro. Doroty la pequeña, tiene un problema del corazón que difícilmente puede ser atendido en su pueblo, aunque su tío la lleva a una revisión periódica a la ciudad de Oaxaca que se encuentra a seis horas del pueblo. El caso de estas hermanas es muy común con los niños que se encuentran viviendo en estas condiciones. Los niños no cuentan con las atenciones adecuadas. Incluso en Estados Unidos el acceso de los mixtecohablantes a la escuela es muy difícil y aunque el esquema de vacunación es más completo, no incluye la vacuna de tuberculosis meníngea que en ese país ya está erradicada, pero no en México, los niños migrantes tienen entonces desventajas frente a los niños nacidos en Estados Unidos o en México.

b) Fragmentación de su familia y su crianza.

Los pueblos Mixtecos circulan por toda la extensión del espacio social transnacional buscando la solución a diferentes problemas: en determinados lugares encuentran lo necesario para atender su salud, en otros la escuela de sus hijos, otros lugares son dominios de género, lugares donde la mayoría son hombres o mujeres. Estos espacios son llamados topografías transnacionales (Besserer, 2000). La continúa búsqueda de estos lugares obliga a las familias a dividirse.



Brandon vive en el pueblo de Santa María Asunción con su tío Anselmo (los dos en la fotografía). Su familia se encuentra dividida por el trabajo, la salud y la educación. Su padre está trabajando en la pizca de hortalizas en Valles Centrales de California, su madre trabaja en los invernaderos en Sinaloa pero fue operada y viajó a Maneadero en Baja California para que la cuiden sus hermanas y su mamá. Brandon se reunió con ellas un par de semanas después de tomar esta foto. Su tío Anselmo regresó a estudiar a la Universidad de Culiacán y su abuela, quién lo cuida a veces, vive con sus hijos en seis estados de Estados Unidos. Esta situación es común para los niños que se encuentran inmersos en la migración intensiva.

La fragmentación de las familias supone un problema de crianza para estos pueblos. Los niños son “transferidos” a otros parientes que sumen el rol de padres. Lo hacen los abuelos –generalmente los paternos- los tíos y los parientes en grados menores. La transferencia de la paternidad y la maternidad en estos pueblos indica un cambio profundo en la lógica cultural del parentesco en estas comunidades. El parentesco por elección, sobre todo los compadrazgos y otros tipos de afiliación y adscripción, se han convertido en un elemento central en la constitución de redes de parientes que sostienen la crianza de los niños.

¿Cuáles son las principales características de este sistema de crianza? En primer lugar, la paternidad y la maternidad son asumidas como prácticas privadas que permiten, sobre todo a los hombres, centralizar el poder al interior de la unidad doméstica. Con la ausencia de los hombres –que no significa el abandono de los hijos- las mujeres y otros hombres retomaron el rol de la paternidad, que poco a poco se está volviendo más abierto y compartido por todo el pueblo.

En segundo lugar los hombres han perdido centralidad en los hogares de migrantes con respecto a la crianza, pero encuentran formas novedosas de renovar ese poder: el control a distancia, el envío de dinero, la toma de decisiones, siguen siendo mecanismos controlados por los hombres. Las mujeres por su parte encuentran una posición económica más favorable cuando trabajan, pero sus actividades les impiden criar a sus hijos de acuerdo a como lo haría una buena mujer Mixteca. Son entonces los familiares quienes se encargan de los niños.

Los niños que son criados de esta manera tienen ideas propias sobre qué significa la migración: la cotidianidad del movimiento les otorga una visión diferente del espacio. Julio y Miguel, que viven en California pero pasan sus vacaciones en Ixpantepec Nieves Oaxaca. Su pueblo para ellos está en Estados Unidos, donde viven en al menos tres estados más: California, Oregón y Washington. El pueblo es una playera con la imagen de la virgen de las Nieves que se ponen para viajar. Julio me decía:

Se hace pesado viajar, pero donde vayas están mis tíos, mis padrinos, mis abuelitos. No extraño un lugar, me gustan, todos están bien. Si viviera nomás aquí donde no hay nada que hacer me iría luego, o si viviera nomás en Arvin también viajaría para conocer por acá. Quiero estudiar para trailero (sic) para seguir viajando y llevar los mandados de mi familia.

Los niños migrantes incluso nombran en inglés, mixteco y español las palabras asociadas con la paternidad. Abuelo por ejemplo, Miguel lo nombra grandpa, pero en Mixteco es *ñã`na*, entonces hace un juego de palabras y dice granña y a su abuelito Edelmiro le da mucha risa.

En este sentido las prácticas de crianza por diferentes personas resultan en una combinación de factores que crean un nuevo sistema de valores en estos niños. Los pequeños migrantes se están criando con ideas novedosas sobre su condición y la de sus familias. Estas ideas circulan a los parientes a través de ellos. Un caso es el del Taller sobre los Derechos de los Niños que se llevó a cabo en la ciudad de Juchitán. Lauro, de nueve años dijo:

Los niños migrantes tenemos derechos, no porque no vivamos aquí no los tenemos. Yo trabajo con mi papá en Sinaloa y en California y sabemos que tenemos derechos. Los papás no te pueden pegar porque entonces llega la trabajadora social y los multan.

Este tipo de ideas contribuyen a crear una base más estable de ciudadanos, pendientes de sus derechos, conocedores de la realidad social de su medio. En ese sentido es importante conocer si pueden favorecer la creación de sociedades más equitativas en sus pueblos, o si sus intereses en algún momento los obligan a abandonarlos. Se están construyendo nuevas

identidades y una gran pregunta para la gente de estos pueblos es: ¿Cuándo crezcan regresarán al pueblo?

c) Identidades en conflicto.

En el espacio social transnacional convergen múltiples identidades. Al compartir diversos lugares en diferentes países, los indígenas migrantes están expuestos a multitud de experiencias que asimilan y transforman según su propia perspectiva. Los casos son demostrativos; las organizaciones de migrantes, comités, mesas directivas y cooperativas demuestran un acoplamiento entre las formas de organización tradicional indígena y formas exógenas aprendidas en su experiencia laboral y política. Igualmente, las mujeres cuestionan los modelos dominantes y los jóvenes cuestionan el sistema político que los excluye, generando nuevos discursos y haciéndolos circular desde los barcos pesqueros en Alaska hasta las pequeñas localidades en la sierra de Oaxaca.

¿Dónde se ubican los niños en este fenómeno? Los niños son sin duda los más receptivos a la generación de nuevos discursos sobre las comunidades transnacionales. Sus particulares condiciones de la crianza, los exponen a diversos individuos con discursos políticos y culturales diferentes. Es el caso de Ángel, nacido en Oaxaca pero con casi toda su vida viviendo en Seattle. Criado por sus abuelos paternos –en ausencia del padre, las mujeres se van a vivir con su suegra, muchas veces en condiciones de verdadera servidumbre- aprendió Mixteco y el código cultural de sus mayores. Cuando se fue a vivir a los Estados Unidos con su padre y sus tíos aprendió el inglés, el estilo de vida de las minorías latinas y a decorar automóviles para cholos.

Ángel conoció dos tipos de discurso cultural: el de sus abuelos y el mundo indígena y el de sus contemporáneos, que viven en un país al que ya consideran propio y del que aprenden muchas cosas. Al platicar con él, Ángel me contaba que está interesado en la música hip-hop, especialmente del grupo “Quinto Sol” y en el uso de tecnología para crear música electrónica. Siempre al margen por su condición indígena e ilegal, Ángel conoce la lucha política de las minorías vietnamita, salvadoreña, hindú y de su propio pueblo. Sabe que los adultos traducen estos modelos transculturales como elementos de exclusión y represión. Ahora en su lugar de nacimiento sabe que las condiciones de inequidad en el pueblo también deben resolverse, porque en el imaginario comunitario el pueblo -el lugar físico localizado en la sierra Mixteca- es el lugar al que tarde o temprano los migrantes van a

regresar. Este pensamiento “diaspórico” supone un paso adelante en la concepción del medio donde se desarrolla su vida.

CONTANDO CUENTOS PARA NIÑOS: APRENDIENDO LA MIGRACIÓN

¿De qué manera los niños conocen la migración? Esta pregunta me permite explorar una dimensión diferente de las comunidades transnacionales que en ocasiones ha sido vista como una categoría folk. Los pueblos indígenas aprecian mucho la palabra. Cada ritual tiene un momento culminante donde son empleados los discursos formales –el llamado parangón- que los transforma en momentos solemnes. Existen múltiples narrativas que hablan de la migración a manera de los mitos orales con que se transmiten algunos conocimientos y en la cotidianidad los cuentos, las leyendas y las historias de los vecinos son contadas en momentos especiales. Las historias sobre el viaje y la migración son cada vez más importantes dentro del sistema de tradición oral comunitario y son repetidas incluso por individuos que no han migrado. Estas historias de viaje y trashumancia integran una narrativa cada vez más completa que los niños escuchan atentamente de los mayores.

Esta es una manera indígena de transmitir conocimiento que los niños continúan practicando, aunque debo hacer una diferencia importante: los niños nacidos y que viven en Estados Unidos aprenden estas historias en inglés y de jóvenes, son sus propios protagonistas y son historias muy recientes. Los niños que nacieron en Oaxaca y viven ahí aprenden estas historias en mixteco o español de ancianos que las vivieron en la primera etapa de la migración Mixteca, de sus padres cuando regresan y también las viven. Ambos comparten las historias sobre la migración, las integran a las demás historias míticas sobre sus pueblos y crean una cosmovisión que es imposible de explicar sin la migración. Su identidad y su sentido de “ser Mixteco” pasan por la experiencia del viaje.

Las historias sobre la migración comienzan siempre con una pregunta del niño ¿Dónde están mis papás? Esta pregunta tiene una doble interpretación: por un lado, muestra que los niños están conscientes de que tiene padres y que se encuentran lejos. Quiero decir que tienen claro el significado y rol del parentesco dentro de la comunidad, algo que en la teoría actual se encuentra muy cuestionado. Por otro lado, conocen los mecanismos de comunicación de su pueblo y saben que obtendrán una respuesta. Esto es importante, porque la crianza en las comunidades indígenas siempre se ha considerado un asunto

exclusivo de las mujeres, pero las historias que mostraré a continuación las relatan los hombres, apoyados en las mujeres porque nunca las cuentan solos.

Conocí a un niño del pueblo de Santa María Asunción llamado Coby Brian. Su padre es un admirador del jugador de básquetbol y por eso le puso ese nombre. Cuando Coby preguntó a su tío Raymundo dónde estaban sus papás, Raymundo vio la oportunidad de hacer lo que los ancianos en su pueblo: contar una historia. Desde Salem Oregón, Raymundo contó su historia:

Cuando los Ñuu savis –el nombre verdadero del pueblo Mixteco- llegaron a California, venían muy pobres y cansados del camino. Venían desde Oaxaca muy maltratados y llegaron a trabajar. Trabajaron tanto en el campo, recogiendo naranja, recogiendo tomate, recogiendo uva que se muchos se murieron o se regresaron a su pueblo de Oaxaca. Pero uno de ellos que se llamaba Juan –el nombre del padre de Coby- tenía un hijo que estaba por nacer de su mamá. Este hijo todavía no nacía, estaba dentro de su mamá pues, y ya venía y su mamá sentía que ya venía a nacer. Juan estaba muy preocupado pero seguía trabajando para cuando su hijo naciera. Entonces vino un bolillo –un estadounidense según los migrantes- y le dijo a Juan que ya no le iba a dar trabajo. Juan le dijo a su esposa que qué iban a hacer y ambos lloraron muy tristes, porque sabían que su hijo iba a nacer y no iba a tener nombre porque no iban a bautizarlo. Un hijo sin nombre no puede estar, porque entonces nadie le hablaría y cuando sus abuelitos quisieran platicar con él no podrían decir “pásame a...” Para hablar con él –las conversaciones de muchos de estos niños con sus abuelos son por el teléfono- y pues cuando lo llamaran no podrían hacerlo porque el nombre lo hace a uno conocido. Entonces Juan se fue a buscarle un nombre a su hijo. Se fue lejos, donde no iban los Ñuu savis porque estaba tan lejos que había que atravesar la montaña –se refiere a las Rocallosas- y así se fue, porque Juan no iba a dejar que su hijo naciera y fuera pobre, sin nombre, como animalito. Juan se fue y llegó donde había buen trabajo, pero no había paisanos, puro bolillo nomás y le hablaban mal, lo trataban como si fuera malo ser mexicano, le decían “oaxaquita” y se burlaban de él porque era chaparrito. Pero Juan les demostró que era bueno para trabajar y se chingaba bien. Su patrón que era un negrito, le dijo que trabajaba bien y que le ayudaría a conseguir sus papeles para que cuando naciera su hijo pudiera nacer bien. El negrito se portó gente y le ayudó a Juan con sus papeles. Cuando nació su hijo Juan se regresó a Arvin y bautizó a su hijo, le puso Juan pues. Por eso se

van los papás de uno, para buscarles a sus hijos nombre. Luego pues también tienen que buscar que cuando crecen empiezan a ir a la escuela, necesitan M. D. y eso, entonces los hijos necesitan cosas y los papás como Juan van a buscar. Buscan hasta que encuentran dónde hay trabajo y así pensando en sus hijos trabajan y se le pasa a uno más rápido el tiempo y hasta trabaja uno más a gusto. Juan se fue a Washington como tu papá pues y muchos que ya son papás se van al jale –el trabajo- y cuando regresan traen biles – dólares- para que sus hijos no sean pobres. Casi que uno nomás trabaja y ve a sus hijos. Cuando yo los tenga, también me voy a ir a buscarles nombres. Eso se hace con cada hijo. Los hijos nomás se quedan.

Debo resaltar la importancia que tiene el nombre para los Mixtecos. Cuando se llaman unos a otros durante un ritual, lo hacen por su nombre, de manera que Dios se dé cuenta de quién es quién y lo pueda reconocer cuando llegue el día del juicio final. Algunas narraciones Mixtecas dan importancia al nombre como un signo de respeto. El nombre también forma parte de las estructuras clánicas que tienen los pueblos. Retrocediendo en el tiempo el nombre es indicativo de los linajes, pero eso es demasiado antiguo para que siga en uso. Lo que es cierto es que el nombre tiene una importancia ritual que queda asentada en compromisos como el compadrazgo, que actualmente tiene una importancia decisiva en la construcción de las redes transnacionales de migrantes.

El caso comparativo en México es el de Rosendo, que también nació en Santa María Asunción Oaxaca. Lo crían su tía Ocdulia y su abuelo Tereso. Rosendo está acostumbrado a hablar con sus padres por teléfono cada cierto tiempo. Esto no impide que se cuestione dónde están y porqué se fueron. La respuesta de su abuelo paterno es contarle la historia de su migración, siguiendo las estructuras de las narraciones tradicionales y solucionando de antemano las preguntas que podría hacerle su nieto. Este tipo de enseñanza es clave para entender cómo fue asimilada la experiencia de la migración por los individuos que la vivieron en un primer momento.

Hace ya tiempo que los señores que vivían en este pueblo se juntaban para ver porqué no llovía. No llovía porque desde muy antes la tierra se había acabado y nomás quedaba el salitre. A donde quiera que miraran se veía nomás las piedras. Los señores se preocuparon grandemente: la gente iba a sufrir por que la tierra ya no daba. Cada señor fue a mirar su milpa, nadie tenía tierra buena. Solo un señor tenía la tierra para seguir

trabajando, era un señor que vivía más lejos que todos. Este señor estaba tranquilo con su milpa que daba para comer bien y enveces vendía petate y enveces sombrero, como sigue haciendo la gente. Este señor entonces tenía un hijo. Este niño se iba a trabajar con su papá y lo ayudaba a recoger la hierba mala y sacaba las gallinas, trabajaba bien el niño. Un día estaba el niño jugando en el campo y vio que pasaban unos señores que había antes cuando pasaban el ganado hasta la costa y ellos llevaban también un niño. Este otro niño venía jugando con una jícara pintadita ella, toda muy bonita y ora se la ponía en la cabeza, ora la miraba porque era muy bonita la jicarita. El niño pobre la miró y le gustó mucho. Nunca había visto una jícara tan bonita y la quiso pues. Entonces su papá que estaba trabajando una yunta lo vio que quería la jícara y pensó que no tenía para comprar una porque eran muy pobres. Y se siguió trabajando. A su hijo le dio la tristeza por la jicarita y nomás se le veía que se acordaba y se acordaba y enveces lloraba y pedía una. El papá lloró porque no podía dar a su hijo la jicarita, ni para eso tenía. Lloró en la esquina de la iglesia, muy quedito y hondo, con mucha tristeza deveras. Era el papá de su hijo y no podía comprarle una jicarita. Entonces el señor de la tienda, que vendía herramienta —presumo que era un cacique— le ofreció que le compraba su tierra para que el papá no llorara. El papá le dijo que namás quería para comprarle una jícara a su hijo. El señor de la tienda se estaba llevando a los otros señores que no tenían tierra a trabajar lejos del pueblo. Diario se veía como se iban los señores. Entonces le dijo al papá que se fuera con el a trabajar, pero el papá no quiso pa qué si tenía tierra. Lo que quería era comprarle una jícara a su hijo para que no le diera sentimiento, era eso, namás una jícara. Entonces vino el tiempo malo: era malo porque la poquita tierra que teníamos se secó y se fue con los aires tan fuertes que vinieron. Toda la tierra se la llevó el aire. Al señor que tenía su hijo se le acabó su poquita tierra. Entonces el señor se sentaba en un madero que tenía afuera de su casa y se pasaba el tiempo pensando. Miraba el monte y miraba a su hijo. Entonces un día se paró y agarró un morral que tenía. Le puso totopo —tortilla seca, comida de viaje— y sal y chile y agarró un guaje que era de su papá y le dijo a su señora que se iba a buscar una jícara para su hijo. Su señora lloró porque sabía que se iba a buscar trabajo con los demás señores. Cuando iba de salida su hijo se le quedaba viendo y el señor lo agarró, lo cargo pues y le dijo que ya se iba, iba a trabajar para traerle su jicarita mijo, entonces el niño ya no lloró sino que se río grande y abrazó a su papá y cuando lo abrazó el papá sintió que se iba lejos y le dieron ganas de llorar pero se aguantó porque su hijo se estaba riendo de que ya le iba a traer su jícara. Entonces el papá se fue agarrando fuerte su morral para no regresarse. Se

fue en un avión hasta Acatlán, allá los estaban esperando, unos camiones grandes, amarillos que se le los llevaron por hartos días que hasta el totopo se les acabó. Cuando llegaron se pusieron a trabajar todos en el tomate, en Sinaloa, pero el papá no ajustaba a juntar para la jicarita pues y se pasó a un lugar que se llama Empalme, de ahí se fue a California y fue de los primeros en ese lugar y se puso a pizcar por allá y también por Arizona y hasta por Texas. Trabajó y se cansó de pizcar, pero trabajaba con ganas de ver a su hijo con su jicarita. Cuando regresó después de un año de camino por Huajuapán pasó al mercado y ya le pudo comprar su jicarita a su hijo. Por eso se van los papás mijo, para que los niños puedan jugar con sus jicaritas. Aunque los papás no quieren tiene que irse, porque acá ya no hay tierra, no hay trabajo y los niños necesitan crecer. Por eso mijo, es bueno que los papás se vayan, para que todos puedan vivir.

Este relato contiene algunos elementos comunes a todas las historias de los primeros migrantes. Las condiciones ecológicas extremas –esta región de la Mixteca tiene una de las tierras más ácidas del planeta- que obliga a los pueblos a buscar alternativas de trabajo. El abuso de los caciques que contactan a los contratistas y se llevan a los individuos a trabajar, ganando ellos una comisión. Esto significa que los Mixtecos no salieron en esa primera migración, se los llevaron y finalmente, el trabajo en Sinaloa, la estancia en Empalme y de ahí el trabajo en los Estados Unidos.

NIÑOS MIGRANTES A LA INTEMPERIE

Los niños Mixtecos se encuentran a la intemperie. Ellos mismos nos muestran la magnitud del cambio cultural que ocurre en estos pueblos migrantes, viven su vida en una zona de contacto (Ortiz, 1995). Los niños se encuentran en una situación de alta vulnerabilidad. Se encuentran expuestos a situaciones de explotación laboral, de abuso y de abandono. Cuando son niños migrantes, viven entre dos países con un acceso difícil para su educación y para los servicios de salud. Muchas veces en abandono, los niños trabajan exponiéndose a condiciones que afectan su desarrollo.

Mi propuesta en este sentido, es atender de manera global el fenómeno de los niños migrantes. Su condición transnacional nos muestra que su problemática es el resultado de una combinación de elementos, lo que en el equipo de investigación de la Universidad Autónoma Metropolitana llamamos “pobreza desigual y combinada”. Por citar un ejemplo; en México los niños desnutridos tienen una talla pequeña, su desarrollo físico es menor y

son susceptibles a diversas patologías. En Estados Unidos los niños en condición de pobreza son obesos, con fuertes problemas de salud cardiovasculares y a menudo sufren de diabetes. En los niños migrantes estas condiciones se mezclan y dan como resultado en un cuadro de desnutrición “obesa” y enfermedades difíciles de curar en sus pequeños pueblos de origen.

Cuando no migran los niños se encuentran al cuidado de distintas personas, recibiendo nuevas concepciones sobre su comunidad transformando su visión del pueblo y compartiéndolas con ideas más tradicionales. En la creación de nuevos discursos políticos y culturales, los niños se han mostrado muy receptivos y son ellos los que continuarán la transformación de su pueblo, como lo señala Ortiz, se encuentran en medio de una contienda por el poder de su representación y en el momento coyuntural de búsqueda de su identidad (1995).

Por ahora es difícil decir si con ellos continuarán los pueblos su existencia como comunidades transnacionales, pero es muy posible que así sea. Con un nuevo perfil y nuevas narrativas los niños migrantes podrían dar continuidad a sus pueblos como sujetos de la migración transnacional, conteniendo contra las diferentes formas de inequidad hacia el interior de sus pueblos y hacia el exterior. Dentro de muy poco, los niños tendrán la palabra, pero ya participan de sus pueblos, ya sea buscando sus nombres, sus jicaritas y lo más importante, las causas de la migración.

CONCLUSIONES: LAS PATERNIDADES INDÍGENAS Y LA COMUNIDAD DE LA MEMORIA

PADRES MIGRANTES TRANSNACIONALES

Esta investigación está centrada en los varones indígenas como padres migrantes transnacionales. Hace énfasis en las prácticas de los hombres que contribuyen a crear legitimidad y cómo estas producen nuevos tipos de paternidad que pueden ser más equitativos y participativos dentro de sus familias y sus comunidades. Debido a su condición transnacional, la gran mayoría de los varones migran o circulan ampliamente, resolviendo diversas necesidades: trabajo, salud, educación. Esta ausencia ha hecho pensar a los investigadores que los padres son sujetos en negativo, que no existen o son vistos como factores de desigualdad.

Esta investigación busca mostrar lo contrario: los varones que son considerados padres tienen en la presencia un elemento destacado en sus estrategias de centralidad. A través de las múltiples formas de la presencia, la comunidad transnacional resuelve la cuestión del desplazamiento –que no de la ausencia- de los padres y madres de estos pueblos. La presencia se plantea en términos efectivos: a través de la memoria, el parentesco y las prácticas tangibles de la paternidad.

Esta investigación propone una antropología de la paternidad. Esta antropología parte del supuesto de que la paternidad, es una función social que abarca más que la crianza. Que numerosas sociedades tienen en la paternidad modelos explicativos y funcionales de la familia y el orden social y que la progenitura es un rol que pueden compartir hombre y mujeres porque se asienta en la pública aceptación de la responsabilidad de ser padre. La definición de masculinidad y de paternidad pasa por una identidad “cargada” de significado masculino y por lo tanto atribuible a cualquier otro individuo. Ser hombre y padre pasa por una traducción cultural que es apropiada por los individuos y definida a partir de determinadas cualidades consideradas masculinas.

La antropología de la paternidad contribuye al estudio de familia y de parentesco porque amplía la reflexión de ser padre y destaca más los esfuerzos y prácticas que los hombres hacen para ser padres. Una posible antropología de la paternidad tiene su origen en Malinowski y su artículo “la paternidad, la base de la estructura social”. Con este artículo se originaron investigaciones centradas en la paternidad como una práctica social, culminando

con el libro “el crisantemo y la espada” de Ruth Benedict. Existe el suficiente pedigrí antropológico para ello.

Dentro de este escrito se encuentra la propuesta de estudio de los espacios sociales transnacionales para enmarcar la Región Transnacional de la Mixteca Baja, compuesta por los pueblos de Santa María Asunción, Santa María Natividad, San Juan Huaxtepec, San Francisco Paxtlahuaca, San Martín Sabinillo e Ixpantepec Nieves. El concepto de Thomas Faist de espacios sociales transnacionales hace énfasis en la vinculación transnacional entre individuos e instituciones y en la circulación de individuos, valores y significados que otorgan identidad, pertenencia y sentimientos comunes a los miembros del colectivo.

Por ello, en la definición de la Región Transnacional de la Mixteca Baja usé el concepto de espacio social transnacional porque me interesa enfatizar los vínculos entre individuos – padres y sus familias, así como entre otros padres- y su circulación, así como la circulación de la paternidad como un valor transnacional. Obtuve el concepto de vínculo de los estudios de parentesco y de la definición propuesta por Grau sobre que el parentesco es la conexión última entre individuos, cultural y biológica.

El tema propiamente dicho comienza con el estudio de la memoria como un vértice importante del estudio de la paternidad en el espacio social transnacional. Siguiendo la propuesta de los estudiosos de las diásporas, la memoria construye la identidad de los individuos cuya colectividad se encuentra fuera de su territorio y buscan regresar como parte del entorno mítico que les define. La memoria funciona de manera similar en las comunidades transnacionales, porque construye la identidad de los varones que son padres y les permite construir un discurso de poder y legitimidad de su posición como padres.

La existencia de una memoria hegemónica –una memoria que contiene poder- nos muestra el sentido de la existencia de una memoria en el espacio social transnacional. Una memoria hegemónica impone su visión del mundo. Esta memoria está muy relacionada con la paternidad. Es indudable que existen formas y modos de la memoria circulando y redefiniendo a la comunidad transnacional como una frontera. La memoria se puede expresar como una zona de contacto que involucra un punto donde coinciden dos discursos en condiciones de desigualdad. Estos discursos están relacionados con las

diferentes memorias de lo que es la comunidad transnacional y que existen memorias con más poder que otras.

La memoria se encuentra expresada en el parentesco. En esta investigación propuse los regímenes de sentimientos, el trabajo, el viaje y el desplazamiento, como algunos de los elementos de análisis del parentesco Mixteco. Los regímenes de sentimientos se ven expresados en sentimientos comunitarios como fórmulas de dominio basados en discursos hegemónicos y altamente ritualizados. Pero su constitución ambigua que hace que se desprendan determinadas repercusiones sentimentales derivadas de la obligación, como el amor y el cariño. Por ello considero que existe un micro universo de sentimientos de cooperación en las unidades domésticas que forma parte de un régimen más extenso y comunitario. Esto es especialmente importante en la constitución de los parentescos por elección.

El trabajo es un elemento nuevo en el marco normativo del parentesco. Supone un nuevo universo simbólico con un sistema de valores propio, ordena los tiempos de los migrantes e influye en sus ciclos domésticos y rituales. Altera su ritmo de vida separando a la parentela y obligándolos a crear espacios o momentos de encuentro. El trabajo crea patrones de asentamiento extendiendo a la comunidad y creando nuevos enclaves y con ellos, nuevas formas de organización, participación y discursos que la comunidad completa asimila y transforma.

En ese sentido el desplazamiento modifica la comprensión del ciclo doméstico de los grupos parentales transnacionales –entendido como el periodo de transformaciones de los grupos parentales extendido a lo largo de un periodo concreto-. El desplazamiento pasa por diferentes fases: inicial o temporal, de dispersión, de circulación y de conjunción. Estas fases o dominios de los grupos parentales transnacionales esta asociada a la intensa movilidad dentro del espacio social transnacional, la búsqueda de mejores condiciones de vida y las necesidades propias de determinados grupos que obligan a sus miembros a viajar para cumplir con diferentes compromisos.

Por ello, la propuesta de un modelo cultural de parentesco Mixteco se encuentra definida a partir del estudio de nuevos ámbitos como el ciclo doméstico fragmentado, los regímenes de sentimientos, nuevas concepciones de territorio, trabajo y memoria. Estas son variables

que muestran vínculos expresados en la transnacionalidad del parentesco Mixteco. El valor social del parentesco, entendido como la capacidad de adaptación de los Mixtecos a sus nuevos espacios y condiciones y que comprenden variables no biológicas del parentesco, se articulan en algo que siguiendo a Joan Bestard, puede ser considerado un modelo cultural de relación del parentesco Mixteco. Estos elementos son condicionantes de las obligaciones y la reciprocidad entre parientes, mantienen el status de los individuos como pertenecientes a una comunidad y establecen una identidad Mixteca no necesariamente unida a la región oaxaqueña originaria.

En esta investigación se muestra el estudio de la memoria como creadora de un comportamiento social a su alrededor. Los pueblos migrantes de la Mixteca utilizan un lenguaje propio que la conceptualiza y transmite según su experiencia. A través de la evocación, entendida como el ajuste de los recuerdos a una situación actual, la memoria provoca acciones de los colectivos destinadas a la formación de una identidad siempre cambiante, pero al mismo tiempo definitoria de su Mixteco transnacional. Es por ello que la “memoria de lo Mixteco” se descubre entonces como el cúmulo de supuestos conocimientos constituidos por la experiencia.

La memoria de lo Mixteco permite elaborar un concepto del pasado, del presente y del futuro para estas comunidades, por ello ubican los acontecimientos en un espacio particular. De esta manera, el colectivo da verosimilitud a los hechos compartidos por todos. Lo hacen también a través de diversos soportes, tanto para recrearse como para exteriorizarse: la memoria oral, la escritura y la imagen. Los símbolos de los ausentes como los altares, las canchas de básquetbol, las calles, las conmemoraciones y los días del migrante, las misas, los recuerdos y hasta los rezos.

El olvido, por otra parte, es considerado como una reacción a la memoria, o al exceso de memoria. Es visto por algunos individuos como una “sanación” y por otros como una necesidad. Los Mixtecos recurren a la memoria y al olvido alternadamente. Los complementan a través de prácticas que transnacionalizan sus actividades, en ocasiones memoriosas y en otras es el olvido, que estas acciones se vuelven más transnacionales, dejando atrás los elementos considerados “constrictores”.

Por un lado los padres Mixtecos se ven así mismo cumpliendo su papel de proveedores. Evocan a la memoria para justificar su ausencia y su desplazamiento y frente a sus familias y comunidades, elaboran discursos como el presentado en estas páginas: el hombre que recuerda los primeros días de la migración y el esfuerzo que significó encontrar y señalar el camino que seguirían después las siguientes generaciones.

El reverso de esta historia es el olvido. Los compadres buscan trascender el modelo de respeto impuesto a este tipo de compromisos por otro basado en la amistad y la homosociabilidad. Con el olvido buscan reactivar el compadrazgo para adecuarlo a una realidad más transnacional. Por ello, comparan el compromiso del compadrazgo considerado más tradicional contra los nuevos modelos creados en el espacio social transnacional. El olvido resignifica y otorga una identidad diferente a los hombres migrantes.

El estudio de la memoria relacionada con la paternidad está en la capacidad de los padres de invocar el patrimonio –intangible- como una manera de mantener el control sobre sus hijos y sobre sus familias. En estas comunidades donde las tierras y las casas no tienen el mismo valor para los hijos de los migrantes, los padres ponen en acción el valor cultural contenido en su narrativa de “servicio” al pueblo y revaloración de lo Mixteco como una base fuerte de identidad frente a los vaivenes de la migración.

En ese sentido, los padres migrantes tienen múltiples canales para mantener el control sobre sus familias. Utilizan la tecnología y la inmediatez propias de una comunidad transnacional para mantenerse en contacto y transmitir aquellos valores que los determinan como padres. Por otro lado los varones considerados padres son figuras reiterativas de la narrativa familiar Mixteca y son considerados indispensables, aunque significa que sean sustituidos por otros miembros de la familia. En realidad la figura del padre es necesaria en esquema, no así el varón.

Lo demuestran los tres modelos presentados: el de la paternidad dislocada hace referencia a la no localización del padre y su sustitución por otros parientes que son asignados de acuerdo a la circulación y desplazamiento de los miembros de la familia y la comunidad. A su regreso, el padre es recibido con reserva, pero con todos los privilegios de su jefatura de familia. El segundo modelo es de paternidad espectral y hace referencia a los padres que

encontrándose en lugares distantes, mantienen el control y la organización del poder al interior de su unidad doméstica y su familia. Lo hacen a través de la inmediatez transnacional: tecnologías como el teléfono, el correo electrónico y las páginas Web son instrumentos de contacto y control. La comunidad transnacional se mantiene así, vinculada.

El tercer modelo es el de páter comunitas. Refiere a los padres cuyo desempeño, actitudes y prestigio dentro de sus comunidades los ubican como padres de la comunidad. Los modelos domésticos de jefaturas de familia se ven así proyectados a los modelos indígenas de gobernabilidad. El páter comunitas es un líder, pero sus prácticas de paternidad se encuentran cuestionadas porque el modelo en general de gobernabilidad de estas comunidades se encuentra en crisis.

Igualmente, esta investigación muestra cómo el significado de maternidad se encuentra cambiando. La maternidad es vista como una definición de la feminidad, pero la condición transnacional de las mujeres, su exposición a nuevas maneras de ser madre y su propio cuestionamiento al ser ellas quienes resuelven la ausencia de los padres o la ausencia de las remesas, hace que su concepción sobre ser madre cambie. Estos cambios significan que las mujeres han dejado de depender exclusivamente de la maternidad para ser consideradas mujeres y por el contrario, su maternidad es complementaria con la paternidad. Se trata ante todo de completar de la mejor manera posible, la crianza y la reproducción de la comunidad transnacional.

Respecto a la condición de los niños migrantes se argumentan tres factores de vulnerabilidad: la alta movilidad familiar que les impide la adecuada atención a sus necesidades de salud, educativas y de atención por parte de sus padres y familiares. Debido a su dispersión y alta movilidad, los niños se encuentran sin escuela, sin atención médica o sobre vacunados y son criados por los sistemas de valores de sus abuelos, lo que resulta de un hermanamiento con sus padres o por otros parientes que no siempre les prestan la mejor atención.

LOS OFICIOS DE LA AUSENCIA

En esta investigación se estudió un mismo tema: la presencia de la paternidad. Se mostró cómo la paternidad contribuye a la creación de la comunidad transnacional y su sostenimiento. Existen al menos tres modelos de paternidad identificados: paternidad

dislocada, espectral y páter comunitas. A través de estos modelos se percibe una paternidad en crisis. Su rol se encuentra cuestionado por las mujeres e hijos que ya no necesitan de las remesas enviadas por sus padres porque ellos trabajan igualmente. Los padres entonces buscan estrategias para seguir manteniendo el control de sus familias y con ello, el control sobre la comunidad.

La paternidad se ve expresada en el sistema de parentesco de las comunidades Mixtecas, en sus expresiones rituales y en sus formas de gobierno. En la memoria comunitaria, en sus expresiones, en sus discursos. La paternidad es un elemento central de la constitución de la comunidad transnacional.

Por ahora lector, el camino se ha cerrado, pero quedan muchos senderos hacia muchas direcciones que sería bueno mencionar.

He de insistir en motivar las investigaciones sobre hombres desde una perspectiva de género. En muchos espacios epistemológicos se cree que los estudios de género son exclusivamente sobre mujeres o feministas. Esta noción debe cambiar si queremos contar con investigaciones de género más amplias y relacionales ¿o no es el propósito del género el comprender la creación de hombre y mujeres como sujetos sociales? Por ello mi insistencia en desarrollar metodología y obtener etnografía sobre estudios con hombres.

Debemos comprender mejor los estudios sobre familia y unidad doméstica. Esto pasa también por el estudio de los hombres. No podemos comprender estas instituciones si no reflexionamos sobre la otra mitad y no juzgamos a la ligera su ausencia. En la literatura sobre hombres y familia es clara la tendencia a superar este obstáculo y a considerar a la familia como un grupo más incluyente y complementario.

En ese mismo sentido, propongo un estudio más sistemático de los hombres como sujetos con género dentro de la literatura sobre procesos transnacionales. Siempre se menciona que los hombres son los sujetos destacados de estas investigaciones, pero una mirada más cercana nos muestra que son individuos ausentes dentro de la mirada de género y migración transnacional. Por ello, es recomendable incorporar los estudios sobre hombres al plan general de investigación.

En ese sentido, la constitución de una antropología de la paternidad que integre lo descrito líneas arriba, puede resultar muy útil para pensar en nuevos modelos sobre familia y género, pero también en nuevas formas de concebir la organización de los colectivos, al pensar la paternidad como un conjunto de prácticas sociales altamente articuladas a los procesos más amplios. Una antropología de la paternidad puede describir y reflexionar sobre la paternidad en función de un sin número de temas más.

Respecto a la memoria: la antropología de la memoria en México no ha tenido el desarrollo que en otras antropologías. En nuestro país los estudios sobre memoria son históricos o se circunscriben al estudio del patrimonio y su legislación. Es necesario ampliar estos usos y abrir la memoria al estudio de los colectivos, de los hechos, de la memoria por si misma. En México una antropología de la memoria sería muy provechosa, tomando en cuenta sobre todo que los amplios estudios sobre indígenas o grupos periféricos tienen en si mismos, el uso de la memoria. Mi propuesta entonces es ampliar la antropología de la memoria hasta más allá de donde nos llegue el recuerdo.

Finalmente, quiero agradecer al lector su interés en este escrito. Este escrito es la suma de muchos acontecimientos. Con ellos se queda la memoria de muchos individuos, de sus vidas. No son solamente padres, son hijos, son parientes, son amigos. Son quienes nos muestran que los padres y su memoria contribuyen también a la creación de este mundo, el que compartimos todos.

Santa Cruz, junio, 2009.

BIBLIOGRAFÍA

Alatorre, Javier y Rafael Luna (2000) Significados y prácticas de la paternidad en la Ciudad de México. En *Paternidades en América Latina*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 2000.

Anderson, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas*. Fondo de Cultura Económica.

Anderson, Michael (1990) *Aproximaciones a la historia de la familia occidental (1500-1914)*. Siglo XXI.

Ángels Carabí (2000) *Construyendo Nuevas Masculinidades: Una Introducción*. En *Nuevas Masculinidades*, Ángels Carabí y Marta Segarra (eds). Editorial Icaria Barcelona.

_____ Y Marta Segarra (2000) *Nuevas Masculinidades*. Ángels Carabí y Marta Segarra (eds). Editorial Icaria, Barcelona.

Appadurai, Arjun (2001 -1996) *La modernidad desbordada. Las dimensiones culturales de la globalización*. Trilce - FCE.

Ariza, Marina (2000) *Ya no soy la que dejé atrás...mujeres migrantes en República Dominicana*. UNAM/ Plaza y Valdés.

_____ (2000) *Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos*. En *Migración y relaciones de género en México*. Barrera, Dalia y Cristina Oemichen (eds.) GIMTRAP. México.

_____ (2002) *Migración, familia y transnacionalidad en el contexto de la migración: algunos puntos de reflexión*. En *Revista Mexicana de Sociología*, no.4. Instituto de Investigaciones Sociales.

_____ y Orlandina de Oliveira (coord.) (2004) *Imágenes de la familia en el cambio de siglo*. México: escenarios del nuevo siglo III, IIS. UNAM.

Arizpe, Lourdes S. (1975) *Indígenas en la Ciudad de México, el caso de las marías*. Colección Septentas. México.

_____ (1985) *Campesinado y migración*. SEP. México.

Asakura, Hiroko (2005) *Cambios y continuidades: el empoderamiento de las mujeres Mixtecas en la sexualidad y la maternidad en el contexto migratorio transnacional*. Tesis de doctorado. CIESAS. México.

Bacigalupo, Mariella (2003) *Mapuche Shamanic, Bodies and the Chilean State. Polemic Gendered Representations and Indigenous Responses*. En *Violence and Body, Race, Gender and the State*. Arturo Aldama (ed). Indiana Press.

Balbuena, Patricia (2003) *Feminización de las migraciones: del espacio reproductivo nacional a lo reproductivo internacional*. *Revista Aportes Andinos*, no. 7. Programa andino de derechos humanos, Universidad Simón Bolívar, Ecuador.

Ballantyne, Tony y Antoinette Burton Eds. (2005) *Bodies in Contact. Rethinking Colonial Encounters in World History*. Duke University Press.

Bartolomé, Miguel (1999) *El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüístico ñu savi*. En A. Barabás y M. Bartolomé (coords), *Configuraciones étnicas en Oaxaca*. Perspectivas

etnográficas para las autonomías. Vol. I, col. Obra diversa, CONACULTA-INAH/INI, México.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabás (2008) El pueblo *Ñu Savi* los Mixtecos. En *Arqueología Mexicana*. Vol. 15, no. 90, pp. 68-73.

Barrera, Dalia y Cristina Oemichen (eds.) (2000) *Migración y relaciones de género en México*. GIMTRAP. México.

Battaglia, Debbora (1985) "We Feed our Father?": Paternal Nurture Among the Sabarl of Papua New Guinea. En *American Ethnologist*, vol. 12, no. 3, pp. 427-441.

Benedict, Ruth (2003) *El crisantemo y la espada*. Alianza Editorial, Madrid.

Bestard, Joan (1998) *Parentesco y modernidad*. España. Paidós.

Besserer, Federico (1999) Moisés Cruz. Historia de un transmigrante. Ed. UAM-UAS. México.

_____ (1999) Lugares paradójicos de la Mixteca. En *Alteridades*, Año 9, no. 17.

_____ (1999) Comunidades transnacionales y ciudadanía transnacional. En *Fronteras Fragmentadas*. Gail Mummert (ed). El Colegio de Michoacán.

_____ (1999) Trabajo de campo en una comunidad transnacional. Departamento de Antropología Social. UAM-I.

_____ (2000) Sentimientos (in)apropiados de las mujeres migrantes: Hacia una nueva ciudadanía. En *Migración y relaciones de género en México*. Dalia Barrera y Cristina Oemichen (eds). GIMTRAP. México.

_____ (2000) Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional. México, UAM, Plaza y Valdés.

_____ (2001) Luchas culturales en la agricultura del capitalismo tardío. En *Alteridades*, no. 11, pp. 15-28.

_____ y Matthew C. Gutmann (2001) (b) Presentación. En *Alteridades*, Antropología de la masculinidad, Año 12, no. 23, enero-junio 2002. UAM-I.

Bliss, Catherine (1990) Paternity Tests: Fatherhood on Trial in Mexico's Revolution of the Family. En *Journal of family history*, vol. 24, no. 3, pp. 330-350.

Brandes, Stuart (1991) *Metáforas de la masculinidad: sexo y status en el folclore andaluz*. Editorial Taurus, Madrid.

Brown, Judith (1972) Father, Child and Sex Role: Paternal Determinants of Personality Development. En *American Anthropologist*, New Series, vol. 74, no. 6, pp. 1367-1368.

_____ (1993) Father-Child Relations: Cultural and Biosocial Contexts. En *American Ethnologist*, New Series, vol. 95, no. 2, p. 460.

Bryceson, Deborah y Ulla Vuorella (Ed) (2002) *The Transnational Family*. New European Frontiers and Global Networks. Cross-Cultural Perspectives On Women. Berg, Oxford, New York.

Boehm, Debbie (2002) "Si no vas al norte no eres hombre...": subjetividades de género entre mexicanos transnacionales. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional

Transnacionalidad: una mirada etnográfica y multidisciplinaria. UAM-I, Casa FRISSAC. 11 y 12 de marzo de 2002.

Bonfield, Lloyd (1998) Avances en la legislación familiar europea. En *La historia de la familia europea. Volumen 1: La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)* David I. Kertzer y Marzio Bargagli (eds).

Bourdieu, Pierre (1994) *L'esprit de famille*. En *Raisons pratiques sur la théorie de l'action*. Editions du Seuil. Pp. 135-145.

_____ (1998) *La dominación masculina*. Anagrama, Barcelona.

Buchler, Ira (1971) *Estudios de parentesco*. Anagrama. Barcelona.

Candau, Joël (2002) *Antropología de la memoria*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Canell, Fenella (1990) Concepts of Parenthood: The Warlock Report, the Gillick Debate, and Modern Myths. En *American Ethnologist*, Vol. 17, No. 4, pp. 667-686.

Castells, Manuel (1998) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 1. La sociedad red*. Alianza Editorial. España.

Castro, Yerko (2006) *La justicia fragmentada*. Ponencia presentada en el Segundo Coloquio Internacional Migración y Desarrollo. Cocoyoc, Morelos, octubre de 2006.

Carsen, Janet (1995) The Politics of Forgetting: Migration, Kinship and Memory and the Periphery of the Southeast Asian Estate. En *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 1, no. 2.

_____ (2004) *After Kinship*, Cambridge University Press.

Chammartin, Gloria (2002) *Feminización de la migración*. Programa de Migraciones Internacionales OIT. Pp. 43-54.

Clifford, James (1997) *Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology*. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds in a Fields Science*. Akhil Gupta y James Ferguson (Eds) University of California Press.

Cloke, Paul y Mark Goodwin (1992) *Conceptualizing Countryside Change: From Postfordism to Rural Structured Coherence*. En *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*, Vol. 17, no. 3, pp. 321-336.

Collier, Jane y Carol Delaney (1992) *Virgin Births and Sterile Debates: Anthropology and New Reproductive Technologies*. En *Current Anthropology*, No. 33, pp. 295-314.

Collins, L. Jane (1996) *Transnational Labor and Gender Relations*. s/f.

Connell, W. R. 2003 (1995). *Masculinidades*. PUEG, UNAM. México.

CONAPO: http://www.conapo.gob.mx/mig_int/03a.htm

Córdova, Rosío (2003) *Los peligros del cuerpo. Género y sexualidad en el centro de Veracruz*. BUAP/ Plaza y Valdes, México.

Csordas, Thomas (1999) *The body's Career in Anthropology*. En *Anthropology Theory Today*. Henrietta L. Moore (ed). Polity Press. UK.

Chance, John y William Taylor (1985) *Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy*. En *American Ethnologist*, vol. 12, no.1.

Chodorow, Nancy (1984) *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*. Barcelona, Gedisa.

Das Gupta, Monisha (1997) "Whats Indian About You?" A Gendered, Transnational Approach to Ethnicity. En *Gender and Society*. Vol. 11, no. 5.

D'Aubeterre Buznego, María Eugenia (1998) *Ritual matrimonial y orden social. Cuadernos de trabajo 29*. Departamento de Ciencias del Lenguaje, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

_____ (2000) *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*. COLMICH, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.

_____ (2005) *Aquí respetamos a nuestros esposos: migración masculina, conyugalidad y trabajo femenino en una comunidad de migrantes de origen nahua del Estado de Puebla*. Ponencia presentada para Mexico-US Conference on Immigration, Princetown-ISUNAM.

Derrida, Jacques (1995) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Editorial Trotta. Madrid.

di Nola, Alfonso (2007) *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y el duelo*. Belacqva de Ediciones y Publicaciones. Barcelona.

Domínguez Santos, Rufino (2004) *La experiencia del Frente Indígena Oaxaqueño Bilateral: crisis interna y retos futuros*. En *Indígenas mexicanos migrantes en Estados Unidos*. En Jonathan Fox y Gaspar Rivera Salgado (Coord.) Universidad de California, Cámara de diputados, Porrúa Hermanos. México.

Durand, Jorge y Douglas S. Massey (2003) *Clandestinos*. Serie *Conocer para decidir*, UC Santa Cruz, UAZ, Miguel Ángel Porrúa.

Durand, Jorge y Primitivo Rodríguez (eds.) (1999) *La familia transnacional. Migración México-Estados Unidos*. Taller internacional, San José el Cabo, Baja California Sur, noviembre. Red de Estudios para el Desarrollo Rural A.C. México.

Echeverría, Begoña (2001) *Privileging Masculinity in the Social Construction of Basque Identity*. En *Nations and Nationalism*, no. 7 vol. 3

Edinger, Steven (2004) *Camino de Mixtepec: Historia de un pueblo en las montañas de la Mixteca y su encuentro con economía norteamericana*. Asociación Cívica Benito Juárez en Fresno California.

Engelke, Matthew (2007) *A Problem of Presence. Beyond Scripture in an African Church. The Anthropology of Christianity*. University of California Press.

Epístola de Melchor Ocampo en: www.huandacareo.net

Espinosa, Víctor (1998) El dilema del retorno. El Colegio de Michoacán.

Esteinou, Rosario (Ed) (2006) Fortalezas y desafíos de las familias en dos contextos: Estados Unidos de América y México. Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, DIF.

Fachel, Ondina (2000) Impasses de la paternidad: la reproducción desde la perspectiva Masculina en Paternidades en América Latina, Norma Fuller (ed). Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.

Fachinger, Petra (2001) Lost in Nostalgia: The Autobiographies of Eva Hoffman and Richard Rodriguez. En MELUS, vol. 26, no. 2, Identities, pp. 111-127.

Faist, Thomas (2000) Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture. En Ethnic and Racial Studies, vol. 23, no. 2, marzo, 2000, pp. 189-222.

Farganis, Sondra (1994) Situating Feminism: From Through to Action. SAGE. University of California Press.

Fernández, Paloma (2003) Trayectorias migratorias y la ficción de la masculinidad hegemónica. En Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina, Bretón V. y García F. (eds.) Barcelona, Icaria, pp. 319-346.

Ferro, Norma (1989) Instinto maternal o la necesidad de un mito. México, Siglo XXI.

Finquelievich, Susana (ed) (2000) ¡Ciudadanos a la red! Los vínculos sociales en el ciberespacio, CICUSS, Argentina.

Foer, Joshua (2007) No lo olvide. En los archivos del cerebro, nuestra vida perdura o desaparece. En Nacional Geographic en español. Vol. 21, no. 5. México.

Foner, Nancy (1997) What's New about Transnationalism? New York Immigrants Today and at the Turn of the Century. En Diaspora, vol. 6, no. 3, pp. 355-375.

Freeman, Carla (2001) Is: Local Global as Feminine: Masculine? Rethinking the Gender of Globalization. En Signs: Journal of Women in Culture and Society. Vol. 26, no. 4.

Frente Indígena de Organizaciones Binacionales en <http://www.laneta.apc.org/fiob/>.

Foro de amigos y paisanos oaxaqueños en Yahoo.

Foro de mixtecos en mipasado.com.mx

Foucault, Michel 1991 (1977) Historia de la sexualidad. 1- la voluntad del saber. Siglo XXI.

Fox, Jonathan y Gaspar Rivera Salgado (2004) Introducción. En Indígenas Mexicanos Migrantes en Estados Unidos. Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (eds.) Colección

Conocer para decidir, Cámara de Diputados, University of California, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa.

Fox, Robin (1966) *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Alianza. Madrid.

Frazer, James George 1910 (1978) *Totemism and Exogamy*. Londres, Mcmillan.

Fuller, Norma (2000) *Paternidades en América Latina*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Gamble, Sarah (2001) *Postfeminism*, en *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*. Sara Gamble (ed). Routledge, New York.

Gamio, Manuel 1992. (1916) *Forjando patria*, Editorial Porrúa, México.

Gaujelac, Vincent de, y Haydee Silva Ochoa (2002) *Memoria e historicidad*. En *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 64, no. 2, pp 31-46.

Gellner, Ernest (1990) *Nación y nacionalismo*. CONACULTA.

George, Sheba Mariam (1999) *Dirty Nurses and Men Who Play*. *Gender and Class, Transnational Migration s/r*

Geertz, Clifford (1978) *The Interpretation of Cultures*. Basic Books. New York.

Gil, Rocío (2006) *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción del bienestar y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú, Oaxaca*. Colección Estudios Transnacionales. JP Ed., UAM-I, Rockefeller Foundation.

Gilmore, David (1990) *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. Yale University Press. New Heaven.

Giménez, Gilberto (2008) *Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas*. *Frontera Norte*, vol. 21, no. 41, pp. 7-30.

Giusti, Jorge (1968) *Rasgos organizativos en el poblador marginal urbano latinoamericano*. En *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XXX, núm. 1, enero-marzo, pp. 53-77, Instituto de Investigaciones Sociales- Universidad Nacional Autónoma de México.

Glick Schiller, Nina; Linda Basch y Cristina Szanton-Blanc (1992) "Transnationalism: a New Analytical Framework for Understanding Migration". En *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. N. Glick Schiller; L. Basch y C. Szanton-Blanc, eds. New York Academy of Sciences, N.Y, pp. 1-24.

González y González, Luís (1968) *Pueblo en vilo*, San José de Gracia Michoacán. FCE.

Gramsci, Antonio (1984) *Cuadernos de la cárcel 3*. Ediciones Era.

Grau Rebollo, Jorge (2006) *Procreación, género e identidad. Debates actuales sobre el parentesco y la familia en clave transcultural*. Edicions Bellaterra. Barcelona, España.

Guarnizo, Luis Eduardo, Arturo Ignacio Sánchez y Elizabeth M. Roach (1999) *Mistrust, fragmented solidarity, and transnational migration: Colombians in New York City and Los Angeles*. En *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, no. 2, marzo, pp. 367-96.

Gutiérrez Chong, Natividad (2004) *Introducción*. En *Mujeres y nacionalismos en América Latina: de la Independencia a la nación del nuevo milenio*. Gutiérrez Chong (ed). UNAM.

Gutmann, Matthew C. (1998) *Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad en Horizontes antropológicos*, No. 10, año 5, pp. 245-286, Porto Alegre.

_____ (2000) *Ser hombre de verdad en la ciudad de México, ni macho ni mandilón*. Colegio de México. México.

_____ (2003) *Introduction: Discarding Manly Dichotomies in Latin America*, en *Changing Men and Masculinities in Latin America*, Matthew C. Gutmann. (ed). Duke University Press.

Hall, Stuart (1993) *Cultural Identity and Diaspora*. En *Colonial Discourse & Postcolonial Theory: a Reader*. Williams, Patrick & Laura Chrisman (eds.). Harvester Wheatsheaf.

Haraway, Donna (1989) *J. Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Routledge: New York and London.

Heller, Agnes (2004) *Toward an anthropology of feeling*. Springer Netherlands.

Herdt, Gilbert (1989) *Father Presence and Ritual Homosexuality: Paternal Deprivation and Masculine Development in Melanesia Reconsidered*. En *Ethos*, vol. 17, no. 3, pp. 326-370.

Héritier, Françoise (1996) *Masculino/ femenino: el pensamiento de la diferencia*. Ariel, Barcelona.

Hernández, Ernesto (2003) *Hombres cercanos y distantes: la construcción de la masculinidad entre transmigrantes mixtecos*. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, UAM-I.

_____ (2004) *Ciudadanía virtual transnacional: los Mixtecos enredados*. Ensayo para obtener el diploma de especialización en Antropología política. Departamento de Antropología, UAM-I.

_____ (2006) *El corazón fragmentado: los ecos de la travesía en las paternidades transmigrantes mixtecas*. Tesis de maestría. Departamento de Antropología, UAM-I.

_____ (2006) *Género, poder y trabajo en la comunidad transnacional*. En *San Juan Mixtepec una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*. Federico Besserer y Michael Kearney (eds.) Colección Estudios Transnacionales. Juan Pablos, UAM, Rockefeller Foundation y UCR.

Herrera, Fernando (2005) *Vidas itinerantes en un espacio laboral transnacional*. UAM. Cultura universitaria /serie ensayo, no. 82.

Hondagneu-Sotelo, Pierrette (2000) *Gendering Migration: Not for “feminist only” –and not only in the Household*. Ponencia presentada para Mexico-US, Conference on Immigration, Princetown-ISUNAM.

INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.

Kaplan, Caren (1994) Scattered Hegemonies. En Postmodernity and Transnational Feminist Practices. Inderpal Grewal y Caren Kaplan (eds). University of Minnesota Press.

Kaufmann, Michael (1995) Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. En *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Luz G. Arango, Magdalena León y Mara Viveros (eds.) Bogotá, Tercer Mundo.

Kearney, Michael (1993) Transnationalism: From Hyphen Nation and Profanation to Transnation. Ponencia presentada en el simposio "Transnationalism, Nation-State Building and Culture" España.

_____ (1994) Differentiation and Identity. En *Reconceptualizing the Peasantry*. Westview Press. California.

_____ (1995) Lo local y lo global: La antropología de la globalización y el transnacionalismo. Departamento de antropología, Universidad de California, Riverside.

_____ (2003) Fronteras y límites del estado y el Yo al final del imperio en *Alteridades*, no. 13. Departamento de Antropología. UAM-I.

Keijzer, Benno de (2000) Paternidades y transición de género en Paternidades en América Latina, Norma Fuller (ed). Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.

Kellehear, Allan (2007) *A Social History of Dying*. Cambridge University Press. Cambridge.

Kemper, Robert V. (1975) *Campesinos en la ciudad. Gente de Tzintzuntzan*. Colección Septentas. México.

Kimlicka, Will (1999) *Ciudadanía multicultural*, GEDISA, México.

Kivisto, Peter (2001) Theorizing transnational immigration: a critical review of current efforts. En *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, no. 4, July, pp. 549-577.

Krause, Elizabeth L. (2005) Encounters with the "Peasant": Memory Work, Masculinity and Low Fertility in Italy. En *American Ethnologist*, vol. 32, número 4, Noviembre 2005. University of Massachusetts Amherst, pp. 593-617.

Kumar, Kishan (1995) *From Post-Industrial to Post-Modern Society. New Theories of the Contemporary World*. Massachusetts. Blackwell Publishers Ltd.

Laslett, Meter (1972) La historia de la familia. En *Historia de la familia*, Pilar Gonzalbo (comp). Instituto Mora, UAM.

Leach, Edmund (1966) *Virgin Birth. The Henry Myers Lecture*. King's College, Cambridge.

Leavitt, John (1996) Meaning and feeling in the anthropology of emotions. En *American Ethnologist*, vol. 23, no. 3, pp. 514-539.

Levitt, Peggy y Mary C. Waters (2002) Introduction. En *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*. Levitt, Peggy y Mary C. Waters (eds.). The Russell Sage Foundation, New York.

Lewis, Oscar (1968) *Tepoztlán, un pueblo de México*. FCE.

- Lins Ribeiro, Gustavo (2000) *Cultura e política no mundo contemporaneo*. UnB.
- López, Felipe H y David Runsten (2004) El trabajo de los Mixtecos y Zapotecos en California: experiencia rural y urbana. En *Indígenas mexicanos migrantes en Estados Unidos*. En Jonathan Fox y Gaspar Rivera Salgado (Coord.) Universidad de California, Cámara de diputados, Porrúa Hermanos. México.
- Lomnitz Adler, Claudio (1998) *Modernidad Indiana: Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Ed. Planeta.
- Lomnitz, Larissa Adler de (1975) *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI.
- Longabaugh, Richard (1973) Mother Behaviour as a Variable Moderating the Effects of Father Absence. En *Ethos*, vol. 1, no. 4, pp. 456-465.
- Luibhéid Eithne y Lionel Cantú Jr. (eds.) (2005) *Queer Migrations: Sexuality, U.S. Citizenship, and Borders Crossings*. University of Minnesota.
- Macpherson, Crawford (2005) *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid. Trotta.
- Mafia, Diana (2006) Lo que no tiene nombre. En *Disidencia sexual e identidades genéricas*. CONAPRED
- Mani, Lata (2001) Multiple Mediations: Feminism Scholarship in the Age of Multinational Reception. En *Feminism and Method*. Nancy A. Naples (ed). Routledge.
- Maldonado, Benjamín (1999) Comunidad, escuela y compadrazgo entre migrantes indios en la Ciudad de Oaxaca. En *Revista Alteridades* vol. 9, año 17, pp. 43-50.
- Maldonado, Centolia y Patricia Artía (2004) “Ahora ya despertamos”: participación política de las mujeres en el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional. En *Indígenas mexicanos migrantes en Estados Unidos*. En Jonathan Fox y Gaspar Rivera Salgado (Coord.) Universidad de California, Cámara de diputados, Porrúa Hermanos. México.
- Malinowski, Bronislaw (1987) *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia* (1932). Routledge.
- _____ (1964) Parenthood, the Basis of Social Structure. En *the Family: Its Structure and Functions*. Rose Coser (comp.) St. Martins. Nueva York, pp. 3-19.
- Martínez Medrano, Elvia (1998) Incidencia de la migración en las practicas culturales de las uniones Conyugales de una comunidad migrante (San Juan Mixtepec) En *Migración y relaciones de género en México*. Dalia Barrera y Cristina Oemichen (eds). GIMTRAP
- Massey, Douglas, Rafael Alarcón, Jorge Durand y Humberto González (1991) *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*. CONACULTA/Alianza.
- McKee Irwin, Robert (2003) *Mexican Masculinities*. University of Minnesota Press.

- Mead, Margaret (1982) *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Paidós. Barcelona.
- Medina, Andrés (1995) Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico. En *Alteridades*, vol. 5, no. 9.
- Meillassoux, Claude (1975) *Mujeres, graneros y capitales*. Siglo XXI.
- Mintz, Sidney W. y Eric R. Wolf (1995) *Análisis del Parentesco ritual (Compadrazgo)*. En *Cosmos, Hombre y Sacralidad. Lecturas dirigidas de Antropología Religiosa*. Rueda, Marco y Segundo E. Moreno Yañez (eds.) PUCE. Ediciones Abya-Yala, pp 371 – 411.
- Montesinos, Rafael (2002) *Las rutas de la masculinidad*. GEDISA. Barcelona.
- Moore, Henrietta (2001) *The Mutual State and How to Build It*. London, New Economics Foundation.
- Mountz, Alison y Richard Wright (1997) *Daily Life in the Transnational Migrant Community of San Agustín, Oaxaca, and Poughkeepsie, New York*. En *Dartmouth College Magazine*, vol.5, no.2.
- Mummert, Gail (1999) “Juntos o despartados: Migración transnacional y la fundación del hogar”. En *Fronteras fragmentadas*. En Gail Mummert (ed). El Colegio de Michoacán. México.
- Muñiz, Elsa (1999) *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*. UAM-A, Porrúa.
- Nagel, Joan (1998) *Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations* en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 21, no. 2.
- Nolasco Margarita (1979) *Aspectos sociales de la migración en México*. SEP- INAH.
- Nuñez, Guillermo (2007) *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida*. PUEG-UNAM.
- Olavarria, José (2000) *Ser padre en Santiago de Chile en Paternidades en América Latina*, Norma Fuller (ed). Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.
- _____ (2001) *Invisibilidad y poder: varones de Santiago de Chile*. En *Hombres e identidades de género. Investigaciones de América Latina*. Mara Viveros, José Olavarría y Norma Fuller. CES, Universidad Nacional de Colombia.
- Ong Aihwa (1987) *Spirits of Resistance and Capitalism Discipline: Factory Women in Malasia*. State University of New York Press.
- _____ (1996) “Chinese Modernities: Narratives of Nation and of Capitalism” en *Ungrounded Empires: the Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism* en Aihwa Ong y D. Nonini (eds), Routledge, Nueva York.

Ortiz, Fernando (1995) *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, Durham, Duke University Press.

Osella, Filippo y Caroline Osella (2000) *Migration, Money and Masculinity in Kerala*. En *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 6, no. 1, pp. 117-133.

Parker, Seymour, Janet Smith y Joseph Ginat (1975) *Father Absence and Cross-Cultural Identity: the Puberty Rites Controversy Revisited*. En *American Ethnologist*, vol. 2, no. 4, pp. 687-706.

Pereiro, Xerardo (2003) *Apuntes de antropología y memoria*. En *O Fiadeiro*, no. 15. UTAD, Portugal.

Phoca, Sophia (2001) *Feminism and Gender*. En *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*. Sara Gamble (ed). Routledge, New York.

Pon, Gordon (2000) *The Art of War or the Wedding Banquet? Asian Canadians, Masculinity, and Antiracism Education*. En *Canadian Journal of Education/ Revue canadienne de l'education*, vol. 25, no. 2, pp. 139-151.

Portal, Ana María (1997) *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* UAM-CONACULTA

Portes, Alejandro (1997) "Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities". En *International Migration Review*, winter 1997, Vol. 31, no. 4, pp. 799 (27).

_____ (1997) *Transnationalism from Below: The Rise of Transnational Communities*. Princeton, Princeton University.

_____ (1999) "Conclusion: Towards a New World: The Origins and Effects of Transnational Activities" En *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 22, no. 2, 463-477.

Pratt, Mary Louise (1992) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge.

Radcliffe-Brown, A. R. (1926) *Father, Mother and Child*. En *Man*, vol. 26, pp. 159-161.

Ramírez, Xóchitl (2004) *Identidad; material de apoyo para la UEA Antropología Mexicana y latinoamericana*. Departamento de Antropología, UAM-I.

Ravicz, Roger (1973) *La organización social de los Mixtecos*. Septentas. SEP.

Regueiro, Paula (2004) "Salir del clóset...": identidades lésbicas y espacios. Tesina de maestría en Ciencias Antropológicas. Departamento de Antropología. UAM-I.

Rivas, Eloy (2006) *¿La masculinidad como factor de riesgo? Crítica a los estereotipos académicos sobre el machismo desde el construccionismo social*. En *Disidencia sexual e identidades genéricas*. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2006. pp. 243-251.

Romero, Emmanuel (2004) Casas de ardillas: las casas solas de Santa María Natividad Ponencia presentada en el coloquio internacional Exclusión Social y Ciudadanía en el Contexto Transnacional, diciembre de 2004, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. México.

Rosanvallon, Pierre (1989) La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia. Instituto Mora.

Roseman, Sharon R. (1996) "How We Built the Road": The Politics of Memory in Rural Galicia. En *American Ethnologist*, vol. 23, no. 4, nov. 1996. Blackwell Publishing, pp. 836-860.

Rouse, Roger (1992) Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism among Mexican Migrants in the United States. En *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. Nina Glick Schiller, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (eds). New York Academy of Science.

Ruiz, René (2003) La ciudadanía espectral y las remesas en un sistema político particular. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología. UAM-I.

Safran, William (1991) Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. En *Diaspora*, vol. 1, pp. 83-99.

Salazar, Rhacel (2000) Migrant Filipina Domestic Workers and the International Division of Reproductive Labour. En: *Gender and Society*. Vol. 14, no. 4, pp. 560-580.

_____ (2005) *Children of Global Migration. Transnational Families and Gendered Woes*. Stanford University Press.

Sassen-Koob, Saskia (1978) The internationalization circulation of resources and development: The case of migrant labor, *Study of Comparative International Development*. Citado por Michael Kearney (1986) *From the invisible hand to visible feet: Anthropological Studied of Migration and Development*. En *Annual Review of Anthropology*, no. 15.

_____ (1995) "Immigration and Local Labor Markets". En A. Portes, (ed.) *The Economic Sociology of Immigration. Essays on Networks, Ethnicity and Entrepreneurship*. Russel Sage Foundation, New York.

Santos Reyes Tepejillo: santosreyestepejillo.org

Schiebinger, Londa (1993) Why Mammals are Called Mammals. En *Nature's Body. Gender in the Making of Modern Science*. Beacon Press. Boston.

Schneider, David (1968) *American Kinship*. University of Chicago Press.

Schwenkel, Christina (2006) Recombinant History: Transnational Practices of Memory and Knowledge Production in Contemporary Vietnam. En *Cultural Anthropology*, vol. 21, issue 1, pp. 3-30.

Segalen, Martin (1987) *Antropología histórica de la familia*. Taurus Universitaria. Madrid.

- Segarra, Martha (1992) Modelos de masculinidad y medios de comunicación. En *Nuevas Masculinidades*, Ángels Carabí y Marta Segarra (eds). Ed. Icaria Barcelona.
- Seltzer, Mark (1992) *Bodies and Machines*. Routledge. New York.
- Serrano Osorio, Francisco (1998) Por la Buena o por la mala: rapto y casamiento en el carnaval de Huejotzingo. Cuadernos de trabajo 31. Departamento de Ciencias del Lenguaje. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Shanin, Theodor (1954) *La clase incómoda: sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo: Rusia, 1910-1925*. Alianza, Madrid.
- Smith, Robert (1993) *Los ausentes siempre presentes: The Imagining, Making and Politics of a Transnational Community Between New York City and Ticuani Puebla*. Papers on Latin America, no. 27. Columbia University. New York.
- Spiro, M. E. (1966) *Religion: Problems of Definition and Explanation*. En *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. M. Banton (ed.) London, Tavistock Publications.
- Spores, Roland (1974) *Marital Alliance in the Political Integration of Mixtec Kingdoms*. *American Anthropologist*, New Series, Vol.76, num.2 (Jun., 1974), pp. 297-311.
- Vasconcelos, José 1999. (1922) *Ulises criollo*. Editorial Porrúa.
 _____ 1996 (1929) *La raza cósmica*. UNAM.
- Velasco, Laura (1999) *El regreso de la comunidad: Migración indígena y agentes étnicos*. Colegio de México-Colegio de la Frontera Norte.
- Vertovec, Steven (2003) *Migration and other Modes of Transnationalism: Towards Conceptual Cross-Fertilization*. En *International Migration Review*, 37 (3), pp. 641-665.
- Viveros, Mara (2000) *Paternidades y masculinidades en el contexto colombiano contemporáneo, perspectivas teóricas y analíticas*. En *Paternidades en América Latina*, Norma Fuller (ed). Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.
 _____ (2003) *Contemporary Latin American perspectives on masculinity*. En *Changing Men and Masculinities in Latin America*. Matthew C. Gutmann (ed.). Duke University Press.
- Volkman, Toby A. (Ed) (2005) *Cultures of Transnational Adoption*. Duke University Press.
- Warschauer, Mark (2002) *Technology and Social Inclusion, Rethinking the Digital Divide*, Institute of Technology, Massachusetts
- Wence, P. Nancy Elizabeth (2004) “Unidades domésticas, Santa María Asunción Oaxaca” Departamento de Antropología. UAM-I.
- Weston, Kath (1991) *the Politics of Gay Families*. En *Families We Choose, Lesbians, Gay Kinship*. Columbia Press, no. 4.
- Willems, Emilio y Enrique González Casanova (1944) *Asimilación y aculturación*. En *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 6, no. 3. pp. 293-314.

Wolf, Eric R. (1955) Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion. *American Anthropologist*. Vol. 57, no. 3, part 1.

World Bank Report 2005: Global Economics Perspectives to 2006. (www.worldbankreport.com)

Woo, Ofelia (2000) Mujeres y familias migrantes mexicanas en Estados Unidos. En *Migración internacional e identidades cambiantes*. María Eugenia Anguiano y Miguel Hernández (eds). Colegio de Michoacán, Colegio de la Frontera Norte.

Yanagisako, Silvia Junko (1979) Family and the Household: the Analysis of Domestic Groups. En *Annual Review of Anthropology*, no. 8, pp 161-205.

Yanagisako, Sylvia Junko y Collier, Jane (1994) Gender and Kinship Reconsidered: Toward a Unified Analysis. En Robert Borofsky (Ed.) pp. 190-203. *Assessing Cultural Anthropology*. Hawaii Pacific University. Mc Graw-Hill, Inc.

Yanagisako, Silvia Junko, Jane Fishburne Collier y Michelle Zimbalist Rosaldo (1997) Is There a Family? New Anthropological Perspectives En *The Gender Sexuality Reader*. Lancaster y Di Leonardo (Ed). Routledge.

Yuval-Davis, Nira 2004. Género y nación (1993) En *Mujeres y nacionalismos en América Latina: de la independencia a la nación del nuevo milenio*. Gutiérrez Chong (ed). UNAM.

Zárate, Margarita (2004) Multiculturalismo, poder y mujeres. En *Mujeres y nacionalismos en América Latina: de la independencia a la nación del nuevo milenio*. Gutiérrez Chong (ed). UNAM.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00061

Matricula: 203382097

LOS OFICIOS DE LA AUSENCIA.
PADRES MIGRANTES INDIGENAS:
PRESENCIA Y MEMORIA EN UNA
COMUNIDAD TRANSNACIONAL.

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 21 del mes de enero del año 2010 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. JOSE FEDERICO BESSERER ALATORRE
DR. SCOTT ROBINSON STUDEBAKER
DRA. ANGELA GIGLIA CIOTTA
DR. PABLO CASTRO DOMINGO
DRA. MARGARITA DEL CARMEN ZARATE VIDAL

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

DE: ERNESTO HERNANDEZ SANCHEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:



ERNESTO HERNANDEZ SANCHEZ
ALUMNO

Aprobar

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. PEDRO CONSTANTINO SOLIS PEREZ

PRESIDENTE

DR. JOSE FEDERICO BESSERER
ALATORRE

VOCAL

DR. SCOTT ROBINSON STUDEBAKER

VOCAL

DRA. ANGELA GIGLIA CIOTTA

VOCAL

DR. PABLO CASTRO DOMINGO

SECRETARIA

DRA. MARGARITA DEL CARMEN ZARATE
VIDAL