



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

*“Fronteras de pertenencia.
Hacia la construcción del bienestar y desarrollo
comunitario transnacional de Santa María Tindú”*

Tesis

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Seminario de Investigación e Investigación de Campo

y obtener el título de

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Presenta

Rocío Gil Martínez de Escobar

Matrícula: 200326602

Comité de Investigación

Director: Dr. J. Federico Besserer Alatorre

Asesores: Mtro. A. Yerko Castro Neira y Dr. Michael Kearney

México, D. F.

Julio, 2005.



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA**

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

***“Fronteras de pertenencia.
Hacia la construcción del bienestar y desarrollo
comunitario transnacional de Santa María Tindú”***

Tesis

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Seminario de Investigación e Investigación de Campo

y obtener el título de

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Presenta

Rocío Gil Martínez de Escobar

Matrícula: 200326602

Comité de Investigación

Director: Dr. J. Federico Besserer Alatorre

Asesores: Mtro. A. Yerko Castro Neira y Dr. Michael Kearney

México, D. F.

Julio, 2005.

A MI ABUELITO MOLÓN Y BESUCÓN

Este es el puente, abuelito, por fin se construyó...

ÍNDICE

<u>AGRADECIMIENTOS</u>	1
<u>INTRODUCCIÓN</u>	3
<u>LA COMUNIDAD: PERTENENCIA Y CIUDADANÍA</u>	
CAPÍTULO UNO	
LA COMUNIDAD: PERSPECTIVAS, MIRADAS Y ENFOQUES	12
I. LA COMUNIDAD	
II. MIRADAS CALEIDOSCÓPICAS: ACTORES E INTERPRETACIONES	
III. COMUNIDAD Y DESARROLLO	
CAPÍTULO DOS	
GEOGRAFÍA TRANSNACIONAL	40
I. HISTORIA MIGRATORIA DE SANTA MARÍA TINDÚ	
II. DISPERSIÓN Y CONCENTRACIÓN	
III. MORFOLOGÍA DE LA COMUNIDAD	
IV. LAS LOCALIDADES	
V. GEOGRAFÍA TRANSNACIONAL	
CAPÍTULO TRES	
DEMOGRAFÍA TRANSNACIONAL	70
I. ADULTOS MAYORES	
II. DEMOGRAFÍA TRANSNACIONAL	
III. ETNOCENSO TRANSNACIONAL DE SANTA MARÍA TINDÚ	
IV. LOS NIÑOS: EL SEGUNDO ETNOCENSO TRANSNACIONAL	
V. DEMOGRAFÍA TRANSNACIONAL Y DESARROLLO	
CAPÍTULO CUATRO	
FRONTERAS DE PARENTESCO: DE LA PERTENENCIA A LA CIUDADANÍA	81
I. FRONTERAS TRANSNACIONALES	
II. RECONFIGURACIÓN Y REACOMODO	
III. LA MOVILIDAD EN LA UNIDAD DOMÉSTICA, ESTRATEGIAS DE CONTINUIDAD	
IV. DE LA PERTENENCIA A LA CIUDADANÍA	
CAPÍTULO CINCO	
FLUJOS ECONÓMICOS TRANSNACIONALES	111
I. LAS REMESAS	
II. FLUJOS ECONÓMICOS TRANSNACIONALES	
III. DESARROLLO Y ECONOMÍA FAMILIAR	

CAPÍTULO SEIS	
FRONTERAS CULTURALES: VIDA Y MUERTE TRANSNACIONAL	126
I. CULTURA, IDENTIDAD Y PERTENENCIA	
II. RECIPROCIDAD Y AYUDA MUTUA	
III. RECONFIGURACIÓN Y CAMBIO	
IV. FRONTERAS DE VIDA Y MUERTE TRANSANCIONAL	
V. FRONTERAS Y ESPACIOS CULTURALES	
CAPÍTULO SIETE	
EL SISTEMA DE GOBIERNO TRANSNACIONAL	162
I. EL APARATO POLÍTICO	
II. EL SISTEMA DE CARGOS	
III. EL GOBIERNO EN MOVIMIENTO	
IV. LA TRANSNACIONALIZACIÓN DEL SISTEMA DE CARGOS	
V. CIUDADANÍA TRANSNACIONAL	
VI. GOBERNANZA TRANSANCIONAL	
VII. FORTALEZAS Y DEBILIDADES DEL SISTEMA DE GOBIERNO TRANSNACIONAL	
<u>EXCLUSIÓN, BIENESTAR Y DESARROLLO EN EL CONTEXTO TRANSNACIONAL</u>	
CAPÍTULO OCHO	
BIENESTAR Y EXCLUSIÓN TRANSNACIONAL	192
I. EXCLUSIÓN Y BIENESTAR	
II. SALUD	
III. EDUCACIÓN	
IV. VIVIENDA	
V. EXCLUSIÓN Y DEMOGRAFÍA	
VI. CIUDADANÍA SOCIAL Y ESTRATEGIAS DE INCLUSIÓN	
CAPÍTULO NUEVE	
DESARROLLO COMUNITARIO TRANSNACIONAL	247
I. EL DESARROLLO EN DEBATE	
II. LOS INTELECTUALES ORGÁNICOS DE TINDÚ	
III. EXPERIENCIAS COMUNITARIAS EN LOS PROYECTOS DE DESARROLLO	
IV. EFICACIA DE LOS PROYECTOS	
V. DESARROLLO TRANSANCIONAL	
<u>CONCLUSIONES</u>	288
<u>ANEXO</u>	293
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	296

AGRADECIMIENTOS¹

Dedico este trabajo a toda la gente de Santa María Tindú que me apoyó hasta en los momentos más difíciles en el campo. A esas personas que me dieron alegría y que aún ahora me siguen enseñando sobre el valor de la vida. Este trabajo se lo debo a la gran amistad, compañía y confianza de Araceli Cortés y de los tindureños que me abrieron las puertas entregándome todo su afecto, permitiéndome escucharles y hablarles.

Agradezco a Camerino Cortés y Paula Herrera, a Hortencia y Heliodoro Ayala, por darme la oportunidad de entrar en su hogar y convertirse en una familia para mí. A Ramiro y Alma Cortés por su hospitalidad. A Came por su eterna sonrisa, a Lucas y Oneida por convertirme en parte de su espacio y de su vida. A Araceli Cortés, Sarita Mora, Israel Morales, Gloria García y Valentina Martínez por ser los amigos que siempre están en las buenas y en las malas. A Ismael Cortés, Diego Morales, Gloria Mendoza, Saturnino Mendoza, Lorenzo y Eloina Girón, Bardomiano Girón, Filadelfo Girón, Ofelio Morales, Ricardo y Beatriz Cervantes, Lucía Cervantes, Luz María Rojas, Leonor Mendoza, Julia Hernández, Federico Cervantes, Irma y Jaime Hernández, Ema y Ernesto Cortés, Paulino Mendoza y su esposa Matiana, Doña Socorro, Delia Cortés, Octavio y Alfredo Cortés, Valentín Cortés, Gloria Herrera, a la maestra Idalia y demás personas en Tindú, Madera y Oregon que se convirtieron en cómplices y amigos. A los niños de Tindú que me hicieron sonreír y recordar la magia de la inocencia: a Yuri, compañera de juegos y trabajo; a Leslie, por convertirse en una hermana menor para mí; y a Odalis, rebeldía y ternura.

Un profundo agradecimiento a las autoridades de Santa María Tindú. Principalmente a Taurino Cortés (agente municipal en 2003), Valentino Rueda (alcalde municipal en 2003), Sergio Cortés (presidente de la Mesa Directiva en 2004), Juan Pimentel (vicepresidente de la Mesa Directiva en 2004), Eloy Hernández (agente municipal en 2005). A todos los auxiliares de la Mesa Directiva en 2004 y a Don Arturo Cortés, quienes me apoyaron incondicionalmente y recorrieron conmigo los interminables trayectos de Madera.

Aprecio la ayuda de Antonio Cortés y de su familia, y el de Alma Rosa Méndez, sin quienes este trabajo hubiera sido imposible. Gracias por la gran confianza que depositaron en mí.

A las personas de CACTUS: Lety y Luis Ramírez, por alojarme y refugiarme en Huajuapán cuando necesitaba espacios de soledad. A Berna por la diversión. A los miembros del Club Rotario Huajuapán, particularmente a Fidencio Vargas y a David Martínez. A las autoridades del municipio de Tezoatlán de Segura y Luna del periodo 2003, en especial al ingeniero Baldemar Cisneros y a Adolfo Martínez.

Dos personas involucradas en este proyecto fallecieron antes de verlo culminado. Les agradezco infinitamente a Raymundo Cortés y a Víctor Franco por su interés y apoyo. Su huella ha quedado grabada en esta tesis y su recuerdo se guardará siempre en mi memoria.

Gran parte del desarrollo de esta tesis fue llevado a cabo durante las discusiones para la elaboración del Informe de investigación de Santa María Tindú (2005) para el proyecto con la Fundación Rockefeller. Las valiosas aportaciones de Federico Besserer, Yerko Castro, Ernesto Hernández y Margarita Zárate en el análisis de mi material etnográfico hicieron posible que mis pensamientos tomaran un poco de coherencia.

Este producto es resultado de grandes discusiones con un robusto equipo de trabajo. Gracias al equipo de la UAM-I que siempre estuvo conmigo como base de apoyo y que me retroalimentó con críticas y sugerencias. A los miembros del seminario de Exclusión social y ciudadanía transnacional, a los miembros del seminario de Escritores y a los estudiantes de la segunda y tercera generación del proyecto de Comunidades Transnacionales.

¹ Esta investigación fue financiada en su primera etapa por la Asociación Mexicana de Uniones de Crédito para el Sector Social (AMUCSS); en su segunda etapa por el proyecto de investigación CIESAS – CONACYT: “Cambio Social y Procesos Electorales en Regiones Indígenas”, clave G34045-S, coordinado por Víctor Franco y François Lartigue; y finalmente por la Fundación Rockefeller y el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa como parte de los resultados del proyecto “Desarrollo Transnacional con la Comunidad al Centro”.

A los estudiantes de posgrado, fundamentalmente a Gustavo López y a Yerko Castro por permitirme ser parte de un equipo cuando pensé que caminaría sola en este trayecto.

A François Lartigue, Lynn Stephen, Luin Goldring, Peggy Levitt y Patricia Landolt por sus comentarios a mi trabajo y por el apoyo a este proyecto desde sus exploraciones iniciales.

A mis lectores, Michael Kearney y Yerko Castro. A Michael por su energía, pasión e interés y a Yerko por su lectura minuciosa, sus comentarios orientadores, su amistad y su gran entrega. Una persona de la que he aprendido mucho y con la que he compartido este trabajo desde sus inicios.

Quedo endeudada con Federico Besserer, quien no sólo me llevó de la mano por todos los vagones de este tren sino que estuvo siempre ahí: como profesor, como persona, como amigo. Una persona de quien aprendí no sólo como alumna sino que me hizo crecer como persona. Gracias.

Los aciertos de esta tesis se deben en gran medida a mi director, a mis lectores y al equipo de trabajo de la UAM-I, pero les deslindo de toda responsabilidad en los errores y vacíos que en este trabajo se puedan encontrar.

A Ricardo Falomir, por inyectarme la pasión por la antropología y por hacer de mí una persona mejor. A los profesores del Departamento de Antropología de la UAM-I, Margarita Zárate, Xóchitl Ramírez, Rodrigo Díaz, Leonardo Tyrntania, Ana Paula de Teresa, José González, Rocío Cedillo, Carlos Garma y Luis Reygadas por la confianza y por nunca dejar de enseñarme. A Norma, a Celia, a Irma y a Soco, por las largas conversaciones que hacen de la universidad un espacio agradable. A Tatiana por desempolvar y rescatar las numerosas voces de los tindureños.

Finalmente, los culpables indirectos que trazaron el camino de vida que me trajo hasta aquí. A Leonardo Mayer, por la gran oportunidad que cambiaría mi vida y a la gente de Pearson: los “ausentes siempre presentes”, fuente de inspiración. A la red de exalumnos de los UWC y a los “bricóleros”: cómplices de trabajo y diversión. A Elías, por su apoyo, amistad, confianza y motivación. A Pilar, por las locuras repletas de madurez. A Annick: hermandad y amistad transnacional, jamás afectada por tiempo ni distancia. A Edgar, amigo y compañero desde la infancia. A César por su comprensión y por convertirme en parte de sus sueños.

A mi tía Violeta, Jessica y Adriana, por estar siempre ahí y por su inmenso cariño. A Juan Carlos y a Edgar por ser la alegría de la familia, por su sensibilidad, inteligencia y comprensión. A mi abuelita Anita y a Ofo: vida y fuerza, una gran motivación. A mi abuelita Juanita por su ternura silenciosa, por su inmenso amor y por el gran apoyo que siempre dio a mi madre.

A mis dos nanos. Leticia: la mejor amiga que una hermana puede tener; por su sonrisa, su sensibilidad, su perseverancia, su confianza, su alegría y su autenticidad. Roberto: mi ejemplo, mi modelo a seguir, un gran cariño escondido por el juego y la complicidad infantil; por su fortaleza y por su cuidado silencioso.

A la mujer que me regaló su vida y de quien aprendí la magia de la fortaleza y la debilidad: mi madre. Y a mi padre, un ausente que siempre ha estado presente: por su gran interés y por su enorme esfuerzo por convertirse en un amigo. Gracias a ambos por su apoyo incondicional, por compartir su vida conmigo y por permitirme compartirla con ustedes; por haber construido las bases para emprender mi vuelo y por permitirme hacerlo a mi manera y en mi momento.

Y a Manuel... presente, futuro, sueños, alas, inspiración, inocencia, juego, madurez, silencio, paciencia, espera, ternura... por el gran fuego que nos ha soldado y por hacerme volar tan alto como un águila verde.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es el parte de un gran esfuerzo colectivo de discusión, análisis y debate sobre las comunidades transnacionales.

La primera fase de este programa inició en la Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa (UAM-I) con 5 tesis de licenciatura (González 1999, Mercado 1999, Rodríguez 1999, García 2000, Revilla 2000) en las que los etnógrafos, con trabajo de campo en distintas localidades de México y Estados Unidos, desarrollaron investigaciones sobre temas de la vida transnacional en una sola comunidad: San Juan Mixtepec. El programa surgió como una iniciativa de colaboración del Departamento de Antropología de la UAM-I con la Universidad de California en Riverside (UCR) siendo Federico Besserer y Michael Kearney los investigadores responsables.

La segunda fase del programa, bajo el esquema de la colaboración UCR/UAM-I, se concretó en 10 tesis de licenciatura (Reyes 2002, Estrada 2003, Espinosa 2003, González 2003, Hernández 2003, Ibarra 2003, Matus 2003, Morales 2003, Ruiz 2003, Zárate 2004) que, en el marco de un diseño de investigación de carácter comparativo, iniciaron la etnografía de diversas comunidades de la región Mixteca Alta y Baja, centrándose en la dimensión política de las comunidades y buscando entender los mecanismos de regulación y gobernanza que se dan al interior de las comunidades transnacionales de origen mixteco. Dichas investigaciones encontraron que en estas comunidades existe un sistema de gobernanza que opera a nivel transnacional.

La presente investigación es el primer trabajo de una tercera fase del programa, que se encamina a comprender las condiciones de bienestar y desarrollo de las comunidades transnacionales de Norteamérica. En esta nueva fase, la investigación pretende comparar comunidades ubicadas en la Región Mixteca de Oaxaca, los Valles Centrales del mismo estado y otras más situadas en los estados de Zacatecas, Puebla y Veracruz; sumando un total de 22 comunidades de estudio. La investigación se hace ahora en el marco de un programa interinstitucional más ambicioso, en el que participan también la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ), la Universidad Iberoamericana de Puebla, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) plantel Golfo y la Red Internacional de Migración y Desarrollo.

Conforme se fueron anexando nuevas comunidades al diseño inicial de investigación, se definieron tres “circuitos” con grados diferentes de intensidad migratoria y con características distintas: la región histórica corresponde al estado de Zacatecas; la región indígena se conforma por las comunidades mixtecas y por la región de los Valles Centrales en Oaxaca; y la región emergente incluye las comunidades de los estados de Puebla y Veracruz. Santa María Tindú se sitúa en el proyecto como una de las comunidades mixtecas.

Entre las comunidades que fueron incluidas en el estudio, se buscó incorporar cabeceras y agencias municipales. Tindú es una agencia municipal adscrita a un municipio mestizo.

Este es el primer estudio etnográfico de una comunidad transnacional realizado en el marco de este programa, en el que una sola investigadora ha intentado dar cuenta de la comunidad en una diversidad de ámbitos de su vida en el terreno de lo social, lo político y lo cultural, y en el que se inicia la exploración del tema del desarrollo transnacional. Para el proceso de investigación de este trabajo se han utilizado una serie de herramientas metodológicas que permitirán posteriormente la comparación con las demás comunidades. Particularmente en este trabajo se presenta una propuesta para el estudio demográfico de las comunidades transnacionales que ha servido de modelo para las demás comunidades estudiadas. Cabe resaltar que la propuesta metodológica para el estudio demográfico de la comunidad fue una iniciativa de los tindureños que fue adoptada como herramienta de investigación en este trabajo y replicada en las demás comunidades por los investigadores adscritos a aquellos trabajos de campo. Asimismo, se presenta una primera propuesta para estudiar proyectos de desarrollo transnacionales.

Inicié la investigación etnográfica en el mes de mayo de 2003, cuando me trasladé a Santa María Tindú para realizar una práctica de campo por tres meses. Durante esta estancia, viajé constantemente al municipio de Tezoatlán de Segura y Luna, a la ciudad de Huajuapán de León y a la ciudad de Oaxaca en busca de información. La segunda fase consistió en cinco meses de análisis de material, investigación bibliográfica y redacción en el Distrito Federal, pero con constantes visitas a Tindú. La tercera etapa inició en marzo de 2004, cuando retomé el trabajo de campo en la ciudad de Madera, California hasta el mes de julio, en que me trasladé al estado de Oregon e hice investigación por dos meses en las ciudades de Gervais, Woodburn, Salem, Molalla, Silverton, Mount Angel y Hillsboro.

Durante mi estancia en Tindú me di cuenta de la importancia de Madera y de Oregon para la comprensión de las dinámicas comunitarias y de la operatividad de la comunidad

transnacional. Concretamente mis objetivos iniciales eran los de entender los procesos de negociación y definición de los proyectos de desarrollo, por lo que retomando la idea de Marcus (2001) de seguir a las personas, los objetos y los conflictos, yo seguí los proyectos de desarrollo y ellos me llevaron a Tezoatlán, Oaxaca, Huajuapán, Madera y Oregon pues encontré que los principales actores en los proyectos estaban en dichos lugares. Mi trabajo fue el de una etnografía no multisituada como proponen Marcus (2001) y Hannerz (2003) sino transnacional, ya que no sólo seguí a los actores de los proyectos sino que además estudié la articulación de las diferentes geografías de la comunidad a través de la resolución de conflictos y los procesos de negociación entre los centros comunitarios.

Gran parte de la investigación la realicé por medio de entrevistas a profundidad, historias de vida, revisión de documentos y aplicación de cuestionarios; pero la herramienta más útil fue, sin duda, la observación participante, la cual me llevó a cooperar con la comunidad en la sistematización y levantamiento de dos censos comunitarios: uno en Tindú y el otro en Madera. Asimismo el estar inserta en la comunidad me colocó en la situación de involucrarme en procesos y contiendas, lo cual en vez de convertirse en un obstáculo fue una herramienta sumamente valiosa de observación, pues me permitió entender cómo se originan y cómo se resuelven los conflictos. Los proyectos me llevaron al conflicto y el conflicto a la organización política transnacional, pues este último es el espacio en el que se resuelven las contiendas, por lo que entendí la gran importancia del aparato político de Tindú.

Mi situación como mujer joven y como estudiante fue también una herramienta importante de investigación, pues el hecho de ser mujer me abrió las puertas de los espacios femeninos, que de otra manera no hubiera podido observar, pero a la vez mi situación de estudiante me permitió entrar en algunos espacios masculinos como los espacios de toma de decisiones en asambleas y reuniones acerca de los proyectos de desarrollo, en los que no se involucran las mujeres. También me fue posible insertarme en los espacios de los jóvenes debido a mi edad y en los familiares, ya que varias familias me permitieron vivir con ellas por bastante tiempo; así que si bien hay muchas cosas por investigar, analizar, observar y entender de la comunidad, tuve la oportunidad de tener una visión amplia de Tindú.

Sin embargo, lo que aquí presento es tan solo una mirada desde mi posición, ya que puede haber otras que visualicen aquello que yo no pude observar. Mi mirada fue una mirada procesual porque vi a la comunidad a través del conflicto y de sus procesos de resolución, ya

que encontré que tal vez en ello se pueden hallar explicaciones sobre las paradojas en el desarrollo y una mirada transnacional permite analizar estas paradojas, entendiendo que el conflicto y la contienda son parte del proceso de conformación de un sistema de gobierno transnacional y por lo tanto de consolidación de la comunidad.

Mi propia historia migratoria y la de mi familia me sensibilizaron ante el tema de la pertenencia, ya que es un tema que siempre me ha inquietado y que intenté comprender a través de las historias de los tindureños y de sus mecanismos de participación, negociación y construcción de la pertenencia. Aquí, el concepto de frontera me es sumamente útil para describir lo que en este trabajo presento.

Entiendo el concepto de frontera en su sentido amplio, es decir como metáfora social y cultural que demarca identidades (Kearney 2004:131-132) y pertenencias que se trazan por mecanismos formales e informales que delimitan la ciudadanía, la etnicidad, el género, la clase, la edad e incluso la orientación sexual, el vestido, la comida o el gusto, como sugiere Renato Rosaldo, quien además propone que estas no son “zonas transicionales de análisis vacío, sino (...) sitios de producción cultural creativa” (Rosaldo 1989:190-191) que siempre están en movimiento y en reconstrucción. Una de las preocupaciones de este trabajo es la de entender cuáles son los procesos de construcción de fronteras por los que Tindú transita en su contexto transnacional para definirse frente a los otros, para definirse a sí misma como comunidad y para construir procesos de diferenciación interna.

Es a través de estos mecanismos de construcción de fronteras que se construye la comunidad y es por medio de ellos que opera y se articula para no perder su unidad en las múltiples geografías pese a su temporalidad y espacialidad. Por ello, conocer a la comunidad implica conocer estos procesos para poder pensar en la planeación del desarrollo y colocar a la comunidad al centro del debate.

Lo que aquí presento es un panorama general de lo que es la comunidad transnacional de Santa María Tindú y el inicio de una exploración de sus condiciones de bienestar y exclusión, así como los intentos de la comunidad por generar estrategias que le permitan desarrollarse.

Este es el inicio de un programa personal de investigación que aspira conocer a profundidad las condiciones de bienestar y exclusión de las comunidades transnacionales para poder hacer propuestas que se encaminen a generar indicadores de desarrollo y políticas públicas pertinentes para este tipo de comunidades.

Como proyecto de licenciatura he hecho la primera parte del trabajo, una descripción amplia de diversos aspectos de la vida de la comunidad y una exploración inicial del bienestar y del desarrollo transnacional. Un trabajo más a fondo que permita construir un acercamiento teórico más robusto sobre el significado del bienestar y el desarrollo en las comunidades transnacionales es parte de etapas posteriores de la investigación que me propongo continuar.

Este estudio pretende conocer y describir una comunidad transnacional, por ello, el análisis gira en torno a los procesos de construcción y reconstrucción de las fronteras comunitarias que ayudan a definir a los sujetos con los que trabajo. Estos procesos de (re)construcción por los que constantemente transita la comunidad transnacional de Santa María Tindú para definirse a sí misma y construirse como colectividad aparecen como centrales para esta etapa de la investigación. Analizo este proceso desde dos perspectivas: la de la comunidad en su interior y la de su inserción en contextos estructurales.

Esta tesis está dividida en dos secciones y éstas a su vez en nueve capítulos. En la sección inicial de este trabajo describo y analizo cómo opera la comunidad en su interior, mostrando a través de diversos temas cómo se construye la pertenencia y la ciudadanía.

En el capítulo uno presento una discusión sobre la definición de comunidad, pues considero que no puede entenderse el desarrollo si no se comprende que existen distintas nociones de lo que es la comunidad, tanto para las perspectivas teóricas como para las visiones de sus propios miembros. En este capítulo describo a Tindú como una comunidad corporada política que se define a partir de formas implícitas y explícitas de pertenencia, por lo cual no es una comunidad homogénea. Sugiero que la heterogeneidad en la definición de la comunidad depende del enfoque y la experiencia de sus miembros y que no se puede entender y planear el desarrollo sin tener en cuenta las distintas nociones y visiones de la comunidad.

En el segundo capítulo planteo cómo la comunidad ha pasado por un proceso de dispersión que le ha permitido expandirse en diferentes localidades en México y en Estados Unidos, pero a la vez cómo esta dispersión también ha dado lugar a una concentración importante en ciertos lugares y debido fundamentalmente a las condiciones laborales y educativas. Los cambios migratorios y estructurales han permitido que Tindú se empodere a través de su concentración y con ello construya comunidad en el contexto transnacional. En

estos procesos de concentración y empoderamiento, la ciudad de Madera en California y el estado de Oregon surgen como los principales ejes articuladores de Tindú.

El tercer capítulo discute el tema de la demografía y propone que ésta debe contemplarse desde la perspectiva de comunidad de los propios actores, que es una perspectiva transnacional en la que es necesario visibilizar a la población que frente al estado aparece como ausente y que, sin embargo, es crucial para procurar el bienestar y el desarrollo.

Estos tres capítulos me permitirán describir la estructura de la comunidad y su espacialidad, mientras que los siguientes tres capítulos abordarán el tema desde su sociología y operatividad a través de las instituciones del parentesco, la economía, la cultura y el sistema político.

El capítulo cuatro muestra que la comunidad no sólo se dispersa en distintas localidades sino que esta dispersión, más allá de la concentración que se ha generado, tiene unidad en el nivel de las unidades domésticas, que son las que articulan las geografías y demografías de la comunidad. En este capítulo describo la gran movilidad de los miembros de unidades domésticas y familias, sugiriendo que éstas se encuentran en constante reconfiguración y reacomodo. Retomo al parentesco como una de las fronteras para la regulación de pertenencia a la comunidad, ya que prevalece la endogamia del grupo, pero también sugiero que estas formas normativas de la pertenencia activan mecanismos en el sistema en los que los sujetos tienen agencia y crean estrategias para seguir perteneciendo a la comunidad, ya que el sistema se flexibiliza ante las excepciones e impone otro tipo de elementos de definición de pertenencia en un ámbito distinto, es decir, no el parentesco pero sí la reciprocidad o la política, por ejemplo.

En el quinto capítulo intento demostrar que el concepto de remesa ya no es útil para hablar de los fenómenos económicos que se observan en comunidades como Tindú a causa de sus límites etimológicos y economicistas que restringen las dinámicas económicas al envío de dinero de Estados Unidos a localidad de origen. Propongo hablar de flujos transnacionales ya sea económicos, sociales, culturales, etc., pues los flujos circulan en múltiples direcciones y atienden a necesidades muy diversas, como es el acceso al bienestar, es decir, la atención a problemas de salud, educación y vivienda.

Desde el ámbito de la vida cotidiana y de los espacios culturales e identitarios, en el capítulo seis muestro cuáles son las dinámicas de construcción y negociación de pertenencia comunitaria, en los que operan mecanismos de reciprocidad y ayuda mutua que permiten la

continuidad del grupo. Propongo que las identidades se enfrentan a constantes procesos de reconfiguración y cambio, ya que también son espacios de negociación y de resolución de conflictos y luchas culturales que se presentan debido a la gran heterogeneidad en la comunidad; y que incluso eventos como la muerte pueden convertirse en espacios de negociación y de construcción de fronteras culturales.

Existen también normas y fronteras políticas para la construcción de la pertenencia y la ciudadanía, por lo que en el séptimo capítulo describo cómo operan estos en el aparato de gobierno de Tindú, el cual se ha transnacionalizado hasta el punto de llegar a conformar nuevos centros de poder desde los cuales se gobierna. La organización política es quizá el elemento más importante de construcción de comunidad, ya que es el que la ha articulado en un nivel comunitario, a diferencia del parentesco y la cultura, que la articulan en la vida familiar y en las relaciones sociales. El aparato político es además la herramienta principal de la comunidad para la planeación de los proyectos y estrategias colectivas del desarrollo, pues es lo que permite que exista negociación y resolución de conflictos.

En la segunda sección del trabajo inicio con el análisis de las condiciones de exclusión y bienestar de la comunidad, es decir, con las fronteras que excluyen a la comunidad del bienestar. Aquí el enfoque ya no son las dinámicas internas sino el contexto social en el que se insertan los tindureños, por lo que la preocupación principal es la de conocer cuáles son los procesos de exclusión que se viven con respecto al estado, las estrategias comunitarias de inclusión en el sistema macro y la articulación de la comunidad con diversos actores para la procuración de su bienestar.

En el octavo capítulo sugiero que existen diferentes perspectivas de lo que significa el bienestar y que los enfoques de la comunidad no necesariamente se conjugan con las del estado, ya que las características tan particulares de Tindú exigen atención a necesidades muy peculiares, entre las que sobresale la visibilización de sus propias nociones de bienestar. Concretamente, en este capítulo muestro un panorama muy general de las situaciones de acceso a la salud, educación y vivienda, y concluyo mencionando algunos ejemplos de mujeres de Tindú que han logrado su participación en aras de lucha por los derechos propios y de la comunidad, lo cual es una forma de ejercer una ciudadanía social diferente a la ciudadanía del pueblo.

Finalmente, en el último capítulo del trabajo muestro ejemplos de proyectos de desarrollo en la comunidad, algunos de los cuales se han llevado a cabo con la participación de una gran

cantidad de actores que tienen diferentes visiones del desarrollo. Esto crea paradojas y en la mayoría de las ocasiones, por esta razón, los proyectos de desarrollo resultan fallidos en su aplicación. Sin embargo sugiero que es necesario comprender que los proyectos tienen otro tipo de eficacia que puede ser política o simbólica ya que atienden a objetivos de resistencia a la exclusión y de imaginarios que pueden vincularse con la nostalgia y el retorno. Algunos de estos proyectos han sido herramienta fundamental para la construcción de gobierno y en ese sentido han tenido mucho éxito porque obligan a la comunidad a tomar decisiones, establecer acuerdos entre todos sus centros de poder, tener un manejo claro de las cuentas, etc. Asimismo, estos proyectos han dado lugar al surgimiento de líderes con miradas del desarrollo enfocado en la comunidad en su nivel transnacional, por lo que propongo que tal vez a través de estos líderes el desarrollo pueda ser viable en Tindú, sin embargo reconozco que aún ellos requieren del fortalecimiento de capacidades para orientar sus ideas y para tener una mejor articulación con los demás actores, ya que el desarrollo en Tindú debe ser incluyente.

Para pensar en el desarrollo de Tindú es preciso comprender cómo es y cómo opera la comunidad en su interior. Por ello en este trabajo intento mostrar cuáles son los procesos de conformación de la comunidad transnacional, la cual se construye a partir de la delimitación de fronteras sociales, políticas, simbólicas y culturales que se traducen en mecanismos de pertenencia y ciudadanía. Conocer los ámbitos geográficos, demográficos, familiares, culturales y políticos de la comunidad permite responder a la pregunta de ¿cuáles son las condiciones de bienestar y exclusión transnacional que atraviesan a la comunidad? y ¿cómo construir estrategias de desarrollo para lograr su inclusión, participación y ciudadanía en el contexto del estado? ya que estas preguntas no pueden resolverse sin conocer primero a la comunidad y visibilizarla como transnacional, sobre todo porque mediante los procesos de negociación de pertenencia y construcción de ciudadanía surgen contiendas, lo cual activa el gran potencial de la organización comunitaria para la resolución de conflictos y es en estos espacios de discusión y definición de la comunidad en los que es posible visualizar sus necesidades, así como las paradojas del desarrollo y las estrategias que pueden llevar a proyectos viables.

LA COMUNIDAD:
PERTENENCIA Y CIUDADANÍA TRANSNACIONAL



CAPÍTULO UNO

LA COMUNIDAD: PERSPECTIVAS, MIRADAS Y ENFOQUES

I. LA COMUNIDAD

1. La comunidad transnacional

En una era de globalización, el mundo se enfrenta a un capitalismo en que la producción se internacionaliza y se concreta en un modo de acumulación que podría denominarse internacional (Besserer 1999). Los estados-nación implementan programas de desarrollo que se ajustan a las necesidades económicas impuestas por los modelos internacionales. El estado mexicano se ha caracterizado por la aplicación de modelos de desarrollo que se insertan en la dinámica del capital internacional y que han implicado formas de explotación y/o exclusión de sectores marginados de la sociedad como las comunidades indígenas. No obstante, es insuficiente hablar de modelos de desarrollo desde el estado, puesto que ellos constituyen sólo una parte de la realidad, en que juegan el papel de modelos hegemónicos. Frente a la exclusión, las comunidades marginadas han encontrado sus propias estrategias como alternativas a la falta de oportunidades en el contexto de los proyectos del estado-nación. La migración ha sido un resultado de la exclusión en los modelos de desarrollo, pero también un instrumento comunitario para el desarrollo.

Los trabajos de Nina Glick Schiller, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (2005), y Michael Kearney (1991) destacan el aspecto migratorio de las comunidades y proponen que éstas son desterritorializadas y que responden a problemáticas muy singulares que exigen estudios también desterritorializados y transnacionales.

La desterritorialización, según Kearney (1995: 552-553), se refiere a los procesos en que la producción, el consumo, las comunidades, la política y las identidades, se desprenden de sus lugares originales. El concepto es utilizado para explicar fenómenos diferentes. David Harvey (1989) propone que las empresas capitalistas controlan el tiempo y el espacio, por lo que el capitalismo se desterritorializa y vuelve a territorializar debido a una constante contienda por reconstruir relaciones de poder y reorganizar las bases espaciales. Los transmigrantes¹ transitan

¹ Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton definen a los transmigrantes como los inmigrantes que construyen campos sociales que articulan a su país de origen con el país de destino (2005:68).

dentro de este capitalismo global y generan espacios transnacionales, logrando así escapar parcialmente de la hegemonía totalizadora del estado. Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton (2005), a diferencia de Harvey, usan el concepto para un estado desterritorializado que extiende su hegemonía para incorporar a los ciudadanos que residen fuera de él, es decir que donde quiera que vivan los ciudadanos, transmigrantes o no, estos no quedarán fuera del estado. Ellas sugieren que el proceso de construcción del estado-nación es continuo y que la desterritorialización refleja y refuerza la división global en estados-nación, reproduciendo en cada momento las diferencias económicas y exclusiones sociales. Un reflejo de este proceso son las comunidades transnacionales que son expulsadas en un extremo de su geografía y excluidas en el otro.

Otro sentido del concepto desterritorialización es aquel que se refiere a la construcción de hiperespacios (Jameson 1995), es decir, espacios que se desprenden de las referencias locales y que portan cualidades universales, así como la construcción de espacios hiperreales en que lo simulado es más real que la realidad misma. Arjun Appadurai se interesa por los espacios de concurrencia – los flujos culturales – como son los medios masivos de comunicación. Para Deleuze y Guattari, la desterritorialización y la reterritorialización son metáforas de la oposición entre tipos de espacios, flujos e identidades, que se presentan en el contexto del estado y las formas nómadas.

Michael Kearney (1991) por su parte, retoma la idea de Benedict Anderson (1993) sobre la nación como una comunidad imaginada y propone que nos enfrentamos a una etapa en que la nación se transforma (a veces aceptando que un co-nacional sea a la vez ciudadano de otro país) de manera tal que el binomio estado-nación, como lo habíamos conocido hasta ahora, se diluye. Kearney plantea que es por ello que empezamos a ver fenómenos como la transnacionalidad, en que los límites de la nación se desdibujan y las comunidades reformulan un nuevo tipo de espacio en el que se interconectan localidades ubicadas en diversos países y habitados por una misma comunidad de personas; un hiperespacio, en el sentido de Frederic Jameson (1995).

Los miembros de la comunidad de Santa María Tindú transitan entre fronteras territoriales, sociales y culturales; viven en un espacio reconfigurado en el que encarnan las contradicciones de las dos hegemonías en las que se insertan: la del estado mexicano y la del estado norteamericano. Son parte de la nación mexicana, una nación separada territorialmente del estado y además son parte de una minoría étnica también desterritorializada; son mixtecos en

Estados Unidos. Sus vidas están sujetas a la producción agrícola en los Estados Unidos y con ello al capitalismo global. Su temporalidad y espacialidad se miden de acuerdo al contexto laboral, reconfigurándose en espacios hiperreales en que California se vuelve la uva y Oregon la fresa, así como agosto y julio se convierten también en los nombres de las frutas que se pizcan en esa temporada. Dentro de este hiperespacio, Santa María Tindú es una entidad demográfica que se conforma por gente que habla el mismo idioma, comparte una misma identidad y reside a su vez en ambos lados de la frontera internacional manteniendo vínculos económicos, políticos, familiares, sociales y culturales muy estrechos; es una comunidad desterritorializada y transnacional (Kearney y Besserer s/f).

2. La comunidad al debate: perspectivas teóricas

En un esfuerzo por discutir y analizar la situación de los campesinos en Mesoamérica, Eric Wolf (1955) propuso una tipología de las comunidades campesinas que ha informado a una cantidad importante de estudios etnográficos. La hipótesis de Wolf es que en el siglo XVII hubo una crisis de acumulación que otorgó a las haciendas de los españoles y a las comunidades de los indígenas un papel fundamental, pues la composición por niveles simples de integración y la subsecuente creación de fronteras bien confinadas, permitió la generación de un orden político y económico que crearía las condiciones adecuadas para la autosuficiencia de cada una de ellas. Las haciendas, sin embargo, podían contar con el apoyo del gobierno, a diferencia de las comunidades campesinas. Como consecuencia de esta situación, surgieron distintas configuraciones de comunidades que Wolf explica como siete tipos ideales.

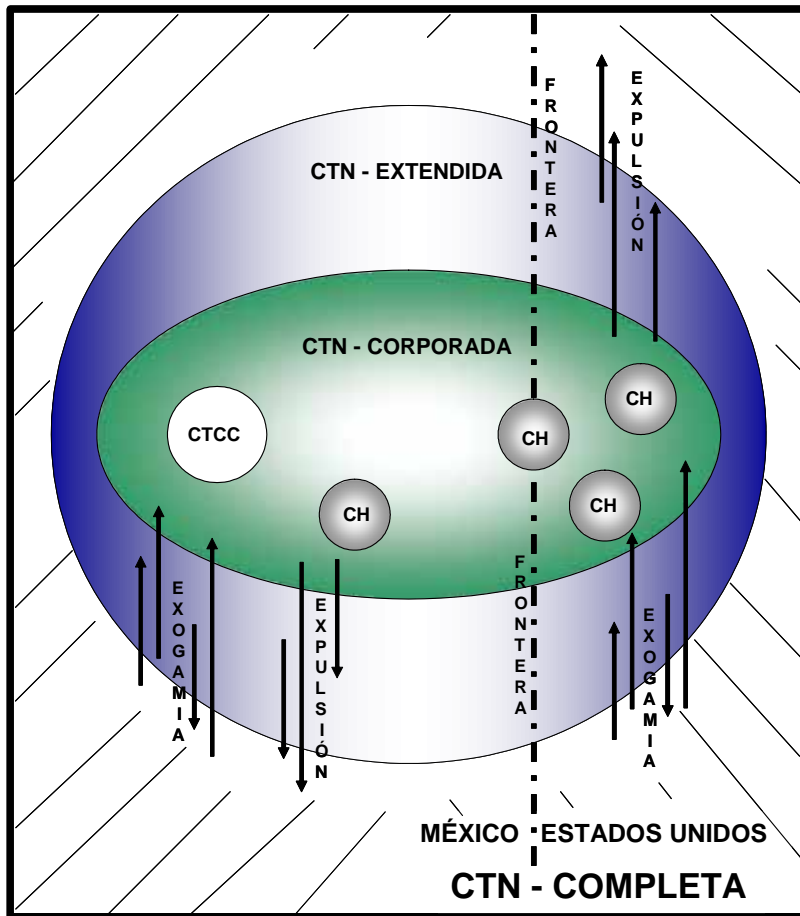
El primer tipo de comunidad es la corporada, que presenta límites bien definidos y crea un fuerte sentido de colectividad que se traduce en la definición de sus miembros por derechos y obligaciones. La comunidad corporada, dice Wolf, ya no es una unidad cuya base son las relaciones de parentesco, como lo era antes de la colonización. Más bien, este tipo de agrupación se reconfiguró en torno al territorio, dejando al parentesco en segundo término. En este tipo de comunidad los campesinos son productores agrícolas que tienen control sobre la tierra por el sistema de bienes comunales. Tienen una economía de subsistencia y no permiten la inversión del exterior; su economía además es de prestigio y nivelación, es decir que no permite la acumulación. Se encuentran diferenciadas pero articuladas a su vez con el resto de la

sociedad, ejerciendo una autosuficiencia que permite la reproducción del grupo, entre otras cosas mediante el sistema de cargos indígena.

El segundo tipo ideal, la comunidad abierta, corresponde a aquella que alberga a campesinos que venden casi toda su producción agrícola como medio de subsistencia, lo que implica la inversión externa y una apertura de sus fronteras, reduciendo las restricciones de membresía. Este tipo de comunidad permite la acumulación y la propiedad es privada.

El tercer tipo depende en gran medida del mercado y percibe mucho más inversión externa. El cuarto tipo de comunidad es representada por campesinos que venden la mayor parte de su producción en mercados locales restringidos pero con mucha estabilidad. El quinto, agrupa a campesinos que se apoyan en la producción de subsistencia. Son comunidades ubicadas en regiones que alguna vez fueron pieza clave del desarrollo del capitalismo. El sexto la representan aquellas con colonos extranjeros que introdujeron cambios tecnológicos, seguidos por fuertes procesos de aculturación e integración en el mercado nacional. Finalmente, la séptima propuesta de Wolf es la de los campesinos que viven fuera del mercado capitalista y que sólo producen para el exterior con el fin de obtener aquello que ellos no saben hacer. No presenta restricciones sobre la tierra pero tampoco está asociada a la propiedad privada.

Wolf privilegia en su tipología un criterio económico fundado en la tenencia de la tierra y en la forma de vida que surge a partir de la relación con el capital. Sin embargo, en la actualidad las identidades campesinas han sido reconfiguradas y, según la propuesta de Kearney (1996), ya no puede hablarse de los tipos ideales sino de los márgenes o puntos intersticiales de dichas categorías. Los nuevos sujetos sociales ya no son solo campesinos, son sujetos con un carácter polivalente que escapa a las fórmulas tradicionales de organización y en el caso de los indígenas, presentan una complejidad no sólo étnica sino también laboral; son campesinos y obreros, según el lugar donde realizan sus actividades, por lo cual los caracteriza como polibios. Kearney define a los polibios en analogía con los camaleones, que ajustan su color para adaptarse al medio ambiente. Los polibios adaptan su forma de ser a diferentes formas de existencia de acuerdo a su movilidad dentro de espacios sociales. Los polibios, dice el autor, trascienden el dualismo (1996:141).



CTCC: Comunidad Territorial Corporada Cerrada
CH: Comunidades Hijas
CTN: Comunidad Transnacional
CTN - CORPORADA: CTCC & CH
CTN - EXTENDIDA: Incluye no – miembros de la CTN CORPORADA
CTN - COMPLETA: CTN Corporada + CTN Extendida

ESQUEMA REALIZADO POR MICHAEL KEARNEY (Kearney y Besserer s/f)

Kearney sugiere un nuevo criterio de categorización que abandona el plano económico para poner énfasis en el ámbito desterritorializado de las comunidades. Propone que las comunidades transnacionales se componen por una comunidad corporada y una extendida (Besserer y Kearney s/f). Por un lado define a la comunidad transnacional corporada (CTNC) como aquella que se basa en la definición formal de sus miembros. Esta es la suma de las localidades de residencia, es decir, la comunidad territorial corporada cerrada (CTCC), que es definida legalmente y localizada espacialmente (la comunidad de origen); y las comunidades hijas (CH), que son sus extensiones en México y Estados Unidos (las localidades de destino). La comunidad transnacional extendida (CTNE), en cambio, corresponde a las personas que han

salido voluntariamente de la comunidad corporada (generalmente por relaciones matrimoniales exogámicas) o han sido expulsados de ella debido al incumplimiento con servicios. Los miembros de la comunidad extendida, por ende, no son ciudadanos formales, pero se incorporan de manera informal a la comunidad transnacional completa por medio de lazos familiares o de amistad con los miembros de la comunidad corporada o por medio de su participación directa en las actividades de la comunidad transnacional (como pueden ser los proyectos de desarrollo social y productivo o actividades colectivas como el apoyo económico para el traslado de transmigrantes muertos a su terruño).

El esquema de Kearney es sin duda útil para diferenciar entre dos niveles de integración de la comunidad (el corporado y el extendido), sin embargo, Tindú responde a características en que las fronteras de la CTN - Corporada y CTN - Extendida no son tan claras.

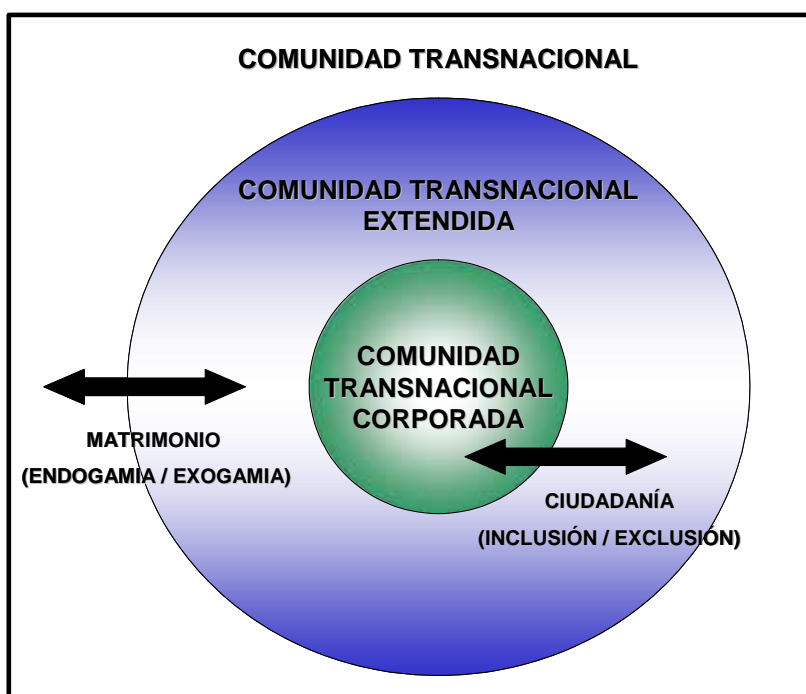
Si aplicamos el esquema de Kearney a Tindú, la CTCC correspondería a la agencia municipal de Santa María Tindú, Oaxaca y las CH serían sus extensiones territoriales en varias ciudades de México y Estados Unidos, pero sobre todo en las que se han desarrollado comités que complementan el aparato de gobierno, como son Huajuapán de León, Oaxaca; diversas ciudades en el estado de Oregon y Madera, California en Estados Unidos. Sin embargo, justo porque los comités en que se organiza la comunidad tienen funciones políticas paralelas y en ocasiones superiores a las de la agencia municipal, no puede denominárseles como comunidades hijas, ya que el término conlleva una connotación de subordinación que no se refleja en el ejercicio de poder de estas secciones de la comunidad. La comunidad parece haberse constituido en muchos centros (Besserer 1999_a) y se ha reformulado la autoridad en las relaciones de poder, por lo que son comunidades homólogas que en diferentes localidades componen parte del núcleo político de la comunidad transnacional.

Hasta aquí he sostenido que las comunidades transnacionales son desterritorializadas en el sentido de Kearney, es decir que el binomio estado-nación se ha diluido y las naciones han atravesado las fronteras territoriales, desdibujando sus límites y reformulando su espacialidad. Este nivel de análisis de la desterritorialización opera en el contexto macro del estado, pero existe también el uso del concepto para las dinámicas internas comunitarias y en ese ámbito difiere de la propuesta de Kearney.

El concepto de desterritorialización que utiliza Kearney en el nivel de la comunidad, surge de la necesidad de explicar el fenómeno de expulsión que se presenta en San Jerónimo Progreso como resultado del sistema de cargos. En esta comunidad mixteca transnacional se exige a los

transmigrantes que regresen a la localidad de origen para cumplir cargos y de no hacerlo se les quitan sus propiedades en Oaxaca. El concepto de desterritorialización responde al fenómeno de quitarle sus tierras a los ciudadanos, es decir, el fenómeno de los des-terrados o sin tierra. Este enfoque se centra primordialmente en el vínculo con la tierra y en ésta como una forma de anclaje que determina las formas de ciudadanía mediante la restricción a la tenencia de la tierra.

Desde mi perspectiva, la desterritorialización no necesariamente tiene un vínculo con la tierra, ya que la práctica del des-tiempo no es tan frecuente en Tindú. Entiendo el concepto como la construcción de formas de pertenencia y ciudadanía que se vinculan con fenómenos sociales y no espaciales, dejando a la tierra únicamente como un referente comunitario.



Reformulando el esquema de Kearney de forma tal que se le de menos importancia al territorio y privilegiando las formas de pertenencia a la comunidad, resultaría un esquema de círculos concéntricos con diferentes formas de pertenencia en cada círculo. Con ello surgen otro tipo de fronteras en el esquema, donde las comunidades establecen sus propios límites para distinguirse de la otredad y para mantenerse a sí mismas como grupos unidos que de una u otra manera conservan distintos vínculos identitarios. Sin embargo, ¿qué es lo que determina que un sujeto o una unidad doméstica se ubiquen en uno u otro círculo? ¿cuáles son las

fronteras que dibuja la comunidad transnacional para delimitar los grados de pertenencia a los que se adscriben sus miembros?

Kearney (1999) coloca al territorio y a las fronteras al centro de la construcción de identidades. Las identidades, propone, se construyen a partir de las fronteras que cruzan los individuos y que a su vez, dichas identidades son asignadas y constantemente reformuladas por regímenes que dominan en dichos territorios. Aunque es cierto que las identidades son transformadas según el lado de la frontera territorial, en la que se define a los sujetos como ciudadanos mexicanos o bien como extranjeros ilegales – clasificación que de antemano se determina por regímenes y políticas estatales – los límites, fronteras y regímenes de las comunidades no son única o preponderantemente territoriales, como bien reconoce Kearney (2004:131-132), quien define a las fronteras como líneas divisorias (formales) y/o como metáforas sociales y culturales (informales).

Existen fronteras sociales que, a diferencia de las territoriales, son fronteras establecidas por los criterios formales de pertenencia y definidas para los miembros de la comunidad como reglas y órdenes sociales. Las comunidades transnacionales tienen principios reguladores de la pertenencia, los cuales corresponden a prácticas sociales y estructuras que organizan las prácticas y las percepciones de los miembros de dichas comunidades, es decir, el *habitus* (Bourdieu 2002) transnacional. La elección del cónyuge, por ejemplo, es una regulación dominante establecida transnacionalmente por la comunidad para la construcción de la pertenencia.

Kearney contempla el problema de la expulsión de la comunidad debido al incumplimiento con servicios y la salida voluntaria de la comunidad por alianzas matrimoniales exogámicas, lo que refleja una preocupación por la delimitación de las fronteras sociales de pertenencia e incluso de ciudadanía. Sin embargo, aunque estos elementos están presentes en la discusión de Kearney el énfasis en su propuesta se centra más en el territorio, ya que al final la definición básica de la comunidad corporada es la suma de los lugares de residencia. La postura de Kearney refleja una visión territorial – aunque multilocal o desterritorializada, a diferencia de la propuesta de Wolf – de la comunidad transnacional, pues la definición básica se refleja a partir de criterios espaciales y no a partir de problemas sociales.

Algunos autores han cuestionado el criterio territorial que privilegia la ubicación geográfica de los actores para la definición de comunidades transnacionales. Prefieren, en cambio, enfatizar en la posición social de los actores, la cual frecuentemente es supranacional

(Robinson 2001, 2002). Si bien Kearney propone investigaciones con enfoques desterritorializados, ya no es suficiente abordar las cuestiones transnacionales como multiterritoriales. Kearney excluye los procesos de reterritorialización y categoriza las distintas secciones de la comunidad transnacional (CTCC, CH, CTNC, CTNE) de acuerdo a lo que podría definirse como grados de anclaje (Lindón 2002), un criterio geográfico – espacial. Por ello, es necesario un análisis en términos de los grupos sociales y problemas transnacionales. De esta manera, la definición de la comunidad deja de ser una cuestión de “quién vive dónde” y “a quién se acepta a partir de ello”, para convertirse en un problema, por ejemplo, de “quién se casa con quién”.

El criterio para la definición de comunidad en el caso de Tindú, desde mi perspectiva, no debería ser el económico, como sugiere Wolf (1955), ni territorial como plantea Kearney (Kearney y Besserer s/f) sino el de pertenencia que incide en el carácter corporativo de la comunidad. Las comunidades transnacionales mixtecas siguen siendo comunidades corporadas (como opuesto de las comunidades abiertas en la tipología de Wolf), pero el criterio ya no es la tenencia de la tierra. Son corporadas no porque sus miembros no puedan salir físicamente de ellas, es la pertenencia la que constituye las fronteras de la comunidad. La forma de pertenencia más relevante, como la conocí en Tindú, es definida a partir de la organización política, pues la pregunta de cómo se pertenece y cuáles son las distintas formas de pertenencia, se responde a partir de los derechos y obligaciones de los individuos, es decir, a partir de criterios de ciudadanía. Hay quien no es parte de la territorialidad, por ejemplo, y sin embargo pertenece a la comunidad. La pertenencia se construye a partir de la conjugación de diversos factores y criterios, por lo que no se reduce a un criterio de parentesco, como sugiere D'Aubeterre (2000), pues aunque las reglas de matrimonio y endogamia transnacional estén totalmente vinculadas con la pertenencia, el parentesco no es el único criterio de unidad de las comunidades, como ya había descartado Wolf en 1955. En el caso de Tindú, la comunidad tampoco depende de instituciones externas (como iglesias o partidos políticos) para mantener su unidad, como argumenta Levitt (2001). Para el caso de Tindú es el sistema político interno el que determina con mayor predominancia la unidad; el énfasis está puesto en la responsabilidad política frente a la comunidad.

El esquema de Kearney, no obstante, es una propuesta elaborada a partir de su investigación de San Jerónimo Progreso, Oaxaca, que si bien comparte características con

Tindú, también difiere mucho de ella. La discrepancia entre el modelo de Kearney y el que aquí propongo es también un problema empírico y tiene que ver con sus características internas.

La coherencia de San Jerónimo, por ejemplo, depende en gran medida de su constitución como unidad económica (Ruiz 2003), donde los sanjeronimenses han generado un sistema comercial ganando espacios comunitarios en las calles de Tijuana y Ensenada, que vuelve central el tema del territorio en las distintas localidades. La unidad de los sanjeronimenses en las localidades depende de este sistema comercial que las articula en un sistema económico comunitario: en un lugar venden una cosa y en el otro el mercado es distinto, pero ambos se complementan. Empero, su sistema político no tiene tanta fuerza como el económico, pues si bien persisten con la estructura de cargos en ciudades fronterizas y en Estados Unidos (por medio del retorno a San Jerónimo para dar su servicio), aparentemente no han institucionalizado estas prácticas en mecanismos de normatividad y toma de decisiones fuera de San Jerónimo.

Tindú, en cambio, no tiene una coherencia que dependa de una unidad económica sino que más bien está articulado por una unidad política fuertemente constituida. Si bien los envíos familiares y colectivos de dinero son indispensables para las dinámicas comunitarias, los tindureños no han establecido un sistema comercial de gran fuerza como en el caso de San Jerónimo. En cambio, han enfocado sus fuerzas a la construcción de un poderoso aparato político y un sistema de gobernanza institucionalizada, a través del cual se toman decisiones y se discuten los problemas comunitarios. Los tindureños no se mantienen vinculados en Estados Unidos y en México por sus redes comerciales sino por el entramado político que les subyace. Ellos se reúnen en asambleas en las localidades con mayor concentración de paisanos y por este medio reafirman identidades y vínculos comunitarios, los cuales no se reducen a las relaciones de parentesco sino que incluyen estas dinámicas políticas internas.

La constante participación en la vida política de la comunidad, inserta a los sujetos en la dinámica de definición de pertenencias y ciudadanías: quienes cooperan con la Mesa Directiva en Madera o dan su cargo en dicho comité, por ejemplo, siguen teniendo derechos y obligaciones con respecto a la comunidad, pues es por este conducto que reafirman sus compromisos como ciudadanos. Por consiguiente, la comprensión del funcionamiento del aparato político de Tindú cobra gran importancia para este estudio, pues sólo a través de éste pueden comprenderse los mecanismos de inclusión – exclusión y el tema del desarrollo

comunitario. El énfasis en la territorialidad deja de ser primordial para dar lugar al aparato político y a los mecanismos para salir y entrar de él a manera de fronteras sociales.

Tenemos dos tipos de comunidad transnacional, ambas como unidades corporadas pero bajo criterios distintos: en un caso el económico y en el otro el político. Esta diferenciación conlleva otras implicaciones.

El tema del bienestar, por ejemplo, es un problema que necesita tanto de la unidad política como de la económica, pues es por medio de la coordinación de ambos elementos que es viable pensar en el desarrollo.

En San Jerónimo hay una base económica pero sin un control político potente y en Tindú hay control político pero sin una base económica de gran importancia. Por ello, en ambos casos encontramos paradojas y contradicciones en los intentos de proyectos de desarrollo; en ocasiones la unidad política genera y gestiona proyectos, pero no tiene la capacidad económica de sostenerlos y sobre todo de generar insumos a partir de estos proyectos. En el otro caso, se presenta el problema de que a pesar de la acumulación que se va generando gracias a la actividad económica, ésta no es una solución al problema del desarrollo, ya que se necesita de la unidad política para conjugar esfuerzos y coincidir en un mismo objetivo que beneficie no a individuos sino a la comunidad en su conjunto.

Analizándolo de esta manera, los proyectos fallidos de desarrollo no ponen en entredicho a la comunidad sino más bien llaman la atención a la importancia que tiene la conjugación de los ámbitos político, económico, social y cultural, no sólo para la generación de estrategias comunitarias y modelos gubernamentales de desarrollo sino también para las aproximaciones etnográficas y teóricas hacia dichas comunidades.

3. La comunidad en contienda

Los estudios sobre las comunidades transnacionales surgieron cuestionando su homogeneidad. Estos estudios se han centrado en el análisis de los conflictos al interior de las últimas. Sugiero que esto tiene implicaciones para la definición de conceptos tales como pertenencia, membresía y ciudadanía.

Las nociones de comunidad difieren según los sujetos y actores que se involucran con ella desde dentro y desde fuera. Existen visiones de las comunidades a partir de miradas muy distintas entre sí, entre las que destacan la de instancias del gobierno mexicano (federal, estatal

y municipal) así como estadounidense. Es el caso también de las ONG's nacionales e internacionales que interactúan con ellas y los investigadores que (con sus respectivas discrepancias teóricas y de género) las definen de manera diversa. Pero no sólo son estos actores los que están en desacuerdo en el debate, ya que las comunidades presentan en su interior mucha tensión en la definición de sus miembros, lo cual denota una contienda por su delimitación.

Para el estudio de la comunidad transnacional como "sujeto" de contienda, es preciso revisar algunas propuestas relevantes para la comprensión no sólo de los marcos teóricos y metodológicos de estudio sino también de las posturas dentro de la comunidad, ya que ambos ámbitos, si bien no son interdependientes, sí se vinculan de manera importante, pues uno y otro participan de manera distinta en el debate sobre la comunidad.

Enunciaré en esta sección, de manera muy somera, tres ámbitos de discusión sobre la comunidad: en primera instancia, los análisis de las comunidades como unidades de conflicto; en segundo lugar, las propuestas de enfoque, punto de vista y perspectiva tanto de los actores como de los investigadores; y en un tercer plano, el papel de los imaginarios en la definición de la comunidad.

Las comunidades transnacionales han sido analizadas desde un marco teórico que incluye el cuestionamiento de la definición de comunidad (Rouse 1988) y el conflicto de opiniones dentro de ella, es decir, diferencias estrechamente vinculadas con los sujetos, como las divisiones políticas, por género, grupos de edad y lugar de residencia, entre otros (Smith 1995). Llevando el análisis a estructuras y regímenes más profundos, Besserer (2002) sugiere que también hay contiendas implícitas, es decir que los sujetos se enfrentan a los regímenes hegemónicos de inequidad y exclusión por medios soterrados como el cuerpo, los sentimientos, la memoria y la incertidumbre. El conflicto y la inequidad pueden ser explicados no sólo a través de las diferencias estructurales sino que también son generados – y por ende comprendidos – por las experiencias interiorizadas de los sujetos. En la experiencia (que depende en gran medida de la posición estructural de los sujetos) ambos ámbitos de contienda, el explícito y el implícito, son indisociables.

Es a partir de la experiencia de sujetos con posiciones estructurales divergentes que se generan puntos de vista. Las feministas, sobre todo, han dedicado muchos escritos al problema del punto de vista en la metodología de las ciencias sociales, enfatizando en el hecho de que no basta con demostrar haber "estado allí" (Geertz 1989) sino que es necesario reconocer al

investigador y al investigado como sujetos históricos con intereses y deseos concretos. Los resultados de las investigaciones, por consecuencia, no dependen sólo del método y la orientación teórica – aunque estos son de suma importancia – como del punto de vista (Harding 1987). La mirada transnacional (como una perspectiva peculiar), entonces, se nutre de la experiencia transmigrante.

Pero la experiencia de los transmigrantes no es una experiencia localizada, ubicada en un punto, por lo que parece más adecuado hablar de enfoque en vez de punto de vista y para situaciones tanto de transmigrantes como de estudiosos de la migración, más que de enfoque podemos hablar de bifocalidad (Clifford 1992) o incluso multifocalidad, ya que adicionalmente estamos ante un problema de escalas.

Los sujetos estudiados, así como los investigadores, tienen enfoques sobre la comunidad: local, bilocal o multilocal; independientes del lugar de residencia. La pertenencia se definirá entonces a partir de criterios que dependen necesariamente del enfoque que se tenga sobre la misma: un sujeto con una mirada local considerará como miembros sólo a los que viven en el lugar de origen, mientras que alguien con una mirada bifocal o multifocal no sólo considerará como miembros a los transmigrantes sino que incluso incorporará a las personas y familias que habiendo salido del lugar de origen, se hayan establecido permanentemente en algún otro lugar. Asimismo, en el nivel teórico y etnográfico, un método bifocal o multifocal implicará una investigación tanto en el lugar de origen como en los lugares de destino más representativos, considerando a la comunidad no como una localidad sino como la suma de localidades.

No obstante, la perspectiva multilocal no agota el conocimiento sobre la comunidad, ya que a las miradas multifocales tanto de investigadores como de actores sociales, se suma la perspectiva transnacional (Gilroy 1992), que contempla a la comunidad como un todo articulado que persiste pese al conflicto, como sugieren los procesualistas (Turner 1980). Lo complejo del sujeto que nos ocupa es que esta estructura articulada incorpora una situación multilocal.

Una mirada transnacional se construye a partir de hechos y realidades, pero otro componente es el plano de los imaginarios. Son los imaginarios los que permiten a los miembros de una comunidad mantener vínculos estrechos no sólo con sus raíces y sus mitos de origen sino también con sus relaciones sociales. Es la idea del retorno de los transmigrantes la que en muchas ocasiones construye las esperanzas e incluso, de manera más tangible, el desarrollo de la comunidad. Pero son también el mercado de la nostalgia (Hirai 2004) y el

imaginario hegemónico de la construcción de las naciones (Anderson 1993) los que conforman nociones desiguales de la comunidad.

Los lugares imaginarios pueden ser sitios de resguardo (Morrison 1990), lugares íntimos e inviolables en la mente de las personas, pero no por ello independientes del contexto dentro del que se invocan. Los imaginarios y percepciones, afirma Williams (1973), están definidos y determinados, en gran medida, por formulaciones externas de la realidad que aprehendemos como propias. Las nociones de comunidad para locales y transmigrantes, se construyen a partir de modelos hegemónicos del estado mexicano y norteamericano mediante fórmulas de nostalgia de pasados heroicos que estimulan el retorno y la no-asimilación en el lugar de destino. Tanto imaginarios hegemónicos como subalternos y sobre todo la existencia de ambos a la vez, generan situaciones de contienda (Ebron 2000), pues en el caso de los transmigrantes la lucha entre unos y otros lleva a espacios intersticiales de la memoria, que se traducen en uno y otro lugar como sensaciones de no-pertenencia e insatisfacción, ya que estando en el lugar de destino el imaginario es el del lugar “prístino”, donde no hay presiones y perdura la libertad; pero una vez estando en el lugar de origen se extrañan las comodidades y la “modernidad” del “sueño americano” y del “país de las oportunidades”.

La contienda de los imaginarios no sólo se expresa a nivel de los sujetos estudiados, es parte del pensamiento antropológico; aparece como una suerte de nostalgia imperialista (Rosaldo 1989,) en que los investigadores piensan las comunidades como sitios paradisiacos y frecuentemente se lamentan por los cambios que se presentan debido a las influencias externas y las ideas de progreso y desarrollo (cuando somos nosotros mismos parte de estos mecanismos de intrusión en las comunidades e inevitablemente somos factor de influencia y cambio en ellas, independientemente de lo benéfico o perjudicial que ello pueda resultar). De igual forma, la construcción de la comunidad por parte de los investigadores está moldeada por imaginarios que son producto de influencias del medio académico. Por ello, la mirada de los analistas es tan solo eso: una de las tantas perspectivas que pueden existir sobre las comunidades transnacionales.

La arena de la definición de lo que una comunidad es, es tan amplia que caben las nociones de los sujetos que las viven, de las instituciones, de posiciones estructurales, de situaciones históricas, de la academia, etc. Reconocer esta multiplicidad de versiones no implica un relativismo que reste validez a cada una de ellas sino más bien es aceptar una realidad empírica y reconocer, en el ámbito de la investigación, que cada definición de la comunidad

transnacional tiene implicaciones y consecuencias, por lo que es imprescindible que los antropólogos y científicos sociales reconozcamos cómo estamos posicionados en dicha contienda (Besserer 2002).

A lo largo de este capítulo esbozaré las que, a mi criterio, son las nociones más representativas de la definición de la comunidad transnacional de Santa María Tindú y de la delimitación de sus miembros. Ya presenté al inicio de este capítulo el debate teórico y la propuesta desde mi propia perspectiva sobre los límites y definiciones de la comunidad como una mirada más dentro del gran abanico de posibilidades.

II. MIRADAS CALEIDOSCÓPICAS: ACTORES E INTERPRETACIONES

1. “Aislamiento”: mi primera interpretación de la comunidad

Salí un 17 de mayo de 2003 de la ciudad de Huajuapán de León para dirigirme a Santa María Tindú. Mi información sobre el lugar era limitada y únicamente sabía sobre la existencia de un proyecto de criadero de peces (por lo que sospechaba que contaba con abundante agua) y de un proyecto de ambulancia comunitaria. Debido a esta información suponía que la comunidad se encontraría cerca de alguna ciudad, pues no podía imaginar estanques y sobre todo una ambulancia en una comunidad aislada e incomunicada.

Durante el trayecto experimenté sensaciones diversas: primero la emoción y la incertidumbre, luego la preocupación y finalmente el miedo. La primera hora de camino me resultó fascinante: me dirigía a un lugar desconocido a vivir mi primera experiencia de campo. Me surgían mil preguntas acerca de cómo sería el lugar, cómo me recibiría la gente, cómo me comunicaría, cómo reaccionaría yo al entorno, etc. Mis ansias por llegar eran grandes, pero a la vez disfrutaba de la riqueza del paisaje y de la compañía de Doña Isabel², quien me orientaba a la vez que me platicaba sobre su vida en Santos Reyes Tepejillo, municipio colindante con Santa María Tindú. Doña Isabel insistía en que pronto llegaríamos, por lo que al paso de cada poblado me emocionaba pensando que tal vez ese sería. Después de dos horas, aún no había llegado a Tindú y poco a poco las palabras de Doña Isabel se fueron perdiendo en mi cabeza; la emoción se fue transformando en preocupación. El paisaje era cada vez más desolador y las comunidades aparecían más pequeñas, más abandonadas y más distantes entre sí. Entonces

² Utilizo seudónimos para todas las personas a las que me refiero en este trabajo para proteger su identidad.

mis pensamientos dieron un giro, ya no me inquietaba la comunidad sino el aislamiento que sentía, ahora las preguntas giraban en torno a mi seguridad: ¿quién se enteraría si tuviera un accidente?, ¿hubiera ido sola de haber sido consciente de la lejanía del lugar? Ante tales preguntas la voz de Doña Isabel se perdió y después de tres horas mi preocupación se convirtió en miedo. Tres pensamientos rondaban mi cabeza. Por un lado me salía de la situación y lograba verme como en una película de humor negro en que me reía nerviosamente de mí misma. Por otro lado intentaba llegar a una explicación “lógica” de la situación y trataba de justificar el por qué las comunidades por las que pasaba no podían ser la que yo buscaba. Finalmente, después de casi cuatro horas, Doña Isabel dijo: “*aquí es Tindú*”.

La camioneta me dejó en la cancha de básquetbol y observé cómo poco a poco se fue alejando. Miré alrededor con nerviosismo y sin saber qué hacer: ya no podía regresar pues la camioneta no volvería a pasar sino hasta el día siguiente a las seis de la mañana. No había nadie en la agencia municipal y únicamente pude ver a tres personas en la calle, quienes muy amablemente me ayudaron a llegar al lugar en donde me hospedaría. Mientras dos niñas me llevaban a la casa de los que después se convertirían en una familia para mí, otra idea empezó a asaltar mi cabeza: estaba en un pueblo fantasma, el pueblo de Pedro Páramo.

La sensación de aislamiento que experimenté al llegar a Santa María Tindú es producto de varios factores que dotan de identidad a la comunidad, factores entre los que destacan la exclusión y sobre todo los altos índices de migración; elementos que con el tiempo descubrí más como cobijo que como aislamiento.

La exclusión que se vive en Santa María Tindú con respecto al estado mexicano se hace evidente al caminar por sus calles y sobre todo por las dificultades vinculadas al transporte y las comunicaciones, que dan una sensación de aislamiento y lejanía, las cuales, conjugadas con la aparente falta de gente, produjeron en mí el miedo como una primera sensación. A pesar de ello, no pasó ni una semana para que pudiera percatarme de que el miedo que sentí carecía de fundamento; la lejanía y aislamiento se tornaron en cercanía y sobre todo acompañamiento. Descubrí con el tiempo que la esencia de la comunidad se encuentra en la exclusión, pues esta obliga a establecer prácticas por medio de las cuales la comunidad establece relaciones sumamente estrechas, mismas que trascienden el nivel local. Al ver a la comunidad no como local sino transnacional, pude entender que no sólo la calidez de la gente me dotó de seguridad y cobijo sino que además el aislamiento es relativo a la perspectiva, ya que las relaciones transnacionales llegan a tales grados, que el flujo de comunicación es prácticamente inmediato

y las noticias corren a gran velocidad de la localidad de origen a las localidades de destino y vice-versa. La falta de gente es aparente, pues los transmigrantes están siempre presentes en la vida cotidiana, tanto por las comunicaciones como por el sistema de gobierno, por objetos y sobre todo por medio de sus familiares. Entonces el aislamiento y lejanía de Tindú se convierten en nociones territorializadas que no toman en cuenta el escenario de la comunidad: su vida transnacional. En la realidad, comprendí, Tindú es una comunidad totalmente articulada cuyos opuestos más substanciales son el aislamiento y la lejanía.

Mi posición como mujer determinó en gran medida la forma en la que aprehendí la realidad de Tindú. Lo primero que hice al llegar a la comunidad fue caminar sola para conocer el pueblo. En Tindú las mujeres caminan solas únicamente si van a algún lugar, pues no se acostumbra pasear por las calles. Al verme caminando en Tindú las personas se detenían a preguntarme hacia dónde me dirigía, ante lo que yo respondía que a ningún lugar, pues sólo estaba conociendo el pueblo. Esta respuesta tuvo muchos efectos, pues además de que no era algo común, la gente no me conocía. Tardé en darme cuenta de que estaba transgrediendo una norma comunitaria y no percibí esto sino hasta que el chisme me hizo ver que estaba haciendo algo mal. Tras verme paseando, las interpretaciones fueron numerosas y con ellas surgieron chismes que respondían a la incertidumbre de las personas, ya que no entendían lo que yo hacía en ese lugar. El chisme me colocó en una posición de vulnerabilidad ante la comunidad, pues de pronto aparecí como una “mala” mujer que sale a la calle en busca de novio. Con el tiempo no fue uno sino varios los novios que tuve, relataba la gente, porque platicaba con muchachos y señores, me presentaba a las asambleas y bailaba en las fiestas. Todas estas actitudes eran para mí una forma “normal” y “adecuada” de comportamiento, sin embargo no lo era para la comunidad, por lo que de pronto me vi en la necesidad de ser muy cuidadosa con mi forma de actuar, pues el chisme, aunque yo no era de la comunidad, me afectaba emocionalmente.

El chisme en Tindú es una forma de control que opera primordialmente sobre las mujeres. Es la forma mediante la cual se regulan las actitudes y actividades de las mujeres, permitiendo y prohibiendo ciertos espacios comunitarios. Cuando entendí estas dinámicas de la comunidad tuve que ser cautelosa y yo misma fui controlada por el chisme, ya que eventos como el salir a pasear a la calle se convirtieron en situaciones de riesgo para mí.

Encontré que ser mujer en el contexto urbano y ser mujer en el contexto rural no es tan diferente, pues existen ciertas prácticas que implican riesgos para las mujeres en donde quiera

que se encuentren. En Tindú caminar en la calle sin un destino determinado tiene el riesgo del chisme, mientras que en la ciudad de México caminar en la calle, pese a ser una práctica común, conlleva el riesgo de ser molestada. En ambos contextos las mujeres nos sometemos a relaciones de poder y desde este punto de vista conocí a la comunidad, pues el poder y las emociones son temas cotidianos para las mujeres. Tal vez esta posición me permitió entender mejor la importancia del poder y de la cercanía afectiva para la propia comunidad.

Esta investigación empieza de los márgenes donde se tocan la vida urbana y la de Tindú. De la experiencia marginal que une la condición de género en ambos lugares. ¿Por qué empezar buscando lo exótico? ¿por qué no empezar analizando lo que está más cercano a la casa? Para mí ese vértice donde confluyen el poder y el cariño, lo rural y lo urbano fue mi punto de vista primero y tal vez el más poderoso instrumento analítico.

2. Don Alfonso

*Tindú por dios qué lindo eres
Toda la gente te alaba
Tienes hermosas mujeres
Desde cuándo te soñaba
Por eso muchos te quieren
Porque tienes ojos de agua*

FRAGMENTO DEL CORRIDO
TINDÚ OJOS DE AGUA
ADOLFO CORTÉS

Las interpretaciones antropológicas y la forma de entender la realidad están determinadas en gran medida por el posicionamiento de los investigadores, pues el hecho de observar los acontecimientos sociales y de acercarse a la gente dependen en gran medida de la experiencia que permite comprender las cosas de una u otra manera, según los lentes a través de los que se mire. La antropología y demás disciplinas sociales no sólo tienen diferencias de enfoque sino que también dependen de las diversas miradas de los investigadores. Las miradas, sin embargo, no sólo difieren en el campo de las disciplinas, ya que dentro los mismos casos de estudio se presentan estas contiendas; en este caso en el tema de la comunidad. Como ejemplo, la perspectiva de Don Alfonso.

Don Alfonso es un anciano de aproximadamente 88 años, una de las personas más prestigiadas por haber sido, sin duda, un representante importante de la comunidad, junto con el difunto Raymundo, de quien haré referencia en el capítulo sobre desarrollo. Don Alfonso reside actualmente en Tindú, Oaxaca y lleva muchos años sin salir de la localidad. Él fue bracero en los años cincuenta, además de haber sido jornalero en el interior de la República y haber cruzado la frontera en forma indocumentada una vez, después de la cual no volvió a salir. La gente relata que él fue el primer Comisariado de Bienes Comunales, habiendo cumplido su cargo con un importante evento para la comunidad, que fue la recuperación de las tierras en conflicto con la agencia de policía de San Ignacio Zaragoza, perteneciente a la agencia municipal de Yucuquimi de Ocampo. Fue él quien logró la escrituración de las tierras de Tindú, por lo que se le admira y respeta. Siendo uno de los importantes políticos de la comunidad, Don Alfonso fungió en varias ocasiones como agente municipal y hasta la fecha, a pesar de su edad, asiste a las asambleas con el prestigio de una persona mayor, en una relación parecida a lo que antes era el consejo de ancianos.

Conocí a Don Alfonso y a su familia cuando llegué por vez primera a Tindú, gracias a las referencias de Antonio Cortés, su sobrino. Desde el primer momento, Don Alfonso, Doña Lorena, Amanda y Rogelio, me abrieron las puertas y ellos se convirtieron como en una familia para mí. La riqueza de haber vivido con Don Alfonso y su familia me permitió conocer su visión sobre la comunidad a través de la cotidianeidad de su vida, incluyendo la rutinaria película y las extraordinarias conversaciones al atardecer.

Don Alfonso sale temprano por la mañana a caminar por media hora para llegar a un estanque que se construyó en su terreno como resultado de una pequeña cooperativa para el riego de las tierras. Ahí alimenta a su burro y limpia el terreno. Antes, relata, la gente se peleaba por el agua pues todos sembraban maíz y unos cuantos, tomate. Hoy en día el agua del estanque se desperdicia y cae a borbotones porque el agua nace de la tierra pero nadie siembra ya. Él, incluso, ha dado permiso a gente de Tepejillo para que se lleven agua de ahí, ya que ellos, a diferencia de Tindú, no tienen agua. Tindú es bello por su agua, dice él, pero ni por eso hay gente. De hecho, a Tindú se le ha llamado Ojos de Agua y Cerro de las Flores (Yucuita³: yucu – cerro, ita – flor), pero también Peña Redonda o La Cumbre⁴ y Nahual (el alma o espíritu animal que acompaña a los humanos).

³ En el pasado Tindú era conocido como Yucuita.

⁴ Ver Mendoza (1981:49) para más referencias del nombre de Tindú.

Cuando Don Alfonso no va al estanque, se queda en casa a atender el molino junto con su esposa e hija. Desde temprano las mujeres hacían fila fuera de su casa para moler su maíz, pero ahora como no hay gente ya llegan muy tarde, casi a las siete – cuenta él –.

Según él, el mayor problema de Tindú es la falta de gente; es una comunidad de puros viejitos y ya todos se están muriendo, por lo que considera que cuando ellos se vayan, quedará vacío el pueblo y entonces llegarán personas de otras comunidades a vivir ahí porque tienen mucha agua. En las escuelas, por ejemplo, no hay niños porque a todos se los han llevado al norte, así que eso va a desaparecer pronto. Don Alfonso no entiende por qué sale tanta gente del pueblo si además de que los tratan mal en el extranjero, dejan abandonado a su pueblo. Él siente enojo con los tindureños que viven en Madera y Oregon e incluso llega a pensar que ellos ya no son de la comunidad porque nunca van a regresar. Piensa que no es necesario que las mujeres y los niños salgan porque ni siquiera tienen nada que hacer allá y lo único que pasa es que llegan hablando puro inglés, por lo que del mixteco ya no queda nada. Dice que está mejor quedarse, pues aunque son pobres, están más contentos en el pueblo.

Antes, cuando él era joven, las cosas eran diferentes. Había mucha gente en las fiestas y los bailes y el gobierno se preocupaba por Tindú. “El general” Cárdenas incluso comió en su casa y les apoyó mucho, él iba a hacer un puente muy importante para ellos, para estar más comunicados y no tener que caminar durante días para llegar a un lugar, como antes hacían, pero lamentablemente se murió antes de poder hacerlo. Nadie ha sido como Cárdenas, dice Don Alfonso, ahora el gobierno no les da nada y se roba todo.

Si uno le pregunta a Don Alfonso sobre la comunidad, inmediatamente relata las innumerables leyendas e historias que se escuchan en el pueblo. Él cuenta que la guerra de independencia inició una segunda etapa para el pueblo y un consecuente renacer del mismo. Antes preparaban pólvora con estiércol de murciélago y se lo entregaban al gobierno para las armas, pero hubo una vez en que 30 mujeres estaban moliendo la pólvora y ésta explotó matándolas a todas. Debido a que en la comunidad sólo había 30 familias, los viudos tuvieron que buscar mujeres de otras comunidades y fue así como se reconstruyó Tindú. Después de este suceso, un anciano mudo encontró una cueva de aproximadamente 130 metros de altura, la cual estaba abastecida de estiércol de murciélago, por lo que la pólvora se siguió combinando, pues el estiércol era mucho más poderoso que el químico. Durante la segunda guerra mundial, la pólvora de Tindú tuvo mucha demanda y se explotó el material como un

importante recurso económico, no obstante, pasada la necesidad de Estados Unidos por la producción de pólvora, el trabajo quedó abandonado así como la cueva.

Cuenta Don Alfonso que en el año de 1666 en esa misma cueva, ubicada cerca del río San Francisco en Tindú, en el día de Santo Tomás Apóstol se escuchaba música celestial. En el pueblo de Tonalá había un reo que sería ejecutado, pero por la curiosidad de encontrar el misterio de la cueva las autoridades enviaron al prisionero a explorar el cañón de la caverna a condición de su libertad. El prisionero bajó por el cañón amarrado con cuerdas y con dos pistolas: una para disparar a su entrada y otra para disparar a su salida y con la orden de llevar consigo lo más importante que encontrara. En la entrada de la cueva estaba un águila de gran tamaño que le impedía el paso pero que voló con el primer disparo. Al entrar encontró un cadáver tendido, unos libros y pergaminos, una disciplina, una calavera y una cruz. Sólo pudo sacar esta última, pues al intentar tomar los libros el muerto despertó y le prohibió hacerlo, así como le prohibió hablar sobre lo que había visto. Al subir, el reo relató la historia como la vivió y obtuvo su libertad, pero a los tres días murió inesperadamente de fiebre.

El encuentro de la cruz, dice, suscitó un problema entre Tonalá y Tindú, pues si bien se había encontrado en territorio tindureño, habían sido las autoridades de Tonalá quienes habían tenido la iniciativa: ambos querían tenerla consigo. Un anciano propuso que se colocara la cruz sobre un asno de Tepejillo y en la desviación de los caminos se le dejara solo; el camino que tomara sería el destino de la cruz. El asno tomó la dirección de Tonalá: *“el animal tenía a sus crías en Tonalá y por eso se fue para ese lado”*, dice Don Alfonso. Por ello la cruz no se encuentra en Tindú, aunque cada 3 de mayo se celebra la fiesta en el peñasco en el que se colocó una cruz representativa de la original⁵.



La Santa Cruz, Santa María Tindú

⁵ Ver Mendoza (1981:10) para más referencias. La historia de la Santa Cruz se puede también encontrar en la página de Internet de la comunidad de Santos Reyes Tepejillo: <http://tepejillo.org> y en la autobiografía de Raymundo Cortés Chávez.

El relato de historias y leyendas del pueblo es lo que permite visualizar la mirada de muchos habitantes de Tindú sobre su propia comunidad. Es la mirada local, una mirada que predomina entre los tindureños, sean residentes o no en el pueblo. Para muchos de los transmigrantes el recordar dichas leyendas significa revivir sus orígenes y apegarse a sus raíces, es la nostalgia del pueblo aquel que dejaron lejos y en el pasado; al que algún día regresarán, algunos a escribir las leyendas e historias que nadie ha registrado, otros a mejorarlo y “ponerlo bonito”, y algunos más simplemente a disfrutar de su libertad. Don Alfonso es tan sólo un ejemplo de la mirada que impera en la comunidad, una visión local con el discurso de la pobreza y la falta de gente, pero también de las fiestas y las leyendas, así como el orgullo por el agua.

3. Violeta

Durante mi estancia en Madera, Violeta, al igual que Don Alfonso, me permitió entrar en su vida con la convivencia cotidiana. Las risas, pláticas nocturnas, los bailes, fiestas y tardes de telenovela me acercaron a ella y a su familia de una manera muy especial, como una hija más que había adoptado la familia.

Violeta es una mujer joven que nació en Tindú. Desde los 15 años migró a Madera, California con sus padres y hermanos y vivió ahí durante muchos años. Fue hasta hace unos meses que se mudó a otra ciudad en California, en donde se encuentra la familia de su esposo. Ella, junto con su esposo e hijos, logró comprar una casa en Madera y constantemente visita el estado de Oregon, en el que trabajó por algún tiempo y en el que ahora residen 5 de sus hermanos y en algunas temporadas su madre. Sus tres hijos nacieron en Estados Unidos, al igual que todos sus sobrinos. Ella visita poco la localidad de Oaxaca y de hecho sus hijos nunca han estado ahí, sin embargo ella y su marido sueñan con regresar y planean hacerlo en cuanto sus hijos sean independientes y terminen sus estudios.

Violeta trabaja por temporadas, a veces en *nurseries*⁶, otras en la fábrica de pollos y guajolotes, y en la pizca de la uva, en donde es mayordoma⁷. Sus hijos asistieron a la escuela en Madera y se comunican entre sí en inglés, lo que la ha obligado a comprender e incluso hablar un poco del idioma.

⁶ Invernaderos.

⁷ Los mayordomos son quienes supervisan y organizan a los trabajadores del campo en Estados Unidos. Cada mayordomo se encarga de una cuadrilla de trabajadores y todos ellos se supeditan a su vez a los contratistas, que reclutan a la gente y se encargan del pago de salarios y de procurar condiciones adecuadas para el trabajo (por ejemplo, de ellos depende que haya baños en los campos de trabajo).

Ella, pese a residir en California, aún recuerda a Tindú con nostalgia y si uno le pregunta sobre su comunidad, ella relatará las historias que los viejitos le contaban cuando era pequeña. Su visión de la comunidad es ambivalente, por un lado está acoplada a California y por el otro añora estar en Tindú. Sabe que es difícil regresar al pueblo porque ahí no hay trabajo ni gente, pero también piensa que quedarse toda la vida en Estados Unidos sería contraproducente, pues una vez retirada, no tendría nada que hacer. En Madera sólo se puede andar en carro, dice ella, y cuando uno es viejito no puede salir ni hacer nada porque no hay forma de trasladarse, además de que la gente del pueblo está ocupada y puede ser peligroso por las bandas de cholos en la ciudad. En Madera, además, la gente vive endeudada y el dinero no rinde para nada, pero por lo menos hay forma de ganarlo, a diferencia de Tindú. A ella le preocupa, sobre todo, la educación de sus hijos. Observa que en Estados Unidos los hijos pierden el respeto por los padres y es imposible darles la misma educación que en el pueblo, pues por cualquier detalle los hijos se vuelven rebeldes y les “echar a la policía”. Sin embargo, las mujeres están más protegidas, pues ellas también pueden “echarle a la policía” a sus maridos si ellos las maltratan.

Violeta siempre quiso estudiar una carrera, pero las condiciones familiares la hicieron trabajar desde joven y no le fue posible. Justamente por esto, ella sueña con que sus hijos estudien y tengan una profesión “*aunque sea pequeña*” – dice ella –. En ocasiones piensa que sería muy bueno para sus hijos que estudiaran la universidad en México, pues de esa manera ellos conocerían más sobre sus raíces, aprenderían bien el español y sería un desembolso económico mucho menor. La educación en México es buena, piensa ella, sobre todo porque en Estados Unidos se retrasan mucho en las matemáticas y los métodos son dudables. Sus hijos, por ejemplo, no saben las tablas de multiplicar de memoria, como las aprendió ella y la atención de los maestros hacia los alumnos es mucho menor. Sin embargo, en Madera apoyan económicamente a sus hijos y les dan de comer en la escuela, lo cual permite a sus padres trabajar, aunque en ocasiones – piensa ella – es peor, porque los niños se quedan muy solos.

Opina que a veces el gobierno de allá es “exagerado” porque no entiende que los padres deben trabajar y que es necesario dejar a los hijos en la casa y si esto se hace y algún vecino los acusa, entonces llega la policía y les quitan a sus hijos. Sin embargo, las autoridades no son cautelosas cuando se trata de las pandillas. En las escuelas hay mucha influencia y presión para que sus hijos se vuelvan cholos. Ella le ha tenido que prohibir a su hijo que use pantalones amplios para que no empiecen a gustarle las pandillas y las drogas, ya que lo considera algo peligroso y por lo mismo es a lo que más teme. Otra mala influencia para sus hijos es que en

Madera las muchachas se embarazan muy jóvenes y le preocupa el ritmo de crecimiento de su hija menor, a quien observa curiosa sobre la sexualidad y firme en su respuesta de que es la televisión la que le enseña todo.

Violeta tiene la perspectiva de dos comunidades, una en Madera (pues su mudanza es aún muy reciente) y otra en Tindú. Si bien una se relaciona con la otra, no las considera como una misma. Ella dice que todo Tindú está en Madera, más no que Madera también es Tindú. Reconoce que ahí se reproducen las fiestas y tradiciones, y se enorgullece de que la gente de Tindú, a diferencia de las personas de otras comunidades, se ha logrado organizar y ha mantenido la unión a través de las fiestas semanales y el apoyo a los familiares de la gente difunta. No obstante, sigue recordando al pueblo como bonito y tranquilo; el Tindú de la tradición. Lo ve falto de gente y se lamenta por la presencia de puros viejitos que pronto morirán. Pero ¿regresar?, sí por ella, pero no por sus hijos, ellos allá no se “hallarían” y nunca tendrían las oportunidades que tienen en Estados Unidos. Así que por un lado Violeta vive un Tindú en Madera al consumir la nostalgia que los viejitos como Don Alfonso han fomentado, pero a su vez tiene opiniones encontradas sobre el quedarse o regresar.

4. Don Efrén

Conocí a Don Efrén en Madera cuando lo fui a entrevistar por haber sido uno de los organizadores del comité allá, pues él fue el primer presidente de la Mesa Directiva y estuvo involucrado en el proceso de adquisición de la ambulancia que fue enviada a Tindú. Después de algunas visitas a su casa en Madera me lo volví a encontrar en Tindú, cumpliendo con el cargo de agente municipal.

Don Efrén tuvo que dejar familia y trabajo en Madera para cumplir con su servicio en el pueblo, en donde ya antes había sido secretario del Comisariado de Bienes Comunales. Cuando lo encontré en Tindú de nuevo, apenas había recibido su cargo y estaba angustiado porque aún no encontraba una secretaria para que lo apoyara con las llamadas telefónicas de la agencia municipal. Ahí mismo, en la agencia, Don Efrén colocó un calendario tipo pizarrón con letreros en inglés que hacían referencia a Fresno, California. Ahí, por la falta de secretaria, él había anotado las actividades de la semana, entre las que se incluían las asambleas de Madera y de Oregon. Don Efrén enfatizaba mucho en que él no podía elegir a una secretaria si los

comités de Madera y Oregon no estaban de acuerdo, por lo que había que consultarles antes de tomar decisiones.

Para Don Efrén la comunidad está articulada, no son localidades independientes sino que realmente son unidades de una misma estructura. Él planeó ejercer su cargo intentando impulsar proyectos comunitarios que beneficien no sólo al pueblo, sino también a la gente que vive en otras localidades. Ella piensa en becas para que los jóvenes en Estados Unidos puedan estudiar y puedan, de esta manera, apoyar con su conocimiento a Tindú. Para ello es necesario el registro de los comités en Estados Unidos ante dicho gobierno, pues de esta manera se pueden recaudar más fondos y puede institucionalizarse la organización comunitaria. Piensa también que por este medio pueden conseguirse visas para los jóvenes que han sido educados en Tindú para pertenecer a la banda musical, de manera tal que estos tengan la oportunidad de ir de gira al extranjero y ganar un poco de dinero con algo que les satisfaga.

Una de sus primeras medidas como autoridad municipal fue la de bajar el precio que se cobra en la comunidad por las llamadas realizadas en el teléfono que se encuentra en el edificio municipal, pues si su gente quiere comunicarse con sus parientes en Estados Unidos, esto debe ser a bajo costo, haciendo competencia a la caseta telefónica. Lo relevante de esta acción de Don Efrén va mucho más allá del costo por el teléfono, pues es un acto que revela la preocupación por la comunicación y la inmediatez de la comunidad, de forma tal que prevalezcan las relaciones sociales y la dinámica interna de una comunidad articulada por distintas localidades. Don Efrén, sin usar el concepto, tiene una perspectiva transnacional de la comunidad de Santa María Tindú.

III. COMUNIDAD Y DESARROLLO

En la sección anterior mostré las perspectivas de tres sujetos de la comunidad, las cuales van de un nivel local a un nivel transnacional. Estas distinciones son relevantes en la medida que permiten conocer los debates implícitos al interior de una comunidad heterogénea y cambiante, que impactan en el desarrollo de la misma.

Besserer (2004) propone una distinción de escala y ámbito para ubicar a los sujetos transnacionales que participan en las distintas definiciones de comunidad y desarrollo. El siguiente cuadro clasifica al tipo de sujetos según la escala de su mirada (*scale*), el ámbito en el que se desenvuelven (*scope*) y los dominios (*domains*) en los que se insertan.

Siguiendo tal propuesta, tenemos que Don Alfonso, Violeta y Don Efrén se colocan en cuadros distintos del esquema: Don Alfonso desde un ámbito de vida monolocal y una mirada cercana, Violeta en un ámbito multilocal y con perspectiva cercana y finalmente Don Efrén con un ámbito multilocal y un enfoque transnacional.

El planteamiento de distintas perspectivas y enfoques sobre la comunidad es relevante en la medida en que de ello depende no sólo la definición de sus miembros sino los criterios de ciudadanía y pertenencia, y dinámicas de inclusión – exclusión que impactan en las nociones y perspectivas del desarrollo comunitario.

		Ámbito de vida (life scope)	
		Monolocal	Multilocal
Escala de análisis (scale of sight)	De mirada cercana (short-sighted)	<p>Son sujetos con una mirada “localista” cuya experiencia de vida se restringe a una localidad o región acotada.</p> <p>Don Alfonso</p>	<p>Son sujetos que, aunque su vida ha transcurrido o transcurre en varias localidades, tienen una mirada localista pues no puede sintetizar, por ejemplo los procesos que unen a dos localidades y les impactan simultáneamente.</p> <p>Violeta</p>
	Translocal (multifocal)	<p>Son sujetos que tienen un análisis a varios niveles (desde lo local hasta transnacional y global) pero sus vidas transcurren en un lugar o región acotado.</p>	<p>Son sujetos con una experiencia de vida que articula múltiples localidades. Su análisis es multifocal y trans-local. Conocen fenómenos que articulan procesos en múltiples localidades y pueden realizar un análisis a varias escalas de complejidad (local, translocal, etc.) Es el caso de muchos líderes comunitarios y miembros de organizaciones transnacionales (FIOB, RIIIO, etc.)</p> <p>Don Efrén</p>

Las comunidades no pueden definir a sus miembros si no se definen primero a sí mismas, pues una u otra vertiente lleva a la inclusión y exclusión de individuos y sectores. En el caso de las comunidades transnacionales este proceso de definición resulta doblemente complicado, pues los criterios no pueden ya basarse en la residencia o propiedad de la tierra, por lo que es necesario generar mecanismos distintos de pertenencia, los cuales en ocasiones no son tan

explícitos como para facilitar los procesos por medio de la normatividad. Criterios de pertenencia a partir de la endogamia, por ejemplo, dependen del esclarecimiento del concepto, pues hay que delimitar el “dentro” y “fuera” para conocer las reglas matrimoniales. Asimismo, la definición de ciudadanos y su inclusión en los derechos y obligaciones es determinada por lo que se considera como comunidad, que es lo que incluye a los individuos en las reglas civiles, jurídicas y sociales.

Las dinámicas de definición de miembros, a su vez, llevan consigo la carga del desarrollo, pues es a través de estas delimitaciones que se incluye o excluye a los individuos en el desarrollo comunitario. Pero el problema, en realidad, lleva a una cuestión de más profundidad que es la definición del concepto de desarrollo.

Se ha cuestionado mucho el concepto de desarrollo, el cual en ocasiones se reconoce como paradójico debido a las concepciones de progreso vinculadas a una perspectiva lineal y evolutiva de la civilización. El desarrollo, por ello, parece incongruente e inútil cuando en comunidades transnacionales como Tindú, se compran ambulancias sin un servicio de hospital en la comunidad y sobre todo sin un eficiente sistema de comunicación y transporte que permita un uso verdadero del recurso. Sin embargo, se contempla poco que en gran medida las paradojas del desarrollo se deben a la contienda por la definición y delimitación de la comunidad, pues después de preguntar ¿qué es desarrollo? es preciso preguntar ¿para quién – o para qué constructo de comunidad – es el desarrollo? pues según sea la respuesta, será el proyecto o programa que se implemente. Tomando en cuenta estos factores, ya no resulta tan incongruente pensar en una ambulancia en una localidad rural si se considera que el proyecto siguió la perspectiva de los transmigrantes cuyo imaginario del lugar de origen es el de un lugar abandonado en el que residen ancianos con problemas de salud, entre los cuales se encuentran sus parientes y al cual muy probablemente regresarán ellos mismos después de su jubilación en Estados Unidos. Un imaginario que seguramente responde a la forma de vida observada en el lugar de residencia y el cual se busca trasladar a la localidad de origen traduciéndolo como desarrollo. Como este ejemplo puede haber muchos y puede pensarse, incluso, que parte de las fallas en los proyectos de desarrollo en las comunidades transnacionales, se debe a esta incompatibilidad de concepciones de comunidad entre los diversos actores e instituciones que participan en la planeación del desarrollo, entre los que destacan las instancias de gobierno y la comunidad en su interior.

En el desarrollo, se ha argumentado, es preciso tomar en cuenta la perspectiva de la comunidad, pero en el caso de Tindú esto no sería posible pensando en que existen contiendas por la definición de la comunidad que dependen de las experiencias y ámbitos de vida de los sujetos. Pareciera que el problema no tuviese solución, pero en los siguientes capítulos veremos cómo la definición de comunidad es un proceso de contienda y negociación en su interior que da lugar a reformulaciones, reconstrucciones y reacomodos que permiten la resolución de conflictos y el consenso para el desarrollo viable de Tindú.

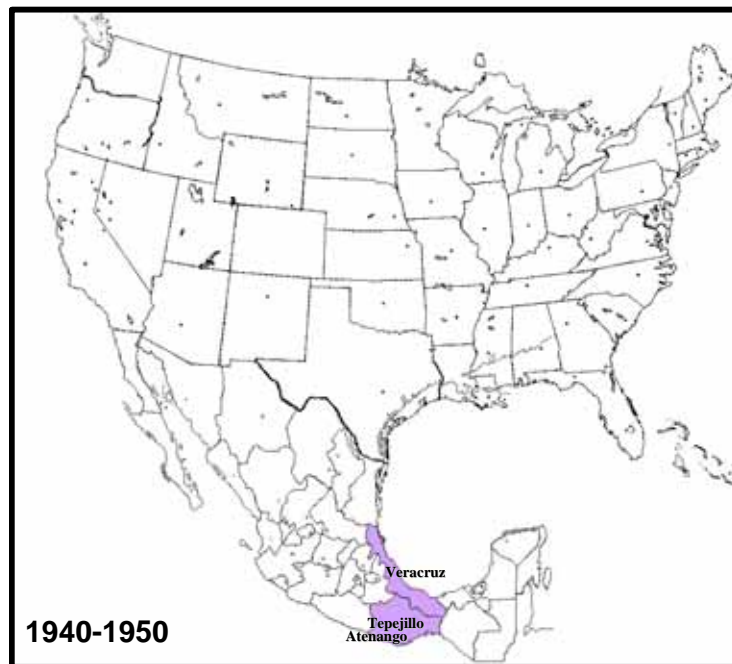
CAPÍTULO DOS GEOGRAFÍA TRANSNACIONAL

I. HISTORIA MIGRATORIA DE SANTA MARÍA TINDÚ¹

La movilidad entre México y Estados Unidos no es en ningún modo reciente, ya que desde fines del siglo XIX México se incorporó a la migración con la conexión férrea de El Paso en 1884. Sin embargo, el proceso migratorio se intensificó notablemente en los años cuarenta cuando debido a los efectos de la posguerra y el consecuente modelo de sustitución de importaciones, en que se propició la inversión extranjera, la producción del maíz decayó por su depreciación en el mercado y los costos de producción se elevaron (Besserer 1999), de forma tal que una importante parte del sector campesino se vio obligado a iniciar la búsqueda de alternativas de subsistencia, entre las que destacó la migración.

La salida de los campesinos no era bien aceptada por las autoridades mexicanas en todas las regiones ya que se consideraba que se requería de trabajadores en México para explotar sus riquezas. Se empezaron a fomentar políticas del estado que promovían el “trabajo para todos en México”, suscitando a su vez la migración al interior de la República (Durand 2003). Lugares como los campos azucareros, algodoneros y cafetaleros de Veracruz iniciaron un proceso de reclutamiento de jornaleros procedentes de diversos lugares de la República, entre los que destacó la región Mixteca.

Las contrataciones masivas en otros estados, aunadas a la escasez de trabajo y la búsqueda de la mejora en sus condiciones



¹ La información acerca de la dispersión histórica de la comunidad fue obtenida por medio de la aplicación de cuestionarios vitales en que se les preguntaba a los informantes sobre sus trayectorias migratorias y laborales. Esta información fue complementada por entrevistas a profundidad con miembros de la comunidad.

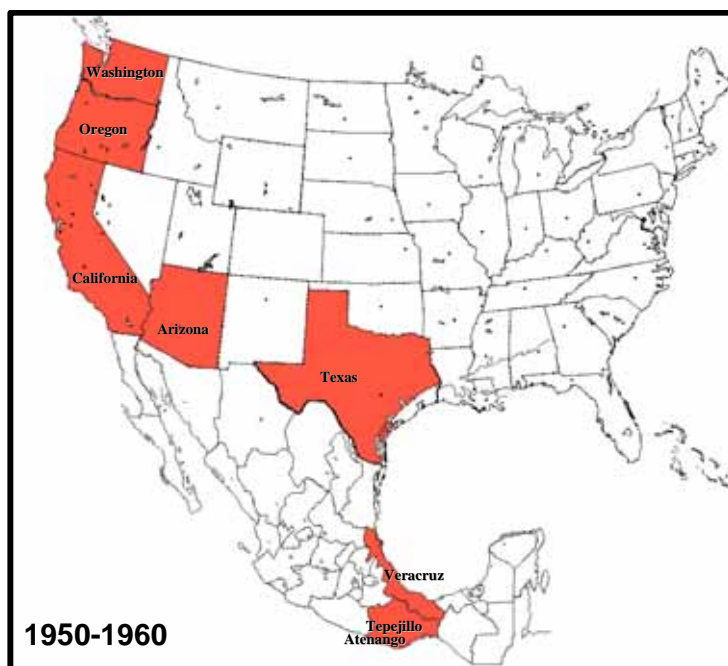
de vida, llevaron a los tindureños a iniciar una amplia trayectoria migratoria que se remonta a los años cuarenta. La migración empezó en forma temporal a los campos de Veracruz con la pizca de caña, café y algodón, de manera tal que los tindureños, como muchos otros mixtecos, se insertaron en la producción agrícola del estado mexicano.

En el contexto de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos no contaba con mano de obra para trabajar sus campos agrícolas, por lo que propuso a México el primer convenio colectivo binacional, que consistía en la contratación legal de miles de trabajadores mexicanos que serían llevados a distintos destinos en la nación norteamericana (Morales 1989).

El Programa Bracero (1942 – 1964) fue un acuerdo que se presentó en tiempos de recuperación de la economía mexicana y de gran necesidad de trabajadores en los Estados Unidos. México había expropiado los ferrocarriles y el petróleo en 1937 y 1939, respectivamente y Estados Unidos requería de mano de obra debido a la escasez de trabajadores, quienes se habían integrado al ejército o habían pasado del sector campesino al de manufactura de armas bélicas.

Durante los 22 años del convenio, que se renegociaba año con año, fueron contratados alrededor de 4.5 millones de trabajadores (Durand 2003). Dichas contrataciones desataron a la par una gran ola de migración indocumentada, ya que los trabajadores eran seleccionados por criterios de salud, juventud y fuerza, lo que propiciaba un alto índice de rechazos y un proceso sumamente lento de selección.

El Programa Bracero inició en la década de los cuarenta, sin embargo, los tindureños no se insertaron en él sino hasta finales de los años cincuenta. Los tindureños eran reclutados en los estados fronterizos y trabajaban por temporadas en México y en Estados Unidos.



La primera vez que salí de Tindú fue en 56, a Sonora. Allí permanecíamos según la lista que venía de Oaxaca en la contratación – jugaban creo por escalafones a cada estado, si ya le tocó a Guerrero, a la siguiente le toca a Oaxaca, después de Oaxaca le toca a Puebla, de Puebla a Michoacán, de Michoacán a otros estados, entonces nos iban turnando – ahora no pasa Michoacán, ahora no pasa Guerrero, le toca a Oaxaca, mencionaban los nombres y ya entrábamos allá a arreglarnos pues, firmar y todo eso. Una vez que nos arreglaran entonces ya nos ponían autobuses para venirnos acá en la frontera, precisamente en Calexico. ¿Qué pasaba ahí? Ahí ya estaban las autoridades mexicanas. Nos inspeccionaban así como Dios nos echa al mundo, diferentes cosas y el pobre que salió enfermo, luego luego lo anuncian por radio y como son miles luego les toca bien malo, retornarse para México, entonces ahí caritativamente la raza que le sobra un poco de dinero, entonces “mira, sobró esto, si en algo te puede servir” y ya se regresaba aquel paisano para su tierra y así y esa fue nuestra vida en la bracereada (DON GENARO Y DON EMILIO).²

Pues la vida de nosotros ha sido completamente crítica. A pesar de que también en nuestra comunidad no estábamos tan mal digamos, sino nos dedicábamos a arar las tierritas, en fin, pero resulta esta cosa de los braceros que empezaron a alistarse a gobernación en Oaxaca y nos animamos venir. La primera me tocó aquí a un lado de Sacramento, contratado en Empalme, Sonora. La segunda vez me contraté pero ya me mandaron en Salinas, California al corte de lechuga, allí permanecimos 90 días, se cumplió ese contrato y nos renovaron, la misma compañía nos renovó el contrato y nos fuimos a Phoenix, Arizona, ahí cumplimos ese contrato. Entonces salimos a México. Por última vez ya me tocó a Texas, al algodón. Son las cuatro únicas que empecé a venir, cuando había la oportunidad de que aquí necesitaban braceros (DON GENARO).³

El Programa Bracero se conjugó con el modelo del desarrollo estabilizador (1952 – 1958), el crecimiento acelerado o el mejor conocido “milagro mexicano”; que promovió la modernización de la industria, el aumento de productividad y la competitividad internacional mediante la implementación de tecnología moderna bajo capital estadounidense. Con ello, la economía agrícola en el noroeste del país se fortaleció, intensificando sobre todo la demanda por mano de obra en estados fronterizos e incrementando las comunicaciones (Agustín 1990).

En la década de los sesenta, cuando el Programa Bracero había terminado, los tindureños aprovecharon la oferta de trabajo en México y gracias a la ampliación de las comunicaciones y el transporte, expandieron su área laboral a los campos de Sinaloa, a Vizcaíno en Baja California Norte y a Sonora, para insertarse en la producción del tomate.

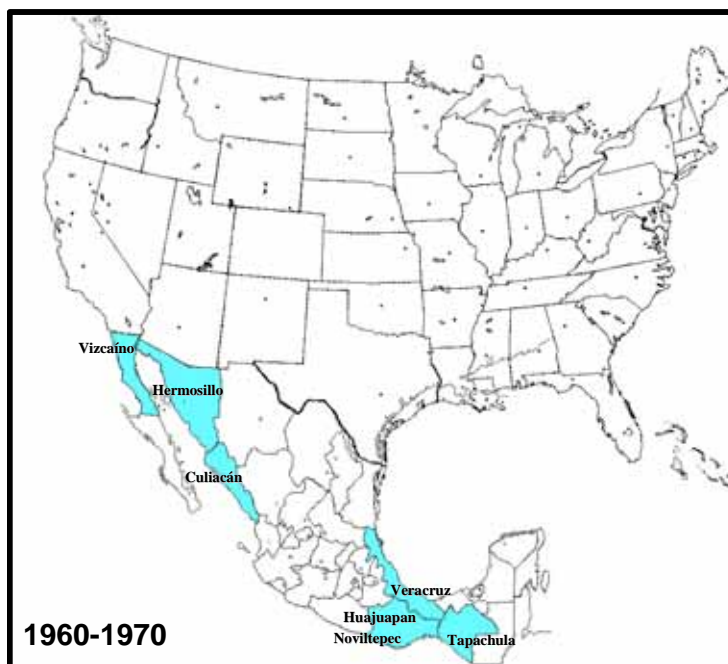
² Entrevista realizada en Madera, California el 30 de marzo de 2004.

³ Entrevista realizada en Madera, California el 30 de marzo de 2004.

Aunado a la migración al norte, se presentaron casos en que las migraciones fueron hacia el sur y algunas personas reportan haber trabajado en los campos cafetaleros y azucareros de Chiapas, aunque esto no se presentó como migración masiva como lo es en los otros casos.

En 1964 terminó el Programa Bracero y el estado mexicano no lo renegoció, a pesar de lo cual los transmigrantes siguieron

acudiendo a los Estados Unidos para encontrar fuentes de ingreso para sus familiares y comunidad. La consecuencia del fin del convenio fue la de una ausencia de condiciones favorables de trabajo. Los contratistas, que hasta entonces se habían encargado de documentar a sus trabajadores, trasladarlos, alimentarlos y darles hospedaje; dejaron de responsabilizarse por ellos y algunos empezaron a explotarlos y a aprovecharse de su condición ilegal. Si bien las condiciones de los braceros no eran condiciones óptimas de vida, sí eran mejores de las que se presentaron a partir del fin del programa.



Antes nos trataban bien. Nos daban un cuartito y cobijas para dormir, ¡ahora son bien malos! Yo fui una vez de ilegal y no me gustó, no regresé. Nos trataban mal, todos en un cuartito, apretados y ni una cobija nos daban, antes nos daban bien de comer. ¡Íbanos a trabajar, sólo querían a los sanos. Ahora ¿para qué se van las mujeres?, no sirven, nada más están sentadas comiendo y no trabajan, para qué se las llevan digo yo. Ahora hasta rengos se van, no sirven de nada, no pueden trabajar (DON ALFONSO).⁴

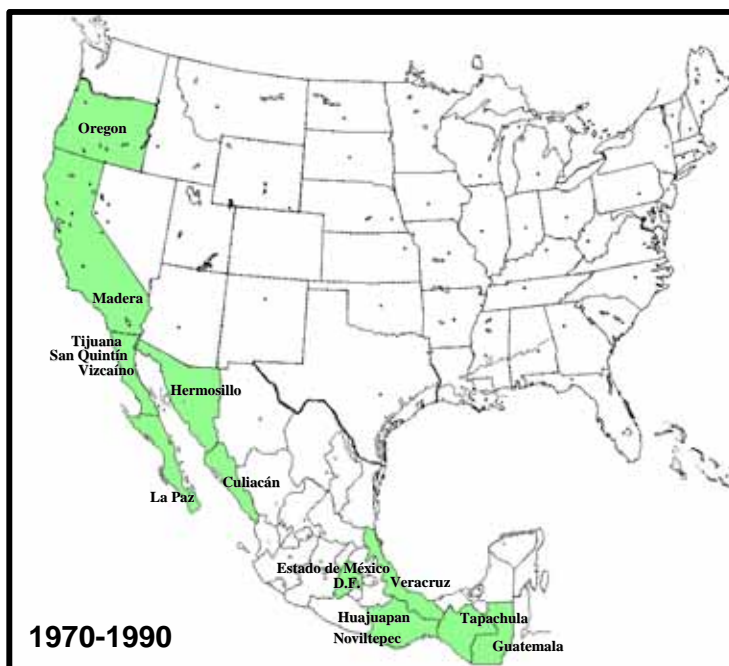
Fue a partir de los años setenta que los tindureños iniciaron la migración indocumentada a Estados Unidos, dirigiéndose principalmente a la ciudad de Madera en el estado de California y varias localidades en el estado de Oregon; lugares de los que ya tenían referencia por sus jornadas de braceros.

⁴ Pláticas cotidianas en Santa María Tindú, Oaxaca, de julio a septiembre de 2003.

En 64 fue el último año y ya después de ese 64 ya nos dio el valor porque ya conocíamos aquí, entonces entramos ahora sí como ilegales, como mojados, sí, así le llaman a la gente, los mojados, ya entrábamos aquí pero cuando menos ya sabíamos en dónde llegar, cómo se vivía aquí, cómo se trabajaba aquí, todo, teníamos nociones, vaya. Y en cuanto se acababa aquí el trabajo, de 6 meses hasta 8 meses duraba el trabajo, porque era pura mano de obra. Ahora no, ahora el trabajo ya no dura ni 45 días y vámonos. No, ahora pura maquinaria. Ya de ahí nos empezamos a ir para México, a vuelta de año otra vez agarró la corrida al principio de la zafra, se acababa el trabajo, vamos para México otra vez, al otro año, vámonos pa' los Estados Unidos otra vez, se acaba el trabajo de 6 a 7 meses, vámonos para México. Ese era nuestra vida, ir y venir, ir y venir (DON EMILIO).⁵

En un contexto neoliberal de economía abierta, la crisis de 1982 incrementó notablemente la migración (Agustín 1998) y debido al alza de precios y la falta de solvencia económica, algunas mujeres se incorporaron a las trayectorias migratorias de los hombres.

Los transmigrantes entonces empezaron a acudir a redes sociales para colocarse en los campos agrícolas y encontrar



espacios de vivienda, pese a los bajos salarios que recibían. La condición de indocumentados no permitía la inserción en el ámbito laboral si no era mediante redes de apoyo y solidaridad, además de que éstas aminoraban los costos y reducían los riesgos de la migración (Durand 2003). Dichas redes permitieron que entraran las mujeres como un nuevo actor de la migración internacional.

Las redes sociales que poco a poco se empezaron a establecer permitieron que la comunidad de Santa María Tindú iniciara un proceso de transnacionalización que iba más allá del movimiento constante de gente. Un número importante de tindureños tomaron la ciudad de Madera, California como localidad receptora y muchos de ellos como lugar de residencia. La concentración de tindureños propició que se conformara un pequeño comité que usaba parte

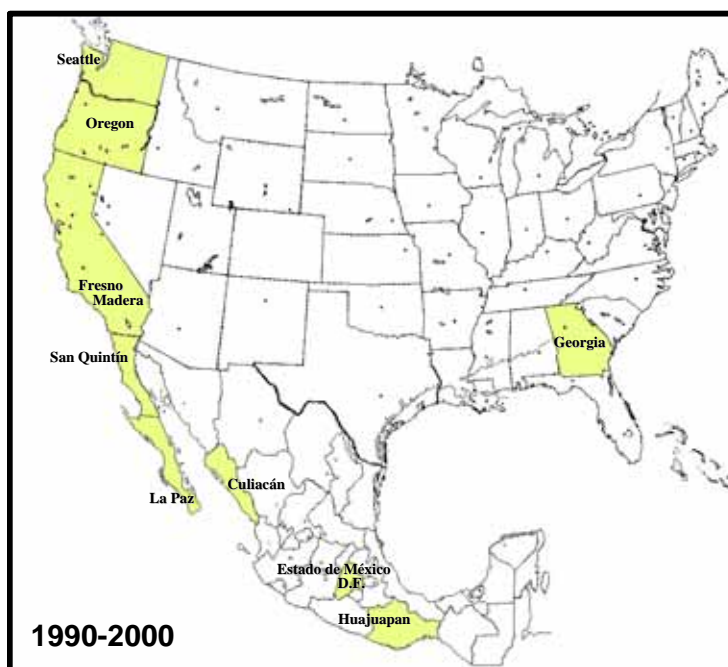
⁵ Entrevista realizada en Madera, California el 30 de marzo de 2004

de sus ahorros en organizar bailes y eventos de recaudación de fondos para enviarlos no sólo a sus familiares en México sino a las autoridades de la comunidad para que con esos recursos empezara a desarrollarse Tindú.

Con la Ley de Control y Regulación del Inmigrante (IRCA) o Ley Simpson-Rodino de 1986, aproximadamente 2.3 millones de trabajadores indocumentados fueron legalizados (Durand 2003), lo que permitió a las familias entrar en un programa de reunificación, facilitando la entrada de mujeres y niños para reunirse con los padres de familia e hijos varones y permitiendo a su vez la migración legal acorde a los ciclos de cultivo.

Me agarré con patrón aquí y siguió esa cosa de amnistía, allí estaba yo en 85, 86, entonces el mismo rancho empezó a invitar a la gente “tú tienes derecho a ir, tienes la carta para arreglar”, correcto, entonces ya nosotros que nos dieron la carta del rancho, entonces pudimos meternos en la amnistía y arreglamos. ¿Qué pasó? Arreglé y ya inmediatamente, lo primero fue acordarme de mi familia. Ya me traje a mi familia, me traje mis chiquillos y ya poco a poco. El primero fue el niño, la grande y luego se vino otros dos, luego otros dos y así se acabó todo. Luego ya me animé ir hasta Los Angeles primero y le arreglé a todos, a los seis, a los siete (DON GENARO).⁶

El 66.6% de tindureños ha obtenido la residencia legal, de los cuales 54% lo hicieron a través de los mecanismos de la IRCA (ver los datos sobre el estatus migratorio de los tindureños en Besserer *et al* 2005). Una gran cantidad de tindureños lograron legalizarse con la amnistía del 86 y la mayoría de las personas que obtuvieron su residencia legal en Estados Unidos, se establecieron en la ciudad de Madera, California, con migraciones temporales al estado de Oregon en los meses de junio, julio y agosto para la temporada de la fresa y *blueberry*⁷.



⁶ Entrevista realizada en Madera, California el 30 de marzo de 2004.

⁷ Mora azul.

La legalización de muchos de los tindureños y el consecuente acceso a determinados servicios básicos como el de la salud, permitieron el incremento de redes sociales y más familias empezaron a migrar en los noventa, algunos de forma legal y muchos otros, jóvenes en su mayoría, de manera indocumentada. Debido a estas redes no sólo creció la población tindureña en Oregon y Madera, sino que además la comunidad se expandió en Estados Unidos, incluyendo estados como Washington y Georgia, en los que los trabajos dejaron de ser fundamentalmente agrícolas para adentrarse en el terreno de los servicios, es decir con trabajos de intendencia en hospitales o restaurantes, entre otros.

II. DISPERSIÓN Y CONCENTRACIÓN

La expansión geográfica de los tindureños ha crecido notablemente en las últimas décadas y en los años de 2003 y 2004 aparecen nuevos estados en el país del norte en los que residen o trabajan temporalmente los miembros de la comunidad de Santa María Tindú.

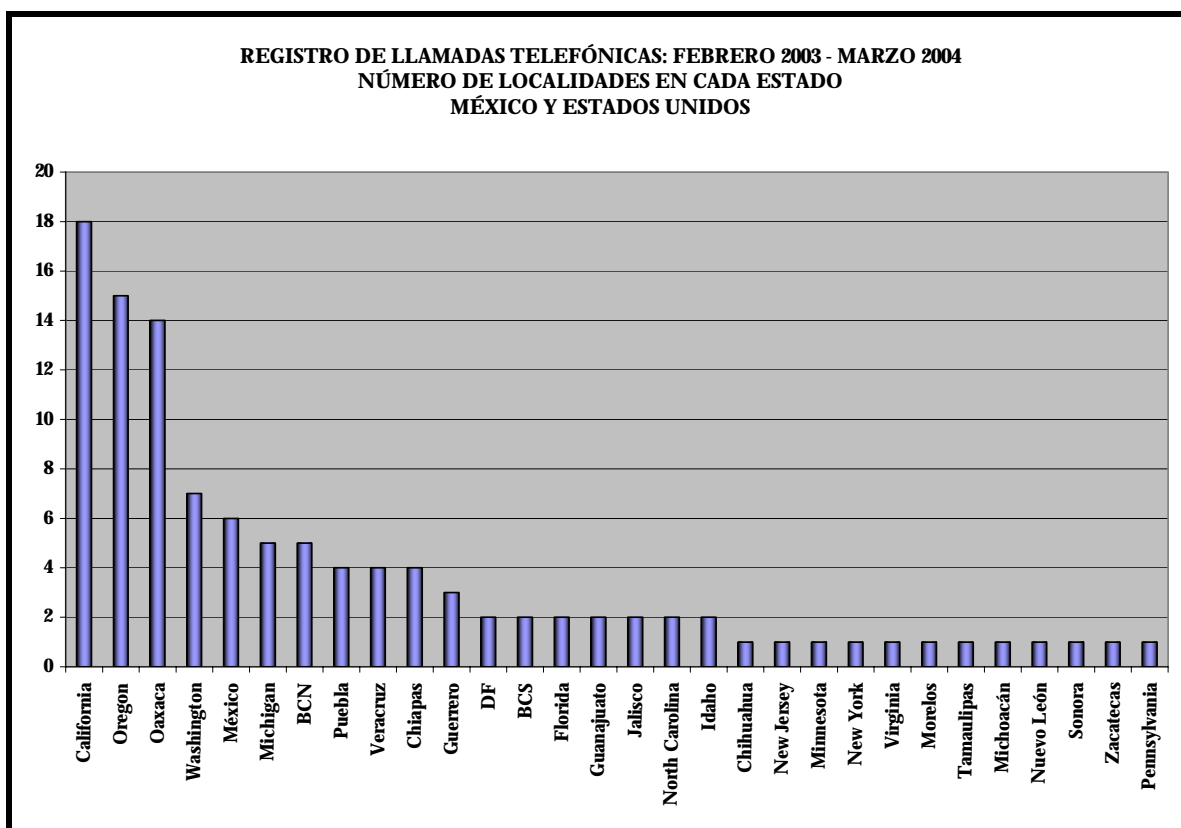
Hoy en día, la gente de Tindú se encuentra dispersa en innumerables estados de la República y de Estados Unidos. Incluso en el mes de enero de 2005, durante la aplicación de algunas encuestas, un joven declaró que su padre era pescador en Alaska. Tindú se expande y con ello crecen las redes sociales en su interior.

El registro de llamadas telefónicas de febrero de 2003 a marzo de 2004⁸, muestra una dispersión en 111 localidades entre México y Estados Unidos: 55 localidades en 18 estados de la República Mexicana y 56 localidades en 12 estados de la Unión Americana.

El mayor número de localidades a las que se hicieron llamadas en México fue dentro del estado de Oaxaca. Es probable que exista una gran dispersión debido a que el territorio de Tindú se ubica dentro de este estado, lo que hace pensar que muy probablemente existan vínculos familiares y de amistad muy estrechos con un gran número de localidades circunvecinas, ello por alianzas matrimoniales exogámicas dentro de la región Mixteca y oaxaqueña. Es posible que muchas de estas llamadas, sobre todo a la ciudad de Oaxaca, a la ciudad de Huajuapán de León y a la cabecera municipal de Tezoatlán de Segura y Luna, se deban a trámites, ya que éstos se deben hacer necesariamente fuera de la comunidad. Cabe resaltar, sin embargo, que existe un elevado número de población que reside en la ciudad de

⁸ Registro de Teléfonos de México de las llamadas realizadas desde la agencia municipal y la caseta telefónica de Santa María Tindú, Oaxaca.

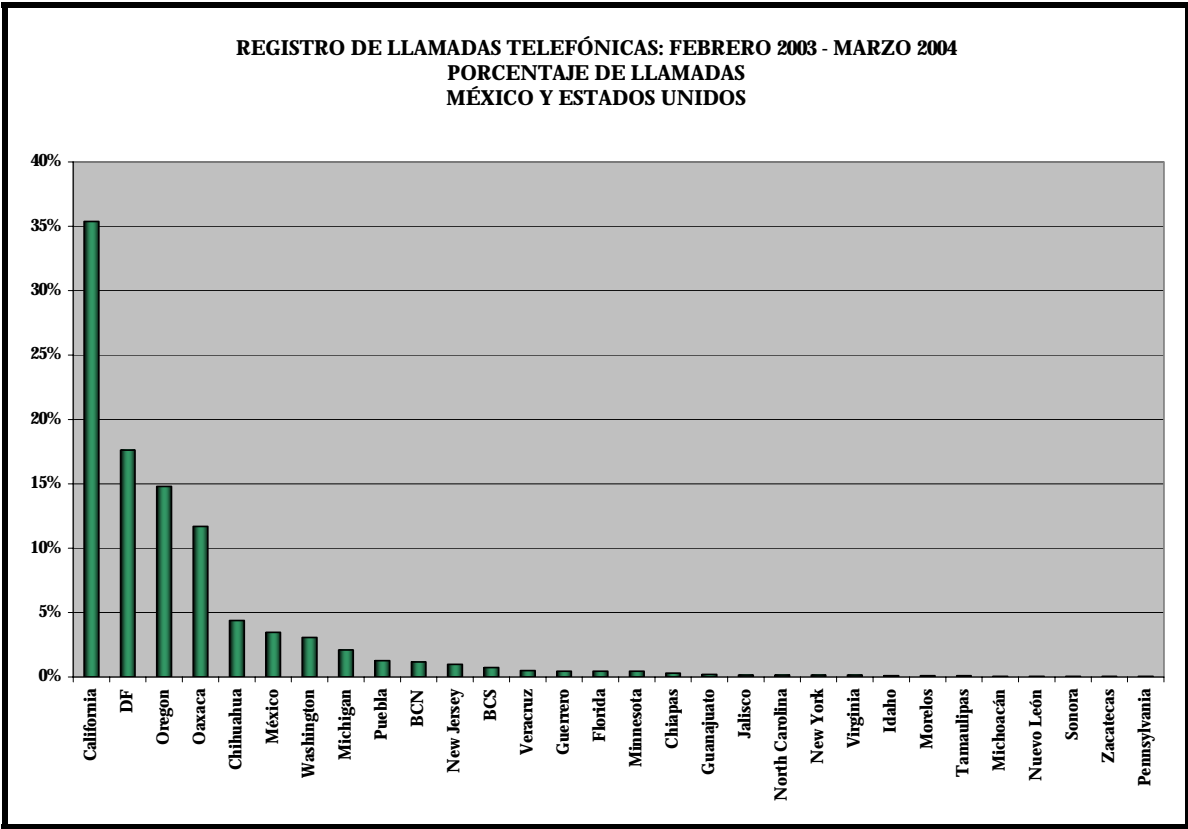
Oaxaca y en la ciudad de Huajuapán de León, entre los que destacan profesionistas y estudiantes, por lo que no hay que restar importancia a la información arrojada por el registro de llamadas.



California y Oregon son los estados en donde se hicieron llamadas a más número de localidades, es decir que existe una mayor dispersión en estos estados de la Unión Americana, mientras que hay otros lugares como Pennsylvania, en donde sólo se registra una localidad; lo que indica la concentración de los tindureños en una sola región del estado. En el caso de California, es probable que la dispersión se explique porque es el estado con mayor profundidad histórica de migración mixteca y ha sido en este estado en donde un mayor número de tindureños se ha establecido permanentemente. Sin embargo, etnográficamente se puede comprobar que pese a que hay un gran número de personas en distintas localidades del estado de California, hay una gran concentración en la ciudad de Madera. El caso de Oregon es distinto, ya que es un estado de migración antigua, pero la diferencia con California es que la migración hacia Oregon ha tendido a ser temporal. Las personas acuden a este estado por

temporadas en las que transitan de una a otra localidad siguiendo las corridas del trabajo. Es hasta hace pocos años que la gente se ha empezado a establecer permanentemente en Oregon, pero lo ha hecho en pequeños pueblos cercanos a los campos de trabajo, lo cual explica la dispersión en este estado.

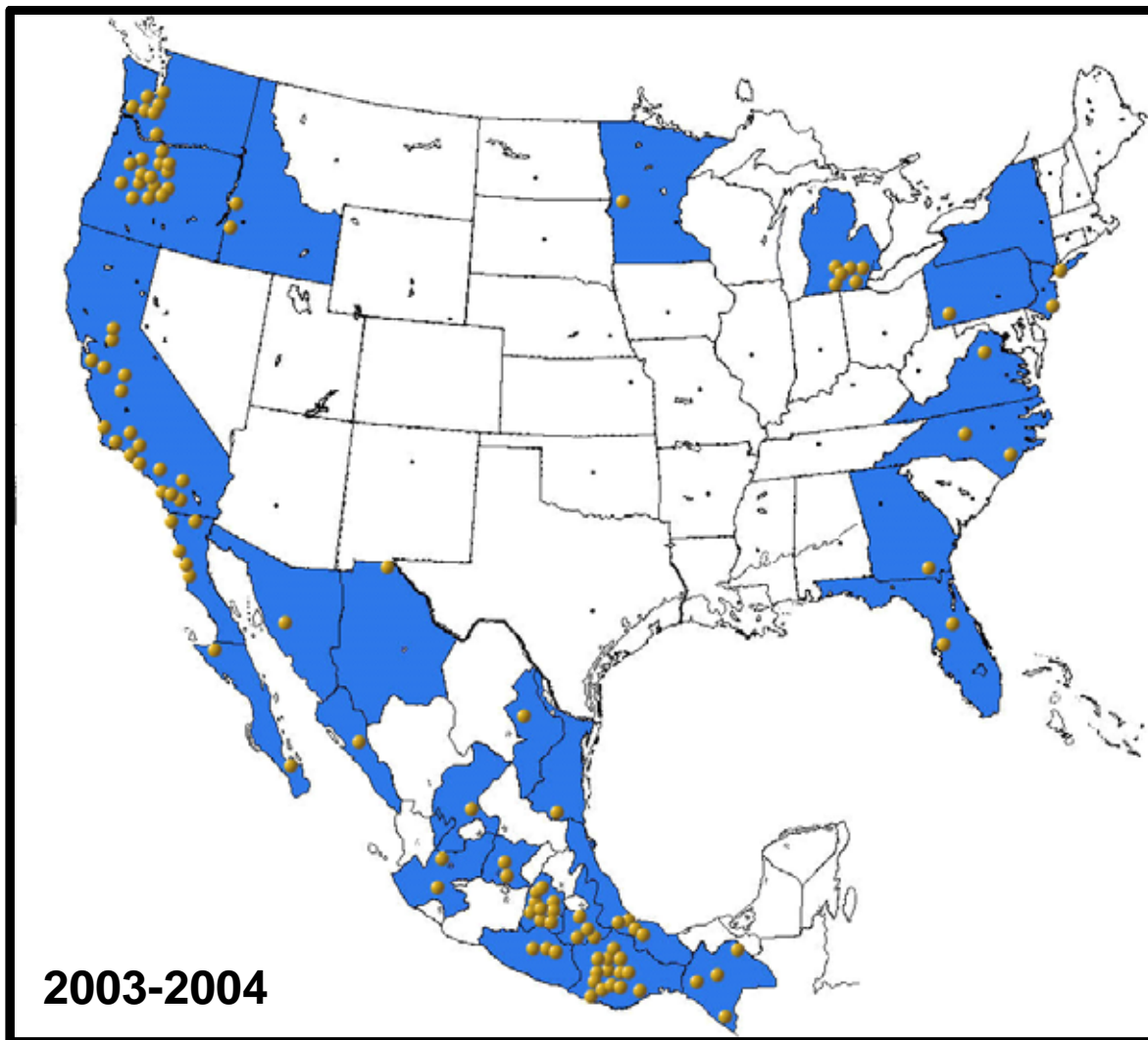
En cuanto al número de llamadas, el 35.38% de las llamadas se hicieron al estado de California, de las cuales 87.34% fueron a Madera. En el caso de Oregon observamos menos concentración, aunque 32.57% de las llamadas fueron a Gervais, en donde se encuentra el mayor número de tindureños que se han establecido en forma permanente en el estado de Oregon. En México, el Distrito Federal toma incluso mayor relevancia que Oaxaca, ello porque también existe una importante población de tindureños que residen en dicho lugar, muchos de ellos estudiantes y profesionistas.



El registro de estas llamadas telefónicas realizadas en el período de un año, permite tener una idea de la dispersión geográfica de los tindureños en México y en Estados Unidos, pero

también sugiere cuáles son los lugares de mayor concentración de personas por medio del número de llamadas telefónicas. Los estados de California y Oregon en Estados Unidos, y el D.F. y Oaxaca en México, destacan por ser los lugares de mayor concentración.

Partiendo de la información obtenida por medio de la etnografía en el campo, de la aplicación de cuestionarios vitales y de las llamadas telefónicas, el siguiente mapa muestra las localidades en donde se conoce que hay por lo menos una persona de Santa María Tindú, lo cual nos dará una idea no sólo de dónde están los tindureños sino también de hacia dónde se están movilizandoy hacia dónde se potencializan las redes sociales de la comunidad, y con ello, hacia dónde puede crecer su campo laboral.



III. MORFOLOGÍA DE LA COMUNIDAD⁹

Conocer la historia de la migración de la comunidad nos permite observar el proceso de transnacionalización de Tindú y es útil, a su vez, para conocer los puntos de destino de los tindureños. Las llamadas telefónicas permiten también darnos una idea de cuáles son los lugares de mayor concentración, sin embargo no es posible conocer a través de ellas, cuáles han sido los cambios históricos en la concentración de las personas. Hoy sabemos que la mayor concentración se encuentra en Madera, Oregon, Oaxaca y el D.F., pero ¿desde cuándo inició este aglutinamiento de personas en dichos lugares?

En la presente sección mostraré cómo se han conformado las redes de la comunidad en los últimos trece años.

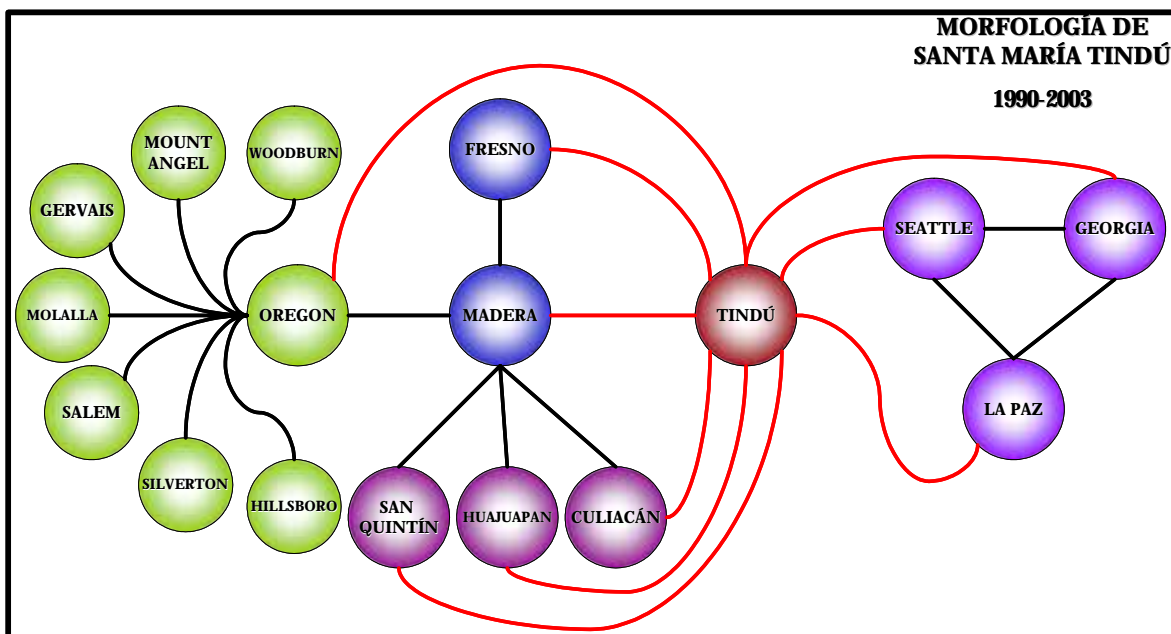
Partiendo de los cuestionarios vitales que apliqué en la localidad de Tindú en el año 2003, obtuve la información necesaria para realizar los esquemas de la morfología de la comunidad. Para llevar a cabo los cuestionarios vitales tracé primero un mapa del pueblo, el cual dividí en 20 secciones. Tomé la muestra de una casa por cada uno de los cuadros, obteniendo así 20 informantes. A cada uno de los informantes le preguntaba sobre experiencias vitales, rituales, escolares, laborales, de ciudadanía, culturales, de viajes y de participación en el desarrollo. Todas estas dimensiones iban acompañadas por el año y lugar en que fueron llevadas a cabo. Con ello logré obtener información sobre cuándo y dónde estuvieron las personas en el pasado, de forma tal que ello me permitió reconstruir sus trayectorias migratorias y el tipo de actividades realizadas en dichos trayectos.

Con la información de los lugares y años que cada informante reportó, saqué un dominio en base a los lugares en los que hubieran estado por lo menos dos personas. Posteriormente, realicé una matriz en la que coloqué la información de cuántas personas que estuvieron en un determinado lugar estuvieron en otro; todo para el periodo de 1990 a 2003. Finalmente, transformé los números en un sistema de binomios que permite ver en la matriz si hay o no conexiones entre los lugares (1 indica que sí hay conexión y 0 indica que no la hay).

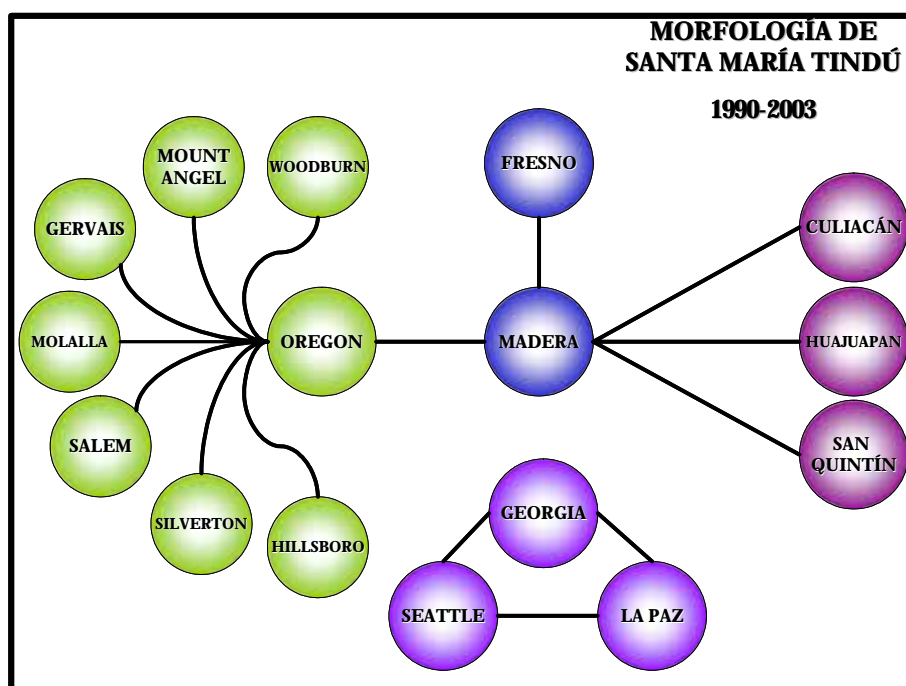
⁹ Para más detalles en la metodología para dilucidar la centralidad, direccionalidad y morfología de las comunidades transnacionales, ver Besserer (2004).

	Madera	Oregon	La Paz	Culiacán	San Quintín	Huajuapan	Fresno	Georgia	Seattle
Madera									
Oregon	1								
La Paz	0	0							
Culiacán	1	0	0						
San Quintín	1	0	0	0					
Huajuapan	1	0	0	0	0				
Fresno	1	0	0	0	0	0			
Georgia	0	0	1	0	0	0	0		
Seattle	0	0	1	0	0	0	0	1	

En los datos obtenidos los informantes reportan a Oregon como una localidad, pues dicho estado está muy segmentado por pequeños pueblos y ciudades, en los que los tindureños se mueven constantemente, a diferencia del estado de California, en que la gente se concentra en Madera. Quien ha estado en Oregon, por ende, ha estado en todas o casi todas las localidades en las que se concentran los tindureños, de las cuales me enteré sólo hasta que estuve en Oregon y recorrí cada una de ellas para encontrar a las personas. Dichas localidades son: Gervais, Woodburn, Molalla, Mount Angel, Salem, Hillsboro y Silverton, entre otras. Por ello, estas localidades han sido colocadas en el esquema, pese a que no fueron mencionadas por los informantes.



La morfología que se observa a través del esquema anterior muestra cómo Tindú se articula con todas las demás localidades, es decir que todas las personas que reportan haber estado en La Paz, Oregon, etc. vivieron una parte de su vida en Tindú. Este dato es bastante predecible si se piensa que Tindú es la localidad de origen y que por consecuencia la mayoría de sus miembros por lo menos han nacido ahí, aunque en la actualidad una gran cantidad de niños están naciendo en Estados Unidos y siguen siendo de la comunidad a pesar de no haber nacido ahí o a pesar incluso de no haber estado nunca en esta localidad.



Si quitamos a la localidad de origen del esquema, encontramos que la información se vuelve más clara, ya que al desaparecer Tindú como centro articulador es sustituido por Madera, que es el centro al que casi todas las localidades se conectan. Madera aparece aquí como el punto de partida y de tránsito hacia otras localidades. Etnográficamente y según los datos arrojados por la etnoencuesta (ver Besserer *et al* 2005) aplicada en el mes de diciembre de 2003, se observa un cambio importante en la centralidad de las localidades, ya que Oregon poco a poco cobra fuerza como localidad de destino y como unidad política de la comunidad.

Como cúmulo aparte encontramos a las localidades de Georgia¹⁰, Seattle y La Paz. Estas conexiones pueden indicar nuevos patrones en la migración de los tindureños, por lo que es importante reconocer estas redes como micro-regiones y centros emergentes de articulación comunitaria.

IV. LAS LOCALIDADES

1. La elección de localidades de estudio

Si bien una investigación con metodología transnacional es indispensable para comprender el funcionamiento de la comunidad, la cantidad de localidades a las que la gente de Tindú llega es grande y crece conforme pasa el tiempo. Por ello, un estudio que abarque a todo Tindú es trabajo que una sola persona no podrá agotar. Para mi investigación elegí únicamente tres localidades estratégicas.

Los criterios para dicha selección surgen de distintas fuentes y preocupaciones. En primer lugar, la profundidad histórica de la migración y la frecuencia de las llamadas telefónicas, en conjunto con los resultados de los cuestionarios vitales, me permitieron darme cuenta de que los lugares de mayor concentración son primordialmente Madera y Oregon, seguidos por el D.F., Huajuapán de León y la ciudad de Oaxaca. De esta forma, la información mostrada anteriormente sirvió como un primer filtro para la delimitación del problema de estudio.

En segundo lugar, la estructura morfológica sugeriría que Madera y Oregon ocupaban, junto con Huajuapán y Tindú, un lugar central en la comunidad.

Las herramientas metodológicas fueron de suma importancia, sin embargo, la experiencia etnográfica en la localidad de origen fue substancial para la elección de los lugares de estudio.

Cuando uno llega a Santa María Tindú, es muy común escuchar comentarios sobre “los de Madera”, “los de Oregon” y “los maestros de Huajuapán”. La constante mención de dichos lugares tiene que ver con las relaciones familiares de las personas, pero también (y tal vez en mayor medida) se vincula con la vida política de la comunidad.

Madera, Oregon y Huajuapán han cobrado gran importancia debido al establecimiento de comités que se articulan con el sistema de cargos de la agencia municipal. En Madera está la Mesa Directiva, en Oregon el Comité Seccional y en Huajuapán la Organización Civil

¹⁰ Los informantes no reportaron las localidades específicas en este estado.

Tindureña (o más comúnmente denominada como el comité de maestros). Dichos comités son la base del desarrollo de la comunidad, ya que son los que gestionan el apoyo para las obras y sobre todo, para el caso de Madera y Oregon, son los que aportan los recursos económicos para que esto sea posible.

Un aspecto es fundamental para mi investigación: el desarrollo. Sin embargo, el desarrollo en Tindú no puede comprenderse sin tomar en cuenta al aparato político de la comunidad. En el desarrollo y la política, las localidades de Madera y Oregon destacan de todas las demás, ya que se han constituido como centros políticos y económicos indispensables para la comunidad en su conjunto. Por ello, las localidades de estudio fueron acotadas a tres: Tindú, Madera y Oregon.

2. Tindú

Los tindureños celebran dos fiestas principales: la de la Virgen Inmaculada Concepción y la de Nuestro Padre Jesús de Nazaret, el 8 de diciembre y el 18 de enero, respectivamente. Las fiestas son un importante componente de unión de la



Santa María Tindú, Oaxaca

comunidad, ya que es mediante éstas que la gente del pueblo espera con ansias la llegada de sus parientes y amistades de Estados Unidos. Dicen que las fiestas les permiten “sentirse más contentos”, porque así “olvidan su pobreza”. Las fiestas son organizadas mediante el sistema religioso de cargos, en que se elige a los mayordomos¹¹ de las cofradías cada año, justo cuando los transmigrantes regresan a su pueblo. Se les da su nombramiento y durante el año se encargan de ahorrar dinero en Estados Unidos y de reunir a los socios necesarios para que con ello junten recursos suficientes para la fiesta, la cual representa muchos gastos. Durante las fiestas los comités de la escuela, clínica y demás, organizan bailes de recaudación de fondos y

¹¹ Los mayordomos para las fiestas patronales son las personas que se encargan de la organización del evento. Son parte del sistema de cargos religioso (estos son mayordomos del pueblo, a diferencia de los mayordomos en los campos de trabajo en Estados Unidos).

los mayordomos invitan a la banda de la comunidad a tocar las chilenas¹² durante la comida, la cual es preparada por las señoras de la cofradía; en las fiestas se come barbacoa y *yiqui*¹³. Durante el día, además de los espectáculos de los danzantes, la banda de jóvenes, los juegos y la quema de toros, la gente asiste a la iglesia a escuchar misa para posteriormente realizar la procesión, la cual generalmente se lleva a cabo tres veces al día. Las fiestas duran de tres a cinco días, durante los cuales las señoras preparan su *nixtamal* para moler sus tortillas y cooperar con la cofradía. El domingo previo a las fiestas patronales se realiza la labranza de las velas, acompañada por las chilenas de la banda jóvenes y de mayores, mientras los adultos bailan tomando cerveza o aguardiente.

Otros motivos de festejo son la Semana Santa, la Fiesta de Todos Santos y el día de la Independencia, además de las tradicionales fiestas de clausura de las escuelas, que es cuando los niños salen del jardín de niños, la primaria y la secundaria. Estos festejos conllevan bailes que se organizan por medio de los comités de la escuela y la clínica, en los que se recaudan fondos para sostener dichas instancias. Después de las fiestas patronales y las pequeñas cofradías, en las que se contratan danzantes y bandas, las fiestas cívicas son de suma importancia y sobre ellas, la mayor es la del 16 de septiembre. En ella participan los jóvenes en carreras de charros que consisten en correr en un caballo y con un lápiz intentar obtener el número mayor de argollas que se cuelgan en un lazo a una altura considerable. Cada una de estas argollas lleva el nombre de alguna de las madrinas (que son las señoritas del pueblo), quien debe colocarle una banda como premio al charro.



Argollas con los nombres de las madrinas, Santa María Tindú.

Bodas, bautizos y fiestas de quince años son de igual forma motivo de gran festejo, pero debido a que la juventud se encuentra fuera del pueblo, éstas se celebran en “el norte”.

¹² Danza que se acostumbra bailar en la Mixteca. Para mayores referencias ver Revilla (2000).

¹³ El yiqui es un platillo preparado a base de maíz y manteca que acompaña la barbacoa.

Cuando no hay bodas y un hombre no logra encontrar esposa, entonces acude a la piedra de los novios en busca de su mujer.

La leyenda de la piedra de los novios es acerca de una pareja de jóvenes a punto de casarse. En esos tiempos no había sol y ellos debían



La piedra de los novios, Santa María Tindú.

trasladarse de lugares opuestos para encontrarse en la ceremonia. El festín estaba listo con numerosos molcajetes llenos de comida y los invitados caminaban con los novios para el encuentro. Los novios se encontraron e iban de camino al lugar del banquete, pero en ese momento salió el sol y todos quedaron convertidos en piedra. El joven cubrió a la muchacha y por ello están uno encima de la otra en forma de piedra, al igual que los padrinos y los invitados. En el otro extremo se encuentra la piedra de los molcajetes, que también formó parte del hechizo. Ahora muchas personas de Tindú y de otras comunidades acuden a la Piedra de los Novios y con veladoras soban los senos de la muchacha, pidiendo así que les concedan deseos vinculados al amor. Si la tercera piedra que lanzan cae al interior de la piedra, entonces los deseos se vuelven realidad. Acuden a ella principalmente hombres que han quedado viudos para encontrar una nueva compañera.

Pese a la frecuencia de las fiestas y festejos en la comunidad, y la alegría que ello suscita, las condiciones socioeconómicas no son motivo alguno de alegría. Al hablar con las personas de Tindú expresiones como “he sufrido mucho”, “aquí estamos bien pobres”, “aquí no tenemos nada”, “aquí ya no hay niños, puros viejitos” y “no tenemos trabajo”, son muy frecuentes.

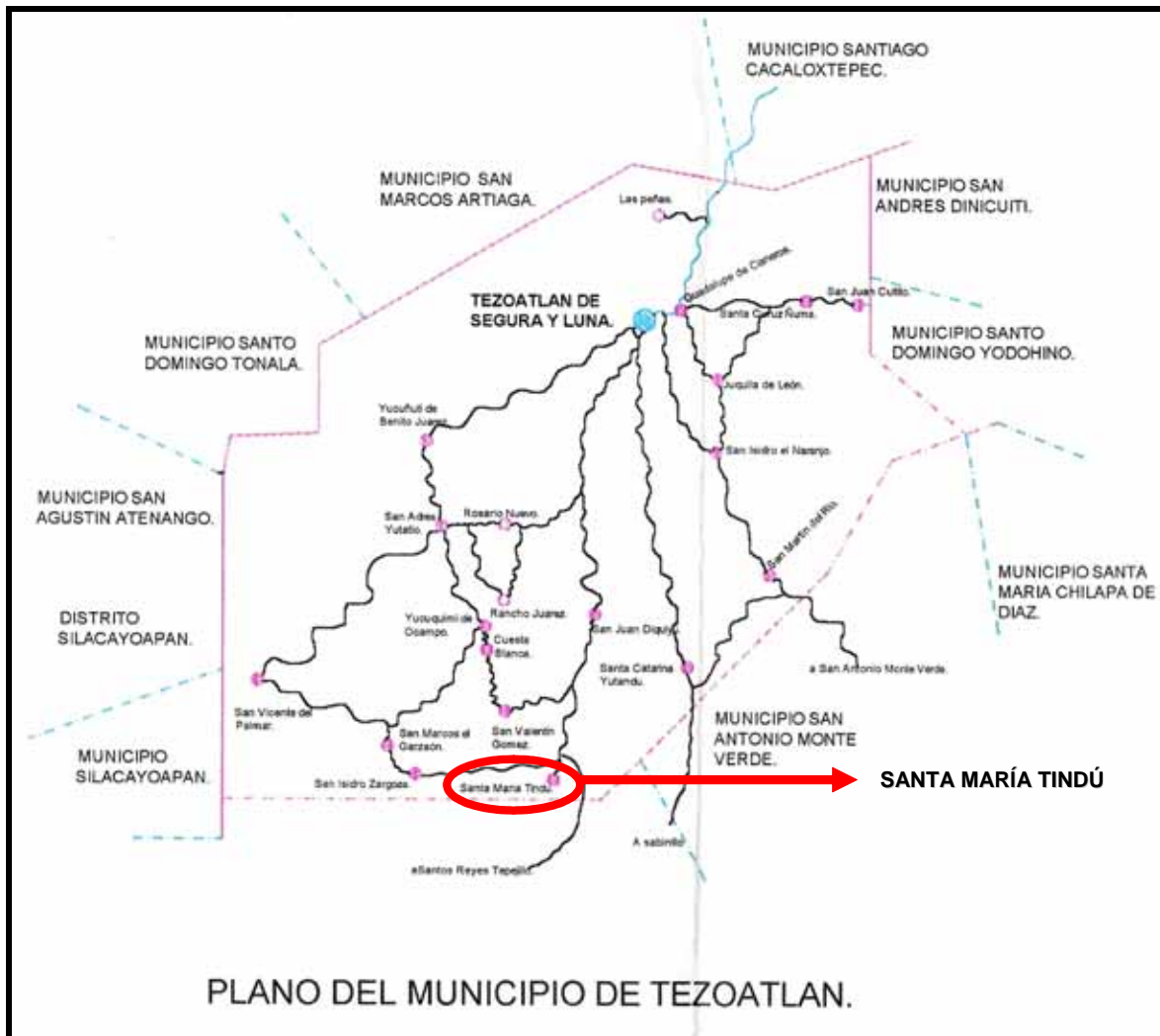
La aridez de las tierras y la falta de gente hacen que sus habitantes sientan un ambiente desolador. Pocas son las tierras que se siembran y poco es lo que se obtiene económicamente de ellas, sin embargo, Santa María Tindú es una comunidad campesina.

Tindú es una agencia municipal que pertenece al municipio de Tezoatlán de Segura y Luna en el distrito de Huajuapán de León, en la región de la Mixteca baja de Oaxaca.

El pueblo se encuentra a una altitud de 1,960 metros sobre el nivel del mar, con una superficie de 16,360km² y topografía irregular. El clima es semi-cálido, sub-húmedo con lluvias

en verano y temperatura anual de 23.8°C. (Solís y Velásquez 1991). La comunidad se caracteriza especialmente por la gran cantidad de manantiales (33 aproximadamente), que si bien no son totalmente explotados para el cultivo de riego, sí constituyen un elemento de orgullo e identidad para sus habitantes.

Tindú colinda con las comunidades de San Valentín Gómez, San Marcos el Garzón, San Isidro Zaragoza y con el municipio de Santos Reyes Tepejillo.



Fuente: Archivos del municipio de Tezoatlán de Segura y Luna.

Tezoatlán cuenta con 20 agencias, lo que lo convierte en uno de los municipios más grandes en Oaxaca. Es por esta misma razón que la mayoría de las agencias municipales que dependen de Tezoatlán no cuentan con ranchos, agencias de policía ni núcleos rurales y Tindú no es la excepción.

Si bien Tindú no cuenta con comunidades dependientes, sí se divide religiosamente por barrios en su interior: Padre Jesús, San Miguel, Primer barrio de la Inmaculada Concepción, Segundo barrio de la Inmaculada Concepción, San José, Guadalupe, El Calvario, San Isidro y La Cruz.

A las cuatro de la mañana suena el despertador de la comunidad: el microbús que lleva a la gente a Huajuapán a hacer sus compras. Es el transporte más accesible para la gente del pueblo para llegar a las ocho a la ciudad y salir de ahí a las dos de la tarde para regresar al pueblo alrededor de las seis.

Tindú, así como múltiples comunidades en la Mixteca, se caracteriza por su aparente lejanía e incomunicación. La localidad se comunica con la ciudad de Huajuapán de León a través de un camino de terracería de 42km hacia Tezoatlán y 20km de camino asfaltado hasta Huajuapán. Los habitantes del lugar utilizan como medio de transporte el microbús, camionetas de carga, camionetas particulares o taxi en casos muy particulares, y el costo del transporte oscila entre los 40 y los 400 pesos dependiendo del medio utilizado.

Existe un campo de aterrizaje aéreo que fue utilizado antes de la introducción de la carretera mediante un servicio que iba de Huajuapán a Tepejillo. Las personas colocaban una bandera roja y así bajaba la avioneta para recogerlos. Este servicio era utilizado solamente por algunos habitantes, pues la mayoría caminaba hasta la ciudad, lo cual les tomaba aproximadamente tres días según relatan los ancianos.

Los principales medios de comunicación en la comunidad son el teléfono en primera instancia, el correo en segunda y finalmente el telégrafo (Solís y Velásquez 1991). Otros servicios con los que cuenta la comunidad son la Unidad Médica Rural del IMSS, la red de agua potable, la electricidad y próximamente el drenaje.

Debido a la ubicación geográfica de la localidad y a la topografía de la región, los habitantes de Tindú no tienen acceso a la televisión a menos de que ésta llegue vía satélite. Por ello, la mayoría de los tindureños escuchan las pocas estaciones de radio que alcanzan señal y dedican casi todas las tardes a ver películas que consiguen en la ciudad de Huajuapán y que intercambian entre sí, pues muchas familias cuentan con videocaseteras. En 1997 se formó un comité juvenil voluntario para la restauración de la iglesia. Los jóvenes dedicaban sus actividades a recaudar fondos por medio de eventos y venta de comida. Uno de los eventos que se organizó entonces fue un proyecto de cine, en que pasaban películas por las noches a cambio de una pequeña cuota para el fondo de la iglesia. Los temas de las películas que se ven

en la comunidad generalmente tienen que ver con la revolución, caricaturas y sobre todo la cultura chicana.

El altavoz es el medio más importante de comunicación interna en la localidad, pues es por éste que la gente se entera de los eventos y sobre todo de sus obligaciones como ciudadanos, como lo es la asistencia a la asamblea o el pago de cooperaciones para los proyectos de la comunidad.

Las actividades económicas principales son la producción agrícola y ganadera, cuya comercialización se dificulta por las distancias de acceso a los cuatro mercados más importantes de la zona: Huajuapán, Tamazulapán, Oaxaca y Atlixco; los tres primeros en el estado de Oaxaca y el último en Puebla. El cultivo de maíz y frijol es destinado primordialmente al autoconsumo por las dificultades del comercio y los bajos precios a los que se paga la maquila¹⁴ (de 10 a 12 pesos).

Los cultivos principales de la población son el maíz, el frijol y en algunos casos el jitomate. Muchos de los campesinos se organizaron con el fin de construir estanques para riego y de esta manera aprovechar el recurso más importante del lugar, por lo que la comunidad cuenta con numerosos estanques y pozos, siendo Tacuno el más grande de ellos.

El maíz es la actividad principal de los hombres adultos y de muchas mujeres cuyos maridos se encuentran en Estados Unidos o que han quedado solas por separaciones o muerte de sus esposos. Tanto el maíz como el frijol solían ser las fuentes primordiales de ingreso económico para las familias, no obstante, la situación económica ha obligado a muchos a abandonar las actividades en el campo, puesto que les resulta más barato comprarlo que invertir en cultivo:

Nosotros ya no sembramos este año pues ya no se puede. Hicimos cuentas y es más barato que lo compremos porque si no tenemos yunta es muy caro. La yunta cuesta 300 y luego se necesita el fertilizante y un saco sale en 150. Necesitamos mucho fertilizante y luego el maíz no lo compran. Se vende a diez pesitos la maquila. No sale, mejor compramos y gastamos menos (DON ALFONSO)¹⁵.

Muchos jóvenes se dedican a cuidar el ganado, aunque es una actividad también de los hombres adultos, no de las mujeres. Algunas personas se dedican a vender carne de res, puerco, pollo y chivo al interior de la comunidad.

¹⁴ 3.5kg, aproximadamente.

¹⁵ Pláticas cotidianas en Santa María Tindú, Oaxaca, de julio a septiembre de 2003.

Una actividad muy característica de los mixtecos es el tejido del sombrero y el tenate de palma y Tindú no es la excepción. El tejido de la palma constituye la actividad económica primordial de mujeres y ancianos, quienes la reconocen más como una actividad cultural que lucrativa, ya que se les compra por 15 o 17 pesos la docena, es decir, poco más de un peso por el trabajo de más de tres horas.

Ante la poca remuneración de su trabajo en el contexto nacional y a pesar del apoyo de programas del gobierno para créditos y ayuda a campesinos, niños y ancianos, como lo son Procampo y Oportunidades; los habitantes de Santa María Tindú se han visto en la necesidad de recurrir a medios alternos para la subsistencia de sus familias, por lo que muchos de los habitantes se dedican a realizar préstamos y otros tantos han acudido al comercio formal e informal por medio de tiendas de abarrotes y venta de carne tanto en la localidad como en Estados Unidos. Oficios alternos son también el manejo de carros de volteo, el manejo del camión del pueblo, la albañilería, la cocina, la costura, la estética, la lectura de cartas, el curanderismo y el préstamo de servicios como el correo, el molino y el teléfono, entre otros.

No obstante, la fuente principal de ingreso de los habitantes de Santa María Tindú consiste en el envío de dinero por parte de “los paisanos” que están en el norte. Los envíos de dinero hacen de las demás actividades económicas un complemento, por lo que se entiende que la subsistencia económica de los tindureños consiste en una serie de actividades y apoyos gubernamentales que se combinan formando una pirámide de ingresos cuya punta son los envíos de dinero.

2. Madera

Desde marzo empiezan a llegar más tindureños a Madera; algunos por vez primera, otros dentro de su rutina anual de viajes laborales y los demás regresando de sus vacaciones en el pueblo, en donde han pasado las fiestas. Los que tienen sus papeles y



Arte chicano. Madera, California.

son residentes en los Estados Unidos, viajan cómodamente en avión desde Oaxaca o el D.F. a la ciudad de Fresno, desde donde únicamente toma media hora trasladarse a Madera. Muchos otros toman el camino difícil desde Tijuana, en donde contratan coyotes que les cobran de 1,000 a 3,000 dólares según las condiciones del cruce: por la línea, es decir, con papeles rentados o falsificados pero con más seguridad; o por el monte. Algunos más cruzan sin la ayuda de los coyotes, ya sea por el monte o por la línea con documentos de alguna otra persona (prestados por sus familiares o rentados a alguien de la comunidad).

La ciudad de Madera se encuentra en el estado de California en Estados Unidos, a aproximadamente media hora de camino en auto de Fresno, y pertenece al condado de Madera. Es la localidad en la que se encuentran más tindureños, incluso rebasando en número a la localidad de origen. La llegada a dicho lugar data desde mediados de los años cincuenta, durante el programa bracero (1942 – 1964). Los tindureños llegaban ahí a trabajar temporalmente en los campos de la uva, principalmente. Al finalizar el



programa bracero, los primeros tindureños se aventuraron a cruzar la frontera en los años setenta y llegaron justamente a esta ciudad. A partir de ello, en los años ochenta (cuando también llegó la primera mujer de Tindú a Madera) se empezó a crear la costumbre de ir temporalmente a trabajar en los campos de la uva durante los meses de marzo a agosto. Poco a poco se fue quedando la gente en Madera y la ley Simpson – Rodino o IRCA de 1986, que mediante una amnistía legalizó a muchos mexicanos, fue un parteaguas para la comunidad, ya

que un gran número de personas consiguió su residencia en Estados Unidos y con ello más personas decidieron viajar al norte para encontrar nuevas oportunidades.

Hoy en día, a diferencia de los tiempos más difíciles, las familias empiezan a adquirir su propia vivienda mediante créditos otorgados por el estado de California, muchos otros pagan renta y un número decreciente de personas residen en los campos de trabajo. Poco a poco, las familias de Tindú se establecen en Madera. Los salarios de Madera les permiten vivir cómodamente a muchos, no a todos, por lo que en general las familias viven solas y no aglutinadas como tenían que hacer antes. En las casas no faltan los electrodomésticos ni automóviles; todos, en cierta forma, viven con comodidades. Todos, o casi todos, están endeudados. Como bien dicen ellos, ahí es el país de las oportunidades pero también es el país de los créditos y nada se puede comprar de contado, por lo que toda la gente se endeuda comprando casas, autos y demás. Y por ello también la mayoría prefiere comprar su casa, pues rentar es el mismo gasto.

La comodidad tiene costos altos y la vida laboral en Madera es cada vez más complicada, debido a que llega más gente y se reducen las posibilidades de trabajo. La población de tindureños en Madera es adulta, con un promedio de edad más o menos de los 25 a los 40 años y la mayoría de ellos desempeñan trabajos en el *field*¹⁶. Ellos pizcan uva y trabajan en la poda. Hay quienes son *raiteros*¹⁷, contratistas o mayordomos, siendo los contratistas quienes son mejor pagados. Otros trabajan en los pollos y guajolotes – sobre todo en tiempos de la “fiesta del guajolote” (acción de gracias) y navidad –, en la almendra, como trailereros, en las *nurseries*, en la construcción, lavado de autos, etc. y los más privilegiados trabajan en intendencia o en tiendas (estos últimos son los que han ido al *college*¹⁸ o a la *high school*¹⁹ y hablan inglés, es decir, los jóvenes). Por la falta de empleo muchos han conseguido opciones alternas, como son las ventas de *yarda*²⁰, la venta de tacos en las *trailas*²¹, la venta de comida y accesorios en el mercado e incluso la venta de chicharrones, raspados y elotes en las calles.

Los tindureños salen a trabajar de lunes a sábado desde las cinco o seis de la mañana dependiendo del trabajo y de la distancia del mismo y regresan a partir de las cinco de la tarde, generando un ingreso de aproximadamente 500 dólares a la quincena. Es por la cantidad de

¹⁶ Campo.

¹⁷ Llevan a las personas a los campos de trabajo con un costo diario.

¹⁸ Universidad.

¹⁹ Preparatoria.

²⁰ Ventas de garage o de jardín, literalmente.

²¹ Camionetas acondicionadas para la venta de comida y en ocasiones funcionan como vivienda.

trabajo que la mayoría se queda en su casa por las tardes y los domingos los aprovechan para hacer limpieza, para hacer las compras y para visitar a sus amistades y familiares, además de que los sábados los aprovechan para ir a las fiestas del pueblo, algunos incluso dejando de trabajar para ayudar desde temprano a hacer la comida y para asistir a la misa y el baile.

Algunas personas han tenido la suerte de establecer sus propios negocios, por lo que Madera está lleno de tiendas con nombres en español. Hay de todo: tortillerías, panaderías y sobre todo pequeños supermercados con todo tipo de cosas mexicanas: desde dulces y piñatas, hasta chiles, detergentes y jabones de marcas mexicanas. No falta la música mexicana en las tiendas, como si trataran de recrear todo el ambiente para que uno se sienta en casa. Pero más en casa se sienten los tindureños cuando van al Remate de los miércoles y domingos. El Remate es un tianguis que se pone desde la mañana en el terreno del autocinema y la feria. La entrada cuesta 50 centavos de dólar y con ello la gente puede entrar a comprar fruta, verdura, ropa, música y una inmensa cantidad de cosas mexicanas. Se venden autos usados e incluso

juguets mexicanos como trompos y demás artefactos de madera. El Remate es como una gran familia, pues es ahí donde se encuentra toda la gente y se da la oportunidad de intercambiar algunas palabras o de comentar sobre las fiestas del día anterior. El Remate es un espacio para las noticias y el chisme.

Casi en cada esquina se encuentran *trailas* estacionadas con unas cuantas mesas colocadas al frente para que la gente se sienta a comer sus tacos de lengua, sesos, tripa, al pastor, carnitas, etc. Cuando tienen más éxito estos



Puesto en El Remate. Madera, California.



Traila de tacos. Madera, California.

negocios de tacos son los sábados por la noche, en que las familias regresan de las fiestas de quince años, bodas y bailes a la media noche y pasan a cenar unos tacos antes de regresar a casa.

Pocos son los espacios de reunión de la comunidad ya que la gente trabaja de sol a sol. Sin embargo casi todos los sábados se realizan fiestas de la comunidad, ya sea bailes organizados por el comité o por los innumerables rituales de bodas, quinceañeras y bautizos. Casi todas las fiestas se realizan en un terreno – salón llamado Charros unidos, elegido porque es donde caben todos, ya que se invita a toda la comunidad que reside en Madera, Bakersfield, Santa Maria y San Jose, en California, e incluso a algunos de los que residen en Oregon. Se contratan bandas musicales de Tindú o de algún otro estado de la República y se bailan las chilenas. Las fiestas parecen prepararse con más esmero y apego a la tradición que en la localidad en Oaxaca; las mujeres se reúnen días antes para preparar la barbacoa y el *yiqui*. Ellas muelen el chile en molcajete mientras los hombres matan al animal. Las personas del pueblo van a la casa de los familiares a ayudar a cocinar, dejando a su vez alguna cooperación económica y unas cuantas *sodas*²².

3. Oregon

Cuando uno le pregunta a los tindureños acerca de los lugares en los que residen sus paisanos, la respuesta obligada es “en Madera y Oregon”. La tentación de saber ¿dónde en Oregon? no se resuelve sino hasta visitar el estado norteamericano. ¿Por qué la gente no sabe ubicar los lugares exactos en los que residen sus amigos y familiares en dicho estado? ¿Cuál es la diferencia con Madera?

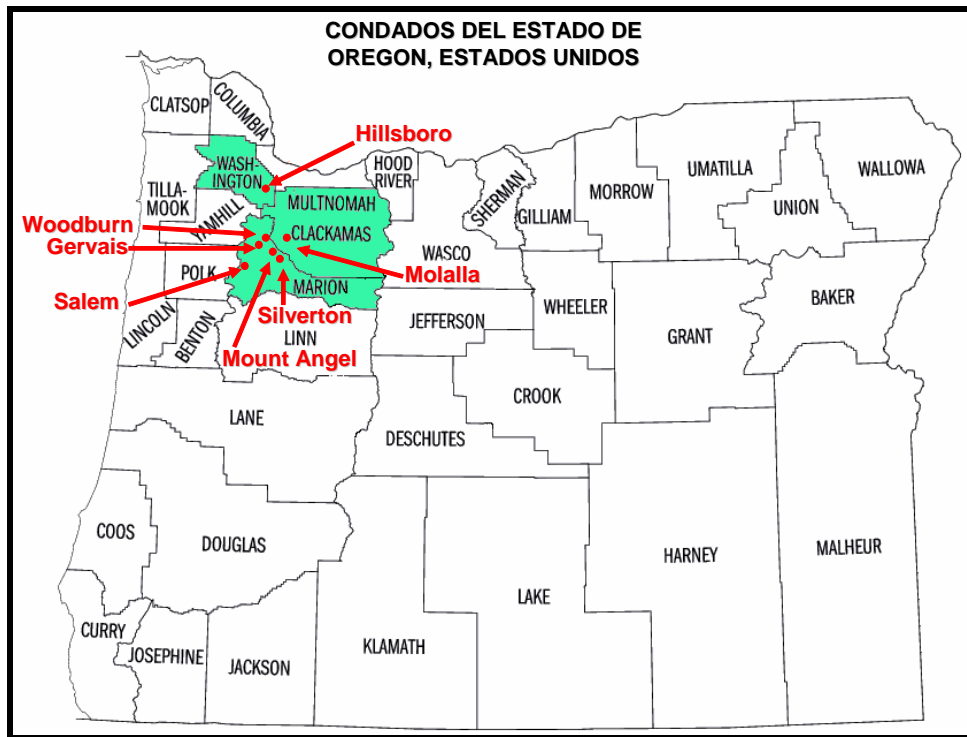
Cuando hay fiestas de Tindú en Madera o cuando es temporada de la fresa en Oregon, los tindureños recorren hasta 14 horas en automóvil para trasladarse de un lugar a otro. El destino de los de Oregon es Madera, sin duda, pero ¿cuál es el destino de los de Madera? Gervais, Molalla, Silverton, Woodburn, Hillsboro,



Festival mexicano. Woodburn, Oregon.

²² Refrescos.

Mount Angel, Salem y una infinidad de pequeñas localidades y ranchos dentro del estado de Oregon en las que residen los tindureños.



La migración a Oregon se caracteriza por la dispersión de localidades a las que llegan los tindureños, dependiendo de las opciones de trabajo y las redes familiares. Pese a ello, una gran parte de las personas se han concentrado en el condado de Marion y, concretamente, se han establecido en Gervais, una localidad muy pequeña en donde residen mixtecos, triquis y rusos, con los que las relaciones son prácticamente nulas.

A partir de Semana Santa empieza a llegar más gente de Tindú a Estados Unidos, pues en mayo y junio empieza el trabajo intenso por la pizca de uva en Madera y también en Oregon. Muchos de los que están en Madera se van a Oregon a seguir la corrida y se quedan ahí dos o tres meses, para volver en julio a Madera, en donde dejan hechos los pagos de sus rentas o de sus créditos mientras rentan allá otro lugar donde vivir o se acomodan con sus familiares en Oregon. Debido a este doble pago, mucha gente de Madera ha dejado de ir a Oregon o ha decidido quedarse allá, pues al parecer hay más trabajo y es mejor pagado.

La vida en Oregon es poco más complicada para los tindureños, empezando por las condiciones climáticas, pues el frío es insoportable en invierno, y siguiendo por la dificultad de movilidad, ya que si no tienen auto es difícil trasladarse.

La dispersión en Oregon produce condiciones distintas de vida y podría afirmarse que la unidad de la gente de la comunidad en la cotidianeidad se ve afectada por ello (más no su vida política ni su solidaridad, por ejemplo, en entierros).

Las personas salen muy temprano de sus casas para dirigirse al trabajo, ya que puede tomarles más de dos horas llegar a su destino y regresan en la noche para cenar y descansar. Estas dinámicas laborales les impiden reunirse si no es en ocasiones especiales como alguna fiesta o baile organizado por el Comité Seccional.

Los bailes del comité son diferentes y menos personas acuden a ellos. Estos se llevan a cabo en salones rentados, no en terrenos como en Madera y la tradición de la barbacoa y *yiqui* queda reducida a la venta de *sodas* y cervezas. En las bodas, fiestas de quince años y bautizos en ocasiones también sucede esto, pues la tradicional barbacoa queda sustituida por comida china, italiana o alguna comprada en un restaurante. Dichas fiestas se hacen en salones pequeños que no dan cabida a toda la gente de la comunidad, por lo que son eventos más discretos, aunque no por ello menos alegres.

Los trabajos que consiguen los tindureños en Oregon se alejan cada vez más del campo y por lo mismo, son mejor remunerados, además de que el salario mínimo en Oregon es más alto que en el estado de California. Las personas



La Mixteca market. Canby, Oregon.

trabajan en construcción, *cannerías*²³, *nurseries*, en la pizca de la fresa, *cherry*²⁴ y *blueberry*, de *yarderos*²⁵, en la poda de los pinos de navidad, etc. Como en Madera, los jóvenes van a la escuela y muchos de ellos, por haber nacido ahí, tienen poco dominio del español. De hecho, en Oregon hay más jóvenes tindureños que en Madera, ya que las tendencias migratorias más

²³ Empacadoras de vegetales.

²⁴ Cereza.

²⁵ Jardineros.

recientes llevan a los jóvenes a Oregon ya no en busca de trabajo sino de educación, van a aprender inglés.

El idioma representa en muchas ocasiones una barrera para los tindureños, pues a diferencia de Madera, en donde impera el español e incluso el mixteco por la cantidad de trabajadores mexicanos que residen ahí, en Oregon es más difícil la comunicación. Pocas son las tiendas en donde se habla el español, a menos de que estén ubicadas en Woodburn, que es la localidad en donde más mexicanos residen con respecto al resto del estado. Ahí se encuentran algunas tiendas mexicanas, pero únicamente en el centro de la ciudad, pues ya en sus alrededores es más fácil escuchar el inglés y el ruso (además de ser la localidad con más mexicanos, es el lugar en donde se concentran los rusos también).

V. GEOGRAFÍA TRANSNACIONAL

Santa María Tindú es una comunidad con una larga trayectoria migratoria en la que ha destacado su creciente dispersión y a su vez la marcada concentración en lugares como Madera y Oregon. Tindú tuvo una gran expansión geográfica a partir de los años cuarenta y ha tenido momentos de importantes olas migratorias como en los ochenta, tras la crisis de 1982 y en los noventa, consecuencia de la Ley Simpson-Rodino. Hoy en día, la comunidad comprende más de cien localidades entre México y Estados Unidos que comparten lazos familiares, económicos, políticos y culturales, y que además mantienen una intensa comunicación entre sí, transformando la distancia y tiempo que los separa en inmediatez.

Esta expansión, sin embargo, existe con un proceso paralelo de concentración en una reducida cantidad de localidades, particularmente Madera, Huajuapán de León y Oregon (Gervais primordialmente) que forman redes densas de actividad económica, política, ritual y social. Es en estas localidades en donde encontramos la concentración demográfica y son junto con Tindú los ejes y motores articuladores de la comunidad.

Besserer (Besserer *et al* 2005) propone que la expansión geográfica de Tindú responde a un proceso centrífugo generado por fenómenos exteriores a la comunidad, como el reclutamiento en el terreno laboral basado en las políticas antiemigratorias mexicanas (“trabajo para todos en México”) y los convenios entre México y Estados Unidos para la contratación masiva de trabajadores (Programa Bracero). La concentración, a su vez, responde a un proceso centrípeto que vincula de manera muy estrecha a la localidad de origen con dos micro-regiones agrícolas en Estados Unidos: la región central del Valle de San Joaquín en California y la región

agroforestal del noroeste de Oregon, a través de una intensa circulación de trabajadores estacionales.

Los procesos de expansión y concentración se deben también a la búsqueda de niveles educativos más elevados de los que se pueden obtener en la localidad de origen (nivel básico y medio) con el objetivo de la credencialización y la obtención de empleos mejor remunerados y menos desgastantes físicamente. La educación y la formación de profesionistas requieren de la migración y los grupos de profesionistas se han concentrado en espacios urbanos como la ciudad de México, la ciudad de Oaxaca y Huajuapán de León. En estos espacios urbanos también existe una importante concentración de tindureños que encaminan sus vínculos no tanto a relaciones económicas como a relaciones políticas y de asesoría para el funcionamiento de la comunidad.

Los procesos de expansión y concentración de Tindú se deben en gran medida a las condiciones laborales y educativas, aunque hoy en día también podemos hablar de los tindureños como viajeros y considerar la aventura como una nueva dimensión organizadora de la migración (Hernández 1999).

Santa María Tindú, como la mayoría de las comunidades transnacionales mixtecas, ha transitado por dos estados migratorios que han significado momentos fundamentales para la construcción de la comunidad. En sus primeras migraciones, marcadas por hombres adultos, los tindureños no tenían agencia ya que eran llevados de un lugar a otro, eran contratados bajo las restricciones de las políticas entre México y Estados Unidos y estaban sometidos a condiciones laborales que nos les permitían la toma de decisiones sobre su movilidad, como afirma Julio Morales para el caso de San Juan Mixtepec: *“Al no poder ser dueños de su propia movilidad ellos no están en una buena posición para negociar su postura como individuos y como comunidad ante al mercado capitalista...”* (Morales 2003: 20). El término del Programa Bracero y el inicio de la migración indocumentada marca un cambio significativo para estas comunidades, ya que aunque restringidos por su estatus legal, se empoderan y se apropian de su movilidad; se convierten en transmigrantes. Las mujeres empiezan a migrar a partir de los años ochenta, algunas solas y otras con sus maridos y familiares. Las familias empiezan a tener hijos que son ciudadanos norteamericanos y con la amnistía de 1986 familias enteras se trasladan a Estados Unidos, apropiándose de nuevos espacios. Con la regularización de los tindureños, muchos de ellos se convierten en viajeros y turistas de su localidad de origen, sin tener la necesidad de contar con mediadores como los coyotes para cruzar la frontera. Adquieren el control total de

su movilidad y cada vez se apropian más de sus lugares de residencia. Con estas nuevas condiciones, los jóvenes han iniciado un proceso migratorio que responde a la curiosidad y a los imaginarios sobre “el norte” más que a la necesidad laboral y se aventuran a cruzar la frontera para conocer “el otro lado” aunque sean indocumentados. En algunos casos estos jóvenes cruzan la frontera como fugas sentimentales o como respuesta a problemas de los que quieren alejarse, buscando en la migración una nueva dirección en sus vidas.

Este proceso de empoderamiento de los individuos ha permitido la creación de espacios comunitarios fuera de Tindú, espacios en donde se han establecido vínculos estrechos que facilitan cada vez más los procesos de establecimiento: vivienda, educación, trabajo, etc. Estos vínculos funcionan como estrategias para ayudarse y potenciarse como comunidad unificada inserta en el espacio social transnacional.

CAPÍTULO TRES

DEMOGRAFÍA TRANSNACIONAL

I. ADULTOS MAYORES

En las comunidades con altos índices de migración es frecuente encontrar a las poblaciones de origen con una gran ausencia del grupo de edad de los jóvenes y en cambio un predominio de ancianos, niños y mujeres de todas las edades. Pareciera ser que muchos estados de la República Mexicana están



Santa María Tindú.

perdiendo a su población en edad reproductiva, ya que ésta se está trasladando a los Estados Unidos o se está desplazando a otros estados de la República en la que existen mejores condiciones laborales y educativas. Desde la perspectiva de las comunidades migrantes, pareciera ser que al acabarse los adultos mayores que se encuentran en las localidades de origen, estas poblaciones quedarán prácticamente vacías dentro de un período de diez o veinte años, ya que los niños muy probablemente migrarán al convertirse en adolescentes o adultos. Las proyecciones de CONAPO para la República Mexicana, sin embargo, muestran que para el año 2051, habrá un predominio de población adulta con un rango de edad de los 55 a los 75 años, período en que la población deja de ser productiva y se convierte en dependiente de familiares y programas de gobierno.

Mediante el análisis de la demografía transnacional de Santa María Tindú, que es una comunidad pequeña con gran intensidad migratoria, propongo que las proyecciones de CONAPO para la República Mexicana, no son tan distintas de la realidad que se vive en la actualidad en estas comunidades transnacionales, las cuales pudieran convertirse en los modelos piloto para resolver el problema nacional de la gran cantidad de adultos que se

proyectan hacia el futuro y que presentarán necesidades muy concretas de salubridad y programas de desarrollo y bienestar.

II. DEMOGRAFÍA TRANSNACIONAL

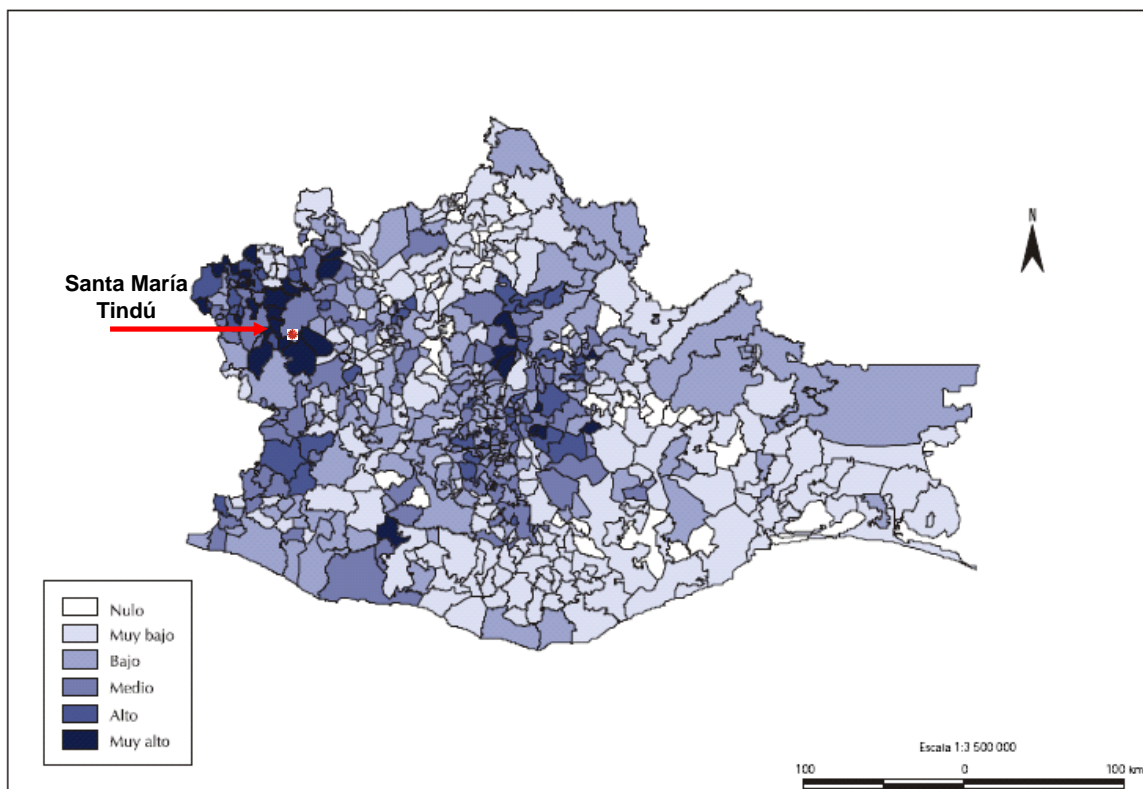
Muy diversas son las representaciones demográficas que se hacen de las comunidades y en especial si el tipo de comunidad es transnacional, como en el caso de Tindú.

Los censos nacionales nos presentan estadísticas de los municipios; en ellos se muestran datos por género y edad, así como cifras sobre los índices de migración, entre otros. Este tipo de representaciones nos dan una idea general del comportamiento de la población, no obstante, excluyen a importantes sectores como a una amplia gama de transmigrantes fijos y temporales que no estuvieron presentes en el momento de la aplicación del censo. Dichas representaciones corresponden a percepciones territorializadas de la comunidad, es decir que se contempla a la comunidad únicamente como la unidad local en Oaxaca o que se incluyen índices de migración que nos hacen percibirla como una comunidad segmentada e incluso abandonada debido a la migración.

En esta sección presentaré una forma alternativa de la demografía de las comunidades transnacionales que da cuenta del comportamiento demográfico de toda la población (transmigrante y no-transmigrante), incluyendo la distribución por género, edad y geografía, y que nos permite pensar en la comunidad en su conjunto, ya que debido a su fuerte articulación interna, sería insuficiente representarla de otra manera y nos limitaría la comprensión de los procesos internos vinculados a la reproducción, cuidado de niños y ancianos, dinámicas económico-demográficas de la familia, etc. Procesos que constituyen la base de los indicadores de programas y proyectos de desarrollo que se llevan a cabo en la comunidad y en todo el mundo.

Las estadísticas varían según la instancia que realice los censos, pues no sólo los intereses son diferentes sino también las nociones de lo que es una comunidad varían notablemente y de ello dependen los resultados que arrojan los censos. El censo de población y vivienda realizado por CONAPO en el año 2000, por ejemplo, muestra al municipio de Tezoatlán de Segura y Luna como un municipio de un índice intermedio de migración. Santa María Tindú, por ser agencia dependiente de este municipio, entra en esta misma categoría y no se considera una comunidad con grandes flujos migratorios.

Oaxaca: municipios por grado de intensidad migratoria, 2000



Fuente: estimaciones de CONAPO con base en los resultados del XII Censo de Población y Vivienda, 2000.

Las cifras demográficas del municipio sobre Tindú, arrojan información muy distinta de la que reconoce la comunidad. El siguiente cuadro muestra los datos según el censo municipal y según la comunidad, ambos llevados a cabo en julio de 2003.

	Población según el municipio ¹	Población según la comunidad ²
Hombres	327	557
Mujeres	386	499
Población total	713	1056

Tras comparar los datos, la pregunta obvia es ¿dónde quedaron esos 230 hombres y 113 mujeres que reporta la comunidad y no el municipio? La respuesta se encuentra en las diferentes concepciones de comunidad que tienen el municipio y la agencia pues la comunidad

¹ Los datos me fueron otorgados por las autoridades del municipio en el mes de julio de 2003.

² Información obtenida del censo realizado por la comunidad en julio de 2003.

para el municipio es aquella que reside en la localidad de origen (Tindú), mientras que para los tindureños el concepto de comunidad tiene muchas más implicaciones debido a la gran complejidad que viven día a día en la construcción de la ciudadanía, la negociación de la membresía y la planificación del desarrollo. Los tindureños consideran que la comunidad no sólo es Tindú sino también Madera, Oregon, el D.F., Baja California, etc. Estas divergencias en la construcción del concepto de comunidad impactan directamente en la metodología de los censos, pues mientras el municipio cuenta únicamente a quienes viven en Tindú, la comunidad cuenta a estos y a todos sus familiares en México y Estados Unidos.

III. ETNOCENSO TRANSNACIONAL DE SANTA MARÍA TINDÚ

La importancia de los estudios demográficos consiste en que estos permiten a las comunidades definir sus límites cuando el criterio territorial se desdibuja debido al fenómeno migratorio. Algunas comunidades de la región Mixteca, como Tindú, se han preocupado por llevar a cabo censos que incluyen a los paisanos que residen en el extranjero y fuera de la comunidad. Estos etnocensos transnacionales, como los define Besserer (Besserer *et al* 2005), tienen por objetivo último tener una lista de ciudadanos que puedan ocupar cargos religiosos y de gobierno en la comunidad transnacionalizada donde faltan crecientemente personas que puedan hacerlo por su avanzada edad. Estos censos tratan de obtener información sobre todos aquellos que pertenecen a la población (mujeres y niños incluidos) y quienes son ciudadanos de la comunidad (categoría que frecuentemente no incluye a niños, mujeres, personas que adoptan religiones diferentes a la católica o que han sido destituidos de dicho rango). Estos censos les permiten definir el número de miembros y ciudadanos de la comunidad, y sus lugares de residencia, ya que es mediante el conteo que pueden establecer sus fronteras comunitarias y es por este medio es que se hace posible la gobernanza³, en este caso, transnacional.

En el mes de julio de 2003 los tindureños que residen en el estado de Oregon mandaron pedir un censo a las autoridades de la comunidad en Oaxaca con el fin de localizar a sus “paisanos” radicados en dicho estado y de esta forma integrarlos en la dinámica de las cooperaciones para las obras en el lugar de origen y particularmente para la recaudación de fondos correspondiente a la segunda etapa del drenaje sanitario.

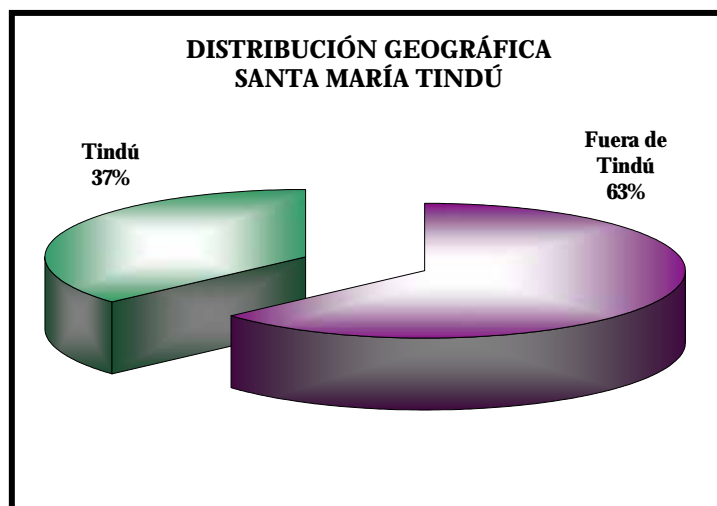
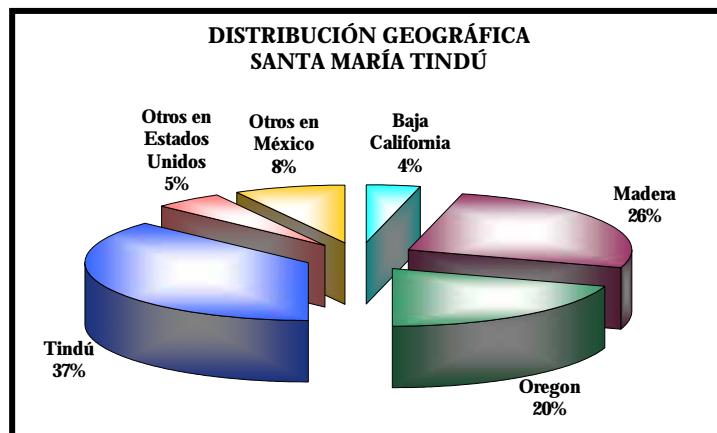
³ Foucault propone que el conteo es uno de los mayores instrumentos para gobernar. Ver Gupta 2001.

Los pobladores de Tindú llevaron a cabo un etnocenso, es decir, un censo elaborado con los criterios propios de la comunidad, en el cual lograron visibilizar a gran parte de sus miembros residentes tanto en la localidad de origen como en la de destino, lo cual lo convirtió en un etnocenso transnacional.

Los miembros del Comité Seccional llamaron por teléfono a las autoridades municipales y la secretaria se encargó de organizar la elaboración del censo. Para ello, mandó llamar a todas las señoritas⁴ y por parejas, las envió a los diferentes barrios a realizar cuatro preguntas: el número de miembros de la familia, los nombres de los integrantes, las edades y finalmente el lugar en donde se encontraban las personas en ese momento. Las preguntas fueron realizadas a las personas que se encontraban en el momento en su casa, sin importar si eran jefes de familia, madres o hijos. El etnocenso fue aplicado con base en la memoria de los habitantes de Tindú y su conocimiento sobre sus familiares transmigrantes.

El censo es una muestra representativa de la situación actual de la comunidad, en que los índices de migración son sumamente elevados.

Entre los datos que arrojó el censo, destaca que un alto porcentaje de la población se distribuye entre Madera (26%) y varias localidades del estado de Oregon (20%). Otro destino de importancia es el estado de Baja California, aunque con un porcentaje mucho menor. Sumando las localidades de destino de los tindureños, tenemos que 63% de la población registrada radica fuera del lugar de origen,

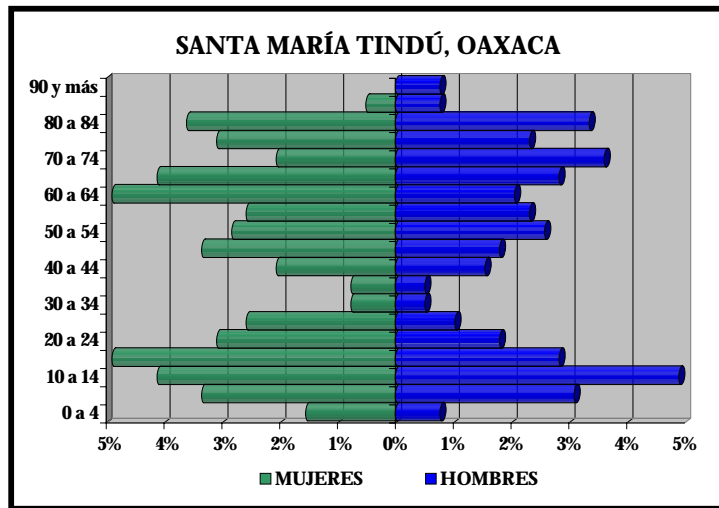


⁴ Los tindureños enfatizan mucho en la diferencia entre señoritas y señoras o mujeres solteras y casadas, sobre todo porque las primeras generalmente no cumplen con cargos en el cabildo.

indicador que evidencia el altísimo grado de migración de la comunidad.

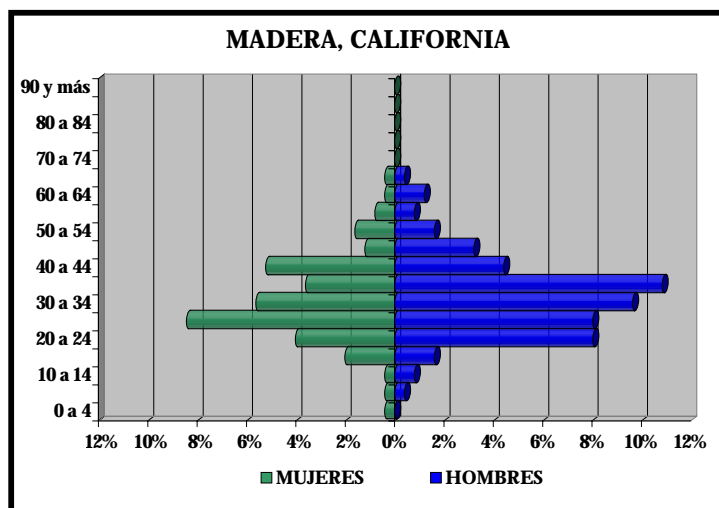
Datos más concretos sobre la comunidad y su dispersión geográfica son los referentes a la división por género y edad.

La pirámide poblacional de la localidad de origen, Tindú, muestra a una población más bien adulta e infantil, con la existencia casi nula de jóvenes tanto en el caso de las mujeres como en el de

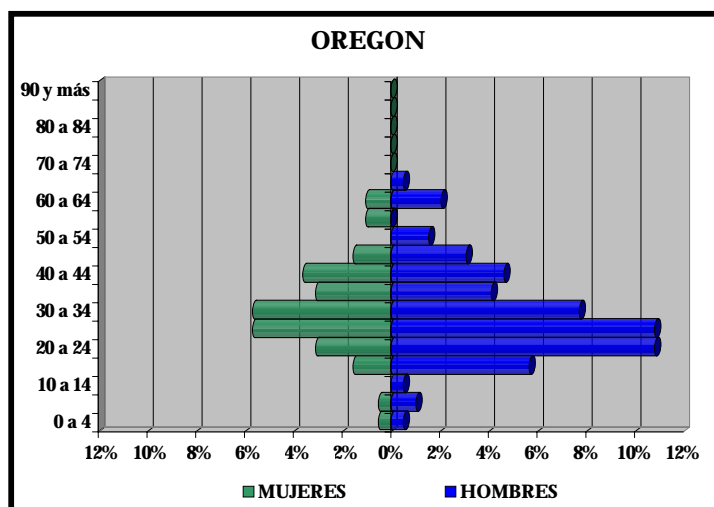


los hombres. La pirámide de edad muestra la ausencia de jóvenes entre 20 y 50 años, y una concentración en dos grupos de edad (5-20 y 50-90). Residen en la comunidad un porcentaje ligeramente mayor de mujeres que de hombres. La ausencia de jóvenes a partir de los 20 años o menos, responde a la tendencia de los adolescentes por buscar la oportunidad de “ir al norte” justo al terminar sus estudios en la telesecundaria y a la consolidación de matrimonios jóvenes que deciden construir su vida con “mejores condiciones” y migran a los Estados Unidos. Esta estructura demográfica se percibe en la comunidad como negativa ya que impacta en su capacidad de ocupar los cargos religiosos y de gobierno, además de que con la disminución creciente de la población muchos servicios del estado empiezan a recibir menos recursos.

En contraste con la pirámide de edad de la población de origen en Oaxaca, la pirámide demográfica de los tindureños en la ciudad de Madera muestra una población mayoritariamente juvenil en un rango de edad entre los 20 y los 49 años. Se observan además muy pocos niños y una población masculina ligeramente mayor que la femenina.



La población reconocida en Oregon es mayoritariamente juvenil y con un rango de edad poco menor que el de Madera: entre 20 y 44 años de edad. Sin embargo, es predominante la población de los 20 a los 30 años, mientras que en Madera el promedio está entre los 35 y los cuarenta años, lo que indica que la



población en Oregon es mucho más joven que la de Madera. Se observa en esta localidad una importante diferencia en cuanto al género, pues es mayor la población masculina en la localidad. Este fenómeno puede explicarse por factores distintos. Por un lado, es posible que sea un problema en la metodología del censo, ya que es posible que los informantes hayan tenido un sesgo en su memoria, omitiendo a estas mujeres no sólo en Oregon sino en toda la comunidad, ya que la pirámide total muestra menor cantidad de mujeres jóvenes y adultas, lo cual es inusual. Por otro lado, pese a que la comunidad es primordialmente endogámica, persiste un grado de exogamia que hace que las mujeres pasen a formar parte de otras comunidades. Otra de las razones importantes es que la naturaleza de las relaciones sociales está menos consolidada en Oregon debido a que es una migración más joven que aún se encuentra en proceso de crecimiento. Finalmente, el tipo de trabajo que se realiza en dicho estado corresponde más a oficios (principalmente la construcción y la jardinería) y menos al campo; trabajos que califican más a los hombres que a las mujeres.

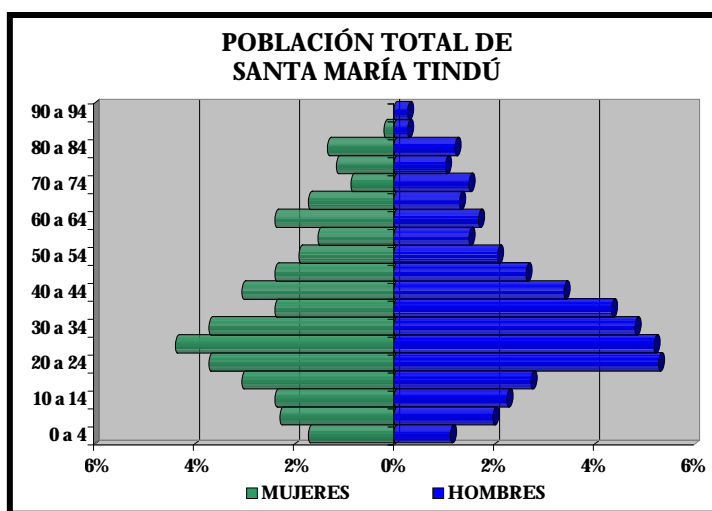
Hay una relación muy intensa entre los tindureños de Oregon y los de Madera. Juntas, estas dos poblaciones rebasan la población de la localidad de origen y constituyen el 46% de toda la comunidad transnacional.

Para la conformación de comunidades transnacionales, es de suma importancia el establecimiento de vínculos estrechos que le permitan a la comunidad seguirse reconociendo como tal pese a la dispersión espacial y temporal. Un dato de gran relevancia es el de la concentración y/o dispersión de la comunidad en una o más localidades, ya que en ocasiones este es un factor determinante para el establecimiento de vínculos políticos y laborales. Tindú refleja una clara concentración de su gente en la ciudad de Madera, California y en el estado de

Oregon, que concuerda con el establecimiento de dos de sus centros políticos más importantes: La Mesa Directiva y el Comité Seccional, respectivamente.

1. Transición demográfica: la comunidad completa

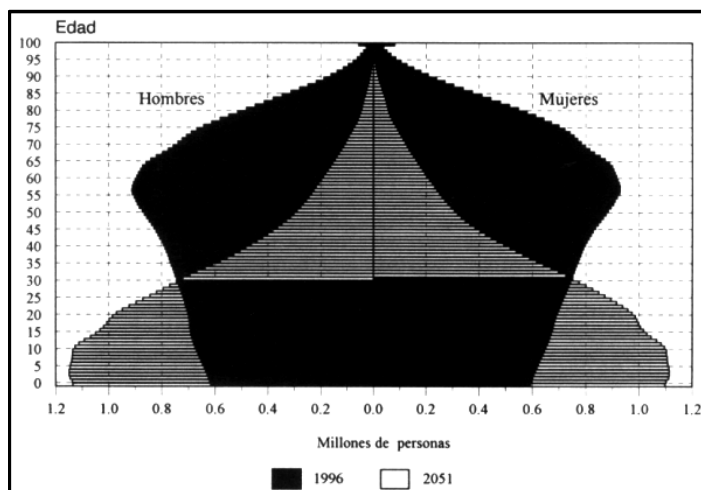
Al observar las pirámides de población por separado, la población de la localidad de origen se muestra falta de jóvenes; visión compartida por el estado mexicano para la implementación de programas de desarrollo, entre los que destacan la educación y la salud. Sin embargo, una gráfica completa de la comunidad, mostraría una realidad totalmente distinta, en la que se llenan los vacíos de juventud que se tienen desde la perspectiva de la comunidad como local, ya que todos aquellos jóvenes están en Madera y Oregon, y son parte de la comunidad.



La comunidad se compone realmente por una población de adultos jóvenes y una base muy estrecha de niños que no los reemplazarán numéricamente. La pirámide de edad de la localidad de origen muestra la ausencia de la población en edad reproductiva pero estos vacíos son presencias importantes en las localidades de destino. De hecho, la comunidad se encuentra en un momento de gran potencial económico, pues la mayoría de su población se encuentra en la plenitud de su edad productiva y reproductiva al contarse entre los 20 y los 50 años de edad. Ellos sostienen en gran medida con envíos de dinero a los niños y ancianos que residen en la localidad de origen en México.

Tomando en cuenta a la comunidad en su totalidad como una demografía transnacional, puede observarse que en realidad la figura de la pirámide total de la comunidad es muy similar a las proyecciones de CONAPO para el año 2051 en la República Mexicana, lo que hace pensar que en un futuro próximo esta comunidad responderá a las proyecciones antes que el resto de

la República, por lo que Tindú y otras comunidades en la misma situación demográfica⁵, serán las comunidades piloto para conocer los problemas y las posibles soluciones ante el problema de la transición demográfica y el envejecimiento de la población. Existe una gran presencia de jóvenes que envejecerán y que, de



seguir la tendencia demográfica que hasta ahora se ha presentado, muy posiblemente regresarán a su localidad de origen, lo cual requerirá de atención especializada, que no puede ser planeada tomando en cuenta una demografía local.

IV. LOS NIÑOS: EL SEGUNDO ETNOCENSO TRANSNACIONAL

Es posible que la aparente ausencia de niños registrados en el censo desde la localidad de origen obedezca más a un problema metodológico que empírico, ya que puede ser que las personas que dieron la información en los censos desconozcan las edades de sus nietos o parientes que han nacido fuera de la localidad de origen pero que son miembros de la comunidad transnacional.



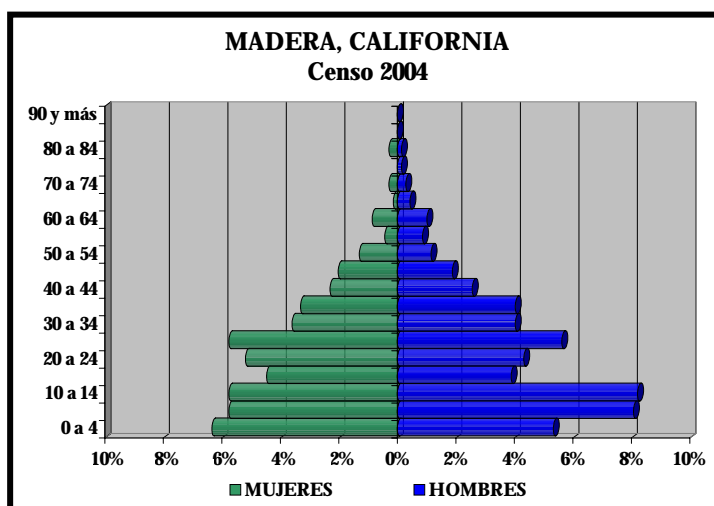
Santa María Tindú.

Posterior al primer etnocenso en la localidad de origen, los residentes en la ciudad de Madera decidieron llevar a cabo un segundo censo en junio de 2004, pero que únicamente incorporara a los miembros de la comunidad que residieran en esta ciudad del estado de California. El objetivo de este etnocenso fue el de registrar a todas las personas que viven en Madera y que

⁵ Ver como ejemplo el caso de Santa María Asunción (Wence 2005) y el de Santa María Natividad (Romero 2005), que son también agencias municipales y presentan patrones demográficos muy similares a los de Tindú. Este tipo de patrones demográficos parecen presentarse con mayor intensidad en las comunidades pequeñas pertenecientes a municipios y cuya intensidad migratoria es elevada.

cumplen con sus deberes como ciudadanos tindureños, como la cooperación anual de 60 dólares para las obras y eventos comunitarios que deben dar los transmigrantes en Estados Unidos para atender a las necesidades educativas y de salud de la comunidad. Asimismo, el censo permitió obtener información sobre los jóvenes en edad de prestar cargos tanto en México como en Estados Unidos y en edad de asistir a las asambleas comunitarias en Madera. El etnocenso permitió visibilizar también a aquellos miembros que habían sido omitidos en el primero ya sea por alianzas exogámicas o por haber nacido en los Estados Unidos, con la implicación de contar jóvenes estudiantes, a quienes se necesitaba identificar para poder llevar a cabo un proyecto de becas en Madera.

Las personas contadas en Madera excedieron por mucho el número registrado desde la memoria de los tindureños en Oaxaca. En Madera fue registrada una población muy numerosa y con la característica de una gran cantidad de niños no registrados desde Tindú, los cuales en su mayoría nacieron en los Estados



Unidos y sin embargo fueron reconocidos por la comunidad en Madera como miembros de la comunidad transnacional. Paradójicamente la comunidad total crece más cuando se le ve desde fuera que desde dentro de la localidad de origen.

La relevancia del etnocenso en Madera, más allá de los números que arroja, consiste en que todas las personas contadas no solamente dijeron pertenecer a Tindú sino también considerarse ciudadanos del pueblo dispuestos a participar en puestos religiosos o de gobierno y a participar también en las asambleas comunitarias en los Estados Unidos.

V. DEMOGRAFÍA TRANSNACIONAL Y DESARROLLO.

El estudio de una demografía transnacional permite comprender la importancia de tomar en cuenta a la comunidad en su totalidad y como lo hacen sus propios miembros, pues los censos localizados no nos permiten ver la realidad de la dispersión geográfica y por ende, nos hacen

representar a las comunidades como localidades ausentes o “fantasma” que quedarán abandonadas en un futuro.

Para poder iniciar una reflexión sobre el bienestar de la población indígena es necesario antes entender la geografía y la demografía de sus comunidades. Entender a la comunidad como completa es de suma importancia para el desarrollo de la misma, ya que los programas de gobierno no toman en cuenta que Santa María Tindú es una comunidad dinámica y transnacional, lo cual implica que los jóvenes que un día no fueron contados en un censo, lo estarán al día siguiente, con la importante repercusión de no haber sido tomados en cuenta para programas educativos vinculados no sólo al presupuesto sino también al magisterio, pues muchas escuelas rurales en Oaxaca están siendo cerradas por la falta de niños y otras tantas como las de Tindú, carecen de maestros, lo que obliga a los pocos que hay a impartir clases en dos o tres grados simultáneamente, provocando una gran deficiencia en el aprendizaje de los niños.

Tindú está pasando por un proceso de transición demográfica, pues no sólo están envejeciendo sino que será necesario atender necesidades diversas vinculadas al bienestar: salud, educación, trabajo, vivienda, etc.; necesidades que han sido invisibilizadas con la idea de que las comunidades con altos índices de migración son comunidades de niños, viejos y mujeres, cuando en realidad esta es solamente una pequeña parte de la comunidad y en un futuro todos aquellos que regresen necesitarán de un fondo de retiro y de una economía potente que los sostenga. El potencial económico, político, ritual y de crecimiento demográfico de estas comunidades depende en gran medida de su población en México y Estados Unidos en edad reproductiva, por lo que se requiere de la visibilización de esta población en ambos países, ya que su omisión ha recaído en la reducción de recursos en México y la calidad de servicios en ambos países, aunado al precario ejercicio de derechos en Estados Unidos. Por ello, la importancia de los censos transnacionales y sobre todo de los etnocensos, ya que es a través de estos que pueden pensarse las necesidades de las comunidades en su conjunto y bajo sus propios criterios, y ejercerse los derechos a través del proceso de doble ciudadanía transnacional de primer nivel: la de la comunidad transnacional en su interior y la respectiva a cada una de las localidades de origen y destino (Besserer *et al* 2005).

CAPÍTULO CUATRO

FRONTERAS DE PARENTESCO: DE LA PERTENENCIA A LA CIUDADANÍA

I. FRONTERAS TRANSNACIONALES

Cuentan en Santa María Tindú que si algún foráneo bebe agua del manantial del gran sabino que se encuentra al centro del pueblo, entonces esa persona dejará ahí su corazón y nunca más querrá alejarse, pues quienes toman agua del sabino, ya son de Tindú.



Sabino, Santa María Tindú.

Durante mi trabajo de campo en la comunidad transnacional de Santa María Tindú mis amistades en todas las localidades, al ver el gran cariño que siento por la comunidad, me repetían constantemente que yo había tomado agua del sabino y acto seguido, las señoras me mostraban fotos de hijos y nietos para que me casara con ellos y entonces me quedara en el pueblo. No bastaba con beber agua del sabino para ser de la comunidad, debía cumplir con el requisito del matrimonio para entrar en ella.

Fronteras y límites son las características más destacadas del concepto estado-nación y si bien es cierto que las comunidades transnacionales sobrepasan los límites territoriales, este tipo de agrupaciones también se definen a través de fronteras. Dichas fronteras, sin embargo, son en ocasiones invisibles para el propio grupo; son fronteras sociales, es decir, basadas en una normatividad inmersa en la costumbre y en el *habitus*¹ de la comunidad en su nivel transnacional. Sin embargo, los individuos como actores sociales acuden a estrategias para pertenecer y dentro de las reglas del juego, como sugiere Bourdieu (1988), ellos mueven las piezas para ajustarse a la realidad sin corromper las fronteras comunitarias.

¹ Para una definición detallada del concepto ver Bourdieu 2002.

Retomando la discusión sobre cómo se define la comunidad transnacional² en la que he utilizado la metáfora de los círculos concéntricos para puntualizar en la relevancia de las formas de pertenencia comunitaria, he planteado que existen diferentes grados de pertenencia, cuestionando ¿cómo se trasladan los sujetos de un círculo a otro? Esta pregunta requiere de un énfasis especial, ya que es imprescindible para comprender los procesos de construcción de pertenencia a la comunidad, que a su vez revelan cuál es la dinámica al interior de una estructura social tan sofisticada como la de Santa María Tindú, la cual gira en torno a su unidad, a una misma referencia identitaria, a la construcción de un colectivo social y por supuesto, a la definición de sus miembros.

Los sujetos son capaces de trasladarse de un círculo a otro mediante alianzas matrimoniales – endogámicas o exogámicas – y actos de ciudadanía – cumplimiento o incumplimiento con cargos, cooperaciones, participación en asambleas comunitarias, etc. – de forma tal que tienen movilidad de la comunidad corporada a la comunidad extendida y vice-versa. Esta movilidad no es simple, ya que existen normas sociales muy específicas que regulan estos grados de pertenencia y son normas que están sujetas a instituciones muy concretas como el parentesco y el sistema de gobierno. Aunado a ello está la propia estructura social de la comunidad que regula la pertenencia en la vida cotidiana de los sujetos.

En esta sección me propongo mostrar cuáles son algunas de las estrategias de construcción de fronteras de la comunidad transnacional de Santa María Tindú para definirse a sí misma frente a los otros y cuáles son los criterios y juegos de pertenencia sobre los que se clasifica dicha comunidad. Enfatizaré en la institución del parentesco como una forma de pertenencia comunitaria; en otros capítulos dedicaré la discusión a la construcción cotidiana de la pertenencia y finalmente a la ciudadanía política y social.

II. RECONFIGURACIÓN Y REACOMODO

1. Parentesco transnacional

Entendemos el parentesco como un sistema de relaciones sociales (no naturales o biológicas) basado en acciones y estrategias individuales o familiares fijadas por normas sociales. El parentesco, más allá de ser un sistema de reglas y nomenclatura es una de las

² Ver el primer capítulo de este documento: “La comunidad: miradas, perspectivas y enfoques”.

instituciones que permiten la continuidad, la reproducción y la reafirmación de los grupos sociales, da lugar a la constitución, el desarrollo y la renovación de las familias, articulando a los sujetos con la comunidad.

En su contexto transnacional, las familias son los referentes organizadores de la migración y de las experiencias vitales de cada uno de los individuos, ya que es a través de este tipo de vínculos que los transmigrantes se acomodan en las distintas geografías de la comunidad, facilitando su inserción en el campo laboral y social en sus nuevos destinos. El parentesco a través de la organización de familias, unidades domésticas y hogares, es una de las instituciones articuladoras de la geografía y demografía de la comunidad pues pese a la gran dispersión, las relaciones de parentesco se mantienen estrechamente entrelazadas.

Tradicionalmente se define al hogar como la agrupación de individuos que “comen de la misma olla”, es decir, que participan de una misma economía y tienen un grado de convivencia que les permite compartir espacios y que hace a cada uno de los miembros dependiente de la productividad y de la reproducción de dicha unidad para poder sobrevivir. María Eugenia D’Aubeterre (2000:42), desde la antropología, define al grupo doméstico como aquella formación integrada por un conjunto de individuos unidos por lazos de parentesco que comparten tareas vinculadas a su proceso de reproducción.

Estas definiciones de la unidad doméstica asumen que sus miembros son parientes y que además viven en un mismo hogar. Llevando esta perspectiva a su extremo, tendríamos como resultado que en las comunidades transnacionales no existen las unidades domésticas, pues las familias están dispersas en hogares geográficamente distantes y en muchas ocasiones los hogares no se componen por parientes sino por amigos, compañeros de trabajo, etc. que a veces efectivamente “comen de la misma olla”.



Nixtamal, Santa María Tindú.

La lógica de las unidades domésticas transnacionales es muy distinta a lo que tradicionalmente se les atribuye, ya que son unidades en las que no opera el criterio de co-

residencia y en las que la definición de los miembros no se reduce a criterios de parentesco, sea consanguíneo, por alianza o espiritual. Podemos definir a la unidad doméstica transnacional como aquella unidad económico-política en la que conviven parientes y no parientes. La unidad doméstica transnacional se compone por varios hogares que corresponden a parientes y no parientes que comparten la actividad doméstica y que residen en una o más viviendas. Las unidades domésticas transnacionales frecuentemente se enfrentan a una gran movilidad de sus miembros a través de los diversos hogares que la componen. Dentro de las unidades domésticas y de los hogares encontramos familias socialmente reconocidas, sin que necesariamente existan relaciones de consanguinidad entre sus miembros. Los hogares, a su vez, se componen por casas, aunque esta relación no es necesariamente directa, ya que, como propone Romero (2004) en estas comunidades hay casas solas y casas abandonadas, siendo las primeras aquellas casas que se ocupan en cualquiera de las localidades (de origen o destino) pero que permanecen solas durante periodos en que los miembros del hogar se trasladan a otras localidades para trabajar o para participar en las fiestas comunitarias. Por ejemplo, cuando los tindureños que viven en Madera se trasladan a Oregon en julio para trabajar por tres meses en la fresa y la *blueberry*, o cuando los residentes de Oregon se trasladan a Tindú en noviembre para velar a sus muertos y festejar las fiestas patronales de diciembre y enero. Las casas abandonadas, en cambio, son aquellas casas que han sido olvidadas por sus miembros y que difícilmente se volverán a ocupar. Las casas de la comunidad de Tindú son mayoritariamente casas solas, pues los miembros de los hogares a los que pertenecen estas casas siempre regresan (a cualquiera de las localidades en que están las casas solas) e incluso las dejan encargadas con familiares o amigos para que se les de el mantenimiento debido.

El proceso de transnacionalización de Tindú ha significado un gran cambio en la institución del parentesco pues la comunidad ha tenido que hacer un ajuste de las reglas para poder reproducir al grupo. Aunado a ello, las prolongadas ausencias de padres, cónyuges e hijos han generado conflictos y crisis que han dado como resultado nuevas configuraciones familiares y reacomodos en la estructura social y familiar, supeditando muchos de los procesos de familias y unidades domésticas a la inmediatez en las comunicaciones. Se han generado estrategias nuevas en las relaciones de parentesco y la comunidad ha modificado a conveniencia de la unidad y continuidad del grupo los mecanismos de alianza, consanguinidad y descendencia ajustándolos a nuevas configuraciones de la pertenencia comunitaria.

2. Nuevos patrones de residencia

Desde los inicios de la migración, en los años cuarenta, las familias nucleares tradicionales (padre, madre y progenie articulados en un mismo hogar) se enfrentaron a importantes cambios: primero la ausencia prolongada del padre, es decir, hogares matrifocales; y luego los niños se quedaron al cuidado de sus abuelos mientras sus padres trabajaban en el norte de la República. En estas dos configuraciones de hogares y acomodos de familias, existía una circularidad muy intensa que permitía que pese a la ausencia de uno o ambos padres, pudieran frecuentar a sus hijos en las temporadas de regreso a la comunidad, es decir, cada seis meses. A veces los niños también viajaban y trabajaban con sus padres en Veracruz, Sinaloa o Baja California. Aún durante el Programa Bracero existía esta circularidad, pues los hombres eran contratados únicamente en trabajos de no más de cuarenta días y si tenían suerte y buenos contactos lograban conseguir otros trabajos con la misma temporalidad. Las mujeres y niños se quedaban en Tindú o esperaban al hombre en otros campos de trabajo en el norte de la República.

Cuando los hombres empezaron a cruzar la frontera en los años setenta, las ausencias se volvieron más largas, pues el cruce sin documentos era riesgoso (aunque en grados mucho menores que en la actualidad) y las familias debían acomodarse de acuerdo a las temporadas de trabajo. Las mujeres que se quedaban en la localidad de origen generalmente vivían con sus suegros aún sin estar su marido presente, pues era (y en muchos casos sigue siendo así) una forma de cuidado y control de las esposas.

En los años ochenta empezaron a migrar también las mujeres, intensificando el sistema de cuidado de niños en la localidad de origen. Pero fue la Ley Simpson-Rodino de 1986 la que se convirtió en un hito para la reconfiguración de las familias y hogares tindureños. La IRCA unificó a las familias en Estados Unidos y se tradujo en derechos para los transmigrantes legalizados, permitiéndoles mayor movilidad y acceso a servicios. Consecuentemente los niños también empezaron a migrar, las parejas de jóvenes recién casados empezaron a tener hijos nacidos en Estados Unidos (aunque desde antes se presentaba este fenómeno con algunas madres que estratégicamente cruzaban la frontera embarazadas para que sus hijos nacieran en el norte y tuvieran solucionada su situación legal³) y la densidad de redes sociales que entonces

³ Besserer (Besserer *et al* 2005) llama a este fenómeno “políticas de nacimiento (politics of birth)” pues es el medio por el cual se anticipa el bienestar de los neonatos.

ya estaba bien constituida permitió el crecimiento del campo laboral en otros estados norteamericanos, generando una mayor dispersión de los miembros de las familias. El mayor impacto de la IRCA, sin embargo, recayó en la localidad de origen, pues la ausencia de niños generó numerosos hogares unipersonales conformados por ancianos que han quedado solos, como puede apreciarse con los datos demográficos de quienes residen en Tindú.

Hoy en día la comunidad de Tindú se compone por familias dispersas geográficamente; por hogares constituidos por relaciones de parentesco pero también mediados por relaciones laborales, legales, políticas, etc.; y por unidades domésticas articuladas a través de geografías distantes. Estas combinaciones en el parentesco han dado lugar a nuevos patrones de residencia que se supeditan a diferentes condiciones estructurales que conllevan contratos sociales muy específicos.

En primera instancia, la residencia de los tindureños tiene que ver con la organización del trabajo. Como se describió en la primera parte de esta sección, históricamente los tindureños han ajustado sus vidas a los ciclos laborales que les obligan a tener una gran movilidad geográfica y por ende una gran movilidad en los lugares de residencia. En la actualidad una gran parte de la población de Tindú está inserta en espacios sociales transnacionales que tienen que ver con la producción agrícola de frutas y verduras en Estados Unidos y principalmente en el Valle de San Joaquín en el estado de California, pero también en estados como Oregon y Washington. Las personas se trasladan de Tindú a Madera, de Madera a Oregon y de Oregon nuevamente a Tindú siguiendo los ciclos laborales de la uva, la fresa y la producción de subsistencia de maíz en la localidad de origen.

Otro de los elementos organizadores de los patrones de residencia es el sistema legal. Aún cuando muchos tindureños lograron su legalización en 1986, muchos otros no han tenido esa posibilidad, sea por no haber cumplido con los requisitos de la IRCA o por ser transmigrantes de reciente llegada. El estatus legal determina en gran medida las formas de residencia de las personas. Encontramos que los transmigrantes con documentación siguen dos patrones principales: por un lado, tienden a establecerse en Estados Unidos pues tienen la oportunidad de comprar casas y adquirir empleos mejor remunerados. Por otro lado, el estatus de residentes o ciudadanos norteamericanos les permite una mayor movilidad a través de las fronteras territoriales, ya que el cruce deja de ser una condición de riesgo y ello les genera mayores oportunidades para visitar la localidad de origen. Generalmente las personas que han empezado a comprar casas en Madera y en Oregon tienden a agruparse por familias nucleares,

permitiendo una distribución espacial en la casa que fomenta la individualidad y la intimidad. Las personas sin documentos, en cambio, tienen mayores dificultades para viajar, pues el pago de los coyotes es sumamente costoso y el cruce en sí es muy peligroso y en ocasiones denigrante⁴.

Para quienes carecen de estatus legal en Estados Unidos es imposible comprar casas (aunque han logrado desarrollar estrategias de vivienda, como se verá en el capítulo sobre exclusión y bienestar), por lo que generalmente rentan lugares en dónde vivir. Debido a que el pago a indocumentados es menor, los costos de la vivienda les resultan elevados, por lo que las familias nucleares tienden a agruparse para compartir los gastos de la renta, dando lugar a hogares de familias extendidas o de múltiples familias que comparten un mismo espacio.

Tanto por la organización del trabajo como por el sistema legal, los sujetos establecen contratos sociales para lograr establecerse en las localidades. Las familias con y sin documentos se ayudan entre sí y es frecuente que se reciba a los transmigrantes recién llegados en los hogares de familias establecidas y se les ayude a conseguir empleos en los lugares en los que ellos mismos trabajan.

La organización política de la comunidad es otro de los elementos que determinan los patrones de residencia, aunque en un menor nivel que el trabajo y el estatus legal. Como parte del sistema de cargos y de la ciudadanía comunitaria, en ocasiones es necesario que las familias se reacomoden para que uno de sus miembros pueda cumplir con su servicio a la comunidad. Esto sucede sobre todo cuando la persona que recibe el nombramiento reside en Estados Unidos y debe regresar a Tindú para ejercer como agente municipal o algún otro puesto del cabildo.

Don Efrén, por ejemplo, fue nombrado agente municipal en 2005 y ello implicó una serie de cambios para él y su familia. Él trabajaba en una *nursery* en Madera, en donde vivía con su esposa e hijos. Cuando fue de visita a su pueblo se encontró con la sorpresa de que tendría que cumplir con su cargo durante un año, por lo que tuvo que regresar a Madera para dejar a su esposa y pedir permiso en su trabajo para ausentarse por un periodo largo de tiempo. Esto tuvo muchas implicaciones, pues corría el riesgo de perder su trabajo en Madera, en donde de hecho sólo le autorizaron estar fuera por tres meses y de no volver perdería el empleo. Don Efrén, siendo el sustento de su familia tuvo que dejar de trabajar para servir a su pueblo, lo que

⁴ Se han reportado numerosos casos de mujeres violadas durante el trayecto del cruce, además de situaciones extremas de hambre y sed que llevan a las personas incluso a beber agua de estanques para cerdos y otros animales.

significó que alguien más de la familia tendría que sostenerlos a todos, incluyendo a Don Efrén. Su esposa no podía trabajar por haber tenido un accidente que le causó una fuerte quemadura en una de sus manos, herramienta indispensable para el trabajo en el campo, pero sus hijos son mayores de edad y pudieron apoyar económicamente. Este, sin embargo, no es el caso de todas las familias, pues a veces cuando el hombre debe regresar a servir a su comunidad son las mujeres las que se convierten en el sostén de la familia, como reporta Ruiz (2003) para el caso de San Jerónimo Progreso. Además de los cambios económicos, Don Efrén tuvo que establecer un acuerdo con la familia de su hermano que reside en Tindú, ya que ocuparía su “casa sola” pero no tendría quien le cocinara. Él acordó con su hermano que comería con él y su familia todos los días. El nombramiento de Don Efrén generó reacomodos en la familia y su cambio de residencia necesitó de una serie de arreglos con su hermano, esposa e hijos para poder sostenerse durante su periodo de gobierno.

Un cuarto elemento en los patrones de residencia es el discurso con el que se construyen los hogares. Discursos como la higiene, la privacidad, el progreso, lo correcto, el bienestar, etc.; imperan en la vida de los tindureños. En muchas ocasiones estos discursos se contraponen debido a las grandes diferencias contextuales y culturales de cada una de las localidades, generando grandes simbiosis en las fórmulas de residencia de los tindureños.

Las familias y los sujetos empiezan a buscar espacios privados y buscan patrones de residencia que respondan a esta nueva necesidad, ya que si bien la ayuda mutua es fundamental para la continuidad de la comunidad, esto no deja de generar conflicto, como en el caso de Mónica, quien tras pasar por innumerables hogares finalmente se establece con su familia nuclear:

Cuando me vine a los Estados Unidos llegué con una familia que no... que era completamente sus costumbres diferentes a las mías, porque cada familia es una cultura, entonces yo llegué con la familia de mi comadre, entonces fue muy diferente para adaptarme a ellos, yo tenía que salirme de la casa un ratito cuando ellos empezaban a platicar cosas más de su familia de ellos o algo así que tenían algún problema familiar nada más, yo nada más lo que hacía era que me excluía un poquito del grupo para no meterme en algo que no era algo para mí. Y yo a veces me sentía mal y eso, porque las costumbres eran diferentes y a veces había cuchicheo que... bueno no pensaba que hablaban de mí, pero no me hacía sentirme bien tampoco.

Entonces la primera oportunidad que encontré fue el papá de mis hijos y dije “bueno, me voy” y entonces me vine con él y luego empezamos a formar también nuestro hogar y luego fue difícil porque empezamos a vivir con el primo (...) y pues ellos también eran una familia y yo solamente tenía un cuarto.

... apenas empezábamos a formar un hogar, entonces teníamos esa necesidad de vivir con alguien más (...) porque cuando uno apenas empieza a formar un hogar es bastante difícil (...) cuando uno no tiene un trabajo bueno de poder pagar aquí y poder vivir solos. Entonces mi niño el más grande lloraba y a veces me sentía mucho cuando decían: “¡ay Irving ya está llorando otra vez! ¡ay Irving ya entró llorando!” y sí les molestaba porque ellos ya no tenían niños chiquitos. Entonces yo me metía al cuarto y decía: “¡Dios mío! ¿cuándo voy a poder vivir sola? ¿cuándo vamos a poder hacer algo para poder vivir nosotros solos?, no importa lo que sea, un cuarto solo, pero que vivamos solos, no vivir con más gente”.

Entonces en la primera oportunidad en que nos venimos para acá que ya todos se regresaron y nos quedamos... dijo mi esposo: “aquí nos quedamos”, le dije: “dile al señor que no vamos a poder pagarle toda la renta de la casa, pero dile que nos alquile un cuartito” y me dice mi esposo: “no nos van a poder alquilar solamente un cuarto, nos va a alquilar el señor toda la casa”. Y le dije: “no vamos a poder pagar” y el contestó “yo sé cómo le hago, pero vamos a pagar” y yo dije “bueno...” Ya en eso vino mi hermano, se quedó con nosotros y luego bueno, ya compartimos dos familias y pudimos pagar el cuarto, la casa y en eso ya empecé a hacer mi hogar de mi familia con mis hijos, ya independiente de mi primer hogar, de mi casa paterna. Ya empecé a vivir un poquito más aquí y bueno ahorita le llamo hogar a esto que ya tengo ahorita ya integrado, mis hijos, mi esposo, mi casa. (MÓNICA)⁵

Esta necesidad de vivir sola expresada por Mónica tiene que ver con el discurso norteamericano de la individualidad y la privacidad como derecho de las personas, sin embargo se contrapone con el carácter de colectividad propio de la comunidad. Mónica y su familia han cambiado totalmente la distribución tradicional de los espacios en los hogares, así como la tradición de hogares compuestos por familias extendidas. En este caso el hogar se compone únicamente por la familia nuclear y dentro de la casa cada quien tiene su propio cuarto y sus propias cosas; no obstante, hay familias que no hacen este cambio totalmente, pues sus casas sí están divididas por numerosos cuartos pero ellos siguen durmiendo en un solo espacio, como tradicionalmente se hace en Tindú en que la casa se compone por una sola habitación y todo lo que hay en este espacio se comparte entre todos, sin importar cuántas personas sean. Asimismo, hay muchas familias extendidas que siguen viviendo juntas en situaciones en que cada familia nuclear, por ejemplo, tiene su propio cuarto.

Dentro del ámbito del discurso se encuentran los valores y con ello los imaginarios de lo que debe ser una buena familia y un hogar funcional. Mónica, por ejemplo, observa día a día la desintegración familiar en Estados Unidos y lucha por tener una familia integrada:

⁵ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

(...) tampoco quiero que mi esposo se vaya de la casa, porque tampoco quiero ser una mamá soltera, porque en esta... en los Estados Unidos hay una desintegración familiar bastante grande y esas desintegraciones familiares, yo las veo, que niños van con sus padres los sábados y están entre semana con sus mamás, que son madres solteras, que los niños ya se fueron con mamá, que esta semana estuvieron con papá, que estas reglas están en casa de mamá y estas reglas están en casa de papá, que ya papá tiene otros hijos, con otra señora, que ya mamá con otro. Y a veces a mi me cuesta tanto, tanto lograr que eso continúe completo y que no se desintegren los pedacitos, que no se pierda un pedacito del rompecabezas, porque este es un rompecabezas, lo que yo vivo, pero yo sé que es un rompecabezas que tiene muchos pedazos, pero no quiero que se pierda una parte de ese rompecabezas, me cuesta tanto cuando se me cae, levantarlo me cuesta tanto, tanto, pero trato de buscarlo y volverlo a poner en su sitio y digo “no, yo tengo que lograrlo, no quiero desintegrar mi familia, yo no quiero que mis hijos sean niños de madre soltera, yo no quiero que mis hijos se vayan el fin de semana con su papá y el otro fin de semana con su mamá”, me cuesta mucho pero quiero lograr hacerlo, esa es mi meta. (MÓNICA)⁶

Pero esta desintegración familiar que observa Mónica no sólo existe en la sociedad norteamericana, ya que la migración en sí misma ha generado fragmentación en las familias tindureñas, aunque desintegración y fragmentación tienen significados diferentes pues las familias desintegradas son aquellas que tienen una ruptura estructural y que se separan definitivamente como en el caso de divorcios y familias compuestas por madres solteras e hijos. Las familias fragmentadas, en cambio, son familias que, enfrentadas a contextos como la migración, se separan geográficamente pero siguen teniendo dinámicas y sentimientos compartidos.

Existen otro tipo de espacios que sirven como eje de los patrones de residencia y entre ellos están la fragmentación de las familias y los sentimientos.

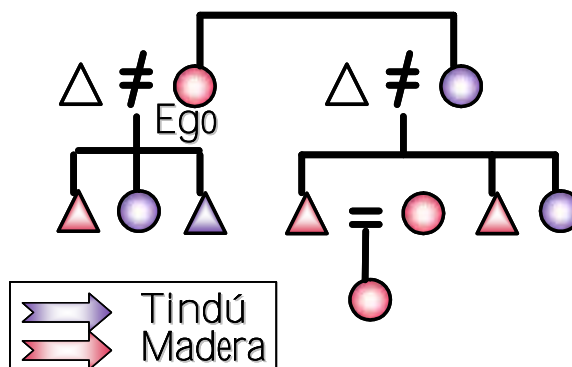
Las familias transnacionales son familias en las que imperan las “ausencias” de padres, hijos o cónyuges. Ante estas “ausencias” físicas las dinámicas internas se reajustan y los roles adquieren nuevos significados.

Dentro de los ajustes familiares se generan estrategias como el sistema de cuidado de niños en la localidad de origen. Es frecuente encontrar hogares compuestos por abuelos con nietos o tíos con sobrinos en la localidad de origen, pero también se encuentran estas últimas configuraciones en las demás localidades. Cuando los jóvenes deciden estudiar en el nivel superior, por ejemplo, necesariamente deben salir de Tindú y establecerse en algún otro lugar; generalmente Huajuapán, Oaxaca o el estado de México. Estos jóvenes llegan a vivir con tíos,

⁶ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

compadres, hermanos, cuñados o personas con las que están emparentados. Estos parientes no sólo reciben a los jóvenes sino que además se hacen cargo de ellos alimentándolos y proveyéndoles de todo lo que necesiten: útiles, ropa, viajes, etc. Pero ante todo, se encargan de su educación en el hogar. Asimismo, los nuevos transmigrantes son recibidos en Estados Unidos gozando de este mismo soporte. Un ejemplo de estos mecanismos se muestra en la siguiente genealogía.

Ego y su hermana son madres solteras, por lo que han conformado una unidad doméstica compuesta por dos hogares, uno en Tindú y otro en Madera. La hermana de ego vive en Tindú con su hija menor en una relación de ultimogenitura, es decir que la hija menor de la familia se queda en casa de sus padres (en este caso de su madre) para cuidarlos en su vejez y es probable que no establezca una alianza matrimonial por esta misma razón. Los dos hijos menores de ego viven en Tindú con su tía, quien los mantiene con el dinero que ego envía. Ego vive con su hijo mayor, los hijos de su hermana y la esposa e hija de su sobrino. La ausencia de ambas madres se resuelve mediante la estrategia de los flujos sociales pues estas dos mujeres han establecido un mecanismo de reciprocidad, un contrato social en el que ambas se apoyan mediante el cuidado y la supervisión de sus hijos en ambos hogares y hay una circulación de valores en ambos sentidos de la frontera y además del intercambio de capital social se genera un acuerdo: “yo cuido a tus hijos y tú cuidas a los míos”; un intercambio de favores transfronterizos.



Las ausencias, como uno de los patrones más frecuentes de residencia en las comunidades transnacionales, dan lugar a una resignificación de roles en las familias. Generalmente se habla del empoderamiento de las mujeres por la ausencia de los hombres pero en una visión crítica sobre las paternidades transnacionales, Hernández (2005) propone que lo que sucede en el contexto transnacional no es que desaparezcan los padres y las madres tomen el control total de las familias sino que se resignifican sus roles. Él propone una clasificación de los tipos de paternidades que se presentan en el contexto transnacional como resultado de esta reconfiguración de roles. El autor utiliza el concepto de dislocalidad para referirse a la situación de la existencia de los padres que tienen la característica de una ausencia física, lo que implica una figura no convencional del significado de ser padre y una reconfiguración del sistema

doméstico. Un segundo concepto es la paternidad espectral, que se refiere a las paternidades dislocadas que son elementos de poder en la unidad doméstica transnacional, en la familia y en la comunidad. Finalmente, la transpaternidad corresponde a estrategias que son producto de la condición transnacional. Una de las estrategias es la transferencia de la paternidad a otro miembro de la familia (abuelo, tío materno); otra es cuando esta función es asumida por la familia del lado materno, la comunidad, el estado o las mujeres; y la última es la transformación en el rol de la paternidad, sea por una paternidad a larga distancia (posible por la inmediatez que permiten las comunicaciones).

La dislocalidad de algunos de los miembros de la familia resignifica y reacomoda los roles convirtiendo a padres convencionales en padres a distancia, a hermanas en madres, a hijas en jefes de familia y una gran infinidad de combinaciones a las que la realidad se enfrenta.

Encontramos también a los sentimientos como elementos organizadores de los patrones de residencia y por ende de familias, hogares y unidades domésticas. Son los lazos afectivos los que en muchas ocasiones determinan la distribución de los hogares pues más allá de las condiciones laborales, legales, políticas, etc. está el deseo de estar con las personas, el sentirse bien y sobre todo, el sentido de pertenencia que es subjetivo en los individuos. La ayuda aunque es un elemento regulador de la unidad y una de las obligaciones para la pertenencia comunitaria, como se verá en otro capítulo de este documento, se da también porque las personas sienten afecto entre sí y sienten que pertenecen a un colectivo que los necesita. Besserer⁷ afirma que la razón por la cual existen los envíos de dinero es por amor, pues si los jóvenes no se preocuparan por el bienestar de sus ancianos en Tindú no les mandarían dinero, si las personas no sintieran amor por su pueblo no tratarían de embellecerlo y mejorarlo, y si – como en el caso de la genealogía descrita anteriormente – las hermanas no se quisieran, no cuidarían de los hijos de la otra.

III. LA MOVILIDAD EN LA UNIDAD DOMÉSTICA, ESTRATEGIAS DE CONTINUIDAD

Hasta ahora hemos observado una realidad estática de la comunidad; hemos analizado la dispersión geográfica y demográfica, destacando los lugares de residencia de los tindureños sin poner mucho énfasis en la movilidad que existe entre las localidades de la comunidad. En el plano familiar, hemos visto cómo se reconfiguran y reacomodan las familias de acuerdo a

⁷ Reflexión constantemente expresada en clases y seminarios.

condiciones estructurales, pero el énfasis tampoco ha estado en la circulación de sujetos y familias a través de hogares.

No sólo existe dispersión, concentración y articulación entre las distintas geografías de las que se compone la comunidad, pues de hecho estos tres procesos se logran únicamente mediante la circulación de valores, flujos económicos, flujos sociales, etc. pero esta circulación no es posible sin la propia circulación de sujetos y familias que portan con ellos capitales sociales, culturales, políticos y económicos. La movilidad así entendida es un factor fundamental de la construcción de comunidad en un plano transnacional.

Las personas transitan de un lugar a otro, se convierten en viajeros y sus vidas transcurren a veces en ciudades y casas, a veces en campos de trabajo y muchas otras en el viaje: como vehículos o *trailas* y los circuitos transnacionales de la producción agrícola “justo a tiempo”, como proponen Morales (2003) y Hernández (2003) para el caso de San Juan Mixtepec. Los sujetos circulan entre una infinidad de lugares, como relata Mónica sobre una de sus reflexiones en el viaje:

(...) venía reflexionando una vez que yo fui a California y me vine sola con mis niños en el auto y yo venía, por cierto, llorando, en los cerros de Oregon, llegando casi a Oregon y dije: ¿dónde estoy? ¿de dónde soy? ¿por qué nací en Tindú? ¿por qué crecí en Huajuapán? ¿por qué me vine a hacer mi vida tan lejos?, o sea, en California, ¿por qué no pude quedarme también un poquito más a la frontera? para poder tener más la oportunidad de ver a mi familia, ¿por qué me tuve que venir hasta Oregon? ¿Por qué me quedé hasta Oregon? está bastante lejos porque yo venía, yo sentía que manejaba y manejaba y manejaba y no podía llegar a donde yo tenía que llegar, que era aquí, entonces eso fue lo que me hizo reflexionar; mis padres no viven aquí, mis hermanos no viven aquí, solamente tengo una hermana y ella se vino porque yo vivía aquí. Mis hermanos no están, mi familia no está, mis primos no están, no tengo casi familia aquí, más que la gente de mi esposo, pero en realidad mi familia no está aquí; mía, mía; no está aquí ¿Por qué tuve que dejar a mis padres tan lejos e irme tan lejos? y no podía encontrar en ese momento, de dónde exactamente yo era y eso me estaba poniendo muy triste, me estaba haciendo triste ese día y no sabía qué hacer en ese momento, cuando yo venía reflexionando sobre eso... exactamente no se de dónde soy, no tengo lugar, he estado en muchos lugares (MÓNICA)⁸.

La movilidad de los individuos es parte de estrategias personales vinculadas al trabajo, alianzas matrimoniales, lazos afectivos, etc. pero en gran medida más que estrategias personales se convierten en estrategias de la unidad doméstica de la que forman parte. Estas estrategias de la unidad doméstica tienen que ver con la división del trabajo doméstico, la vivienda, ajustes

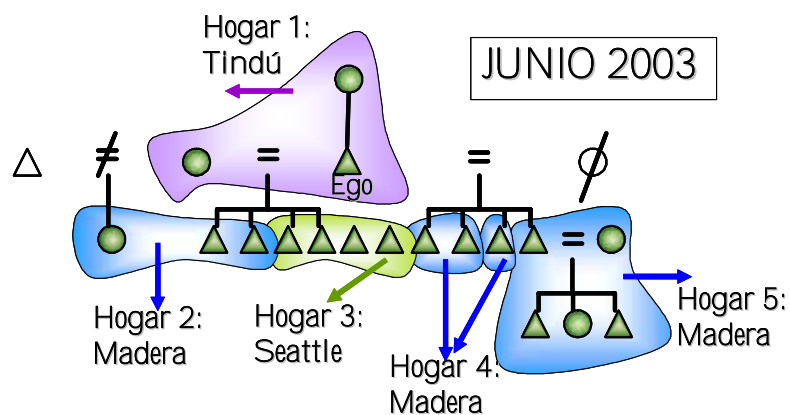
⁸ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

familiares y con la economía doméstica. Las estrategias implican una gran circulación de los miembros de la unidad doméstica en los distintos hogares que la componen, como veremos a continuación con el análisis espacio-temporal, en un periodo de dos años, de una unidad doméstica transnacional que no es más que la muestra de lo que sucede en la comunidad en su conjunto.

Conocí a Don Melquiades y a Doña Leticia en junio de 2003, cuando llegué por vez primera a Santa María Tindú. Establecimos tan estrecha amistad que día a día sentía la necesidad de visitarlos para nuestras enormes charlas vespertinas, en las que me relataban sobre sus vidas y las de cada uno de sus hijos y de las que no me podía escapar sin probar algún bocadillo. Estuve presente cuando ellos dos contrajeron matrimonio religioso, pues llevaban muchos años casados por el civil pero sentían que debían hacerlo por la “ley de Dios”. La boda fue muy sencilla y de hecho únicamente acudimos sus dos compadres y yo, pues todos sus hijos se encontraban en Estados Unidos.

En el mes de junio, cuando la boda se llevó a cabo, Don Melquiades (ego para los efectos de esta genealogía) vivía en Tindú con su esposa y con su anciana madre, reconocida como la persona más grande de toda la comunidad (quien suponían que tenía más de cien años). Ellos conformaban un hogar de la unidad doméstica, pero ésta se componía por cuatro hogares más.

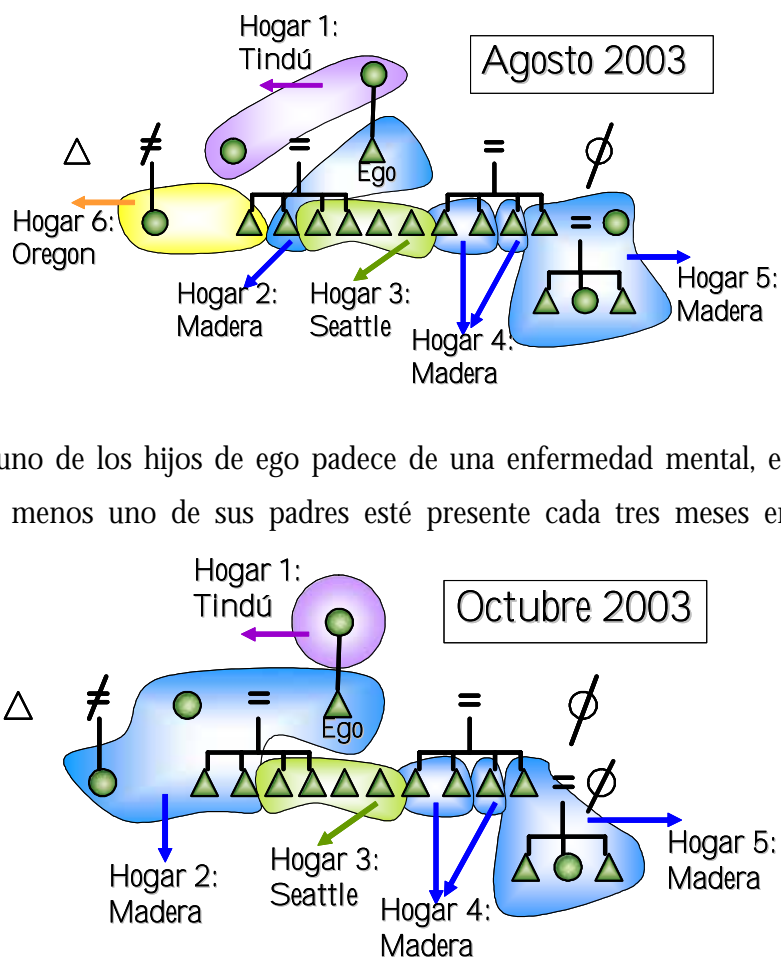
Don Melquiades había estado casado antes, pero enviudó muy joven, por lo que Doña Leticia, su segunda esposa, se encargó de criar a los cuatro hijos que había tenido en su primer matrimonio. Ella también había estado casada antes en una alianza “por respeto” ya que prácticamente no conocía a su esposo antes de casarse con él, pues fue un acuerdo entre familias, como se acostumbraba antes entre los mixtecos. Don Melquiades y Doña Leticia se casaron “por amor” (Besserer 2000,) y tuvieron cuatro hijos, de los cuales uno nació con problemas mentales. En uno de los periodos de larga ausencia de Don Melquiades, ella tuvo una hija y al retorno de su esposo ambos se hicieron cargo de ella. Todos ellos son parte de una misma unidad doméstica, ya que tienen una gran dependencia económica, afectiva y social entre sí.



En el mes de junio de 2003, la unidad doméstica estaba distribuida de la siguiente manera: El “hogar 1” en Tindú se componía por ego, su madre y su esposa. El “hogar 2” en Madera lo compartían dos hijos del segundo matrimonio de ego y la hija de la esposa de ego. El “hogar 3” correspondía a dos hijos del segundo matrimonio de ego, quienes compartían su vivienda en Seattle, Washington con dos amigos también solteros. Este hogar tiene una peculiaridad, ya que es un hogar de hombres que no sólo comparten una casa sino que comparten todas las actividades domésticas que ésta implica, insertándose en la unidad doméstica aún sin tener relaciones de alianza, descendencia o consanguinidad. El “hogar 4” también tiene una peculiaridad ya que es un hogar dividido en dos casas y también es un hogar de hombres, aunque con lazos de germanidad. Estas dos casas son parte de un mismo hogar porque comparten las actividades domésticas como si vivieran en una misma casa y de hecho residen en espacios contiguos. Este hogar se conforma por tres hijos del primer matrimonio de ego. El “hogar 5” corresponde a un hijo del primer matrimonio de ego, que vivía con su esposa y sus tres hijos, uno de los cuales era recién nacido.

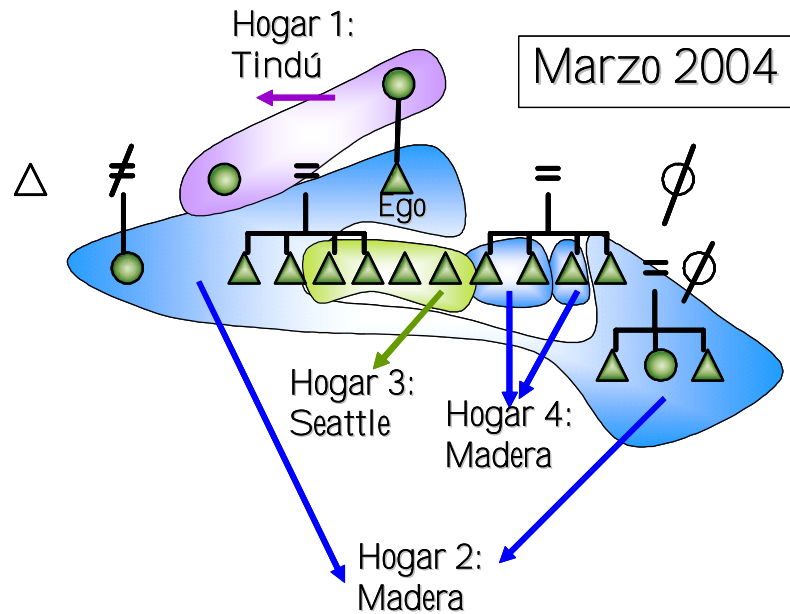
Esta distribución de la unidad doméstica no duró mucho, pues para el mes de agosto se presentaron varios cambios: ego se trasladó a Madera y su esposa se quedó en Tindú cuidando a la madre de ego.

Debido a que uno de los hijos de ego padece de una enfermedad mental, es requisito indispensable que al menos uno de sus padres esté presente cada tres meses en Madera para recibir el apoyo que el gobierno le otorga, así que ego fue quien tuvo que regresar para que su esposa pudiera alimentar y cuidar a su suegra. El “hogar 1” sufrió una modificación, dejando a dos mujeres solas

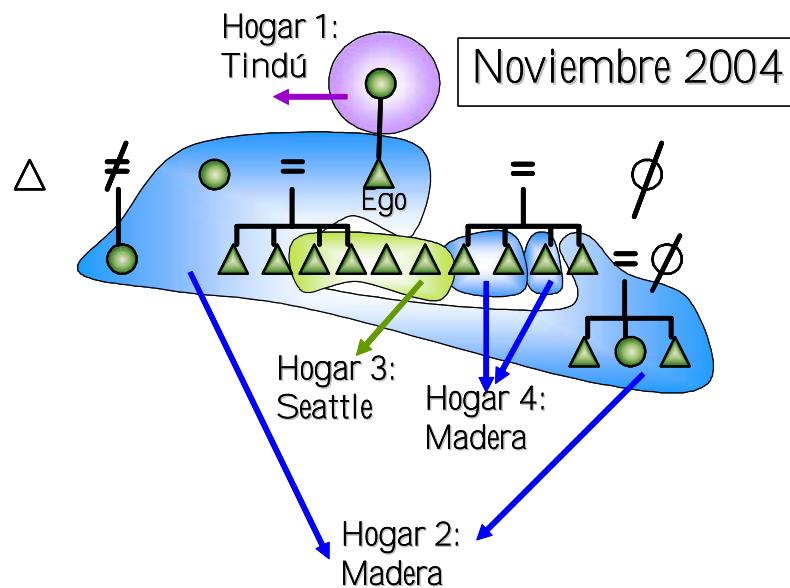


en Tindú. El “hogar 2” también se reacomodó, pues ego se integró mientras que su hijo y la hija de su esposa se trasladaron a Oregon para trabajar durante el verano, constituyendo el “hogar 6”.

En octubre, la esposa de ego se trasladó a Madera, dejando al “hogar 1” como un hogar unipersonal. Este traslado se debió a la necesidad de la esposa de ego de firmar trimestralmente un documento para recibir ayuda del gobierno de Estados Unidos ya que padece de diabetes, así como por la necesidad de acudir al doctor y recoger sus medicamentos. El “hogar 6” se desintegró con el retorno del hijo de ego y la hija de la esposa de ego, quienes se reintegraron al “hogar 2” junto con la esposa de ego. El “hogar 5” sufrió una modificación al perder a uno de sus miembros: la esposa del hijo del primer matrimonio de ego.



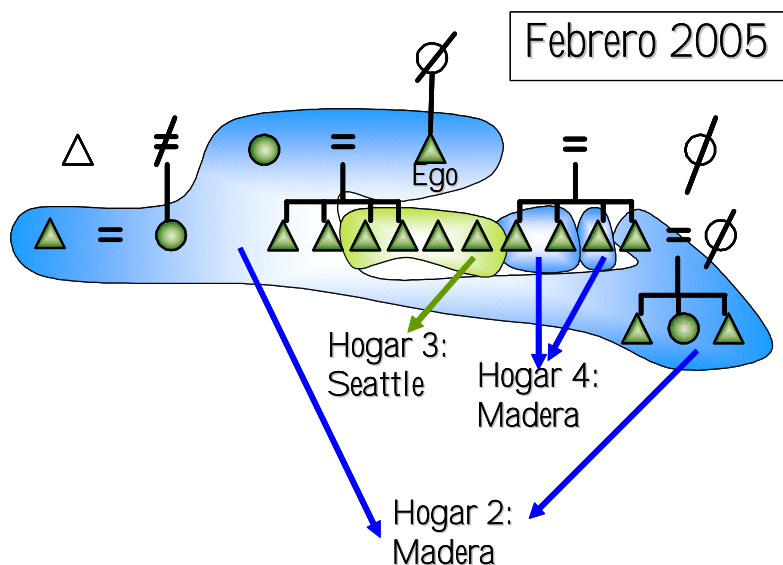
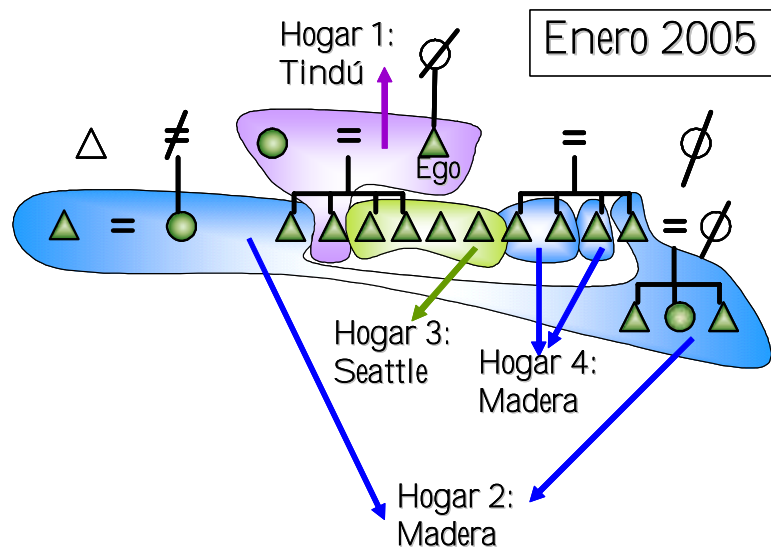
Para marzo de 2004 la muerte de la mujer del “hogar 5” ya había generado reacomodos, pues de hecho el “hogar 5” desapareció y se integró al “hogar 2”. El “hogar 2” entonces se convirtió en un hogar de dos casas, así como el “hogar 4”, pues la muerte de su esposa dejó al hijo del primer matrimonio de ego solo con la responsabilidad de sus



hijos, por lo que tuvo que acudir a la hija de la esposa de ego para que le apoyara en el cuidado de sus hijos y los alimentara, ya que él no sabía cocinar. La hija de la esposa de ego tuvo que hacerse responsable, pese a no tener ningún vínculo de consanguinidad ni con los niños ni con el hijo de ego, por ser la única mujer de la unidad doméstica en Madera, ya que su madre había regresado a Tindú para el cuidado de su suegra. También el “hogar 1” se reformuló, dando lugar nuevamente a un hogar de mujeres, aunque en noviembre la esposa de ego se trasladó otra vez a Madera y el “hogar 1” quedó únicamente con la anciana.

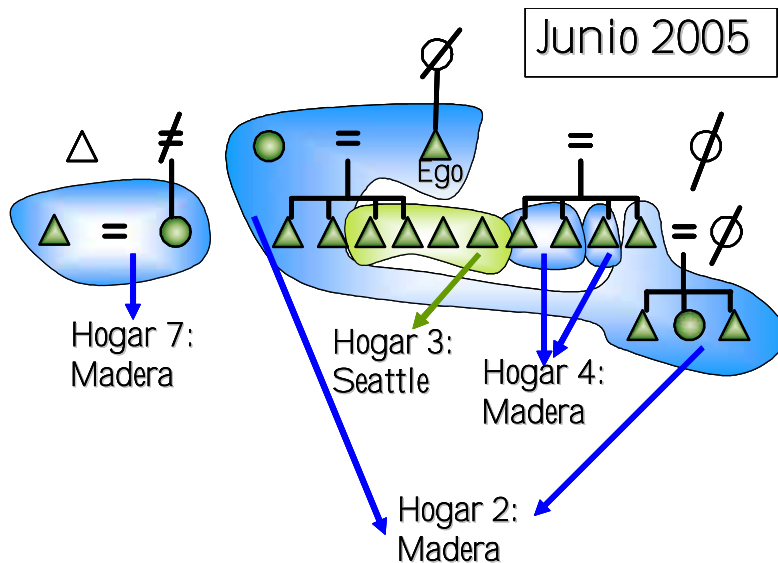
La razón por la cual la esposa de ego regresó a Madera fue porque su hija se casaría, lo que dio lugar a un nuevo movimiento en la unidad doméstica. En enero de 2005, en el “hogar 2” estaba integrado un nuevo miembro: el esposo de la hija de la esposa de ego. Sin embargo este no fue el único cambio, ya que murió la madre de ego, por lo que él, su esposa y su hijo enfermo regresaron a Tindú, integrándose al “hogar 1”.

Debido a la muerte de la anciana, dejó de haber la necesidad de residir permanentemente en Tindú pues ya no había que cuidar a nadie, así que en febrero el “hogar 1” se desintegró y todos se trasladaron a Madera, insertándose de nuevo en el “hogar 2”; un hogar de diez miembros.



Este retorno a Madera, cabe resaltar, no es indicador de una completa reterritorialización de la unidad doméstica en Estados Unidos, ya que por lo menos ego y su esposa regresarán a Tindú cada año para quedarse por el periodo de las fiestas comunitarias: Todos Santos, Navidad, Año Nuevo y las dos fiestas patronales del 8 de diciembre y el 18 de enero. Además de que tienen contemplado pasar su vejez en Tindú y ser enterrados en su pueblo.

Hasta esta etapa observamos una unidad doméstica sumamente móvil y una circulación entre hogares que obedece a factores diversos. En primer lugar, llama la atención la alta mortalidad de las mujeres, eventos que dan pie a varios de los reacomodos domésticos. Encontramos



que la muerte de los miembros de la unidad doméstica significa la movilidad de los demás miembros. Las alianzas matrimoniales también generan cambios, pues se integran nuevos miembros a la unidad, como es en este caso, pero también sucede que en vez de integrar al esposo o esposa, uno de los miembros sale para integrarse a otra unidad doméstica o para conformar una nueva. En el caso de la hija de la esposa de ego, en junio de 2005 decidió formar su propio hogar con su esposo, el “hogar 7”, pero sin salir de la unidad doméstica.

Otro de los factores de movilidad de la unidad es el trabajo, pues los miembros deben trasladarse según la temporada de la pizca, como sucedió en agosto de 2003 con la conformación de un nuevo hogar en Oregon; hogar organizado en torno a la pizca de la fresa y la *blueberry*.

La salud y la educación organizan también la movilidad. En este caso, dentro de los factores de salud está la enfermedad mental de uno de los hijos de ego, además de la diabetes de la esposa de ego, que les obliga una presencia continua en Madera. Debido a su enfermedad, el hijo de ego debe acudir a una escuela especial que requiere también de la presencia constante de los padres, por lo que es otra de las razones para la movilidad.

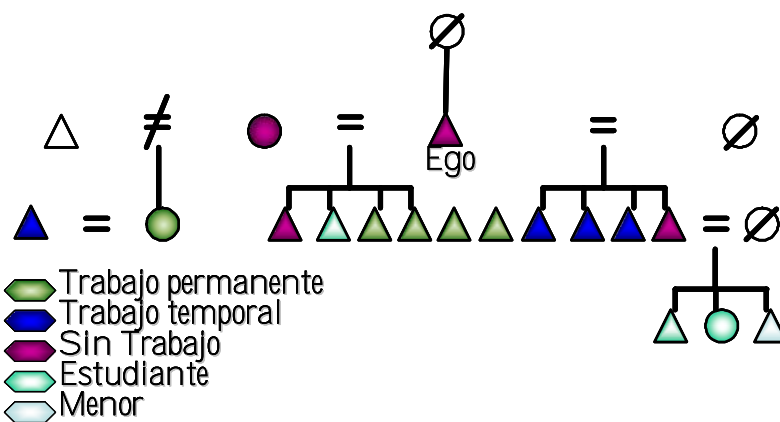
Finalmente, la división doméstica del trabajo requiere de la movilidad como una estrategia de continuidad. En el caso presentado se observan dos estrategias principales: una vinculada al cuidado de los miembros de la unidad doméstica y otra relacionada con su economía.

El cuidado y la cocina se relacionan con la mujer. En esta unidad doméstica sólo hay dos mujeres en edad productiva y con la capacidad de hacerse cargo de los demás miembros. Ellas deben repartirse entre los hogares que requieren de su atención, por lo que mientras una se hace cargo de la anciana de Tindú, la otra cuida de quienes se encuentran en Madera. La esposa de ego es quien se encarga de su suegra porque no puede trabajar en Madera, a diferencia de su hija, que de hecho es un pilar en el sostén económico de la unidad doméstica.

La estrategia de cuidado no se divorcia de la económica, por lo contrario, la hija de la esposa de ego está estratégicamente colocada en una posición en la que cumple el rol tradicional de la mujer (cocinar, limpiar y cuidar a los niños), pero también cumple con el rol del jefe de familia, pese a que ego es el articulador de la unidad doméstica.

En la siguiente genealogía podemos observar las circunstancias laborales de cada uno de los miembros de la unidad doméstica en la actualidad, que serán de utilidad para la descripción de las dinámicas económicas internas. Ego no trabaja pues es mayor de 60 años, por lo que es pensionado en Estados Unidos. La esposa de ego tampoco trabaja, pero recibe ayuda del gobierno por su diabetes. La hija de la esposa de ego tiene un trabajo permanente en una tienda. Ella estaba estudiando en el *College*, en donde recibía una beca que le permitía pagar la renta del departamento en el

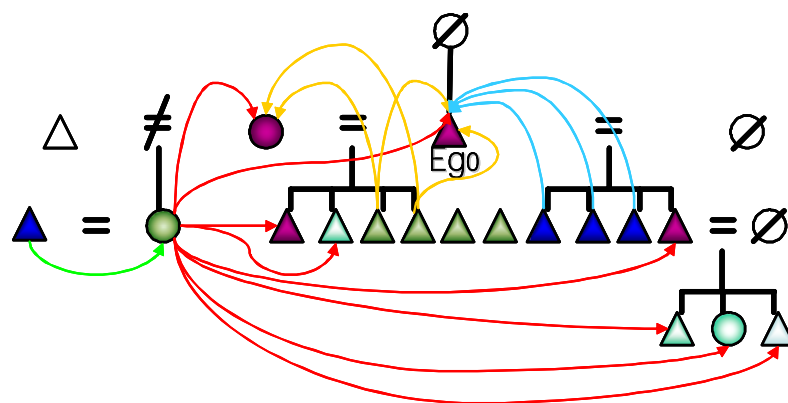
que habitaban (por temporadas) ella, su padrastro, su madre y sus medios hermanos. Ella también se encargaba de satisfacer las necesidades del hogar, entre las que estaba comprar y hacer la comida



para ellos, el medio hermano de sus medios hermanos y los hijos del primero. La beca escolar, si embargo, no fue suficiente, por lo que ella tuvo que abandonar sus estudios para emplearse en forma permanente en una tienda, lo cual se le facilitó por su estatus de residente legal y su conocimiento del idioma inglés. Conseguido el trabajo, ella pudo seguir sosteniendo el hogar.

Tanto ella como ego se encargaban de enviar dinero a la esposa de ego y a la anciana. El esposo de la hija de la esposa de ego consigue trabajos temporales en el campo, los cuales no son bien remunerados debido a que su estatus legal es de indocumentado, aunque con su matrimonio pronto podrá regularizarse. De los cuatro hijos del segundo matrimonio de ego, dos tienen empleos permanentes en la construcción, al igual que sus amigos en Seattle. Todos ellos envían dinero a Tindú. Otro de sus hijos acaba de terminar sus estudios en la *high school*, pero ya no piensa seguir. Él ha trabajado por temporadas en Oregon, pero en general no tiene una situación laboral y es parte del mundo de las pandillas en Estados Unidos. El último hijo de este matrimonio es el niño que padece de sus facultades mentales, por lo que acude a una escuela de atención especial. Él recibe ayuda del gobierno, con la particularidad de que ni él ni sus padres podrán tener acceso a esos recursos sino hasta que sea mayor de edad, así que lo que tiene es un fondo para cuando su familia no lo pueda mantener. Tres de los hijos del primer matrimonio de ego trabajan en los campos de Madera por temporadas y apoyan económicamente a su padre, mientras que el cuarto que enviudó no tiene empleo y recibe ayuda del gobierno para criar a sus tres hijos, de los cuales dos acuden a la escuela y el último es un bebé.

En el siguiente esquema se trazan los flujos económicos en la unidad doméstica: La hija de la esposa de ego sostiene a 8 miembros (líneas rojas) y ella a su vez recibe apoyo de su esposo (línea verde). Ego



recibe apoyo de 6 personas: tres hijos de su primer matrimonio (líneas azules), dos hijos de su segundo matrimonio (líneas anaranjadas) y la hija de su esposa. Finalmente, la esposa de ego recibe dinero de tres de sus hijos: los dos que viven en Seattle y la mujer.

En estas dinámicas económicas de la unidad doméstica, en la que cuatro personas reciben apoyo del gobierno por razones distintas, observamos que realmente el sostén le corresponde a la hija de la esposa de ego, quien articula económicamente a sus miembros aún sin tener relaciones directas de consanguinidad, más que con su madre.

Las unidades domésticas transnacionales obedecen a factores muy diferentes de las unidades domésticas vistas tradicionalmente, pues como hemos observado con el ejemplo anterior, las unidades se componen por varios hogares esparcidos geográficamente y en los que existe una constante circulación de sujetos. Además, las unidades domésticas transnacionales no se componen únicamente por relaciones de parentesco, ya que en ellas se insertan relaciones de amistad o de otro tipo. Asimismo, aquellos que sí tienen lazos de parentesco dentro de la unidad, obedecen a reglas sociales, más no biológicas o naturales, como es en el caso de la hija de la esposa de ego, quien no tiene relaciones de consanguinidad con la mayoría de los miembros de la unidad y sin embargo es ella quien da continuidad y funcionalidad al grupo, pues su parentesco es socialmente reconocido, al grado que el rol de padre, aunque no sea su hija biológica.

IV. DE LA PERTENENCIA A LA CIUDADANÍA

1. Endogamia transnacional

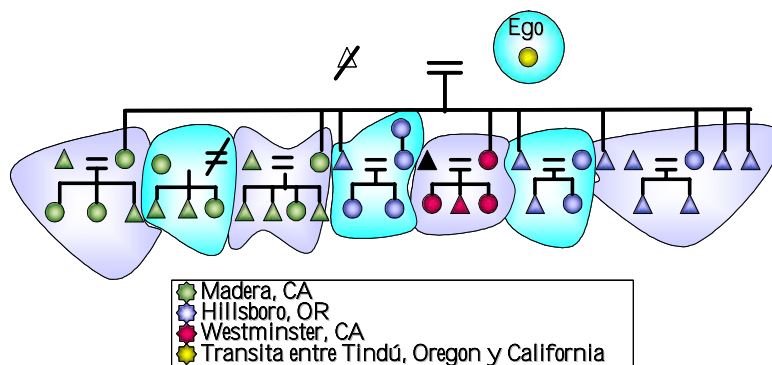
La elección del cónyuge, pese a que en la actualidad ha dejado de ser una “elección por respeto”, para convertirse en una de “amor” (Besserer 2000_a), sigue reglas de alianza muy concretas, entre las que destaca la endogamia, quizá constituyéndose como la frontera más consolidada para



Boda en Madera, California.

la construcción de la pertenencia a la comunidad transnacional. Las estrategias matrimoniales, sugiere Bourdieu (1988), son una delicada combinación de las decisiones personales en el marco de las reglas comunitarias. Los matrimonios se dan en un *habitus* donde los sujetos eligen “el mejor partido” dentro de las posibilidades de las reglas y el límite del juego está justamente en la endogamia.

La siguiente genealogía ilustra el caso de una familia extendida que ha pasado por una renovación del ciclo familiar, es decir, donde se han conformado nuevas familias nucleares con el



establecimiento de alianzas matrimoniales. Casi todos los hijos de ego han creado nuevos hogares, englobados en la genealogía por los colores gris y azul. Las personas marcadas de color verde residen en Madera; las de azul, en Hillsboro, Oregon; y las de rosa, en Westminster, California. Ego enviudó hace ya varios años y desde entonces ha transitado entre los hogares de sus hijos y el propio en Tindú. Su tránsito está mediado por las temporadas de trabajo: en Tindú cuida de sus casas y animales mientras siembra y cosecha maíz y árboles frutales de traspatio. Además, en sus temporadas en México se dedica al comercio no sólo en Tindú sino en varias localidades del estado de Oaxaca. En Madera trabaja en la pizca de la uva y cuando se traslada a Oregon apoya a una de sus hijas, quien comercia en un mercado de Oregon. Cada vez que puede, ego envía mercancías para su hija pues la comida oaxaqueña (totopos, chiles, carne seca, pepitas, etc.) es muy cotizada en Oregon.

Varios de los hijos de ego han conformado familias con hijos y todos estos niños de la tercera generación han nacido en Estados Unidos, unos en California y otros en Oregon, pero siguen considerándose parte de la comunidad. Los hijos de ego nacieron en Tindú y lo relevante de esta genealogía es que nos permite observar que todas las alianzas matrimoniales (excepto una que analizaremos más adelante) se han llevado a cabo con personas también nacidas en Tindú. Todas las personas (a excepción de la persona marcada de negro) nacieron dentro de la comunidad transnacional corporada, es decir, en Tindú las primeras dos generaciones y en Madera y Oregon la tercera generación, pues debe recordarse que el criterio de la comunidad corporada no es un criterio de localidad sino de estructura social. Se observa que pese a la residencia e incluso al establecimiento de los miembros de la familia en los Estados Unidos, en donde tienen contacto con personas de distintos países, regiones, estados y localidades, los tindureños se siguen casando entre ellos.

La conformación de comunidades transnacionales depende en gran medida de las redes sociales y familiares, pues sin este vínculo de comunicación sería sumamente difícil para los

transmigrantes el proceso que va desde el cruce de la frontera hasta la adquisición de vivienda y trabajo en los Estados Unidos. Entre más redes familiares se establezcan, mayores son las posibilidades para los transmigrantes y mayor es la unidad del grupo. La endogamia, por ende, es pieza clave para afianzar la adscripción de los trabajadores transmigrantes a un espacio social significativo y representa uno de los pilares de la reproducción de los vínculos de los transmigrantes con la localidad de origen (D'Aubeterre 2000: 88), debido a que es una manera de reafirmar su identidad de grupo. La endogamia, por consiguiente, representa una frontera de pertenencia a la comunidad transnacional, de manera tal que los miembros del grupo quedan dentro de la comunidad transnacional.

No obstante, la creciente incorporación de jóvenes solteros al circuito migratorio, ha generado también un progresivo aumento de la exogamia y para el caso de Tindú, poco a poco se empiezan a presentar algunos de estos casos.

2. El juego de las pertenencias: la exogamia

Establecer alianza con una persona que no pertenece a la comunidad transnacional tiene su complejidad e implica una movilidad de la comunidad corporada a la comunidad extendida.

La exogamia en las comunidades mixtecas tiene dos direcciones: la circulación de hombres y la circulación de mujeres. Cuando un hombre de Tindú establece una alianza exogámica, su esposa se incorpora inmediatamente a la comunidad extendida, pero el hombre sigue siendo parte de la comunidad corporada. En este caso, pese a que las esposas se incorporan a la comunidad, las mujeres fuereñas nunca dejan de serlo, ya que siempre se tiene una procedencia dudosa vinculada en gran medida a la sospecha por parte del grupo sobre su virginidad. En cambio cuando una mujer se casa con un hombre que no es de la comunidad, éste no se incorpora sino que ella sale de su comunidad corporada para formar parte de la comunidad extendida de Tindú y si es el caso, de la comunidad extendida de su marido. En este caso, como la mujer deja de ser parte de la estructura corporada de la comunidad, ella queda al cuidado del grupo de su esposo y su propia familia deja de interceder por ella porque “ya se la llevaron”.

D'Aubeterre (2000) analiza el caso en el que se presentan matrimonios exogámicos en una comunidad transnacional. Ella da atención únicamente al caso en que el hombre se casa con una mujer que no pertenece a la comunidad, enfatizando en que por el hecho de la

patrivirilocalidad⁹, las mujeres que establecen alianzas exogámicas automáticamente salen de la comunidad para pertenecer a otra.

No obstante, el caso contrario también se presenta y el criterio de la patrivirilocalidad en el contexto transnacional se torna borroso, pues en muchas de las ocasiones las parejas se conocen y casan en Estados Unidos, en donde ambos residían antes de la alianza, estableciendo residencias neolocales o bilocales. Entonces cabe preguntarse: ¿Qué pasa cuando una mujer se casa con alguien que no es de la comunidad? ¿Cómo negocia su pertenencia?

Cuando llegué a la ciudad de Madera, me sorprendió la peculiaridad del hogar en el que me alojé, pues fue un hogar en el que pude entender los diversos significados del sentido de pertenencia. Cada uno de los miembros de la familia se adscribía de forma diferente respecto a Santa María Tindú: Violeta nació en Tindú y vive desde hace aproximadamente 15 años en Madera, siempre con el sueño del retorno. Su esposo Juan Carlos (pintado de color negro en la genealogía) nació en otro estado de la República, sin embargo cuando se le pregunta de dónde es la respuesta es “*de Tindú, de los Girón*”¹⁰. Su sueño, al igual que el de su esposa, es el de regresar, no importa si es a su estado o a Tindú, pero regresar a “su hogar”. Los tres hijos, nacidos dos en Fresno y una en Madera, California, responden en forma distinta a la misma pregunta realizada al padre: ¿de dónde eres? Clara, la hija mayor responde que es mexicano-americana, mientras que Edgar se considera de Oaxaca (aunque nunca ha estado ahí) y Emilie, la menor, se autodenomina americana.

Más allá de la nostalgia y del sentimentalismo que producen estos sentidos y adscripciones de pertenencia, son elementos que permiten dilucidar la heterogeneidad de las pertenencias en la comunidad.

Se ha planteado que las reglas matrimoniales son parte del *habitus*, por corresponder a un esquema de lo admisible y lo inadmisible para pertenecer a la comunidad, sin embargo, más que reglas matrimoniales, estamos hablando de estrategias (Bourdieu 1988) en que los actores son como jugadores que toman decisiones y realizan movimientos a su conveniencia, interpretando las reglas y adaptándolas a su realidad. De esta manera, la estrategia supone una invención permanente que se adapta a situaciones infinitamente variadas y nunca idénticas, lo que no permite una obediencia mecánica; en este caso, a la elección del cónyuge. De este modo, las familias tindureñas juegan el juego del matrimonio y la pertenencia a la comunidad.

⁹ Patrón de residencia en que la mujer y sus hijos viven con la familia de su esposo.

¹⁰ Existen dos familias con gran presencia política y numérica en Tindú: Cortés y Girón.

Para ejemplificar las distintas negociaciones de la pertenencia a la comunidad y el caso específico de la familia mencionada anteriormente, usaré el ejemplo del censo comunitario realizado en Madera, al que ya he hecho referencia en el capítulo sobre demografía.

3. La definición de los ciudadanos

Con el objetivo de recaudar las cooperaciones necesarias para la elaboración de obras en la comunidad de origen, enviar los citatorios para las asambleas y conocer el número de ciudadanos tindureños radicados en la ciudad de Madera, California, los integrantes de la Mesa Directiva propusieron a la asamblea (en Madera) la realización de un censo en el mes de mayo de 2004. Ya en 1996, con la conformación de la Mesa Directiva, se había iniciado dicho censo pero no se logró terminar. En esa entonces los ciudadanos se reunieron y en asamblea decidieron qué preguntas hacer, de manera tal que en mayo de 2004 únicamente fue necesario recurrir al antiguo censo y realizar las mismas preguntas.

En la asamblea se decidió que yo apoyaría a las autoridades en el levantamiento de datos, por lo que mandaron pedir una constancia del agente municipal en Tindú para que yo pudiera llevar a cabo el censo. Asimismo, se decidió nombrar a dos ancianos para que me acompañaran en las visitas a los ciudadanos y así tuviera más legitimidad. Los auxiliares de la Mesa, por su parte, se encargarían de llevarme a cada uno de los lugares en los que entregan citatorios, por lo que se turnarían entre ellos hasta terminar de contar a todos los ciudadanos radicados en Madera. Se constituyó entonces un grupo que funcionaría como “comité de censo”.

Me reuní con los miembros de la Mesa para afinar los últimos detalles y en dicha reunión se desató un debate: ¿a quién contar? Al principio hubo consenso, era obvio, había que contarlos a todos. Pero el problema surgió al tratar de definir quiénes eran todos, ¿eso incluye a las mujeres de Tindú que se casaron con personas de otros estados? ¿incluye a sus esposos? ¿incluye a los niños nacidos en Estados Unidos o en otros lugares de la República Mexicana?

El problema es de gran profundidad, es una cuestión de ciudadanía, pertenencia y exclusión: definir quién debe ser incluido en el censo implica también definir un perfil de ciudadano tindureño y dibujar la frontera de quién pertenece a la comunidad y quién no es parte de ella.

La enumeración, dice Foucault¹¹, es uno de los instrumentos de gobernanza más importantes, ya que mediante ésta se define quién es “sujeto” del gobierno. Un censo para la comunidad de Tindú en Madera, tiene la implicación de que aquellas personas mayores de 18 años que son enumeradas, recibirán citatorios para asistir a las asambleas, deberán participar con la cooperación anual de 60 dólares y sobre todo, deberán cumplir con los cargos ya sea en Tindú o en Madera. El censo es un acto ciudadanizante de la comunidad transnacional pues al definir quiénes pertenecen a ella, define también quiénes tienen derechos y obligaciones, y quienes por lo tanto, son ciudadanos.

Lo que realmente se estaba discutiendo en esa reunión no era la logística del censo sino más bien se estaban debatiendo nociones de ciudadanía y pertenencia. Ejemplo claro de ello es uno de los argumentos en la discusión, en que la cuestión era la posibilidad de la doble ciudadanía: unos argüían que habría que contar únicamente a las personas nacidas en Tindú, ya que los ciudadanos norteamericanos le “pertenecían” al gobierno de Estados Unidos y por lo mismo, éste “podía hacer con ellos lo que quisiera”, ello implicaba, por ejemplo, mandarlos a pelear a Irak. La postura contraria replicaba que a pesar de haber nacido fuera, las personas siguen siendo parte de Tindú por sus lazos familiares y por las cooperaciones.

Algunos decían que no se debería contar a las mujeres casadas con personas de otros estados, ya que las mujeres debían pertenecer a la comunidad del marido y en el momento en el que hubiera matrimonio dejaban de ser parte de Tindú, al igual que sus hijos. De forma tal que la construcción de la ciudadanía y pertenencia de las mujeres estuviera sujeta a la definición de sus maridos, aunque ellos ya hubiesen fallecido.

Dentro de los límites de la pertenencia comunitaria se encuentra la estrategia de cada uno de los sujetos y algunas personas opinaban que era decisión de los padres si querían que sus hijos nacidos en Estados Unidos fueran contados o no, es decir, que la pertenencia a la comunidad debería ser una decisión de los padres de estos jóvenes y una vez siendo mayores de edad ellos mismos podrían tomar alguna determinación.

Al final, la resolución fue que los actores decidieran si pertenecían o no a la comunidad y partiendo de ello, si se les contaba o no en el censo. La decisión sería una voluntad individual que se tomaría de acuerdo a su sentido de pertenencia, es decir, si se sentían o no parte de la comunidad. Si los mayores de 18 años nacidos en Estados Unidos decidían ser contados les

¹¹ Ver el análisis de Akhil Gupta (2001) sobre el término “governabilidad” (*governmentality*) introducido por Michel Foucault.

llegaría a sus casas no un citatorio para las asambleas sino una invitación para participar en ellas. Si los esposos de las mujeres de Tindú con otros orígenes decidían aceptar, entonces a ellos les llegaría también una invitación.

Los citatorios para asistir a las asambleas son entregados a los ciudadanos de la comunidad transnacional, por lo que el debate sobre el censo tiene gran relevancia, ya que a partir de él se definen las reglas de la ciudadanía comunitaria. Si nos fijamos en la manera en que han sido entregados los citatorios para las asambleas en Madera y Oregon, los ciudadanos tindureños son aquellas personas mayores de 18 años que nacieron en la comunidad, sin necesariamente ser propietarios de tierras en la localidad de origen. Los citatorios son entregados a los jefes de familia, es decir, a los hombres, que son los únicos que asisten a las reuniones del pueblo. Las mujeres, por su parte, participan en otros eventos, pero no en la toma de decisiones ni en los cargos de la Mesa Directiva o del Comité Seccional si no es para preparar la comida que se venderá en los bailes para recaudar fondos. Ellas no son invitadas a las asambleas comunitarias en Madera, por lo que no tienen voz ni voto en la toma de decisiones, así que en la práctica las mujeres no son ciudadanas.

En la discusión de Pierre Rosanvallon (1999) sobre la historia del sufragio universal en Francia, la autora explica cómo desde la construcción del concepto de igualdad, dicho principio no ha sido cuestionado, pero su análisis muestra cómo el papel de la mujer dentro de las nociones de igualdad y ciudadanía, enfatizando en el supuesto de la representatividad de las mujeres a través de sus esposos y padres; supuesto que cuestiona, a su vez, la concepción de igualdad y sufragio universal. Si las mujeres no son consideradas como ciudadanas¹² para la comunidad, su participación y pertenencia debe ser negociada mediante sus esposos o padres, ya que ellos funcionan como su “voz” en las asambleas y es por este medio que ellas son representadas, como sugiere Rosanvallon. Pero ¿cómo es representada una mujer que establece una alianza exogámica?

¹² En el sentido de ciudadanía política, ya que por otro lado están obligadas a participar en la preparación de alimentos durante las actividades y festejos, lo que muestra que tienen obligaciones económicas y rituales para la comunidad que las hace ciudadanas en otros sentidos (por ejemplo la ciudadanía social o la ciudadanía cultural).

4. De la pertenencia a la ciudadanía

Si los intereses de una mujer no son representados por su padre o esposo en la comunidad, entonces ¿qué pasa con una mujer cuyo matrimonio es exogámico? ¿quién la representa?

Como consecuencia de la elección de un cónyuge de otro estado, Violeta salió del círculo de la comunidad corporada para entrar al de la comunidad extendida y dejó de ser representada, ya que no tenía un padre que viera por sus intereses y funcionara como su “voz” en las decisiones comunitarias. Por ello, Violeta ha tenido que acudir a estrategias de negociación para seguir siendo parte de la comunidad. Ella empezó a mandar a su esposo a las asambleas del pueblo, para poder enterarse de lo que sucede y así opinar a través de él. El proceso no fue fácil ni rápido, pues antes de que la comunidad le tuviera confianza a Don Juan Carlos, tuvo que pasar mucho tiempo.

Cuando ellos se “juntaron”, Violeta tuvo que enfrentarse a muchos problemas y él tuvo que demostrar no sólo a la familia sino a la comunidad que podían confiar en él. Ellos relatan que antes de juntarse, él tuvo que viajar de Madera hasta Tindú para hablar con los familiares de Violeta y sólo después de la tercera ida a Oaxaca pudo obtener el consentimiento para establecer alianza con ella. A ella, mientras tanto, la intentaban convencer con el argumento de que no sabía de qué familia procedía él y que si era golpeador y malo con ella y se la llevaba a su pueblo nadie de Tindú podría ayudarla, pues ella ya sería de otro lugar. Sin embargo, debido a que ellos establecieron su residencia en la ciudad de Madera¹³, el círculo de ayuda ha perdurado y ellos han conseguido la manera de seguir siendo parte de Tindú.

Tras mucho tiempo de asistir a las asambleas, ahora es Don Juan Carlos quien recibe los citatorios a manera de ciudadano y coopera dando su servicio económico, dispuesto incluso a ser miembro de la Mesa Directiva. Dentro del censo comunitario él es uno de los que decide ser parte de Tindú y permite que se le cuente a él y a sus hijos, de forma tal que Violeta, pese a su relación exogámica, ha logrado su propia representación en la comunidad a través de la ciudadanía de su pareja; adaptando las reglas de pertenencia a la comunidad a su conveniencia y eludiendo la frontera social de la endogamia.

Pese a su desterritorialización, las comunidades transnacionales delimitan su pertenencia, la cual no corresponde ya a derechos y obligaciones por propiedades o por lugar de residencia

¹³ En este caso la patrivirilocalidad no es un criterio, pues Madera no es el lugar natal de ninguno de los dos, aunque la presencia de Tindú es mucho mayor que la del estado de donde proviene Don Juan Carlos.

sino que son fronteras menos explícitas, pero igual de rigurosas. Si una persona rompe con una de estas reglas, deja de ser parte de la comunidad y en el caso específico del matrimonio, si se rompe con la endogamia, se deja de pertenecer a la comunidad corporada, sobre todo en el caso de las mujeres.

Las fronteras, sin embargo, forman parte de estrategias de los actores, pues no estamos frente a estructuras sin sujetos, ni frente a sujetos autómatas, sino frente a individuos y grupos que usan y acomodan las reglas sociales para que se adecuen a su propia realidad y según su conveniencia. Las personas deciden si quieren o no pertenecer – siempre dentro de los límites de las reglas – y pese a que una mujer deje de tener representatividad en la comunidad transnacional debido a su matrimonio exogámico, ella puede buscar sus propios recursos y negociar su pertenencia.

He dicho que existen fronteras órdenes sociales de las comunidades transnacionales (los cuales en ocasiones aparentan ser borrosos), pero también he mostrado que este tipo de comunidades son dinámicas. Es importante subrayar que el enfoque central no debe ser el de las fronteras ni el de las pertenencias sino aquel que se centre en los actores sociales. Este ejemplo es una muestra de la capacidad de agencia de los sujetos transnacionales, quienes pueden adaptar las circunstancias a su propia realidad y construir estrategias para reproducir su comunidad bajo las nuevas circunstancias. He dado ejemplos dentro de un rango específico de la comunidad: la familia, con la intención de mostrar la utilidad del análisis de casos en que los sujetos se muestran a sí mismos como agentes creativos, pues esto los sitúa como capaces de generar estrategias no sólo de pertenencia sino también de desarrollo y lucha por la inclusión y sus derechos humanos.

En la construcción de la pertenencia a la comunidad es muy relevante el caso presentado pues es un caso ilustrativo de las dinámicas de construcción de la comunidad que se discutieron en el primer capítulo de este trabajo, en donde se hacía una diferencia entre las definiciones de comunidad según el parentesco, la economía o la política, y en ese capítulo propuse que en el caso de Tindú lo que define a la comunidad es su unidad política. A lo largo de este capítulo he enfatizando en las alianzas matrimoniales como fronteras sociales que delimitan a la comunidad. Con el ejemplo anterior, mostré que las reglas son manipuladas por los sujetos o por los jugadores, sin embargo, el problema tiene una dimensión mayor que se debe resaltar. La comunidad establece una gran cantidad de criterios para definir sus fronteras y con ella la pertenencia y ciudadanía de sus miembros. Algunos de los criterios más relevantes

son los criterios de alianzas y parentesco, de vínculos y participación política, de residencia, etc. Debido a la condición transnacional de la comunidad estos criterios deben ser lo suficientemente flexibles para permitir excepciones en las reglas, como en el caso de exogamia que analizamos en este capítulo. La endogamia es una de las reglas de pertenencia de la comunidad, pues es a través de ella que se posibilita la reproducción del grupo manteniendo su unidad identitaria, sin embargo cuando esta regla se rompe por algún sujeto, el criterio se flexibiliza y reacciona imponiendo otros criterios, que en este caso corresponde a un criterio político de ciudadanía. Pertenencia y ciudadanía no se contraponen sino que se complementan, pues como afirma Yerko Castro¹⁴, la pertenencia es la expresión pasiva de la ciudadanía y en ese sentido la comunidad se define en términos de diferentes tipos de ciudadanías, entre las que destacan la ciudadanía social, como en el caso del parentesco, y la ciudadanía política, que analizaremos más adelante.

¹⁴ Comentarios a esta tesis.

CAPÍTULO CINCO

FLUJOS ECONÓMICOS TRANSNACIONALES

I. LAS REMESAS

La situación económica y las condiciones de pobreza y precariedad que existen en Santa María Tindú, son algunos de los principales motivos por los cuales los tindureños se convierten en transmigrantes. La salida a los campos de trabajo en los Estados Unidos ha permitido que las familias establezcan una



Casa de cambio en Huajuapán de León, Oaxaca.

solvencia económica que les ayuda a mejorar un poco sus condiciones de vida, de forma tal que en Tindú, como en muchas comunidades migrantes de México, las remesas se han convertido en el sustento principal. Esto ha generado un grado tan intenso de flujos, que hoy en día las remesas se han transformado en uno de los temas centrales cuando se discute la economía del país.

Existen numerosos estudios que analizan el tema de las remesas y de los impactos que éstas tienen para el país (ver por ejemplo Binford 2003 y García 2003). Sin embargo han sido pocos los acercamientos que lo analizan desde una perspectiva que tome en cuenta a los sujetos, ya que generalmente el centro de debate está en los flujos económicos que ingresa a al país, a las regiones, a las comunidades y, en ocasiones, a niveles sociológicos más pequeños como la familia.

En este capítulo no pretendo hacer un análisis exhaustivo de las dinámicas económicas de la comunidad, por el contrario, pretendo dar una idea de cómo son las relaciones sociales que preceden y explican los flujos económicos a nivel de la economía familiar.

Parto de la premisa de que es necesario replantear el concepto de remesa y analizarlo más detalladamente. Uno de los elementos para repensar este concepto consiste en conocer cómo se utilizan las remesas y al respecto Fernando Herrera (Besserer 2005 *et al.* 36-38) distingue entre dos tipos de uso: las remesas como ahorro migrante y como salario migrante. El ahorro migrante se trata de la inversión de las remesas en obras sociales y públicas o en

proyectos productivos capitalistas y comunitarios. El salario migrante en cambio, parte de la idea de que la migración es primordialmente laboral y de que las remesas tienen su origen en el trabajo de los migrantes, por lo que consisten en un ingreso salarial que permite la reproducción de las familias trabajadoras. Herrera propone que en el caso de Tindú las remesas corresponden a pequeñas transferencias dispersas en el tiempo y en el espacio, y que corresponden al salario de los migrantes, ya que se destinan a cubrir las necesidades básicas de las unidades domésticas.

En el siguiente cuadro se muestra la distribución de las remesas según los resultados arrojados por la etnoencuesta aplicada en Santa María Tindú en diciembre de 2004.

Uso de las remesas en los hogares que las reciben

USO DE LAS REMESAS	%
Alimento y sustento	86.7
Gastos médicos/salud	73.3
Pago de deudas	46.7
Construcción/ reparación de casa	33.3
Fiestas/ceremonias	33.3
Educación	33.3
Ahorro	26.7
Otros	26.7
Fiestas/patronales	13.3
Co-inversión con programas-gobierno	13.3
Financiamiento a la migración	6.7
Compra de herramientas	0.0

Fuente: Elaboración con datos de MMP/Tindú, Cuadro ACD (Besserer *et al* 2005:69)

Como se observa en el cuadro, las remesas de Tindú son utilizadas por un número importante de personas para el alimento y el sustento (86.7%), así como para gastos médicos y cuidado de la salud (73.3%). El 45% de las personas declararon también usarlas para el pago de deudas (45%), la educación (33.3%) y la construcción o reparación de casas (33.3%).

Lo que podemos observar con estos datos estadísticos es que las remesas que llegan a Tindú desde Estados Unidos son utilizadas para necesidades básicas y entre ellas para el acceso al bienestar por medio de la salud, educación y vivienda.

Los datos de la etnoencuesta reportan además que 44% de los hogares en Tindú reciben remesas, pero que estos hogares redistribuyen las transferencias a hogares que no las reciben

directamente, lo que hace que un mayor porcentaje – casi el 100% – de la localidad de origen se beneficie de ellas.

Resulta de importancia distinguir entre el uso de las remesas como ahorro migrante y como salario migrante porque en los últimos años se ha dado un pronunciado énfasis al tema de las remesas en México. De hecho, desde que inició la administración de Vicente Fox el discurso oficial ha colocado a las remesas en un papel estratégico por considerarlas como el motor microeconómico de numerosas rancherías, comunidades y regiones del país, como pronunció el presidente en el acto “Compromiso con el Paisano *Contigo en las Remesas*” el 13 de noviembre de 2001 (Lozano 2003:23). El gobierno mexicano reconoce el esfuerzo de los transmigrantes e incluso en su discurso se encuentra la idea de proteger sus recursos, aunque al mismo tiempo se refleja la preocupación de cómo invertirlos, por ejemplo en pequeños negocios o en proyectos productivos; es decir que las remesas constituyen una palanca para el desarrollo que el mismo gobierno incluye en su modelo económico. Sin embargo, como hemos visto en las estadísticas demográficas para Tindú, la población que reside en la localidad de origen se encuentra mayoritariamente en edad improductiva ya que las personas son (como vimos en el capítulo dos) o muy jóvenes, o de muy avanzada edad, por lo que no se encuentran en condiciones para participar en proyectos productivos porque no tienen la capacidad física para hacerlo. Además las remesas que reciben con dificultades les alcanzan para sus necesidades básicas.

Lozano plantea que el papel de las remesas ha cobrado tal importancia que incluso se ha adjudicado como un logro del gobierno federal, que en los discursos oficiales las enlista como los alcances y las cosas por las cuales debemos enorgullecernos; es decir que las remesas son un logro y no la consecuencia de factores de exclusión que empujan a los campesinos y a los sectores más desfavorecidos a buscar mejores condiciones de vida en Estados Unidos porque no pueden lograrlo en su propio país:

Lo paradójico de esta situación es que un migrante, antes de emprender la aventura de viajar a los Estados Unidos, es un individuo que padece cierto tipo de exclusión social, es decir, no tiene empleo, tiene un empleo mal remunerado o, simplemente, no ha encontrado en su país la posibilidad de satisfacer una serie de necesidades mínimas. Sin embargo, este excluido social, al convertirse en migrante y empezar a enviar remesas a su país, se transforma – desde la perspectiva del discurso oficial – en un promotor estratégico del desarrollo y el sistema lo eleva al rango de héroe (Lozano 2003:30).

Las remesas vistas como un ahorro y como potencial de inversión reflejan que el repentino interés tanto por el gobierno como por algunas ONG's y otro tipo de instituciones, tiene que ver con un interés por que el beneficio de las remesas no se quede en las comunidades sino que otras instancias puedan sacar provecho de ellas, aunque hay que reconocer que también existen instituciones que buscan defender los derechos de las comunidades y cuidar que obtengan directamente los beneficios de las remesas. Vistas como salario migrante y no como una forma de inversión para el desarrollo del país, la pregunta que plantea Herrera resulta muy pertinente: “¿por qué pedir a un grupo particular de asalariados que se haga responsable del desarrollo nacional?” (Besserer *et al* 2005:36).

II. FLUJOS ECONÓMICOS TRANSNACIONALES

En un sentido economicista, las remesas se definen como la porción de ingresos que el migrante internacional envía desde el país de destino a su país de origen (McKinley 2003) ya sea por medios oficiales – bancos, casas de cambio, etc. – o por medios informales – amigos, parientes, etc –.

Los estudiosos de la migración se han esforzado por expandir el concepto y adaptarlo a los fenómenos que se presentan en la actualidad. En la tipología en la que Nina Nyberg Sørensen (2004:4) clasifica las remesas se encuentran cuatro grupos: las remesas monetarias, las remesas sociales, las remesas intra e internacionales y las remesas individuales o colectivas.

Sørensen define a las remesas monetarias como aquellas porciones de las ganancias de los migrantes que se envían desde el lugar de destino al lugar de origen. Estas remesas pueden ser también en especie, aunque en general se perciben como monetarias. Ella plantea que además algunos estudiosos restringen más el término, definiéndolo específicamente como remesas de los migrantes trabajadores, las cuales corresponden a las transferencias monetarias que los trabajadores migrantes envían a sus familias y comunidades en el lugar de origen.

Proponiendo una visión más amplia Sørensen sugiere que este tipo de remesas incluye también las transferencias de los refugiados y otros migrantes que no se benefician del estatus legal de trabajadores migrantes.

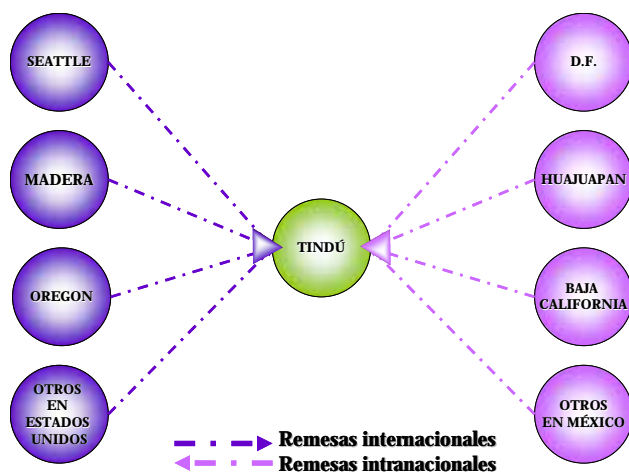
En un esfuerzo por entender el ámbito social de los intercambios en la migración, Peggy Levitt (2001:54) define las remesas sociales como las ideas, comportamientos, identidades y capital social que fluyen de las localidades de destino a la de origen, haciendo que aquellos que “se quedan” vivan también una forma de transnacionalidad a pesar de su vida local. Las remesas sociales, de acuerdo a esta definición, son transferidas por los migrantes o viajeros o son intercambiadas por medio de cartas u otras formas de comunicación como el teléfono, el fax, la Internet o videos y pueden afectar las relaciones familiares, las relaciones de género, las identidades de clase o la participación política, económica y religiosa.

Sørensen reconoce que existe una gran ventaja al adoptar un término económico para entender un fenómeno social, ya que permite que se comprenda la migración como un proceso social en el que los migrantes son agentes potentes del cambio político, económico y social (Sørensen 2004:5).

Las remesas intranacionales, según la autora, corresponden a aquellas remesas que circulan dentro del país de origen, mientras que las remesas internacionales se envían por personas que han cruzado una frontera internacional.

Finalmente, las remesas individuales son enviadas por sujetos migrantes, mientras que las colectivas se envían por medio de grupos de migrantes que se organizan en torno a organizaciones de oriundos, iglesias, grupos de refugiados, profesionales pertenecientes a grupos étnicos o incluso organizaciones de refugiados y diásporas que se comunican por Internet.

El concepto de remesas según estas definiciones es útil para explicar el fenómeno de envío de dinero de Madera o de Oregon a Tindú y además, según Sørensen, de los flujos que van desde algún estado de la República a Tindú. En un esquema las remesas podrían representarse colocando a Tindú en el centro y conectándolo con cada una de las localidades de las que recibe remesas,



sean económicas o sociales. Esto es cierto para Tindú, sin embargo el concepto de remesa es insuficiente para explicar el fenómeno de flujos económicos y de valores que se dan en la

comunidad y en el contexto transnacional, ya que la remesa por su origen economicista y etimológico se adecua a un marco teórico en el que la migración se concibe como bidimensional, es decir que sólo contempla que existen lugares de origen y lugares de destino sin que éstos se articulen entre sí.

El gran aporte de los estudios transnacionales consiste justamente en la ruptura del esquema de origen y destino, y en la propuesta de que las relaciones sociales son mucho más sofisticadas porque se articulan de múltiples formas y en múltiples direcciones, constituyendo no localidades fragmentadas sino unidades con una gran cohesión social.

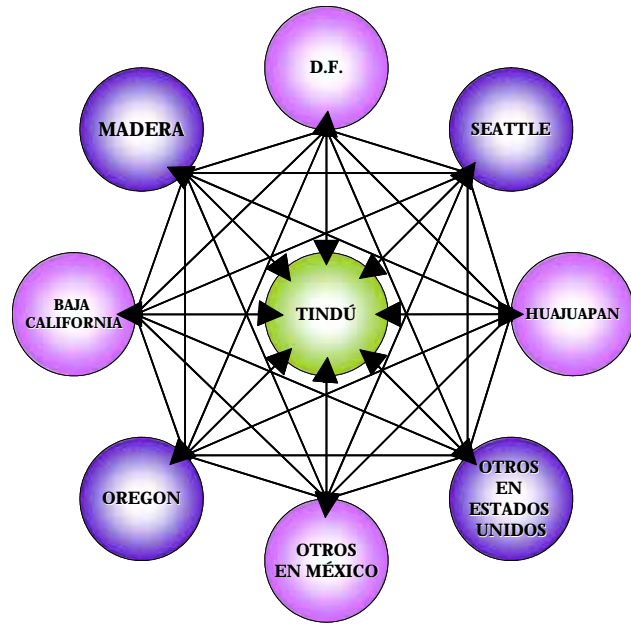
El término remesa se utiliza en inglés como *remittance*, que proviene del verbo *remit*, es decir, remitir o enviar de regreso. Por ello, el concepto no explica que también existen flujos desde la localidad de origen a las de destino, que dentro de Estados Unidos hay flujos económicos y sociales que intercambian los transmigrantes, ni que los flujos después de llegar a su destino se redistribuyen en diferentes localidades y de acuerdo a objetivos específicos, como puede ser la educación.

El concepto de remesa se ha utilizado como explicativo de los fenómenos sociales, sin embargo por su origen economicista el fenómeno social sería también reducido a flujos bidireccionales que explican solamente una parte de la realidad. Esto cierra la posibilidad de estudiar realidades de mutua transformación cultural en las que el flujo de valores sociales y culturales transita en múltiples direcciones y no exclusivamente del lugar de destino a la localidad de origen. Este reduccionismo deja fuera elementos culturales como el afecto y la reciprocidad, motores que también son importantes para los flujos económicos pero que no se restringen a dos puntos en un mapa.

En Tindú no sólo se envían remesas, también se manda dinero desde diversas localidades de Estados Unidos, por ejemplo cuando las familias que se trasladan al estado de Oregon para la fresa y la *blueberry* y envían lo que ganan a sus familiares en Madera para poder seguir pagando los créditos de sus casas o la renta de departamentos. En el sentido estricto del concepto, esto no es una remesa, pero sí un flujo de recursos que se presenta de manera muy intensa en el caso de Tindú. La remesa tampoco explica que en ocasiones el dinero que se recibe en Tindú se redistribuye o se redirecciona a otras localidades como Huajuapán, Oaxaca, Puebla o el D.F. en las que estudian algunos miembros de la familia que requieren de apoyo económico. A veces estos flujos ni siquiera llegan a Tindú ya que se envían directamente a Vizcaíno, Ensenada, San Quintín o alguna localidad en la que se encuentran

temporal o permanentemente los miembros de la familia, sin que estas sean sus localidades de origen. También a veces desde Tindú se producen flujos que son diferentes a la redistribución, ya que algunas familias cuidan de las casas o hijos de sus parientes en la localidad de origen, o pagan por los servicios y cooperaciones que les corresponde dar a los transmigrantes y lo hacen con sus propios recursos, de forma tal que ellos también *dan* y no sólo reciben.

La representación gráfica de estos fenómenos toma una forma distinta y más bien se observa como una red en la que los nodos están estrechamente articulados y entre los que existe intercambio en una gran multiplicidad de direcciones.



El fenómeno de Tindú y probablemente de otras comunidades transnacionales rebasa al concepto de remesa y es necesario replantear estas perspectivas para poder realmente comprender las dinámicas internas de las familias y de la comunidad. Las remesas con “apellidos” (económicas, culturales, sociales, religiosas, etc.) no explican tampoco la totalidad de la condición transnacional, ya que se reducen al sentido economicista del concepto. Por ello, propongo hablar de *flujos transnacionales* para poder recuperar las ideas de movilidad, articulación y dinamismo característicos de las comunidades transnacionales. Hablar de flujos permite pensar en multidireccionalidad y circulación tanto en los fenómenos económicos como sociales, políticos y culturales, así que en ese sentido podríamos hablar de flujos económicos transnacionales, flujos culturales transnacionales, flujos sociales transnacionales, etc.

En las siguientes secciones presentaré los casos de algunas familias de Tindú, a través de los cuales ejemplificaré etnográficamente las dinámicas de los flujos económicos transnacionales y el uso que a estos se les dan.

1. La familia Pérez

La familia Pérez tiene su hogar en Santa María Tindú, en donde ha vivido la mayor parte del tiempo. Esta familia tiene una historia migratoria pequeña en comparación con otras familias de la comunidad, sin embargo una parte importante de su sustento económico se vincula a flujos transnacionales. Su hogar se compone por cuatro miembros: Don Alfonso y su esposa Lorena, y sus dos hijos: Rogelio y Amanda.

Ellos tienen un negocio de abarrotes y un molino en la localidad, lo que les permite tener un ingreso fijo para poder vivir. Sin embargo esto no es suficiente, ya que Don Alfonso es demasiado grande para trabajar y padece constantemente del estómago, lo que les obliga a invertir en medicinas, en doctores y en el viaje que implica para la atención médica. Él no es el único de la familia que padece enfermedades ya que su hijo tiene un problema cerebral que requiere de constante tratamiento y de visitas a doctores especializados, pues la clínica del pueblo es insuficiente para este tipo de situaciones.

El ingreso económico que les dan los dos negocios debe invertirse en la salud de dos de sus miembros, pero también debe invertirse en la compra de productos para comerciar, ya que sin ello no podrían mantener la pequeña tienda de abarrotes. Paralelamente, ellos buscan sustento a través de la compra-venta de sombreros y tenates de palma, de lo cual obtienen un poco más de ganancia si es que corren con suerte y pueden vender el producto a los comerciantes de Tezoatlán o Huajuapán, pero estas ventas son muy esporádicas y poco significativas. Asimismo, cuando hay albañiles trabajando en el pueblo Doña Lorena les vende comida a un bajo precio, lo que les permite obtener un poco más de dinero.

Debido a que estos ingresos son insuficientes para la familia, la hermana de Doña Lorena les envía dinero desde Madera de vez en cuando, con lo que pueden sumar una cantidad importante para sus ingresos. Además de ello, Don Alfonso recibe dinero de los hijos que tuvo en su primer matrimonio, quienes viven en Huajuapán, en el Distrito Federal y en Tijuana. Es con estos recursos de Estados Unidos y de diferentes partes de México que la familia Pérez puede sobrevivir y satisfacer sus necesidades básicas, aunque no sin dificultades, ya que los envíos son esporádicos y los gastos en salud son sumamente altos.

Además de los flujos económicos, ellos recurren a otras opciones cuando así lo necesitan y una de estas opciones son los prestamistas en la localidad, aunque generalmente los

intereses que ellos cobran son muy elevados¹. También existe un comité que se encarga de hacer préstamos a la gente de la comunidad, este comité se llama Juntos Avanzamos y es un fondo que le quedó a la comunidad después de que se deshiciera el proyecto del Fideicomiso de la palma (FIDEPAL), que correspondía a un fondo de apoyo a los productores de artesanía de palma que proveía el gobierno federal.

Los envíos de dinero, junto con los préstamos, son una gran ayuda para sostener a la familia, sin embargo, a cambio de esto tienen que retribuir y lo hacen, por ejemplo, mediante el cuidado de la casa de la hermana de Doña Lorena, lo que implica hacer los pagos correspondientes a la luz, al agua potable y demás cooperaciones que deben darse para tener servicios en las casas. Asimismo, la familia Pérez debe contribuir por sus parientes cuando es necesario dar *tequio*², por lo que entregan la cantidad de 50 pesos para que no se desconozca a sus parientes como ciudadanos del pueblo. Esta es una práctica frecuente en la localidad, pues pese a que los transmigrantes cooperan en Estados Unidos con la Mesa Directiva y con el Comité Seccional, sus parientes en México pagan la cuota de 50 pesos (establecida por la autoridad municipal) por cada hombre de la familia mayor de 18 años para que se tome en cuenta como el *tequio* de cada uno de los ausentes. Esto es ejemplo de que los flujos no siempre circulan de las localidades de destino a la de origen, ya que los locales también generan recursos que satisfacen las necesidades de los transmigrantes, sea en el sentido económico o social, a través de fenómenos como el cuidado de casas, el cuidado de familiares, los pagos por servicios y los pagos correspondientes a la ciudadanía del pueblo.

Es importante anotar que las formas a través de las cuales la familia obtiene ingresos están intrínsecamente ligadas a la reciprocidad y a los flujos sociales, y que el uso de los recursos económicos a los que logran acceder, ya sea de los negocios, préstamos o envíos, comprenden todos los aspectos de la vida familiar como la educación, un ejemplo de esto es el que a continuación se describe.

Amanda tuvo la oportunidad de estudiar la secundaria y el bachillerato en Huajuapán de León, lo que implicó un gasto familiar en varios sentidos, ya que ella vivió seis años con su medio hermano, que es maestro en esa ciudad. La familia de su medio hermano la mantenía,

¹ Para un estudio sobre los mecanismos financieros informales de San Miguel Cuevas, una comunidad transnacional mixteca como Tindú, ver a Matus 2003.

² El *tequio* es el servicio de mano de obra que los miembros de la comunidad deben dar para obtener derechos de ciudadanía. Profundizaré en el tema en el capítulo referente a la organización política de la comunidad.

pero había gastos que sus padres debían solventar, como visitas a Tindú cada fin de semana y gastos personales.

Cuando Amanda quiso estudiar la universidad se trasladó a la ciudad de Oaxaca. Ella estudió ahí durante un mes; no pudo quedarse más debido a que su situación familiar le requería estar en Tindú y también porque los gastos eran altos, además que la carrera que eligió no fue de su agrado. Cuando ella estuvo en Oaxaca no tenía familiares con quienes pudiera vivir, por lo que tuvo que pagar renta, todos sus alimentos y materiales para la universidad. Estos gastos eran bastante elevados y la carrera no le permitía trabajar porque era muy demandante. Ante esta situación, sus padres le enviaban dinero para poder estudiar, pero este capital no podían obtenerlo solo de sus ventas en Tindú ya que se requería mucho más, así que en realidad el sustento que ella tenía provenía del dinero que sus padres recibían por parte de sus familiares y que “redireccionaban” a Oaxaca para los estudios de su hija. Cuando Amanda dejó la universidad, los fondos que se habían destinado para sus estudios fueron empleados para que estudiara computación en Huajuapán todos los sábados; de esa manera podría estar con su familia y podía, al mismo tiempo, estudiar sin que los costos fuesen tan elevados.

Los envíos de dinero y la ayuda de sus familiares en Huajuapán han sido el factor que ha permitido a esta joven estudiar.

2. La familia Salas

La familia Salas residió por muchos años en la ciudad de Madera y hasta hace muy poco se mudaron a otra ciudad del estado de California. La familia está integrada por el matrimonio de Violeta y Don Juan Carlos, que son residentes legales, y por sus tres hijos de 15, 13 y 8 años que nacieron en Estados Unidos.

Cuando los conocí, Violeta y Don Juan Carlos trabajaban en una *nursería* en la que los dos se encargaban del cuidado de flores de invernadero. Don Juan Carlos era *raitero*, por lo que el día iniciaba muy temprano para la familia. A las cuatro de la mañana se despertaba su esposa para preparar el *lonche*³ de ambos, que consistía en tacos de guisado con tortillas de harina hechas a mano. Después de ello Don Juan Carlos salía a las cinco para iniciar su trabajo, que consistía en recoger a los trabajadores para llevarlos a la *nursería*, lo cual podía tomar más de

³ Almuerzo.

una hora. Violeta salía un poco más tarde de la casa y se trasladaba en su propio auto al lugar de trabajo, en donde terminaba aproximadamente a las cinco o seis de la tarde, dependiendo del día y de la cantidad de trabajo. Su esposo, en cambio, llegaba más tarde porque nuevamente tenía que llevar a cada uno de los trabajadores a su casa, lo que implicaba esperar a que todos terminaran de trabajar y esto significaba mucho tiempo.

El trabajo en las *nurseries* es temporal, por lo que poco después de haberlos conocido a ambos los *descansaron*, es decir que los despidieron para recontratarlos en la siguiente temporada de trabajo. Violeta y Don Juan Carlos tienen la ventaja de ser residentes legales, lo cual significa que tienen derecho a pedir el *desempleo*, que es una cantidad con la que el gobierno de Estados Unidos remunera a aquellas personas que se han quedado sin trabajo.

El *desempleo* es una de las estrategias que tienen muchos tindreños para sobrevivir, ya que les permite trabajar muy duro en determinadas temporadas pero también les da la oportunidad (o por lo menos ellos así lo ven) de descansar por periodos largos de tiempo y dedicarse a su casa, a sus hijos o regresar a Tindú.

Don Juan Carlos acostumbraba descansar con su esposa, pero en esa época le ofrecieron un trabajo en la construcción, por lo que tenía que salir aún más temprano de casa, ya que llegar al lugar de trabajo le tomaba más de dos horas. Él se dedicaba a limpiar los restos de teja que dejaban los trabajadores que la colocaban en las casas, ya que el trabajo de construcción en Estados Unidos se divide por tareas muy específicas: unos limpian, otros colocan las tablas, otros ponen el acabado, etc. Diariamente Don Juan Carlos tenía que recorrer muchas construcciones haciendo el mismo trabajo, por lo que lo más pesado, según relata, era el tiempo en el auto.

Cuando inició el tiempo de la uva Don Juan Carlos dejó su trabajo en la construcción, ya que le convenía más el trabajo en el campo porque él y su esposa siempre son contratados como mayordomos, lo que les garantiza un mejor pago. Los mayordomos son los supervisores en los campos de trabajo, por lo que se encuentran un escalón arriba de los pizcadores; ellos son coordinados por los contratistas, quienes tienen la responsabilidad de reclutar a los trabajadores, de pagarles y de procurar que las condiciones laborales sean las óptimas. En esa ocasión la familia completa formó una cuadrilla de trabajo, ya que sus dos hijos mayores se les unieron debido a que era su temporada de vacaciones en la escuela. Sin embargo el trabajo de la uva dura poco tiempo, por lo que en cuanto termina es necesario ya sea tramitar el *desempleo* o conseguir un nuevo trabajo.

Otra de las labores que desempeñan Violeta y Don Juan Carlos es en la fábrica de pollos, principalmente en la época navideña, en la que la producción de pavos congelados es muy alta y por lo tanto lo es también la demanda de trabajadores. En las fábricas de pollos ellos llevan a cabo dos tipos de labores: una consiste en trabajar directamente con la carne y desplumar, cortar, deshuesar, destripar, o cualquier actividad vinculada al animal. La otra labor consiste en el trabajo nocturno, en el que limpian las máquinas en las que se trabaja con los pollos o pavos.

Ganar el sustento en Estados Unidos no es sencillo, pues los trabajos en los que se insertan los tindureños son generalmente trabajos temporales, lo cual les implica una constante rotación laboral a lo largo del año, ya que los trabajos se terminan o los trabajos en los que están insertos no cubren las necesidades de sueldo que tienen las familias, pues de ahí deben pagar deudas, los créditos de la casa, del auto, obtener sus necesidades básicas y además enviar dinero a la localidad de origen o a otros destinos.

Las dificultades para conseguir empleos se intensifican cuando las personas no tienen documentos porque no se les permite trabajar en cualquier lado y de hacerlo, los salarios son mucho más bajos. Pese a esto, algunas personas logran insertarse en trabajos bien remunerados por medio del uso de identificaciones falsas que les permiten ser contratados.

En el caso de la familia Salas, ellos envían dinero a Tindú. El dinero que es destinado a Tindú lo envía Violeta a su madre Doña Julieta, quien cuando está en la localidad se dedica al cultivo de traspatio y al comercio, pues constantemente compra cosas en distintas partes de la República y viaja durante meses para venderlas y obtener algo de ganancia. Ella también recibe dinero de sus otros hijos que viven en Madera y en Hillsboro, Oregon. Doña Julieta también es un elemento clave para el negocio de otra de sus hijas, Andrea, que se dedica al comercio en Oregon. Doña Julieta compra con su propio dinero mercancías oaxaqueñas, mata reses para hacer carne seca, hace totopos, tenates y sombreros de palma, y cultiva chiles para enviarlos por correo a Oregon, con el objeto de que su hija pueda venderlo y con ello aportar económicamente a su familia, ya que Andrea vive con su esposo, sus dos hijos y sus dos hermanos solteros, quienes a su vez trabajan de *yarderos*.

Doña Julieta acude frecuentemente a los Estados Unidos a ver a sus hijos y a trabajar, y cuando lo hace todos sus hijos la apoyan para que pueda cruzar la frontera, ya que no cuenta con documentos. La última vez que cruzó la frontera fue a principios de 2004. Ella intentó obtener su visa de turista por medios legales, pero le fue negada por la embajada de Estados

Unidos en el D.F., por lo que todos los gastos que hizo para el trámite del pasaporte en Oaxaca y dos viajes al D.F. para el trámite de la visa fueron en vano. No obstante, esto no fue un obstáculo para ella, ya que decidió cruzar la frontera ilegalmente, como ha hecho ya innumerables veces. El cruce de Doña Julieta implicó un gran gasto, ya que ella no tenía los recursos suficientes para el pago del coyote, por lo que sus hijos se organizaron para cubrir el costo. Los hermanos de Violeta le enviaron dinero desde Oregon para que ella juntara los recursos y pagara al coyote de su madre, quien logró pasar la frontera con una identificación falsa. A cambio, ella llevó múltiples productos para el negocio de Andrea, los cuales entregó a su hija Patricia en Tijuana, ya que sería imposible cruzar la frontera con ellos. Patricia, por ser la más cercana a la frontera y contar con papeles, cruzó la frontera para recoger y pasar la mercancía sin ningún problema.

En este caso vemos cómo el dinero fluye de Oregon a Madera para poder pagar el cruce de la frontera. Además, el traslado de mercancías que Doña Julieta constantemente hace es un flujo en especie que circula desde Tindú a Oregon, ya que ella invierte para el comercio de su hija.

El caso de Violeta y Don Juan Carlos es útil para mostrar cómo se generan las ganancias en el trabajo y qué uso se les da, es decir, cómo se gana y cómo se gasta un dólar. En este proceso podemos observar que los recursos no sólo circulan en la familia nuclear sino que el flujo se distribuye también en la familia extensa, en los hogares y en las diferentes unidades domésticas. En este caso vemos que Violeta y Don Juan Carlos obtienen recursos por su trabajo y por los apoyos que reciben del gobierno de California, no sólo para poder vivir sino también para apoyar a sus parientes. El proceso requiere de estrategias familiares para acceder a recursos económicos, como lo es la gran movilidad en los trabajos y el uso de los apoyos del gobierno de Estados Unidos. Uno de los múltiples usos que reciben los recursos económicos que generan consiste en el envío de dinero a sus familiares y en este caso específico para la supervivencia de la madre de Violeta y para el apoyo para que ella logre cruzar la frontera. Además de ello, los gastos que Doña Julieta hace para la compra de mercancías tanto para su comercio como para el de su hija Andrea provienen de lo que ella puede ahorrar en Tindú, pero también parte de esa porción que ahorra proviene del dinero que recibe de sus demás hijos, lo que nos muestra un fenómeno de redistribución de recursos en los que fluye dinero de Madera a Tindú y éste se invierte en mercancía que se redirecciona a Oregon; la mercancía se vende y parte de esa ganancia se destina al cruce de la

frontera de Doña Julieta o al ahorro que hace en la localidad. De esto aprendemos que en realidad los recursos que generan los tindureños nunca quedan estáticos y que se caracterizan por una gran circularidad y fluidez que permite a toda la familia subsistir, sea en México o en Estados Unidos.

III. DESARROLLO Y ECONOMÍA FAMILIAR

Santa María Tindú es una comunidad en la que existe una gran circulación de flujos económicos y sociales que responden a la movilidad, articulación y dinamismo de su gente. Por ello es preciso identificar hacia dónde van esos flujos y para qué se utilizan, ya que en esa medida será posible pensar en uno de los ámbitos del desarrollo para la comunidad.

Los salarios de los transmigrantes en muchas ocasiones no son suficientes ni para su propia supervivencia, lo cual no garantiza que los recursos lleguen siempre a Tindú. De hecho, como vimos en los ejemplos anteriores, los tindureños se ven obligados a generar estrategias para obtener mayores beneficios económicos, como la circulación en diversas labores a lo largo del año, el uso de los beneficios del gobierno (sólo para el caso de los residentes legales y ciudadanos), el uso de identificaciones falsas (en el caso de personas indocumentadas), los préstamos, etc.

Los recursos económicos que obtienen los miembros de la comunidad son utilizados ya sea en la localidad de origen o en las de destino como medio de subsistencia y de satisfacción de necesidades básicas, entre las que sobresale la lucha por resolver problemas de acceso a la vivienda, a la salud y a la educación. Estos recursos no son suficientes para la inversión y de hecho el fenómeno de la redistribución y redirección de flujos económicos muestra que estos ni siquiera pueden quedarse estáticos porque se requieren constantemente en distintos puntos del núcleo familiar, de forma tal que vemos que se genera menos de lo que se necesita para el gasto familiar.

Las preocupaciones por el desarrollo de comunidades como Tindú se centran generalmente en el uso de las remesas y en los últimos años hemos observado un auge de proyectos propuestos por ONG's, organizaciones privadas e instituciones gubernamentales que buscan atender las necesidades de la comunidad para el envío y la recepción de remesas. Por ello, observamos que en comunidades transnacionales como San Juan Mixtepec o Santos Reyes Tepejillo abundan las casas de cambio y los bancos que permiten transferencias de

dinero desde Estados Unidos. Para el caso de Tindú, aún no encontramos este tipo de empresas o proyectos comunitarios, sin embargo sí abundan en la ciudad de Huajuapán, que es el centro comercial para muchas de las comunidades de la Mixteca, de forma tal que en ella convergen gran

Sábado 24 de Julio del 2004 IMPULSO DE OAXACA Los Angeles, Cal. 13

'ENVÍOS MI TIERRA'... SIEMPRE ESTÁS CERCA
 Compartimos tu angustia de dejarlos solos

- Cambio de cheques gratis con tu envío*
- Pasajería por línea a Oaxaca con entrega a domicilio
- Servicio de Income Tax, #3 de lln. Tasa atrasada, auditorías
- Pago de recibos (car, cable, gas, etc.)
- Henry Public (Cesta grande, carta para viajar con inmovers)
- Muy pronto!! Nacionalización y envío de pólizas a Oaxaca

*No aplica en México y Noroeste

Depositos directos a cuenta y pago por
 Sevevina, HSBC, Banco BWA Bancamer

Banatrix Bancomer
 HSBC BANCORP

23044 Sherman Way
 Canoga park, CA 91305
 (818) 353-4243

771 Soledad Blvd.
 Westco, CA 90721
 (714) 299-9677

33221 Washington Pl
 New Vista, CA 90252
 (310) 285-3638

6333 Van Ness Blvd.
 Van Ness, CA 94101
 (415) 954-3141

2774 Lankersheim Blvd.
 North Hollywood
 CA 91606
 (818) 962-2145

1514 Wilshire Ave.
 Los Angeles, CA 90028
 (323) 734-3426
 Servicio a domicilio desde
 el País de los

CUBRA EN TU PUEBLO EN DOLÁRES Y EN PESOS (MÁS DE 50 LUGARES DE ENTREGA EN OAXACA)

Arroyos de Jiménez	Atlix	El Puñal	San Andrés	Santa Ana del Valle	Santa Cruz Buenavista	Santa Cruz Xicoxtla	Tehuacan de Cabrera
Capulalpan de Morales	Chilpancingo	El Valle de Guadalupe	San Andrés	Santa Ana Tlaxiaco	Santa Cruz Papantla	Tehuacan de Guadalupe	Tehuacan de Guadalupe
San Juan de los Rios	San Juan de los Rios	San Bartolomé	San Juan Buenavista	Santa Ana Zapotlán	Santa Cruz Xicoxtla	Tehuacan de Guadalupe	Tehuacan de Guadalupe
San Juan de los Rios	San Juan de los Rios	San Bartolomé	San Juan Buenavista	Santa Ana Zapotlán	Santa Cruz Xicoxtla	Tehuacan de Guadalupe	Tehuacan de Guadalupe
San Juan de los Rios	San Juan de los Rios	San Bartolomé	San Juan Buenavista	Santa Ana Zapotlán	Santa Cruz Xicoxtla	Tehuacan de Guadalupe	Tehuacan de Guadalupe
San Juan de los Rios	San Juan de los Rios	San Bartolomé	San Juan Buenavista	Santa Ana Zapotlán	Santa Cruz Xicoxtla	Tehuacan de Guadalupe	Tehuacan de Guadalupe
San Juan de los Rios	San Juan de los Rios	San Bartolomé	San Juan Buenavista	Santa Ana Zapotlán	Santa Cruz Xicoxtla	Tehuacan de Guadalupe	Tehuacan de Guadalupe
San Juan de los Rios	San Juan de los Rios	San Bartolomé	San Juan Buenavista	Santa Ana Zapotlán	Santa Cruz Xicoxtla	Tehuacan de Guadalupe	Tehuacan de Guadalupe
San Juan de los Rios	San Juan de los Rios	San Bartolomé	San Juan Buenavista	Santa Ana Zapotlán	Santa Cruz Xicoxtla	Tehuacan de Guadalupe	Tehuacan de Guadalupe
San Juan de los Rios	San Juan de los Rios	San Bartolomé	San Juan Buenavista	Santa Ana Zapotlán	Santa Cruz Xicoxtla	Tehuacan de Guadalupe	Tehuacan de Guadalupe

Discurso de la nostalgia de las casas de cambio.

parte de los flujos económicos de varias comunidades, ya que no sólo se queda ahí la ganancia por el envío de dinero sino que también se queda el gasto familiar empleado para alimento y vestimenta.

Las casas de cambio y los bancos proponen alternativas para el ahorro familiar y proponen resolver de esta manera el desarrollo local. Sin embargo, los casos de las familias de Tindú nos hacen reflexionar y cuestionar si realmente esto es lo que necesitan las comunidades, debido a que hablar de economía en estos casos no necesariamente tiene que ver con remesas sino con un nivel mucho más sofisticado de la economía familiar y comunitaria.

Hablar de flujos económicos transnacionales significa abrirse a la posibilidad de que estos flujos circulen dentro de Estados Unidos o de que se generen en la propia localidad de origen y desde ahí transiten a otros destinos, y en ese sentido no es de mucha ayuda contar con casas de cambio que “faciliten” el envío desde Estados Unidos. Pareciera ser que para intentar resolver el problema de la comunidad es preciso dejar de centrar la mirada en el envío de dinero para buscar inversión en proyectos productivos y enfocarse en los problemas que los flujos económicos intentan resolver, es decir, resolver los problemas de acceso al trabajo, a la vivienda, a la salud y a la educación en ambos lados de la frontera; o sea, enfocar la atención al problema de la exclusión transnacional y del bienestar.

CAPÍTULO SEIS

FRONTERAS CULTURALES: VIDA Y MUERTE TRANSNACIONAL

I. CULTURA, IDENTIDAD Y PERTENENCIA

Entendiendo la cultura como una red de símbolos y significados que se objetivan en las prácticas sociales y que configuran la vida cotidiana en espacios rituales y comunitarios, la identidad puede entenderse como el auto-reconocimiento en estas prácticas sociales objetivadas.

Tradicionalmente se identificaba al territorio como contenedor de la cultura y la identidad, pero en la actualidad no podemos suponer de antemano la interdependencia entre estos conceptos. Como hemos visto, en casos como Santa María Tindú el territorio deja de ser el contenedor que le da unidad a la comunidad. Ante esto surgen dos preguntas ¿cómo pensar la identidad si no la asumimos como producto inmediato de la relación con el territorio? y ¿cómo pensar en cultura como elemento unificador cuando los sujetos están geográficamente distantes?

Dentro de la estructura social existen normas que funcionan como reguladores de la pertenencia. Estos reguladores operan en diversos ámbitos que le aseguran a la comunidad su permanencia como grupo, entre ellos se encuentran las normas culturales que establecen fronteras comunitarias construidas a partir de la convivencia entre sus miembros. No obstante, la convivencia tiene su propia sofisticación ya que la pertenencia a una comunidad transnacional no significa en ningún modo que exista homogeneidad, por lo contrario, la cultura en este caso se construye a partir de contiendas y negociación.

Las identidades de los tindureños son cambiantes y su reformulación depende tanto de una red simbólica propia como ajena. Un nuevo entramado se forma en un contexto transnacional en el que se producen y reproducen las identidades en el marco tanto de conceptos imputados – indígenas, mixtecos, rurales, trabajadores, hispanos, urbanos, migrantes, ilegales, pobres – pero también conforme a referentes propios insertos en relatos históricos, imaginarios y emociones. Aunado a esto se encuentran los conceptos con los que nosotros identificamos analíticamente la posición de los sujetos, tales como el género, la edad y la clase social. Cada una de estas categorías a las que se adscriben y son adscritos los tindureños forman parte de su identidad y muchas veces estas categorías aparentemente contrastantes coexisten en un mismo

individuo y en toda la comunidad. La identidad de los tindureños es una identidad mezclada o polibia, en términos de Kearney (1996), pero no está conformada por una combinación de elementos sin sentido, pues de hecho cada una de estas características que pueden ser contrastantes, como campesino/obrero o rural/urbano, coexisten porque se articulan en el contexto de prácticas sociales objetivadas en los espacios y contextos en los que están inmersos; más aún, cambian cuando cambian de contexto por el desplazamiento y cambian también cuando se cruzan fronteras sociales. Es decir que las identidades son contextuales pero pueden ser manipuladas por los sujetos según las circunstancias. Una tindureña puede ser clasificada como mujer indígena en México y como hispana en Estados Unidos y ella puede aceptar, rechazar o complejizar ambos. Esta articulación de identidades y el grado de participación en su expresión es lo que hace que los tindureños tengan una identidad transnacional.

Generalmente se piensa que los mexicanos en Estados Unidos atraviesan por procesos de aculturación, es decir que se adaptan plenamente a la cultura receptora, pero más bien los tindureños atraviesan por procesos de transculturación en que adaptan lo tradicional de su cultura a elementos de la nueva cultura en la que se insertan, teniendo como resultado procesos de influencia y mutua transformación.

Pero si los tindureños tienen como común denominador una identidad transnacional ¿qué es lo que los diferencia de los otros? ¿qué es lo que le da unidad a esa identidad tan polisémica? Parte de la unidad del grupo la da la cultura y dentro de ella las normas de pertenencia, como se sugirió anteriormente.

La cohesión de la identidad transnacional tindureña se sustenta en criterios de pertenencia, que es lo que los diferencia de otros grupos sociales. La pertenencia a Tindú en el ámbito social y cultural es una pertenencia de participación y negociación, lo que hace que se reconfigure día a día, ya que se fundamenta en un contrato político y social que se “renueva” cotidianamente mediante eventos comunitarios y rituales en todas sus localidades de residencia.

Tindú fortalece su unidad por medio de un sistema de ayuda mutua y reciprocidad que opera transnacionalmente; esta reciprocidad une a la comunidad y se convierte en un medio de negociación cotidiana de pertenencia. Dentro de la negociación de la pertenencia también se negocia la identidad, ya que los conflictos culturales que emergen de los procesos de transculturación se manifiestan en los momentos de objetivación de la cultura, es decir, en las

fiestas, los rituales y los eventos comunitarios; y es en ellos en los que se resuelven las diferencias y conflictos culturales que se presentan al interior.

II. RECIPROCIDAD Y AYUDA MUTUA

Entre los antropólogos conversamos sobre los ritos de paso a los que las comunidades en las que trabajamos nos sujetaron y sobre cómo la gente hace “pruebas” de confianza para permitirnos convivir con ellos y aceptarnos en la comunidad. Algunos que han trabajado en comunidades mixtecas relatan cómo han tenido que cargar sacos de tierra sumamente pesados en las labores comunitarias del *tequio* o de cómo tuvieron que deshacerse de todo prejuicio y lavar tripas mientras las mujeres de la comunidad observaban. Estas “pruebas” son formas de construcción de pertenencia en las que la comunidad define no si vamos a formar parte de ella, pero sí si podemos entablar lazos de colaboración y confianza con ellos.

Mi experiencia con los tindureños no fue diferente, pues también tuve que enfrentarme a mis propios “ritos de paso”. La gente no me puso “pruebas” pero sí me observó muy de cerca y fue tras dos eventos consecutivos que logré participar en la comunidad y ganar la confianza de varias familias, estos fueron la construcción de una casa y la ayuda en un funeral.

Cuando llegué a Tindú me costó trabajo identificar cuáles eran los espacios que más usaba la gente, pues en el pueblo no hay una plaza en la que se reúnan las personas ni eventos concretos, como la misa, en los que realmente se pueda observar la convivencia. Las personas en Tindú, pensaba, se reúnen en sus hogares o en encuentros casuales en la calle o el molino, así que debía buscar esos espacios y encontrar la forma de presentarme y de convivir con ellas. Un día a las siete de la mañana, escuché el altavoz de la agencia municipal. Se estaba anunciando que un joven que había regresado hacía poco de Estados Unidos había terminado de construir su casa y necesitaba ayuda del pueblo para terminar el colado. Pensé que esa podía ser mi oportunidad, así que pregunté a la familia con la que vivía si creían que fuese correcto que me presentara sin que me conocieran. Ellos me explicaron que todo el pueblo debía ir y que apreciarían que les ayudara, pero me recomendaron comprar refrescos o cervezas para llevar, ya que no podía llegar con las manos vacías. Compré mi “charola” de refrescos y fui a la casa de los padres del joven desde temprano. Ahí me presenté con el padre del joven:

Yo le dije a su papá que había ido a ayudar con lo que se necesitara, así que me pasó a la casa con su hija, quien anotó mi nombre al recibir la “charola”. Me senté un rato con ella y me ofreció un refresco. Mientras hablábamos seguía llegando gente y cada persona llevaba tortillas, dinero, refrescos o cerveza. Ella anotaba a cada una de las personas y lo que habían aportado (FRAGMENTO DE DIARIO DE CAMPO).

Una vez dentro de la casa encontré a varias mujeres platicando mientras cocinaban y se mostraron muy sorprendidas de que me encontrara ahí. Conversé durante varias horas con ellas y luego les ayudé a cargar la comida, a manejar la camioneta para llevar las ollas a la casa en construcción, a servir a los hombres y a limpiar. A muchas personas les llamó la atención que ayudara a servir pues ni siquiera los conocía, pero la reacción fue de agradecimiento y de aprobación.

Esto mismo sucedió unos días después cuando una persona falleció. Cuando estas cosas ocurren toda la gente del pueblo acude a la casa en la que se vela al difunto y en la que se llevan a cabo los rezos del novenario. En estas reuniones se alimenta a las personas y constantemente se reparte maíz por todas las casas para que las mujeres lleven tortillas al día siguiente. Debido a que la difunta era pariente de la familia con la que yo estaba viviendo, los apoyé con la repartición de maíz y con servir de comer a las personas que llegaban a los rezos.

Después de estos dos eventos mucha gente me empezó a identificar y con risas discutían la manera en que yo me había colgado el tenate para repartir maíz. A partir de entonces la gente empezó a saludarme con entusiasmo y fue así como logré la confianza de muchas personas de la comunidad no sólo en Tindú sino también en Estados Unidos, en donde se escucharon los rumores sobre mí. Por ello cuando llegué a una asamblea en Madera algunas personas me identificaron como la muchacha que había ayudado en el funeral.

Estos dos eventos fueron fundamentales para mi inserción en la comunidad porque estos son los eventos de ayuda y solidaridad comunitaria en los que se pagan favores y cada sujeto asegura que la comunidad le apoye cuando lo requiera. Estos son espacios de reciprocidad y sin saberlo me volví parte de este espacio del dar y recibir. Aprendí que era en estos eventos en los que había que estar presente para conocer a la comunidad y empecé a acudir y a sumarme a las actividades y con ello a cada una de las listas. Con risas algunas personas me decían “*y ¿cómo te vamos a pagar? cuando te cases vamos a tener que ir todos a ayudarte*”.

Para los miembros de Tindú pertenecer a la comunidad no sólo significa haber nacido dentro de sus redes de parentesco o ser contada en sus censos, implica también negociar día a día la pertenencia al grupo y participar en la vida comunitaria por medio de la ayuda a amigos y

familiares así como en la participación en ceremonias religiosas y festividades. Ayudar a los paisanos significa abrir la posibilidad de ser ayudado cuando se necesite y es así como se teje la red de la comunidad.

Los tindureños han generado mecanismos de control de la reciprocidad que se constituyen como referentes sociales para la construcción de la comunidad. Si una persona muere, si alguien termina de construir su casa o si alguien hace alguna fiesta ritual (matrimonio, bautizo o quince años), todos los miembros tienen la “obligación” de acudir al evento y ayudar a cocinar (en el caso de las mujeres), matar al chivo o a la res que comerá todo el pueblo (en el caso de los hombres), llevar tortillas y refrescos o cervezas, y entregar un poco de dinero a la familia. Esto dura varios días y toda la gente del pueblo come, desayuna y cena en la casa de la familia del evento. La familia además de atender a todas las personas lleva una lista de lo que se les ha entregado para que cuando alguien del pueblo tenga un evento, entonces ellos revisen la lista y si recibieron ayuda por parte de los afectados, entonces acudirán, pero si no lo hicieron entonces no los apoyarán. Una persona que nunca ayuda a la gente de la comunidad no será apoyada en caso de hacer una fiesta o de terminar su casa y nadie acudirá a velarlo, enterrarlo y rezar por él o ella cuando muera. Cuando hay casos de ese tipo, la gente simplemente dice “*ese ni anduvo*”, lo cual quiere decir que nunca fue solidario y por lo tanto, no se le debe nada. No deber nada y no tener gente que le deba a una persona es estar fuera de las prácticas sociales de reciprocidad; implica que el vínculo con la comunidad está reducido al mínimo y puede ser incluso motivo de exclusión.

Las listas dan unidad a los momentos en los que se da y se recibe, entre los cuales puede pasar un periodo largo, pues son un tipo de reciprocidad que está diferida (Befu 1977) en el tiempo. Cabe resaltar que este tipo de reciprocidad no corresponde precisamente a una deuda y puede entenderse como un mecanismo en el que se involucra la memoria y el recuerdo. La gente ayuda no siempre esperando que se le pague pronto (sobre todo en el caso de los funerales), pues este no es sólo un mecanismo económico o social de ayuda y cooperación, también es una forma en la que las personas se hacen presentes en la memoria social (escrita en las listas) de la comunidad: se *es* parte de la comunidad. Estos son mecanismos de nivelación pero también de afecto y de combate al olvido, que es quizá el problema más grave que la

comunidad podría enfrentar ya que sin el recuerdo, el tiempo y el espacio fragmentarían las relaciones de las personas y de las familias, como afirma Besserer¹.

1. Construcción de casas

Es muy frecuente que los transmigrantes inviertan su dinero en la localidad de origen para construir sus casas, aunque también es una práctica de los locales. Cuando alguna persona termina de construir su casa, es tradición pedir ayuda al pueblo para poner las tablas y una semana



Construcción de casas, Santa María Tindú.

después terminar el colado. La ayuda que se pide tiene una clara división sexual de trabajo, ya que las mujeres se encargan de cocinar mientras que los hombres trabajan en el colado. La cocina se convierte en un espacio femenino en el que se convive y se platican anécdotas o problemas mientras se cocina.

Algún familiar es nombrado embajador² y su labor es la de recibir todos los regalos que entregan las personas al llegar (tortillas, refrescos, cervezas y dinero) y la de anotar en una lista el nombre de cada representante de familia y la cantidad de cosas que les obsequian. Por ello el embajador debe ser una persona respetada por la comunidad y que sepa escribir, pues sólo así se llevará registro y se tendrá la confianza para entregar los regalos. Nadie asiste sin alguno de estos regalos, pues si no se les anota en la lista entonces no recordarán que participaron y por lo tanto cuando ellos requieran ayuda de la familia del evento esta no acudiría. La función de las listas, de hecho, es la de registrar quién tiene participación comunitaria y quién tiene derecho de ser ayudado por el resto de la gente; es decir que es una lista de pertenencia a la comunidad, pues quien no está en ella debilita sus lazos sociales.

¹ Comentarios a esta tesis.

² Concepto utilizado por los propios miembros de la comunidad.

Las señoritas que son familiares de quien construye la casa cargan sus tenates llenos de maíz y lo reparten a todas las casas del pueblo, con el entendido de que ese maíz servirá para que las señoras hagan tortillas y las lleven al día siguiente al lugar del evento. Sin embargo, el



Santa María Tindú.

proceso inicia antes con la familia del dueño de la casa, pues ellos se juntan un día antes para matar a la res y moler el chile que se comerá al día siguiente.

Como es común que quienes construyen su casa sean jóvenes, la casa de sus padres sirve como centro de reunión al día siguiente. Las mujeres se reúnen en la cocina y los hombres que pueden trabajar se trasladan al lugar de la construcción. Los hombres que no pueden trabajar se quedan en la casa de los padres, separados de las mujeres, en donde toman cerveza y reciben los regalos.

Cuando los hombres terminan su trabajo lanzan cohetes para avisar que se ha terminado la casa, señal que indica a las mujeres que deben trasladarse al lugar de la construcción con el mole para ir a servirles a los hombres. Después de atenderlos ellas se sirven de comer, aunque ellas almuerzan caldo blanco mientras cocinan.

El evento se realiza dos veces (primero para poner el andamiaje de las tablas y luego el colado), pero es en la segunda cuando se festeja. Las primas (siempre y cuando sean solteras) del dueño de la casa recorren en la tarde la casa de todas las señoritas del pueblo, invitándolas a participar en el baile que se realiza en la noche en el lugar de la construcción y en donde generalmente se contrata algún sonido o incluso un grupo musical. En la noche las señoritas esperan a que las primas del dueño las recojan en su casa, de manera tal que todas las jóvenes llegan juntas al evento. Los jóvenes no necesitan invitación, ellos llegan solos. En la fiesta las mujeres se sientan de un solo lado, esperando a que los hombres las saquen a bailar mientras que las señoras bailan con sus esposos. Si hay señoras solas mayores de edad (viudas, divorciadas o con esposos en Estados Unidos) entonces ellas bailan juntas el estilo antiguo de las chilenas, es decir a paso lento y con delicadeza, mientras que los jóvenes las bailan

separados y con pequeños saltos. El baile termina alrededor de las dos de la mañana y las primas del dueño entregan a cada una de las señoritas en su casa, terminando así el festejo.

2. Fiestas rituales

Los festejos rituales no suceden tanto en Tindú como en Madera, pues es ahí donde se concentra la juventud. La tradición para estas fiestas es muy similar que la de la construcción de casas, pues también son reuniones en las que participa toda la comunidad. Pero éstas son mucho más frecuentes, ya que en Madera la gente se reúne todos los sábados para algún festejo, sobre todo durante el verano.

Los familiares de los festejados recorren las casas de sus paisanos en Madera y reparten las invitaciones a toda la gente del pueblo que reside ahí y le hacen saber por teléfono a sus paisanos en Bakersfield, Santa María y Oregon. Con bastante tiempo de anticipación, los padres de los novios, de los niños que se bautizarán o de las quinceañeras, consiguen un gran número de padrinos para el evento, que van desde los padrinos rituales hasta los padrinos de bebida, video, del salón o terreno que se rentará para el evento y de los elementos de seguridad que guardarán el orden. Esto último porque la ley de Estados Unidos les exige que se contraten guardias de seguridad en los eventos públicos, sobre todo por la preocupación que se tiene de las pandillas de cholos y los pleitos que entre ellas se generan. Asimismo, se requiere de seguridad para que no se les venda bebidas alcohólicas a los jóvenes menores de 21 años, aunque para su comunidad sean mayores de edad desde los 18 años.

Los padrinos se encargan de solventar los gastos que se les asignan, pero estos regalos tienen su retribución, ya que cada uno de ellos recibe después de la fiesta un guajolote preparado con mole como agradecimiento por la ayuda prestada a la familia de la fiesta. Este regalo no se



Familia de la novia bailando chilenas antes de la boda. Madera, California.

recibe de inmediato, ya que pueden ser más de diez los padrinos y la familia tiene que corresponderles a todos.

Para el caso de las bodas la fiesta dura más tiempo. El festejo inicia cuando los familiares del novio se reúnen en la casa de sus padres para moler el chile y hacer los preparativos para la comida. En la noche los padres de los novios se reúnen con ellos para aconsejarlos mientras se



Familia del novio cortando la carne para el mole. Madera, California.

bailan chilenas tocadas con violines. El día de la boda la familia de la novia se reúne en su casa para prepararla (vestirla, peinarla y maquillarla) y bailar un poco de chilenas, mientras que la familia del novio se reúne desde temprano para cocinar. La gente de la comunidad acude a apoyar y el embajador recibe las cervezas, refrescos, dinero y tortillas (las tortillas para estos eventos a diferencia de Tindú no son hechas a mano, más bien las mujeres compran paquetes de tortillas que se venden en Estados Unidos), haciendo la lista correspondiente. En las bodas se mata un chivo y se prepara con *yiqui*, como se acostumbra en Tindú y pese a la tecnología con la que cuentan en Estados Unidos, las mujeres cocinan de manera tradicional, es decir que cocinan en el patio de las casas con fogones, molcajetes y preparan el chivo en hornos de tierra con días de anticipación. En ocasiones en vez del chivo se mata una res y se come mole en la fiesta.

El horno se hace en los jardines de las casas, pues no existe otro espacio en el que pueda cocinarse la carne. Para hacerlo, los hombres hacen un hoyo en el jardín y consiguen piedras de gran tamaño, las cuales son calentadas en el fogón. Una vez que las piedras



Mujeres lavando la panza de la res. Madera, California.

toman el color rojo del fuego, se entierran en el hoyo y sobre ellas se coloca la olla que contiene el alimento, tras lo cual se tapa el hoyo y se espera hasta que la carne quede cocida. Los tindureños tienen que tener mucho cuidado cuando cocinan para estos eventos, pues los fogones producen mucho humo y varias veces les ha sucedido que los vecinos de origen norteamericano llaman a la policía y se les pone multas por contaminar el ambiente. Como las ollas que se utilizan para estos alimentos son de gran tamaño, las mujeres se ven en la necesidad de lavarlas también en el patio o en el jardín, pues no caben en los fregaderos de sus cocinas, los cuales están diseñados para el tipo y el volumen de comida que se consume en Madera. Por ello, para lavar los trastes y las ollas, las mujeres tienen que utilizar mangueras y lavar sobre la tierra o frente a las banquetas de sus casas, mientras por la calle transitan los autos.

A la hora de la misa la gente se traslada a la iglesia, aunque algunas personas se quedan cocinando en la casa del novio. En la iglesia, una vez terminada la misa, el embajador se encarga de reunir a todos los padrinos de la boda y a todos los miembros de la familia de los novios y lleva a cabo el ritual del compadrazgo. En él, cada uno de los padrinos se da un abrazo con cada uno de los familiares, dando un pequeño discurso en el que se aceptan como compadres y se disculpan por aquellas faltas que se hayan cometido en el pasado. Es quizá por esta razón que el embajador recibe este nombre, ya que es quien se encarga de negociar entre las familias hasta que logra que establezcan un acuerdo entre ellas, el compadrazgo.

Posteriormente invitados y familiares se trasladan al salón en el que se llevará a cabo la fiesta y a dónde ya se ha llevado la comida. Ahí el embajador acomoda a los invitados para que las mujeres de la familia del novio les sirvan de comer y la fiesta se lleva a cabo iniciando con el baile de los novios con cada uno de los padrinos y el grupo que se contrata para tocar las chilenas, aunque en el caso de las quinceañeras es más común contratar grupos que tocan música de banda o sonidos que tocan *hip hop* entre los descansos del grupo.

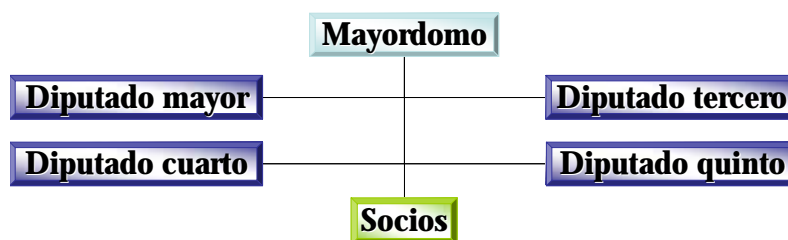
3. Fiestas comunitarias

Los tindureños tienen una gran cantidad de fiestas patronales a lo largo del año. Las dos fiestas más importantes, como se mencionó antes en este documento, son las fiestas de Nuestra Virgen Inmaculada Concepción y la de Nuestro Padre Jesús de Nazaret, pero también están las fiestas de varias hermandades: del Señor de los Corazones, de Nuestro señor San

Miguel y de la Virgen de las Viudas. Estas fiestas se organizan a través de mayordomías que son parte del sistema de cargos religioso.

Para estas fiestas la asamblea comunitaria hace los nombramientos de los responsables de las mayordomías un año antes, para que quienes tengan el cargo puedan trabajar y ahorrar dinero durante ese tiempo, ya que son ellos quienes se encargan de contratar a las bandas y danzantes que acuden al evento, así como de comprar los animales, maíz y bebidas para alimentar a todas las personas. Ellos son los encargados de la organización de la fiesta y de solventar todos los gastos que ésta implica, incluyendo los cohetes para la quema de los toros.

La estructura de los cargos religiosos funciona de la siguiente manera: el mayordomo es el encargado principal de la organización



del evento y quien debe aportar más dinero. Éste tiene varios diputados que contribuyen en menor grado según su nombramiento, así el diputado mayor aporta más que el tercero, éste más que el cuarto y así sucesivamente. Debido a los altos costos de la fiesta, generalmente los mayordomos y diputados se trasladan a Estados Unidos para poder ganar dinero y para conseguir socios de la mayordomía. Los socios son todas las personas que dan alguna aportación económica a los mayordomos y diputados para que la fiesta se lleve a cabo. Generalmente las personas en Estados Unidos, en el Distrito Federal, en Baja California y en Huajuapán de León se organizan y envían dinero para las fiestas patronales, aunque muchos de ellos no logren estar presentes cuando éstas tienen lugar.

Los cargos religiosos son obligatorios, por lo que son cargos políticos pues ellos son una de las formas de participación ciudadana y de servicio a la comunidad³. En cambio, la participación de los socios es voluntaria,



Iglesia, Santa María Tindú.

³ Abundaré en el funcionamiento del sistema de cargos en la sección sobre el sistema de gobierno y la ciudadanía política.

aunque no por ello deja de tener importancia, por lo contrario, es una forma de ganar prestigio frente a la comunidad. Al final de la fiesta el mayordomo informa a la comunidad sobre los gastos y da lectura a la lista de socios que aportaron con dinero, comida o bebida; es entonces cuando la comunidad se entera de quién participó y quién no lo hizo.

No cualquier persona puede ser mayordomo o socio de la fiesta, pues ello requiere de una gran inversión económica, así que de hecho participar en las fiestas patronales es un gran sacrificio para las personas. Es muy frecuente escuchar a las personas con este tipo de nombramientos decir que la gente les tiene envidia y que por ello los han elegido como mayordomos o diputados. Estos nombramientos “por envidia” responden a un mecanismo de regulación y de redistribución de las comunidades mixtecas, las cuales nivelan el enriquecimiento individual o de las familias, de forma tal que cuando un suceso de esta naturaleza se empieza a observar, se soluciona dándoles un cargo religioso o civil pues así esa acumulación se destina para el beneficio de la comunidad. Pero el costo económico que se paga por el servicio al pueblo tiene una recompensa de prestigio, pues si la fiesta está bien organizada el mayordomo quedará bien con su pueblo, pero si no, es posible que se le critique. Cada uno de los mayordomos se esfuerza por conseguir la mayor cantidad de dinero y por hacer la fiesta más espectacular.

En estas fiestas los sujetos obtienen prestigio pero también construyen su pertenencia a la comunidad: los socios aseguran mediante su cooperación voluntaria que en caso de ser nombrados para las mayordomías, tendrán muchos socios que les apoyarán porque ellos lo han hecho antes. Los mayordomos y diputados, por su parte, están dando servicio a la comunidad, lo que les asegura su ciudadanía.

III. RECONFIGURACIÓN Y CAMBIO

En un análisis sobre la cultura e identidad en las comunidades transnacionales, Besserer (Besserer *et al* 2005_a) retoma la definición de Stuart Hall sobre la construcción de identidades, las cuales clasifica como “identidades del ser” e “identidades del llegar a ser”. Las primeras aluden a procesos clasificatorios en los que se construyen identidades esencialistas (que se vinculan con la tradición, es decir con los orígenes míticos, y son constructos poco flexibles), por lo que de hecho son excluyentes. Las segundas corresponden a identidades que se

encuentran en constante cambio y por consecuencia son identidades en disputa, ya que en ellas confluyen discursos de la identidad que incluso en ocasiones resultan contradictorios.

Los tindureños viven estos dos procesos en forma paralela, pues mientras reivindican el pasado y la tradición, construyen una identidad que se ajusta a su contexto estructural y que responde a cambios que generan contiendas culturales.

1. La identidad “tradicional”

Tindú no tiene historia escrita, por lo que ésta sólo puede reconstruirse a través de los más ancianos de la comunidad, sin embargo tiene una gran riqueza en tradición oral y en ello destacan las leyendas que los tindureños relatan como motivo de orgullo, identidad y cohesión



Santa María Tindú.

comunitaria. El único relato escrito sobre la comunidad se hizo muy recientemente en la autobiografía de una de las personas más respetadas en el pueblo, en este escrito se condensan varios de los relatos y problemas a los que Tindú tuvo que enfrentarse en el pasado⁴ y tras los que se ha consolidado como comunidad.

La historia de Tindú ha pasado por momentos fundamentales de reconstrucción y reconfiguración debido a situaciones políticas, económicas o accidentes, como la pérdida de las mujeres en tiempos de la independencia debido a una explosión que las mató a todas y que obligó a los hombres a buscar esposas de otras comunidades. Cada uno de estos cambios ha significado cambios en la identidad de los tindureños y hoy más que nunca ellos lo perciben, pues día a día observan la construcción de nuevas identidades y luchan por ajustarlas a su identidad “tradicional”, pero ¿cuál es la identidad tradicional?

⁴ Ver el anexo al final del documento, en él se presenta una selección de la autobiografía en la que se alude a la historia de Tindú.

Para el caso de Tindú es difícil hablar de una identidad tradicional ya que la comunidad misma ha perdido el registro de sus propios orígenes. La identidad tradicional de los tindureños se ha convertido en referentes al territorio y a los mitos de origen, al “antes” en contraposición con el “ahora”. La identidad tradicional es la nostalgia por el pasado, la nostalgia del pueblo y sobre todo el imaginario de lo que es y puede ser la comunidad. Cuando se les pregunta a los tindureños sobre su pueblo, en la mayoría de los casos las referencias son las mismas: la historia de los 30 viudos, la leyenda de la Santa Cruz, la leyenda de la Piedra de los Novios, la gran cantidad de agua que tiene el pueblo, el sabino que se encuentra en el centro del pueblo, las fiestas patronales y sobre todo la gran amabilidad de su gente:

Los habitantes de Tindú, son sociables, atractivos y de convivencia espontánea y mutua generosidad con cualquier persona sin distinción. Tindú presenta un hermoso paisaje por su primoroso panorama cubierto de arboleda que cubre su espacio.

En el centro de la población junto de un manantial de cristalinas agua, hay un ahuehuate de corpulenta figura, mas desarrollado que el famoso árbol DE SANTA MARÍA DEL TULE, que con su hermoso follaje adorna una buena parte del suelo en donde se encuentra. (DON SALOMÓN)⁵

Otro de los referentes a los que comúnmente aluden los tindureños es al conflicto y específicamente a las fuertes divisiones políticas que por años tuvo la comunidad. Estos conflictos se originaron a partir de la inmigración masiva de tezoatecos a la localidad. Los tezoatecos eran comerciantes e hispanohablantes, a diferencia de los tindureños, que eran hablantes de mixteco y campesinos. Estas diferencias marcaron un fuerte cisma en el pueblo y éste hoy en día se divide como la parte alta y la parte baja. En la parte alta del pueblo viven las personas con ascendencia tezoateca y en la parte baja los “nativos” de Tindú.

En los años ochenta la división del pueblo se intensificó debido al contexto político en el estado de Oaxaca, que se expresó principalmente en el conflicto magisterial y en la división entre partidos políticos. El problema en la comunidad inició como un problema de los dos molinos del pueblo, los cuales entraron en competencia por la clientela. Dicho problema era reflejo de filiaciones políticas distintas de los dos caciques más importantes de la comunidad, uno de los cuales era de la parte baja de Tindú y otro era de la parte alta. A ello le siguió el problema del magisterio en la comunidad, en la que los maestros se dividieron como conservadores y progresistas. El líder de uno de los grupos era hijo de uno de los caciques en

⁵ Fragmento de la autobiografía de Don Salomón.

contienda, por lo que éste lo apoyaba y el otro cacique apoyaba al otro grupo de maestros. En ese contexto, la comunidad estuvo dividida por muchos años y estuvo marcada por pleitos que llevaron a varios a la muerte, como relatan varias personas que vivieron los conflictos en el pueblo:

Cuando era muy pequeña yo recuerdo que peleaban sobre esto, pero más que nada influyó mucho la comunidad de Tezoatlán. Entonces era como varias personas tenían sus familiares en Tezoatlán, entonces esas personas que radicaban en Tindú y tenían origen tezoateco, era la manera en que apoyaban a la gente de Tezoatlán y la gente de Tindú eran los que ellos querían hacer sus propias cosas de su pueblo y que nadie los pueda gobernar, entonces fue que había esos choques políticos. (...) yo recuerdo que había pleitos grandes y eran golpes y eran cosas fuertes; mucha violencia cuando eran votos para los presidentes o los agentes municipales del pueblo, había un conflicto bastante grande. (MÓNICA)⁶

Estas fuertes divisiones comunitarias concluyeron con la entrada de un nuevo agente municipal que no pertenecía a ninguna de las dos familias en contienda y que se empeñó en poner un alto al pleito. Para buscar el fin a los conflictos, propuso a sus habitantes una unificación política y religiosa; desde entonces la mayoría de los miembros de la comunidad están afiliados al PRI y son católicos. Este evento explica la importancia política de Tindú para el municipio de Tezoatlán, en que elección tras elección la estancia del PRI es salvada cuando llega el voto de los tindureños, ya que muchas personas de las demás agencias municipales que pertenecen a Tezoatlán apoyan a otros partidos, principalmente al PRD. Asimismo, se explica con esto la poca presencia de otras religiones en la comunidad, aunque como se mostrará más adelante, esto está cambiando.

Otro de los procesos de cambio por los que pasó la comunidad fue la pérdida del idioma mixteco debido en gran medida a la migración de los tezoatecos a Tindú, pero también porque los programas de educación bilingüe nunca llegaron a esta comunidad. En la actualidad sólo las personas adultas hablan mixteco mientras que algunos jóvenes lo entienden pero no lo pueden hablar.

El idioma es comúnmente uno de los referentes identitarios más fuertes de las comunidades indígenas y aunque los tindureños se hayan castellanizado, sigue siendo un motivo de nostalgia por el pasado. Muchos tindureños se lamentan por la pérdida del mixteco y muchos adultos jóvenes en Estados Unidos quisieran poder hablarlo para enseñárselo a sus hijos:

⁶ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

... en Tindú se perdió el mixteco y fue muy triste (...) No mucha gente sabe que Oaxaca está compuesto de regiones, nomás dicen Oaxaca y piensan que es un ranchito, aquí en Estados Unidos es así. Yo les digo “no Oaxaca es inmenso, Oaxaca está compuesto de ciertas regiones y yo vengo de la Mixteca” y me preguntan “¿y hablas mixteco?” y yo digo “no, no lo hablo” pero hasta me da vergüenza decir que no lo hablo porque vengo de la Mixteca. Si yo supiera hablar el mixteco yo creo que mi vida sería diferente y estaría más orgullosa del lugar de donde vengo. (...) A mí me hubiera dado mucho orgullo haber aprendido mixteco pero desafortunadamente en la parte donde nosotros vivíamos arriba ya no se hablaba mixteco, nada más se hablaba en la parte baja y era porque se conservaba más y porque estaba más la gente de Tindú, en realidad la que es originaria de Tindú, entonces se hablaba más el mixteco ahí en esas partes (MÓNICA)⁷.

Así como muchas personas buscan recuperar el idioma, buscan también recuperar las tradiciones del pueblo como la comida, el baile o los tejidos de palma para que no se pierda la tradición. Incluso se piensa en llevar al santo del pueblo para la reproducción de las fiestas patronales en Madera, con el fin de que no muera la cultura y los niños que nunca han estado en la localidad de origen conozcan sus raíces.

Sin embargo también existe la postura contraria con respecto al idioma y demás elementos de la cultura. Debido a la cercanía de Tindú con Santos Reyes Tepejillo, que también es una comunidad mixteca, es común que las personas hagan comparaciones y los tindureños constantemente hablan del “retraso” de la gente de Tepejillo porque ahí siguen hablando “el dialecto” y de cómo siguen manteniendo las tradiciones mixtecas porque “no están educados”. La castellanización la han visto muchos tindureños como un elemento de progreso que los hace “mejores” que otras comunidades y se ha convertido en otro referente identitario para la comunidad. Tenemos dos procesos en la construcción de la identidad: uno de reafirmación (la nostalgia por el idioma y las costumbres) y otro de diferenciación (las comparaciones con otras comunidades).

Los relatos sobre los orígenes del pueblo, de los grandes conflictos, el idioma, las costumbres y los eventos que generaron cambios importantes para la comunidad son los referentes a un Tindú lleno de gente y de héroes; referentes a un pueblo que “*con orgullo supo y pudo defenderse y nunca se dejó dominar por otros.*” (DON SALOMÓN)⁸. Estos relatos obedecen a formas de resistencia cultural en que sobre todo los ancianos se niegan a aceptar cambios como la falta de gente en la localidad de origen y el idioma, y son los imaginarios que

⁷ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

⁸ Fragmento de la autobiografía de Don Salomón.

transmiten a las generaciones jóvenes nacidas en Estados Unidos sobre las costumbres y los mitos de origen.

2. Identidad transnacional y luchas culturales

Hoy en día los tindureños viven en una comunidad en la que se han sobrepasado los límites territoriales y su identidad ha dado un giro de gran importancia. La experiencia comunitaria, pese a los relatos y referentes tradicionales, ya no se vive como la cotidianidad en el pueblo o como los conflictos locales, pues ahora debido a la alta migración de sus miembros así como se habla de las leyendas y costumbres, es también común hablar “del norte”, de Madera, Oregon y de las obras comunitarias. La migración y la subsecuente conformación de los comités de la Mesa Directiva, el Comité Seccional y la Organización Civil Tindureña en Madera, Oregon y Huajuapán de León, respectivamente, ha dado lugar a una nueva reestructuración de la comunidad, a la conformación de una comunidad transnacional. La transnacionalidad en Tindú ha reformulado los significados de la política, la economía, el género, la edad y la cotidianidad de la comunidad, articulándola tanto en México como en Estados Unidos.

La identidad de los tindureños se ha constituido como una mezcla de elementos que conviven en los mismos espacios. Esto se logra a través del flujo de valores que constantemente se intercambian en todas las direcciones de la comunidad. De Estados Unidos se envía dinero y regalos pero también de ahí provienen grandes influencias en el ámbito de la música, del baile, la vestimenta, el gusto, el comportamiento, el uso del lenguaje, la diversión, etc. Este flujo no es unidireccional, pues también desde Tindú se envían cosas a Estados Unidos: carne seca, chile, totopos, pepitas, rebosos, videos, fotografías, costumbres, etc. Es por estos flujos multidireccionales que se generen procesos aparentemente paradójicos. Por ejemplo, es común que en



Día de la Independencia, Santa María Tindú.

la localidad de origen los jóvenes que nunca han migrado intercambien películas de cholos y muchos se vistan como tales, o que en Madera los jóvenes participen en bandas musicales y toquen las tradicionales chilenas de la Mixteca.

Estos flujos permiten que la comunidad se mantenga informada y conectada en espacios simultáneos, como sucede con los videos de las fiestas en México y en Estados Unidos, los cuales circulan constantemente a través de las fronteras territoriales informando a amigos y familiares sobre los acontecimientos. Por ello, por ejemplo, cuando llegué por vez primera al estado de Oregon varias personas dijeron que ya me conocían pues habían visto los videos de algunas de las fiestas en Tindú y en ellos pudieron reconocermé.

Los valores que se intercambian en muchas ocasiones son generadores de imaginarios: la idea “del norte” de los que viven en Tindú y el recuerdo nostálgico del pueblo en Estados Unidos.

No obstante, la identidad no se construye únicamente a partir de estos intercambios e imaginarios ya que éstos provienen de procesos de transculturación por los que pasan los sujetos y la comunidad en su totalidad. Retomo el concepto de transculturación que utilizó Fernando Ortiz⁹, quien hablaba de que las culturas africanas no se diluyeron en Cuba sino éstas y la cultura cubana se influyeron, reforzaron y transformaron mutuamente, dando lugar a la cultura afrocubana. Aquí me refiero a la transculturación de los miembros de la comunidad, quienes intercambian una gran diversidad de formas culturales. Estos procesos de influencia y transformación se expresan en espacios como la construcción de enormes casas en Tindú o la reproducción de las fiestas en Madera, pero también se expresan en espacios simbólicos como el cuerpo, como en el caso de un tindureño que reside en Madera, forma parte de una pandilla de cholos y en uno de sus múltiples tatuajes se puede leer “Santa María Tindú”.

Los procesos de transculturación dan lugar a identidades transnacionales en las que los individuos se ven obligados a adaptarse según las circunstancias. Los tindureños por ejemplo, al estar insertos en la dinámica laboral agrícola, en donde trabajan con mexicanos de otros estados de la República, son identificados y ellos mismos empiezan a retomar y reivindicar identidades según el contexto: mexicanos, oaxaqueños, mixtecos, hispanos, indígenas, etc. Los sujetos viven estos procesos cotidianamente, como en el caso de un joven que en alguna ocasión me relató que en Estados Unidos trabajaba en intendencia y que era bastante callado y

⁹ Ver Mazeau 2004 para la discusión del concepto de transculturación de Fernando Ortiz.

humilde allá, sin embargo en Tindú era reconocido como cholo y prestigiado ante los jóvenes por esta misma razón. Este manejo de doble identidad es frecuente entre los jóvenes, pues muchos de ellos al cruzar la frontera se encuentran con la necesidad de pertenecer a otros grupos y por ello se unen a las pandillas tanto en Oregon como en Madera. Estos jóvenes afirman que entrar en las pandillas significa llenar vacíos provocados por la lejanía de su hogar y por cubrir la depresión que ello les provoca. Las pandillas les dan además la libertad que su vida “tradicional” no les permite. Los jóvenes que forman parte de las pandillas llevan una doble vida y manejan identidades múltiples de acuerdo a las circunstancias, pues incluso esconden su identidad de cholos de sus padres, pasando por transformaciones de vestimenta y actitud radicales en un mismo día. Sin embargo esta doble identidad realmente es una sola que converge en un mismo sujeto; es una identidad transnacional.

En los espacios comunitarios confluyen múltiples identidades y la comunidad se ve obligada a responder ante esta diversidad. Los espacios transnacionales se convierten en espacios de lucha cultural (Ong 1991, Besserer 2002), en los que se vuelve necesario negociar la permanencia de todas ellas. Los momentos de mayor conflicto se presentan en las fiestas, pues son los espacios en los que se reúne toda la comunidad.

Las fiestas de Tindú se vinculan estrechamente con la religión católica ya que corresponden ya sea a celebraciones patronales o a rituales de bautizos, bodas y quinceañeras, en los que necesariamente la fiesta implica una misa. En los últimos años ha crecido la presencia de protestantes en la comunidad, quienes no participan en las fiestas patronales. Quienes han decidido pertenecer a otras iglesias, cabe resaltar, no son residentes de Tindú sino que son transmigrantes que han salido a la ciudad de Huajuapán de León, a Madera y a Oregon. En el caso de Huajuapán, la presencia de una comunidad de tindureños testigos de Jehová poco a poco se hace más notable, aunque aún no tienen una presencia tan fuerte para la comunidad. En el caso de Estados Unidos, en cambio, el número de familias que cambian de religión es mucho más numeroso y a la vez diverso, pues se encuentran testigos de Jehová, mormones, apostólicos, bautistas, cristianos y pentecosteces.

El cambio de religión es un tema importante para la comunidad, pues en algunos casos esto puede significar una ruptura con ella por varias razones, entre las que destaca la discriminación y consecuente exclusión por parte de algunos miembros que les llaman “los hermanos” y los critican por no participar en fiestas. Pero más allá de esto, la exclusión civil es mucho más

importante, ya que pueden ser desconocidos como ciudadanos por no aceptar cargos políticos o religiosos en la comunidad.

El tema de los conversos es delicado por ser un fenómeno nuevo con el que apenas están aprendiendo a convivir. Los tindureños se han dado cuenta de que el problema es grave en términos del funcionamiento del sistema de cargos tanto civil como religioso pues por lo general las personas que se ha afiliado a otras religiones se niegan a aceptar cargos y esto genera grandes vacíos en la estructura. Hoy en día se debate si estas personas deben seguir perteneciendo a la comunidad o no porque no prestan servicio al pueblo pero sí cooperan para las obras comunitarias que no tienen vínculos religiosos, además de que siguen manteniendo lazos estrechos en sus redes familiares. Este tipo de debates y conflictos son luchas culturales que la comunidad tiene que resolver, de forma tal que los sujetos puedan negociar su pertenencia mediante la negociación de su propia identidad. La comunidad necesita mantener su unidad como grupo y adecuarse a su condición transnacional con los cambios que esto implica, como los procesos de transculturación, pero poco a poco las normas se ajustan a la realidad y la comunidad aprende a convivir con su propia diversidad en temas como el género, la edad o la religiosidad; de forma tal que se acerca a lo que Renato Rosaldo (1997) ha denominado como ciudadanía cultural, es decir al reconocimiento de la diversidad cultural para el ejercicio de derechos y obligaciones sociales y políticos.

IV. FRONTERAS DE VIDA Y MUERTE TRANSNACIONAL

A lo largo de las secciones de este capítulo he intentado explicar cuáles son las dinámicas de construcción de pertenencia a través de la cultura y la negociación de la identidad que la comunidad hace para mantener su unidad. He mencionado que no sólo la identidad es transnacional sino que esta diversidad genera conflictos y luchas culturales, ante los cuales la comunidad debe reaccionar para no perder su cohesión. Estas luchas y negociaciones tanto de la identidad como de la pertenencia se manifiestan en situaciones concretas en las que convergen todos estos elementos.

La muerte como ritual y como acontecimiento genera uno de estos espacios liminales en los que se reafirma la comunidad mediante la convergencia de identidades, la circulación de valores materiales y simbólicos, imaginarios, reciprocidad y ayuda mutua, negociación, etc. Este es un espacio de reconfiguración y de unificación comunitaria, pero también un espacio de

contienda en el que se generan mecanismos de exclusión interna y por lo tanto de negociación de la pertenencia.

1. La reciprocidad en la muerte

Cuando una persona muere, sea en México o en Estados Unidos, toda la comunidad acude al velorio y al entierro y ayuda a la familia. Cuando esto sucede en la iglesia del pueblo se tocan dos campanadas, que dan aviso a los residentes en la localidad sobre la persona que murió ahí mismo o en algún lugar de Estados Unidos. La gente del pueblo averigua de quién se trató y visitan a los familiares del difunto, así como se hace en Madera y Oregon cuando se enteran de la muerte de alguien. No importa en dónde muera la persona, aún así se visita a los familiares en las distintas localidades y se les lleva dinero, cervezas o refrescos, con el acostumbrado embajador que lleva la lista. En este caso se define un embajador en cada localidad en donde se encuentren los familiares del difunto, por lo que pueden ser tres al mismo tiempo y sin importar en dónde se encuentre el cuerpo se lleva a cabo el ritual en todas las localidades.

Si alguien muere en Oregon, la gente de Madera irá a apoyar a la familia o en su defecto les enviará dinero, sobre todo si el cuerpo del difunto es enterrado en Tindú, para lo que se necesita una cantidad mayor para el pago del envío. Asimismo, cuando alguien muere en Tindú el Comité Seccional envía el dinero recaudado en Oregon a la Mesa Directiva, que a su vez recauda dinero en Madera y envía esto a Tindú, en donde se lee la lista de personas que apoyaron a la familia. Lo mismo sucede con los residentes en Huajuapán y en el D.F. Todo aparentaría que la gente de Tindú no enviaría dinero a Madera si alguien se enterrara ahí por la falta de recursos, pero no falta apoyo pues mientras se realizan el funeral y los rezos en Estados Unidos, la gente en Tindú apoya a los familiares que residen en la localidad y se lleva a cabo el mismo ritual aunque el cuerpo del difunto no esté presente.

Las visitas duran los días del velorio, que pueden extenderse hasta una semana ya sea por la espera del traslado del difunto a Tindú o por la espera de sus familiares que llegan de Estados Unidos. Una vez enterrado, la gente del pueblo sigue visitando en la noche a los familiares para acudir a los rezos del novenario, después de lo que se levanta la cruz y termina el ritual hasta el siguiente año.

En Tindú se entierra al difunto en una procesión que siempre va acompañada por la banda del pueblo y que toca repetidas veces la sonata fúnebre. En Estados Unidos esto es más difícil

pues las distancias les obligan a trasladarse al panteón en automóvil, sin embargo, pese a la ley de que los velorios deben llevarse a cabo en funerarias, los tindureños lograron a través de la Mesa Directiva que se les permitiera velar a sus muertos en sus propias casas, con lo que se recuperó la tradición. En estos velorios, la gente no sólo lleva regalos y da su pésame sino que también acuden a ayudar a las mujeres a cocinar para la gente que visita a la familia, por lo que los ritos fúnebres son muy parecidos a las fiestas rituales y a la construcción de casas, pues la gente apoya de la misma manera. Después de estos velorios en casa se lleva a cabo el entierro en Estados Unidos o se prepara el cuerpo para trasladarlo a Tindú, según decidan los familiares del difunto.

2. Identidad y conflicto

El 30 de octubre muchas personas viajan por más de tres horas a la ciudad de Huajuapán para comprar flores, velas, pan, dulce y fruta para colocar sus ofrendas. Todos regresan con las manos llenas de flor de muertos y unos cuantos con maletas. Son los transmigrantes que regresan de Madera y Oregon para velar a sus muertos.

Las familias se dedican a colocar sus ofrendas en las casas, pues al día siguiente en la mañana acudirán al panteón para limpiar las tumbas y velar a los niños en la madrugada del 1 de noviembre y a los adultos en la madrugada del 2 de noviembre.

La mayoría de las ofrendas son colocadas dentro de las casas y sobre una especie de altar con imágenes de vírgenes y santos. Pocas son las ofrendas que tienen fotos de los difuntos. En ellas se colocan, además del tradicional pan de muertos y de los dulces para las almas de los niños; platos de mole, refrescos, aguardiente y cerveza, según los gustos del difunto. Casi todos los altares tienen un arco de flores que enmarca las veladoras y cirios que permanecen encendidos durante todo el festejo.

Las ofrendas en Santa María Tindú incorporan la tradición estadounidense del Halloween a través del uso de los colores anaranjado, morado y negro de la noche de brujas que se celebra en el norte. No faltan en las ofrendas calabazas decoradas y uno que otro fantasma o monstruo representativo de dicha tradición.

No obstante, los elementos de la ofrenda no son los que nos permiten ver la influencia de los Estados Unidos en esta comunidad mixteca; es el carácter mismo de la organización y la

práctica del ritual lo que muestra uno de los matices de una organización sofisticada como lo es la de la comunidad transnacional.

La celebración del día de muertos en Tindú se desenvuelve tanto en el ámbito de lo público como de lo privado. Las familias colocan sus ofrendas dentro de la casa y después de la visita al panteón para velar a los muertos (algunos visitan la iglesia pues fue construida sobre el antiguo panteón), viene la visita a casas de familiares y amigos con el fin de obsequiar un poco de comida de su ofrenda y acompañarse entre sí. Dentro de la agencia municipal se coloca también una ofrenda para todos los ciudadanos que prestaron sus servicios en el cabildo “*Antes la banda recorría el pueblo tocando música. Los músicos recogían a las autoridades, a los agentes y alcaldes en sus casas para llevarlos a la fiesta*” (DON CIPRIANO)¹⁰.

En la actualidad, el recorrido de la banda ha sido sustituido por el baile que organizan los comités de la escuela para recaudar fondos en la noche del 1 de noviembre, por lo que la agencia municipal se llena de jóvenes que bailan cumbias, norteñas y chilenas hasta la madrugada, después de lo cual se dirigen al panteón para acompañar a sus familiares. El baile, más allá de la diversión, es un momento de expectativa e incertidumbre, pues es entonces cuando se hace visible la presencia de los transmigrantes que llegaron como turistas a su pueblo. Una joven me comentó horas antes del baile: “*en el baile aparecen todos los que regresaron que no habíamos visto antes. No sé cómo le hacen pero llegan justo esa noche. A ver quién aparece hoy*”.

En las vísperas del festejo las conversaciones entran en terrenos de lo sobrenatural y de las creencias vinculadas a la muerte. Algunos comentan sobre el canto de los tecolotes y el aullido de los coyotes que anuncian la muerte, otros relatan sus experiencias de apariciones, de muertos arrastrados por grúas por haberse vuelto demasiado pesados porque no querían ser enterrados, y visiones de la muerte, el charro negro, la gente chiquita o la mujer de blanco; otros tantos advierten que las almas buscan llevar consigo compañeros en esos días y algunos más relatan experiencias de brujería y maldad en el pueblo. La gente se protege con alcohol o ruda para que los muertos que fallecieron “de mala manera” por accidentes o asesinatos no les provoquen un “aire” y se los lleven consigo.

El día de muertos es el momento en que las almas rondan y el mundo de los muertos se unifica con el de los vivos a través del ritual. Las ofrendas aseguran a las almas un lugar en el mundo de los vivos y las acompañan en su camino de regreso al mundo sobrenatural. Es por este ritual que se recuerda a los ausentes y estos se vuelven presentes por medio de la memoria

¹⁰ Entrevista realizada en Santa María Tindú en noviembre de 2003.

y la evocación de sus gustos y actividades en vida. El ritual es un momento de unificación social y familiar en que coexisten dos mundos que se fusionan.

Sin embargo, la celebración en Tindú sobrepasa la unión del mundo terrenal con el sobrenatural, pues representa también un momento de reafirmación de redes tanto locales como transnacionales.

Un señor regresó de Madera para velar a sus muertos, no obstante, la razón por la que había viajado al norte había sido por la muerte de su hijo, quien fue enterrado en Estados Unidos. Él regresó a Tindú para velar a un muerto enterrado en Madera. Una mujer llegó de la ciudad de México y colocó en la tumba de su madre numerosas velas, diciéndole a su esposo: “*pon aquí las velas que mandó mi hermana para mamá*” pues su hermana no pudo estar presente y envió sus veladoras en representación. Otro hombre mandó de regreso a su esposa para que ella velara en su nombre. Ella me platicó: “*Apenas había llegado a Madera, no llevaba ni un mes y mi esposo me dijo que me regresara con su prima para el pueblo porque qué iban a decir si no cuidaba a su mamá y si no venía a velar.*” Don Oscar y su esposa Luisa recibieron más dinero del acostumbrado por parte de sus hijos para hacer las compras para la ofrenda. Muchos otros acudieron a la iglesia para velar a sus parientes enterrados o cremados en Estados Unidos, al mismo tiempo que sus familias en el norte velaron en sus casas a los difuntos en su tierra: “*Allá también celebramos el día de muertos – dijo Don Genaro, quien regresó de Madera para velar – también ponemos nuestras ofrendas.*”

Así como las almas de los difuntos regresan a su tierra para recibir las ofrendas, regresan también aquellos familiares radicados en otras localidades para acompañar a sus muertos. Y quienes no lograron viajar a su pueblo para velar, se hacen presentes mediante el envío de dinero para las ofrendas, así como de veladoras e incluso flores que llegan con mensajeros de la comunidad o por vía postal. Siempre hay un objeto o una persona representando a los ausentes vivos o muertos; la fiesta es un momento en el que se rompen las fronteras territoriales y las fronteras entre la vida y la muerte; la fiesta es el momento liminal en el que los ausentes se vuelven presentes, parafraseando a Robert Smith (1995).

En su análisis sobre el papel de los objetos en comunidades transnacionales, Judith A. Burochoff propone que las “inversiones en ausencia”, como lo son las flores y las veladoras enviadas para las ofrendas en Tindú, son un medio por el cual las personas aseguran un lugar en una localidad geográficamente distante (1999: 511), lo que es igual a decir que por medio de

objetos, dinero y personas en representación, los transmigrantes aseguran su pertenencia a la comunidad de Tindú.

La presencia de los ausentes constituye además de la unión de dos mundos, una dimensión transnacional, pues no sólo están presentes los transmigrantes (vivos o muertos) y difuntos en la localidad en Oaxaca, sino que también están presentes los miembros vivos y muertos de la comunidad en las localidades de destino, en las que se celebra el día de muertos mediante ofrendas domésticas y bailes para la recaudación de fondos.

Si bien es cierto que el ritual del día de muertos es un momento de unificación social, ello no implica que no se manifiesten conflictos de la comunidad, que se vinculan con situaciones que van desde la exclusión a la construcción de la ciudadanía.

La comunidad transnacional se caracteriza por su sofisticación interna, dentro de la cual existen tensiones y diferencias, a pesar de las cuales perdura como una estructura que funciona bajo sus propias reglas y realidades.

La tradición de velar a los muertos en el panteón durante toda la madrugada es un momento de cohesión social, a pesar del cual perduran diferencias que pueden ser entendidas como una de las manifestaciones de exclusión interna.



Personas velando a sus muertos en el panteón, Santa María Tindú.

La exclusión interna se refleja a varios niveles, uno de los cuales es la arquitectura misma del panteón. Es clara la diferencia entre las tumbas de los miembros de la comunidad que tenían más vínculos transnacionales y las de personas cuyas relaciones transnacionales eran más débiles. El ejemplo más representativo es el recinto de Doña Karina, que resalta de todos los demás por la construcción de una capilla, dentro de la cual se encuentran la lápida de mármol y

una escultura a cada lado de la misma, representando a los dos perros que tanto apreciaba la difunta.

Casi todos los hijos y nietos de Doña Karina son transmigrantes y uno de ellos es contratista en los campos de Santa María, California. Debido a esta situación es fácil comprender que la construcción de la capilla tiene que ver no sólo con los ingresos económicos propiciados por los envíos de dinero sino que también es resultado de imaginarios producidos por la vida en Estados Unidos de sus familiares, quienes procuraron darle todas las “comodidades” y gustos a la difunta bajo tierra.

Los comentarios en torno a la capilla se centran en críticas a la hija de la difunta: *“esa está loca. Ya puso una capilla y ahí adentro están dos perros y es de mármol. Pues ya para qué, para qué quieren una capilla, está muy grande y dicen que todavía la van a pintar y quién sabe qué más.”*

La tumba de Doña Karina rompe con la tradición de arquitectura sencilla que se acostumbraba en el pueblo; tradición que con el tiempo ha pasado de montones de tierra a pequeños altares y lápidas. Pero más allá de las modificaciones en las prácticas, la tumba de la difunta marca una importante diferencia con respecto a las demás tumbas, como la del padre de Doña Lorena, cubierto únicamente por tierra y una sencilla cruz. A través de esta construcción, puede entenderse que existe una jerarquía sutilmente manifiesta en la arquitectura de las tumbas, en la que las relaciones familiares transnacionales juegan un papel fundamental, pues el padre de Doña Lorena no tenía lazos transnacionales tan estrechos como Doña Karina y la austeridad de la tumba del primero en comparación con la de la segunda es un reflejo de dichas redes.

Al final todos son enterrados bajo la misma tierra, pero las jerarquías internas se reproducen por medio de la construcción del recinto de descanso de los muertos.

El baile del día de muertos es producto de la organización interna de la comunidad por medio de comités que se encargan de llevar a cabo actividades para sostener y supervisar el funcionamiento de instancias como la escuela o la clínica, además de proyectos de desarrollo productivo y social como el sistema de drenaje o los criaderos de peces. El baile del año 2003 fue organizado por el comité de la telesecundaria y en él, el comité del jardín de niños aprovechó para vender café y tamales con el objetivo de conseguir dinero para la manutención de las instalaciones y para la realización de eventos posteriores, como el festejo del 20 de noviembre.

La organización de eventos para la recaudación de fondos es una tradición que se ha establecido en Tindú a partir de la constitución de la Mesa Directiva en Madera, que inició sus labores con el comité en pro de la mejora de la Unidad Médica Rural en la localidad de origen y que consiguió recursos para la ambulancia comunitaria por medio de la cooperación de sus paisanos y además con la realización de bailes para establecer un fondo para la comunidad. Manuel, un joven que regresó al pueblo para entregar su cargo como tesorero municipal, relata: “*Allá hay bailes cada fin de semana y pagas para entrar para mandar dinero acá.*” El alcalde municipal de ese periodo afirmó: “*Allá organizamos eventos y juntamos dinero para nuestro pueblo, para el drenaje o lo que se ofrezca.*” Los tindureños en la localidad han aprendido que los eventos pueden ayudarles a conseguir un poco de dinero para los comités.

El baile es un evento vinculado a la construcción de la ciudadanía de los individuos, pues es en pro del funcionamiento adecuado de la comunidad y es parte de la estructura de cargos del cabildo. Dos sectores del aparato de gobierno comunitario están involucrados en el baile: en primera instancia el comité (en este caso conformado por mujeres) como organizador del evento y en segunda instancia el comandante del centro y sus auxiliares para guardar el orden; actores que cumplen sus funciones como requisito a la ciudadanía.

El día de muertos y en general todas las festividades en la comunidad son actos de reafirmación de redes y pertenencia, además de ser espacios de conflicto latente que a veces se manifiesta en formas muy sutiles y otras veces en formas más enérgicas.

El baile de ese año puso a prueba a los miembros del comité y a los comandantes para hacerles demostrar su fidelidad a la comunidad y su legitimidad como ciudadanos, pues como bien sugiere Ariana Estrada (2003), a veces la ciudadanía es cuestión de vida o muerte.

El baile duró hasta las dos de la mañana, con la peculiar asistencia de más miembros de comunidades como Zaragoza y Tepejillo que del mismo Tindú. Los hombres de dichas comunidades van a los bailes en Tindú porque este último es reconocido como el pueblo de las flores o el que tiene las mujeres más hermosas, las cuales además aceptan bailar con todos, a diferencia de las de otras comunidades.

La presencia del alcohol es característico en los bailes como una de las tantas formas de reafirmación de la masculinidad de los hombres, quienes aprovechan el momento para demostrar su fortaleza por medio, incluso, de la violencia. Este fue el caso del baile.

Durante el transcurso del baile se manifestaron pequeños conflictos entre pueblos, por lo que más de dos veces intentaron golpearse entre sí. No sucedió nada hasta que el baile terminó

y uno de los auxiliares del comandante intentó controlar a los muchachos que estaban haciendo escándalo. La respuesta de los jóvenes (10 aproximadamente) fue la de golpearlo hasta dejarlo sumamente grave (pasó casi una semana en un hospital de Huajuapán, con pocas esperanzas de vida). Fue gracias a las mujeres del comité que el auxiliar pudo escapar, pues ellas lo defendieron con varas de metal y una de ellas logró cubrirlo con su reboso para que saliera corriendo.

El análisis de este suceso puede llevarse por muchas vías, entre las que resaltaré la cuestión de la ciudadanía del auxiliar y de las mujeres del comité. No cabe duda que el auxiliar sabía que no podía enfrentarse a tantos jóvenes por sí solo y de hecho fue criticado por haberse metido: “*Pero tonto, para qué se mete si él solo no podía contra tantos*” dijo la secretaria municipal. Sin embargo el auxiliar se acercó no para buscar pleito sino para cumplir con su cargo y guardar la seguridad en la localidad. Don Ramón, el auxiliar, quien ejercía sus funciones no como un empleo sino como un cargo anual, prácticamente arriesgó su vida por haber intentado cumplir con su deber de ciudadano, con lo cual se le dota de pertenencia a la comunidad. Indudablemente cuando muera en su entierro se reconocerá como alguien que sirvió al pueblo y a sus autoridades.

El caso de las mujeres del comité es aún más complejo, pues no sólo organizaron el baile para el funcionamiento de la escuela sino que además tuvieron que masculinizarse para defender a su gente a pesar de haber corrido el riesgo de ser golpeadas. Doña Xóchitl relata:

Él me decía que no me metiera, pero mira tú Rocío, cómo lo iba yo a dejar ahí si es mi gente, tenía que defenderlo. Ahora no tengo ni ganas de salir porque me da miedo, capaz que vienen también por mí. Ellos me decían que no me metiera y me quitaron la vara, pero ni modo que no lo defendiera. El este dice que yo le salvé la vida porque puse mi reboso y se pasó por abajo, pero a mí me da miedo decir. Y ahora todos hablan que las mujeres, que por qué hicimos el baile, pero que íbamos a saber y la música ya había terminado (DOÑA XÓCHITL).¹¹

Las mujeres del comité cumplieron con sus servicios y se les recriminó por lo sucedido en el baile, pues “*si no tienen esposos mejor que nada más vendan comida*”, mencionaron varios hombres y mujeres al día siguiente.

La ciudadanía propone dilemas en los que los individuos deben decidir cómo actuar. En ambos casos se tomó la decisión de actuar como ciudadanos, con el resultado de Don Ramón internado en el hospital y de las mujeres del comité criticadas y con miedo a la venganza.

¹¹ Conversación posterior al baile del día de muertos. Noviembre 2003, Santa María Tindú.

Las mujeres del comité de la telesecundaria fueron aún más criticadas cuando se supo del accidente de Don Fernando.

“Uno más” pensé cuando supe de su muerte, pues en un periodo no mayor de tres meses me enteré de 10 muertes en la comunidad, tanto en Estados Unidos como en Oaxaca. Muchas de las muertes en la localidad son de ancianos que fallecen por su avanzada edad. Otras tantas, sin embargo, son producto de procesos de exclusión, es decir, por falta de servicios tanto en México como en Estados Unidos. No es gratuito que los jóvenes mueran en Madera o en Oregon por accidentes o enfermedades no atendidas a tiempo, o que fallezcan en Tindú por la insuficiencia de recursos en la clínica y por la falta de comunicaciones, que produce un aislamiento tal que no permite atender a los enfermos o heridos a tiempo. El caso de Don Fernando es uno de los tantos ejemplos de muertes que hubieron podido ser evitadas con los recursos adecuados.

El baile terminó temprano, pues inmediatamente después la gente iría al panteón para velar a sus muertos. Algunas personas como Don Fernando se quedaron bebiendo en la calle, mientras otros tantos daban vueltas en sus carros dando tiros al aire con sus pistolas. Don Fernando nunca imaginó que ese día las almas de los difuntos se molestarían y lo llevarían consigo, como había anunciado el tecolote noches antes, pues había cantado en la parte baja de la comunidad, lo que implicaba que alguien que vivía en la parte alta del pueblo moriría. Seguramente escuchó al tecolote y a los coyotes, pero nunca pensó que sería su turno de ser velado.

Aproximadamente a las siete de la mañana, cuando la gente iba regresando del panteón, se encontró a Don Fernando tirado en la calle, estaba malherido. No se sabe cuántas horas pasó tirado ahí, pues muchos reportan haberlo visto después de las 5 AM ya tirado, pero todos pensaron que estaba borracho y por ello no lo recogieron. En el momento en que lo llevaron a la clínica ya era muy tarde y murió en el trayecto. Un carro lo había atropellado y había escapado. Aparentemente no hubo testigos y si los hubo, tuvieron miedo de confesar.

Don Fernando murió porque fue encontrado demasiado tarde, pero ¿de haber sido encontrado antes se hubiera salvado? Todos opinan que no, no porque las heridas fueran incurables, sino más bien porque la clínica no está lo suficientemente equipada como para haberlo atendido, por más que las enfermeras estén calificadas y se tenga la ambulancia para trasladarlo. El problema es que de todas formas no hubiera llegado a tiempo a Huajuapán para ser curado, pues debido a la falta de comunicaciones hubiese tomado casi tres horas trasladarlo

al hospital más cercano. La muerte de Don Fernando es un resultado de la exclusión del estado hacia comunidades marginadas como Santa María Tindú.

Después de que la enfermera confirmara la muerte de Don Fernando, el cuerpo fue trasladado a la agencia municipal, pues por la forma de la muerte había que hacer investigaciones y tener el cuerpo en la agencia hasta que llegara el ministerio público del municipio. Fue por ello que el velorio del difunto inició en la agencia municipal, donde se reunieron familiares y miembros de la comunidad para acompañar al alma del difunto en su camino al mundo celestial.

El ministerio público se presentó después de unas horas para realizar una autopsia e iniciar las investigaciones. Mientras tanto, la noticia de la muerte ya se había esparcido por toda la comunidad y tanto Madera como Oregon estaban ya enterados del suceso.

La doctora del ministerio mencionó que ya había preparado el cuerpo para que durara tres días sin ser enterrado, pues la esposa e hijos del difunto no llegarían hasta entonces de Madera.

Cuando finalmente terminaron los procedimientos, el cuerpo fue trasladado a la casa de una de las hijas del difunto para velarlo y posteriormente ser enterrado en el pueblo. Mucha gente asistió en esas primeras horas a acompañar a la familia, pues Don Fernando era reconocido como un buen amigo y ciudadano. No obstante, las conversaciones se encaminaban a cuestionar la espera de la esposa e hijos del difunto, pues según ellos no tenían a qué llegar si nunca habían estado con él en vida y ya muerto no tenía caso:

Quiere que se haga una investigación, preguntar a qué hora salió, dónde tomó, con quién tomó y así. Dicen que lo van a enterrar hasta mañana para que lleguen sus hijos y esposa. Pero para qué si esa lo dejó y ella trabajando en Madera. No debe ser, él era bueno y cómo se fue ella y sus hijos hace mucho que no vienen, ya que lo entierren así si nunca estuvieron con él. Que lo cuiden vivo, ahora ya no tiene caso. (DON ALFONSO)¹²

Las recriminaciones a las personas que han pasado la mayor parte del tiempo fuera de la localidad están sumamente vinculadas con la construcción cotidiana de la pertenencia a la comunidad, pues muchas personas piensan que si no se está presente tanto para dar servicios al pueblo como para apoyar a la gente, simplemente no se es miembro.

Don Fernando era un buen ciudadano. El sobrino del difunto me platicaba: “*mi tío era bien bueno. No tomaba y tenía a sus animales y siempre ayudaba, salía temprano con sus chivos, tenía muchos.*”

¹² Conversación informal. Noviembre 2003, Santa María Tindú.

Sin embargo sus hijos y esposa no lo eran por haber estado aparentemente ausentes. Uso la palabra aparentemente porque dichos comentarios no toman en cuenta la presencia de las familias por medio de los lazos estrechos, las aportaciones económicas y la probable participación como ciudadanos en Madera con la Mesa Directiva, pues tal vez no se sea miembro dentro de una estructura local, pero sí en la estructura transnacional. Accidentalmente escuché una conversación telefónica que sostenía una de las hijas del difunto que regresó de Madera, quien decía llorando:

Pero por qué nadie dice nada. Y luego andan diciendo que por qué vengo hasta ahora, que no cuidé de mi papá, pero tú sabes que sí lo cuidé, que cada rato le llamaba y le mandaba su dinero. Tú sabes que estaba trabajando, que no podía. ¿Por qué andan criticando si no saben? Ahora no dicen nada, no se sabe nada, no los han agarrado.

Ahora bien, el derecho con respecto a los entierros no se cierra únicamente a los que asisten a él sino a los muertos mismos y en este caso Don Fernando ganó en vida el derecho de ser enterrado y acompañado en su pueblo, pero muchos otros no tuvieron tanta suerte.

El día de muertos se celebra una vez al año en Santa María Tindú, no obstante, la muerte es una constante en la comunidad y día tras día se viven entierros, velorios o rezos de novenarios, en los que se revelan conflictos internos propios de procesos de exclusión, pertenencia y construcción de la ciudadanía.

La muerte de un joven residente en el estado de Oregon en el mes de junio de 2003 causó polémica en la comunidad. El joven murió en Oregon a causa de un tumor, la noticia llegó de inmediato a Tindú y en ese momento repicaron las campanas del pueblo. Su madre pedía que mandaran su cuerpo para enterrarlo en Tindú con los suyos, pero la esposa del difunto no lo permitió, pues ya habían consolidado lazos en Oregon y sus descendientes se encontraban allá. La gente del pueblo, por su parte, discutía que no debían trasladar el cuerpo porque el joven no había sido un buen ciudadano, ya que pasó la mayor parte de su vida fuera de la localidad y no prestó servicios de ningún tipo en el cabildo. Don Alfonso criticaba: *“para qué lo traen si nunca estuvo aquí, este ya ni es su pueblo.”*

Trasladar el cuerpo, además, implicaría que la comunidad hiciera gastos económicos por alguien que no aportó sus servicios en vida, pues como es muy caro el proceso, entonces los ciudadanos tanto en la localidad de origen como en las de destino, se organizan para reunir dinero y entre todos pagan el envío, lo cual tarda muchos días en lo que se juntan los recursos

y también en lo que se junta una buena cantidad de muertos para ser transportados juntos a diferentes destinos en México. “*Quiere mucho dinero – dijo Don Alfonso – los paisanos de allá juntan para mandarlos y tarda mucho porque juntan varios muertitos para traerlos.*”

Otros puntos que suscitó la discusión sobre la muerte del joven fueron vinculados a la ruptura de las tradiciones del ritual fúnebre por no trasladar los cuerpos, pues la gente mencionaba que de no llevar el cuerpo al lugar de origen, en Estados Unidos sería peor porque “*ahí hay que pagar para que no desentierren a los muertos y por eso mejor los queman*”, dijo Don Alfonso tras una risa de sarcasmo e incredulidad.

Al final el cuerpo no fue trasladado y en Tindú sólo se celebró una misa con el novenario, pese a que no hubo velorio ni entierro. La razón por la cual no se trasladó el cuerpo tiene que ver con recursos económicos, pues a veces aunque se quiera transportar al difunto para enterrarlo en su pueblo no es posible por la falta de dinero. Este elemento presenta una dimensión de la exclusión externa, es decir, la que no se produce al interior de la comunidad, sino que es producto que procesos de segregación respecto al estado mexicano y norteamericano. La exclusión, en este sentido, lleva consigo modificaciones en las prácticas culturales, creando así una cultura alterna a la tradicional.

La importancia de la muerte de este y otros miembros de la comunidad que han fallecido fuera de la localidad, es que siempre se entra en la polémica de si trasladarlos o no, discusión que más que con un entierro, tiene que ver con la pertenencia a la comunidad, la cual se construye en vida y se evalúa y cuestiona en muerte. Los difuntos que fueron buenos ciudadanos son miembros de la comunidad, por lo que merecen ser enterrados en Tindú, pero los que no cumplieron con servicios, no son miembros, aunque sea en el mundo sobrenatural, pues hay muertos que pertenecen a la comunidad y otros que son excluidos de ella.

El debate sobre la ciudadanía de los vivos y la consecuente pertenencia de los muertos es uno de los tantos matices que se relacionan con procesos de exclusión interna y de divisiones en la comunidad, con niveles mucho más complejos que la simple arquitectura de las tumbas. La muerte de transmigrantes y miembros de la comunidad revela conflictos políticos y sociales, cuyas consecuencias se viven en la cotidianeidad y en rituales que se convierten en procesos de legitimidad y ciudadanía. Dichos procesos marcan diferencias sociales incluso en el mundo de las almas y los fallecidos.

Las implicaciones de la membresía de los muertos son de gran impacto, puesto que tienen que ver con una ruptura en las tradiciones del ritual fúnebre y un cambio en las prácticas no

sólo por el hecho de la cremación en Estados Unidos, sino también porque se reconstituyen fórmulas para velar a esos difuntos en el día de muertos, teniendo a gente como la persona que vela a su hijo enterrado en Madera desde Tindú, evocando la presencia del ausente ya no sólo en lo terrenal, sino en un nivel transnacional.

Los entierros y funerales son también espacios de contienda y lucha cultural, como lo fue el entierro de Doña Karina.

Después de esperar tres días a que llegaran los familiares de la difunta Karina desde California y Oregon, el entierro se llevó a cabo. El ataúd se subió al coche de uno de los nietos de la difunta e inició la procesión hacia la iglesia primero y luego hacia el panteón. La banda del pueblo empezó a tocar los violines de la sonata fúnebre y se colocó inmediatamente después del carro. En la parte trasera se colocó el mariachi que se había contratado.

Caminamos con dos tonadas diferentes: la del mariachi y la de la banda, que tocaban sin importar el sonido de la otra, en una especie de lucha musical entre lo tradicional de la banda y lo nuevo del mariachi, que era la primera vez que se presentaba en un entierro en Tindú.

El mariachi estuvo presente por petición de la difunta y fue apoyado por sus hijos y nietos, quienes además tomaban fotos y video de todo el ritual para llevar el entierro a sus familiares en Estados Unidos. A pesar de ello, la gente del pueblo se quejaba constantemente repitiendo la frase de “*el mariachi no tiene nada que hacer aquí*” y “*ni siquiera toca canciones conocidas*”. La banda, por su parte, se empeñaba en tocar la misma tonada como se acostumbra, aunque los otros estuvieran tocando o cantando. No importaba, había que seguir la tradición. El mariachi, por su parte, entró en el mismo juego, aunque mostraba un poco más de respeto al escuchar a la banda, a pesar de haberla criticado por tocar desafinada.

El entierro de Doña Karina refleja dos procesos importantes: por un lado la mezcla de lo tradicional con lo moderno, que conlleva una exclusión de lo diferente; y por otro lado la transnacionalización del entierro por medio de la presencia de los familiares transmigrantes, los videos y las fotografías.

En el sentido de la lucha entre lo conocido y lo desconocido, la gente manifiesta un importante rechazo hacia el mariachi, sin importar lo que la difunta deseaba, pues ello implica una ruptura en la tradición del pueblo y una suerte de lucha de poder entre lo tradicional y moderno. Sin embargo, la exclusión es aparente, pues al final constituyó una lucha sin ganador, debido a que persistieron los dos grupos hasta el final, dando un matiz a la comunidad de

mezcla en que lo moderno no se divorcia de lo tradicional sino que estos se conjugan, conformando a la comunidad como translocal (Besserer 2000) y transnacional.

En el sentido transnacional del entierro, el video manifiesta una de las formas por medio de las cuales los ausentes se hacen presentes, pues si bien algunos familiares no pudieron presenciar el entierro, este será llevado a ellos por medio de imágenes, para así vivirlo a través del ojo de una cámara de video, como si la cámara hubiese sido su representante y les reportara los sucesos del ritual. Burochoff plantea que el video “...sirve como un instrumento material por medio del cual se acoplan distintos contextos sociales, uniendo así lo que parecen ser dos arenas sociales distintas para formar una sola esfera social.” (Burochoff 1999:504)

V. FRONTERAS Y ESPACIOS CULTURALES

La identidad de los tindureños se basa en criterios de pertenencia que hacen de su vida cotidiana una negociación constante, ya que dichos criterios no se basan en tierras ni sangre sino en ciudadanía y solidaridad comunitaria. La no participación en los eventos sociales, cívicos y religiosos, es un “autocastigo” para los miembros de Tindú, ya que eso significa que sus lazos se irán debilitando y entre menos se participe menos apoyo se tendrá. Hacer favores para los tindureños significa que esos favores tarde o temprano se pagarán, sea en alguna fiesta o en su muerte, evento del que nadie puede escapar.

Esta negociación de la pertenencia se presenta en un contexto cotidiano de vida transnacional, en el que la identidad tanto colectiva como individual es una identidad que se reconfigura constantemente debido a los procesos internos de la comunidad y por los procesos que se viven al exterior de ella, configurándola como una identidad cambiante y transnacional.

Los rituales de festividad y de la vida cotidiana como la muerte son eventos en los que se manifiestan los conflictos culturales, pero también en los que éstos se resuelven mediante la negociación de la pertenencia y la identidad. Es debido a estas negociaciones que la comunidad mantiene su unidad como grupo a pesar de las contiendas y los contrastes, pues de hecho



Madera, California.

por estos últimos es que la comunidad se reconfigura y redefine constantemente, lo cual permite que exista la continuidad.

Las diversas identidades de los tindureños se encuentran en espacios liminales como la fiesta o el ritual y coexisten en una misma espacialidad y temporalidad. Por ejemplo, se enfrentan los grupos de edad, que viven en forma diferente su identidad y quienes imaginan a su comunidad en forma muy distinta, pero juntos logran una negociación y una reconfiguración de lo que significa la colectividad y la unidad del grupo: en los bailes los jóvenes bailan las chilenas tradicionales al estilo *hip hop* mientras que los adultos bailan las chilenas que tocan las nuevas tecnobandas de Estados Unidos al estilo del antiguo violín. Asimismo, las visiones de lo tradicional convergen con los cambios y las influencias de “lo nuevo” y “lo diferente”, como sucedió en el entierro en el que se presentó una lucha cultural en la que contrastaba la música del mariachi con la de la sonata fúnebre de la banda musical del pueblo.

A veces hay resistencia y lucha en las identidades pero finalmente todos: jóvenes y ancianos, negocian de la misma forma su pertenencia. No importa si visten de cholos o si profesan otras religiones, pues afianzan sus redes mediante la participación cotidiana y la ayuda a sus paisanos, a veces con la circulación de valores y otras tantas a través de la solidaridad. Así como en las normas de parentesco, las fronteras culturales se flexibilizan para adaptarse a las nuevas condiciones y se reconstruyen los referentes, de forma tal que la comunidad impone nuevos criterios de pertenencia y por lo tanto nuevas fronteras conforme aparecen los conflictos a resolver. Esto, cabe resaltar, no es una debilidad, todo lo contrario, muestra una gran habilidad para insertarse en el contexto global y significa una estrategia de supervivencia comunitaria, la cual se torna sumamente complicada en el contexto transnacional.

La negociación de la pertenencia, los procesos internos de exclusión y la resolución de conflictos a través de la cultura son mecanismos de construcción de fronteras comunitarias, entendiéndolas no como líneas divisorias sino más bien como elementos que permiten la cohesión social y la diversidad dentro de la unidad. Es mediante estos mecanismos que la comunidad establece sus criterios de ciudadanía social y cultural, que se encaminan a la construcción de una ciudadanía política comunitaria.

Estas fronteras, entendidas como sitios de producción cultural creativa (Rosaldo 1989:190-191) construyen espacios culturales en los que la comunidad se reproduce. Si bien no hay un *habitus* transnacional, la comunidad atraviesa muchas configuraciones sociales diferentes y se

relaciona con ellas de distintas formas, ajustándose, contraviniéndolas y cambiándolas, es decir, en procesos de transculturación; pero al mismo tiempo construye espacios culturales transnacionales que contienen estas luchas culturales generando procesos transculturales internos y re-creando la cultura, con todo lo que esto significa, pues también genera exclusión. Son estos espacios culturales los que dan el sustrato para poder hablar de una ciudadanía cultural.

CAPÍTULO SIETE

EL SISTEMA DE GOBIERNO TRANSNACIONAL

I. EL APARATO POLÍTICO

En el primer capítulo de este trabajo argumenté que la unidad de la comunidad transnacional de Santa María Tindú no parece anclarse preferentemente en aspectos económicos, como en su momento sugirió Wolf para las comunidades campesinas, y que tampoco puede describirse fundamentalmente en torno a fenómenos geográfico-territoriales como plantea Kearney. He sugerido que en el caso de Tindú el elemento o la institución que da la unidad a la comunidad es su aparato político-social.

La comunidad ha generado fronteras que, como hemos analizado, no son de carácter territorial sino institucional y social. Dentro de la institución del parentesco la endogamia se ha establecido como parte del sistema de pertenencias, como también ha sucedido con la cultura y las prácticas cotidianas de reciprocidad y ayuda mutua. Estos sistemas de pertenencia son los indicadores para la definición de quiénes son miembros de la comunidad y adicionalmente, estos sistemas pueden generar la distinción entre diversas formas y grados de pertenecer a la comunidad. La frontera que distingue entre la comunidad y el exterior, en el ámbito de lo social, se construye con reglas como las del parentesco, que articulan el entramado social de la comunidad extendida. Hay otra forma de pertenecer, pues la comunidad construye una frontera interna (entre la comunidad extendida y la corporada) en que la pertenencia a la sección corporada de la comunidad pasa por reglas del ámbito de lo político, las cuales se materializan en la pertenencia política a la comunidad. Los tindureños pueden pertenecer a la comunidad en los ámbitos de lo social o político y cada una de estas formas de pertenencia pueden ser vistas como expresiones pasivas y de distintos tipos de ciudadanía (ciudadanía social y política).

En este capítulo me detendré a describir y analizar el sistema de gobierno de la comunidad transnacionalizada. Sostendré que para definir sus derechos y obligaciones los tindureños han desarrollado un sofisticado sistema de gobierno que les permite resolver los conflictos y tensiones, y mantener los vínculos comunitarios. Gracias a este sistema de gobierno la política ha adquirido cada vez más centralidad en la vida comunitaria y la transnacionalización del aparato político ha logrado sostener la unidad de Tindú. La definición de derechos y

obligaciones implica que la comunidad ha desarrollado una gran capacidad para construir una gobernanza transnacional, es decir el ejercicio del poder transnacionalizado, mediante la circulación de valores e ideas de derechos y es por esta vía que el sistema de pertenencias y ciudadanías se plasma en una agenda de derechos que constantemente se redefine al interior del grupo¹.

La reformulación de los valores, reglas y derechos es parte de un sistema de gobierno que está disperso en el espacio entre México y Estados Unidos, en el que las prácticas políticas de las autoridades cambian de acuerdo a las circunstancias, permitiendo a la comunidad adecuarse al contexto transnacional en el que está inmersa y generando a su vez sus propios mecanismos de participación y ciudadanía como respuesta a la exclusión que vive tanto en la sociedad de origen como en la receptora.

II. EL SISTEMA DE CARGOS

Tindú es una agencia municipal indígena que pertenece al municipio mestizo de Tezoatlán de Segura y Luna. En la cabecera municipal se realizan las elecciones con base en el sistema de partidos políticos. En Tindú, la agencia



Agencia municipal, Santa María Tindú.

municipal, se gobierna con base en un sistema de cargos (articulado al sistema político del Estado de Oaxaca bajo el concepto de usos y costumbres).

El sistema de cargos indígena tiene la característica de ser un sistema plural de participación, pues todos los miembros de la comunidad son parte de él y el gobierno descansa en un amplio número de personas que confirman y negocian su ciudadanía por medio de su participación y servicio.

En el sistema de cargos de Tindú el poder de la autoridad no emana de su nombramiento sino de las asambleas en las que se establece consenso para el ejercicio del poder. Así que la

¹ Comentarios a esta tesis por parte de Yerko Castro.

autoridad máxima tiene la función de *representar* lo que se ha decidido en asamblea. Los cargos de autoridad se distribuyen mediante el proceso del nombramiento, que funciona a través de la decisión de los ciudadanos en la asamblea sobre quiénes son los más aptos para representar los intereses de la comunidad. Las personas que no forman parte del cabildo (los cargos civiles) deben dar servicio a la comunidad de otra manera, ya sea mediante los cargos religiosos o mediante el *tequio* que consiste en el trabajo físico de los ciudadanos para los arreglos y obras comunitarias.



Tequio, Santa María Tindú.

Las autoridades en Tindú son nombradas cada año en asambleas a las que asisten todas las personas mayores de 18 años; los ciudadanos. Las autoridades son nombradas en el mes de noviembre o



Descanso después del tequio, Santa María Tindú.

diciembre, época en la que hay mayor número de personas debido a las fiestas patronales. Las autoridades nombradas hacen el cambio de mandos en el mes de enero, lo que deja poco tiempo a las personas para hacer preparativos familiares e individuales para tomar los cargos.

La autoridad mayor es el agente municipal, quien bajo el consentimiento de la asamblea, toma las decisiones que conciernen a la comunidad. El agente tiene un suplente que le auxilia en los asuntos de la agencia y que le sustituye en caso de tener que ausentarse del pueblo para arreglar algún asunto comunitario o para realizar alguna gestión con las autoridades municipales, estatales o federales.

Están además el secretario y el tesorero. El primero se encarga de elaborar los oficios y las actas de acuerdos de las asambleas. Asimismo se encarga del teléfono de la agencia, el cual da servicio a todo el pueblo. Años atrás el secretario fungía como consejero del agente, por lo que se nombraban a señores con amplia experiencia en los asuntos comunitarios. Hoy en día las cosas han cambiado y el secretario no es más un consejero. Ahora, el interés al nombrar al secretario consiste en que sepa usar la máquina de escribir y que pueda redactar los oficios, por lo que se ha optado por nombrar a señoritas que han terminado la preparatoria o que incluso hayan estudiado algún curso de computación. Actualmente, de hecho, el cargo de secretaria es el único cargo remunerado, por lo que en ocasiones se han llegado a contratar secretarias que no pertenecen a la comunidad. El pago de la secretaria proviene de los comités de Madera y Oregon, que reúnen aproximadamente 30,000 pesos anuales para el sueldo de la secretaria.

La función del tesorero es la de administrar los recursos y de realizar los cobros correspondientes a las cooperaciones para los proyectos. El tesorero también es el encargado de hacer los cobros de la luz que provienen del estado.

En un escalafón más abajo sigue el alcalde constitucional, encargado de los asuntos penales que puedan presentarse. El alcalde tiene dos suplentes o asistentes, encargados de apoyarlo en sus labores.

Los dos regidores son quienes tienen el deber de supervisar las obras que se llevan a cabo en el pueblo. Tienen a su cargo a los cuatro mayores de vara o *topiles*, cuya función es básicamente la de mensajeros. Los mayores hacen guardia en la agencia para “hacer los mandados”. Cada uno cumple su función durante una semana cada mes, ya que entre ellos se turnan para que la agencia no quede descuidada.

Con objeto de tener orden en el pueblo se nombran dos comandantes: el del centro y el del campo. El primero supervisa a la comunidad en el área de vivienda, mientras que el segundo mantiene el orden en las tierras que le pertenecen al pueblo. Cada comandante tiene un primer cabo, que es su mano derecha cuando surgen problemas y es quien carga las llaves de la cárcel. Los cabos, a su vez, tienen en su cargo de 8 a 10 auxiliares, que son los que lo apoyan en eventos especiales, como las fiestas, en donde cuidan que no surjan problemas con el alcohol u otras cuestiones.

Acompañando a este aparato de gobierno municipal se encuentra el Comisariado de Bienes Comunes, que es elegido cada tres años. Ellos lidian con los problemas del reparto de tierras, la compra – venta de terrenos e incluso con problemas de animales invadiendo propiedades

vecinas. Se reúnen los domingos y hacen mediciones de tierras, además de atender los asuntos pendientes. Es a través del Comisariado de Bienes Comunales que se entregan los apoyos provenientes del PROCAMPO, ya que ellos son los que tienen las listas de comuneros y la información de las tierras trabajadas. Por ello, esta instancia de la comunidad funciona en forma independiente, realizando sus propias asambleas con los comuneros. No obstante, entre las autoridades municipales y el Comisariado de Bienes Comunales se apoyan cuando la situación lo requiere. La estructura del Comisariado es muy similar a la de la autoridad municipal, pues nombran un presidente con su suplente, un secretario, un tesorero y algunos vocales que les apoyen.

Además de estas, que son las dos instancias más importantes frente al municipio y al estado, se encuentran diversos comités que se establecen con propósitos específicos y que generalmente son formados por el periodo de un año. Los comités tienen la función de supervisar obras, proyectos o instituciones y de su administración. Cada comité tiene un presidente, un suplente, un secretario, un tesorero y dos o tres vocales que les apoyan. Los comités se forman según las necesidades del momento, pero los dos comités fijos son el de la escuela



Comité del templo 1999-2002. Iglesia de Santa María Tindú.

(conformado por padres de familia) y el de la clínica. Otros comités son el del agua potable, el del drenaje, el de la iglesia, el de pavimentación, etc. Los comités de la escuela, la iglesia y la clínica son el único espacio para la participación de las mujeres, a pesar de que ellas son las que más asisten a las asambleas.

Finalmente, el sistema de cargos religioso es también de suma importancia para el pueblo, pues es mediante el nombramiento de mayordomos y diputados que las fiestas patronales son posibles.

Me enfocaré en los cargos civiles por su relevancia para el desarrollo y para las dinámicas de ciudadanía y pertenencia, pero no por ello desacreditando los cargos agrarios ni religiosos.

Se ha estipulado que cuando una persona entrega su cargo tiene derecho a descansar por lo menos un año, ya que cumplir con un cargo implica una gran inversión de tiempo y dinero. Existía antes un consejo de ancianos que orientaba a las autoridades, pero en la actualidad esta figura ha desaparecido, aunque muy ocasionalmente algún agente municipal llame a los más ancianos del pueblo para escuchar sus opiniones. Cuando existía el consejo de ancianos, los cargos daban prestigio a las personas, lo que se traducía en que los cargos eran escalafones y para llegar a agente municipal, la persona debía haber pasado ya por los demás cargos. En estos años los cargos siguen dando prestigio a la gente, pero debido a la falta de personas en la localidad, ya no es tan importante si la persona pasó o no por los demás cargos, lo importante es que haya alguien que pueda cumplirlos. En los últimos años se han elegido personas que no han pasado por todo el trayecto y que por lo tanto tienen menos experiencia en los asuntos de la comunidad; lo cual no quiere decir, cabe resaltar, que sean malos sino que las dinámicas políticas han cambiado a raíz de la migración.

III. EL GOBIERNO EN MOVIMIENTO

Idealmente la estructura de la comunidad está perfectamente constituida por los nombramientos, un proceso alterno al del voto directo y secreto. No obstante, Tindú se enfrenta en la actualidad a un gran problema, que es el de la falta de gente para ocupar los cargos por la migración.

Ante dicho problema, los habitantes han encontrado como solución el nombrar a sus autoridades dentro del círculo de los transmigrantes para que de esta manera los últimos puedan seguir perteneciendo a la comunidad y sea posible la circulación política. Por ello, se ha establecido como un requisito a la ciudadanía el que los transmigrantes regresen a Tindú para cumplir los cargos que se les asignan en la localidad. Lamentablemente, aunque las expectativas eran grandes, la solución no ha sido real e incluso ha provocado una cierta división, pues los transmigrantes que han regresado a cumplir sus cargos vuelven a Estados Unidos después de unos meses o simplemente no los aceptan. En la mayoría de los casos el personal del cabildo logra que el municipio de Tezoatlán les otorgue un permiso de ausencia por el periodo de tres meses y en ese tiempo regresan a Estados Unidos a trabajar y a visitar a sus familiares. Cuando esto sucede, entre los miembros del cabildo se coordinan para cubrir los vacíos generados en el

sistema o el ausente establece un acuerdo con algún miembro de la comunidad para que lo supla a cambio de alguna recompensa económica.

El siguiente es el fragmento de un oficio que se envió al presidente de la Mesa Directiva en Madera para que hiciera un llamado al agente suplente que había pedido permiso de ausentarse y debía regresar a Tindú para turnarse con sus demás compañeros:

Por medio de la presente solicito a usted el apoyo como autoridad que tiene para que se le haga un llamado al C. (...) ya que el ciudadano antes mencionado tiene el cargo de Agente Suplente Municipal, cuando se le dio el cargo él estaba presente pero solicitó un permiso para que fuera un tiempo a los USA pero siempre y cuando regresaría para fines de mes de mayo lo cual quisiera que estuviera seguro de regresar, ya que yo también necesito ir a los USA para arreglar unos papeles para mi jubilación por lo tanto es importante que esté seguro que regresará en el tiempo convenido y así cumplir con su nombramiento que le hizo el pueblo.²

El anterior no es un caso aislado, de hecho, podría afirmarse que es el común denominador.

Los nombramientos se hacen con poco tiempo de anticipación, lo que realmente significa un problema para los transmigrantes. Don Joaquín, por ejemplo, sirvió al pueblo como agente suplente en 1998. Su nombramiento fue muy peculiar porque lo nombraron cuando él estaba en Madera y no se enteró sino hasta varios meses después. Él relata que de hecho se enteró por chisme ya que nadie le avisó formalmente y por ello aunque el nombramiento se llevó a cabo en noviembre él se enteró hasta enero o febrero. Él tuvo mucho apoyo familiar y fue a Tindú a servir, pero debido a que había abandonado su trabajo al igual que el agente municipal, ellos decidieron turnarse y cada uno de ellos pasaba periodos de dos o tres meses en México y en Estados Unidos. Al final, cuando tuvieron que entregar el cargo y rendir cuentas los dos estuvieron presentes, pero éste fue el único momento en el que gobernaron al mismo tiempo.

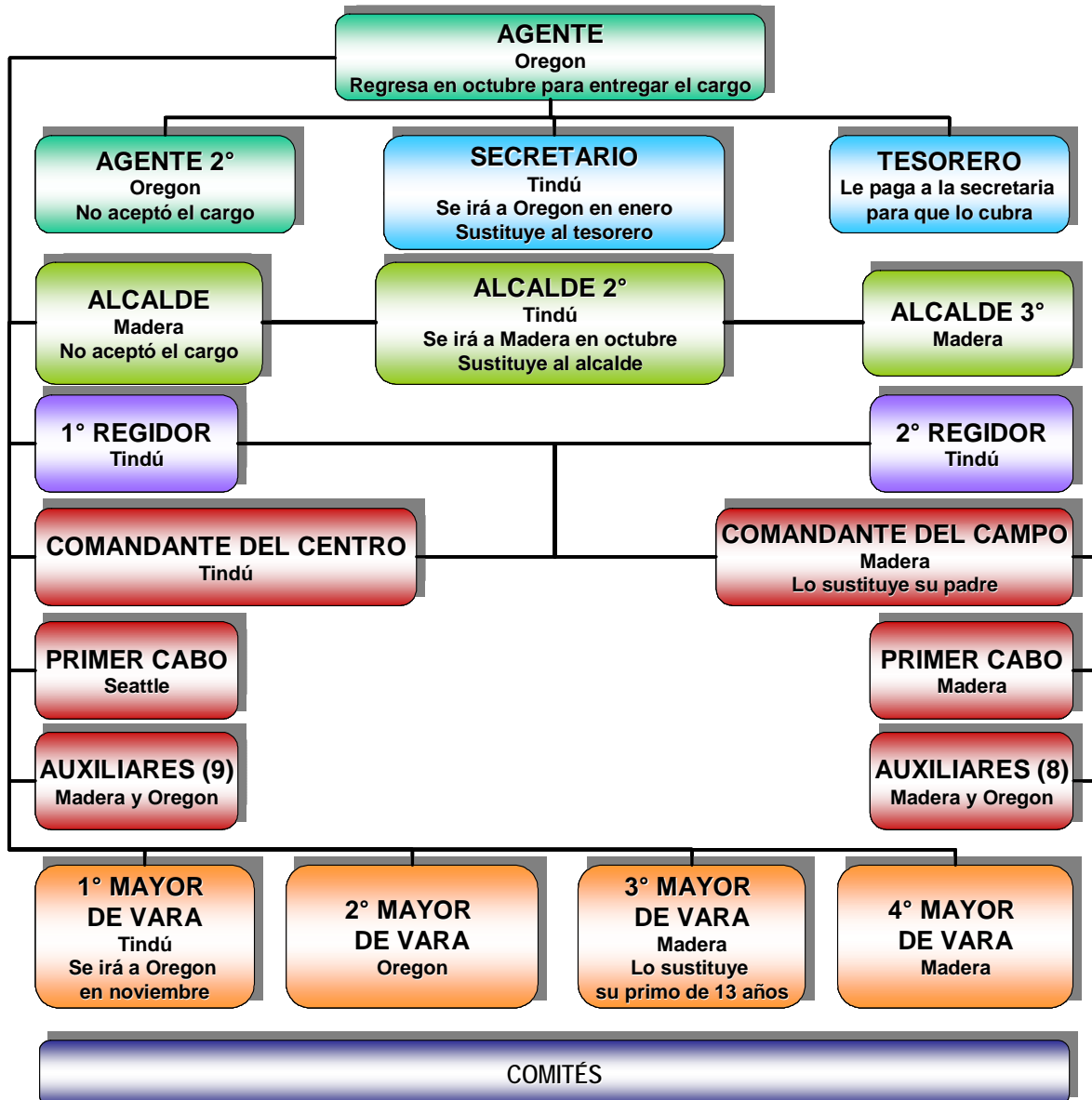
Pese a todos los sacrificios que Don Joaquín tuvo que hacer para aceptar un cargo, él lo recibió con orgullo y compromiso, ya que su gente le dio la confianza de representarlos y no podía fallarles. Además, de no haber aceptado el cargo quizá el costo hubiese sido mayor, ya que hubiera corrido el riesgo de ser desconocido como ciudadano y de ser despojado de sus propiedades en Tindú, ello sin contar el desprestigio que todo ello conlleva. Pese a todo, Don Joaquín decidió pagar el precio de la ciudadanía.

² Oficio 015, dirigido al presidente de la Mesa Directiva por el agente municipal. Santa María Tindú, Oaxaca, 15 de febrero de 2003.

El caso de Don Joaquín se repite constantemente y representa un dilema al que se enfrentan todos los ciudadanos nombrados, pues son situaciones en las que es necesario dar prioridad a la comunidad sobre los individuos. La estructura del cabildo en el mes de julio de 2003 muestra que el caso de Don Joaquín no es en ningún modo un caso aislado:

ESTRUCTURA DE CARGOS CIVILES

JULIO 2003



En el cuadro anterior se refleja la estructura del cabildo y las localidades en las que se encuentran los responsables del cargo. Sólo 6 de los 34 responsables del cabildo se

encontraban en Tindú en ese momento. La estructura del cabildo para el año de 2003 muestra que la movilidad del gobierno no se da únicamente año con año cuando hay nuevos nombramientos, pues además dentro de un mismo periodo hay una gran circulación, obligando al cabildo a reacomodarse mes con mes. La gobernanza se dificulta con esta circulación, pues los cargos que duran únicamente un año corren el riesgo de perder la continuidad, sobre todo porque el cumplimiento de cargos ya no es estrictamente un proceso gradual de avance conforme a escalas políticas y generacionales, lo que en ocasiones puede implicar que se represente a la comunidad con poca o nula experiencia. Pero si el sistema de cambio anual es complicado, la circulación mensual puede representar muchos problemas que la comunidad debe resolver y es por ello que ha generado mecanismos para que los cargos no queden vacíos, sea por la sustitución o por la sanción.

En el periodo de 2005 la distribución de los cargos sufrió las mismas circunstancias, pues el tesorero expresó preocupación por su trabajo en Estados Unidos y el agente se encontró en la misma situación. Un mayor de vara en enero ya estaba negociando el pago de algún joven para ser sustituido mientras se iba a Oregon y en general, casi todos tuvieron ese problema. El periodo de 2004 fue una excepción, ya que el agente que se nombró fue un no-transmigrante, por lo que el cargo quedó cubierto todo el año, más no el resto del cabildo.

La situación vista desde este escenario parece desoladora, pues formalmente la agencia municipal es el centro de poder de la comunidad y sin dicho centro, no habría gobernanza.

Sin embargo, es necesario preguntar ¿qué pasa cuando el agente municipal se va a Madera o a Oregon? La respuesta para el 2003 es: deja a un suplente para que éste ejerza su cargo. La respuesta para el 2004 es: no se va. Y la respuesta para el 2005 fue que el agente fue a Estados Unidos en calidad de autoridad y ejerció desde allá el poder dialogando con la Mesa Directiva y el Comité Seccional. Como se observa, el gobierno en Tindú es un gobierno móvil, que no sólo se reacomoda año con año con los nuevos nombramientos sino que la estructura misma de la agencia municipal puede cambiar mes con mes, de acuerdo a las circunstancias individuales y el poder puede ejercerse no sólo desde el palacio municipal sino también desde los otros centros políticos de la comunidad.

Esto, pese a que muestra algunos riesgos, no es una muestra de debilidad del aparato político, pues como medio de enfrentar la realidad la comunidad ha tenido que generar estrategias que le permitan mantener su fuerza política sin dejar a un lado su fuente principal de ingresos que proviene de la migración y la solución ha sido gobernar desde fuera. El

gobierno en Tindú es un gobierno en proceso de cambio, es un gobierno en movimiento que funciona como un aparato político que constantemente se reconfigura y reacomoda para lograr la gobernanza.

IV. LA TRANSNACIONALIZACIÓN DEL SISTEMA DE CARGOS

1. La descentralización del poder

En la historia del aparato político de Tindú existen tres momentos cruciales para la estructuración de la vida política transnacional. Cada uno de estos momentos ha significado un paso adelante en la construcción de una ciudadanía transnacional de los tindureños, pues conforme se expande el sistema de gobierno crece la participación en las distintas geografías de las que se compone la comunidad. Estos tres momentos parten de la conformación de nuevos centros de poder comunitario y la consecuente reestructuración de los mecanismos de construcción de pertenencias y ciudadanías, así como de la reformulación de la agenda de derechos y obligaciones. Estos tres momentos son la conformación de la Mesa Directiva, el Comité Seccional y la Organización Civil Tindureña.

Debido a los altos índices de migración y las grandes concentraciones de tindureños en la ciudad de Madera, en los años ochenta un grupo de hombres adultos empezaron a organizarse para recaudar fondos para el pueblo y para poder enviar un poco de dinero a Tindú con el fin de llevar a cabo obras que beneficiaran a la comunidad. Empezaron a organizar bailes para la gente de Tindú y ésta, con ganas de apoyar al pueblo, fue solidaria con el grupo. Fue así como se remodeló el palacio municipal, obra que había estado detenida por falta de recursos.

La agencia municipal, dándose cuenta del interés de los transmigrantes por apoyar, les envió nombramientos a estas personas para que fueran parte de los comités de la iglesia y de la clínica. Sus funciones eran las de juntar dinero en Madera y enviarlo a Tindú para financiar las obras.

Los comités funcionaron por varios años pero había un poco de desorganización, ya que en ocasiones quienes recibían su nombramiento desconocían quiénes eran sus compañeros, debido a la falta de comunicación con la agencia municipal.

... ya se escuchaba como del 92 y del 92 por ahí, ya se empezaban a oír, pues que a cierta persona le llegó un oficio y que tenía un nombramiento de parte de la autoridad y pues que era... para el comité para recolectar a lo mejor para el secretario, a lo mejor y para la iglesia, que para la clínica. Entonces había diferentes nombramientos y dentro de esos nombramientos que le hablo uno recayó dentro de mi papá. Mi papá era secretario, si no me equivoco, sí, fue secretario del comité del templo, para recaudar fondos para la reconstrucción del templo. (...) Aja, ya venían nombrados desde allá, todos, ya venía el presidente, el secretario y todo, que había un error... que había un error dentro de los nombramientos que venían, porque mi papá me comentaba: "mira mijo, me llegó mi nombramiento, que soy secretario del comité, pero estas, dice, estas ingratas autoridades, dice, no ponen aquí quiénes son mis compañeros y ¿yo qué voy a saber, dice, ahora quiénes son no?" Y así lo mismo le pasaba al presidente y... así ¿no? (DON EDUARDO)³

En 1995 un grupo de señores se reunieron para discutir cómo resolver este problema. Tras pláticas y argumentos, reconocieron que necesitaban organizarse allá, que necesitaban crear un comité que tuviera comunicación con la agencia municipal y que fuera un centro de distribución de información para la comunidad de Tindú en Estados Unidos. Se esforzaron por reunir a todas las personas que sabían que residían en Madera y organizaron la primera asamblea de ciudadanos tindureños en Estados Unidos. En la asamblea se propuso la creación de la Mesa Directiva y con el consentimiento de los ciudadanos, la propuesta se le comunicó a la autoridad municipal, que a su vez le comunicó al pueblo en asamblea. Con los acuerdos de toda la comunidad, en Madera se nombraron a los miembros de la recién creada Mesa Directiva: un presidente, un suplente, un secretario, un tesorero, tres vocales y alrededor de diez auxiliares. Una vez elegidos en Madera, el agente municipal firmó y selló las actas de nombramiento y fue así como se hizo oficial el nuevo comité.



Sello de la Mesa Directiva. Madera, CA.

Desde más antes de la Directiva ya había muchachos aquí, por ejemplo yo estuve en el 86, que fue el último año que se terminó ahí el edificio que hizo el agente municipal, entonces ya había muchachos que colaboraban acá. 86, 82, llegaron ellos, entonces llegó, llegaron hasta acá que eran los Ramírez, esos señores llegaron con un dinero para poner el piso para comprar puertas, los baños, todo, entonces ya habiendo eso seguimos con nuestro templo, yo fui

³ Entrevista realizada en Madera, California el 24 de marzo de 2004.

del comité y otros señores. ¿Qué pasó allí? Que se trabajó 2, 3 años y se arregló el templo porque estaba muy decaído. Entonces (...) empezaron a venir más gente ¿no? Entonces aquí la misma comunidad por medio de asamblea, tuvo que, participó en una, en una orientación de que qué debíamos hacer para empezar a trabajar para el mejoramiento del pueblito. Fue cuando se nombró esa Mesa Directiva. (DON GENARO)⁴

El objetivo de la creación de la Mesa Directiva fue el de:

... mantener una comunicación permanente con nuestras autoridades municipales, estatales y federales para realizar juntos obras de beneficio social para nuestro pueblo de origen, objetivo que en un principio resultó difícil, porque organizar, trabajar con una organización, un pueblo o un gobierno, es una tarea difícil, porque nunca la vida nos permite actuar en las condiciones ideales sino en aquellas que la realidad nos impone. (Cortés 1999: 206)

A partir de la creación de la Mesa Directiva empezaron a haber asambleas y a gestionarse proyectos de desarrollo para la comunidad, como el envío de una ambulancia a la localidad de origen. Para formalizar las actividades del nuevo comité, las autoridades en Madera consiguieron que el consulado facilitara un permiso para que el agente municipal que se encontraba en Tindú pudiera visitar Madera y, como autoridad, participara en una de las asambleas ahí llevadas a cabo. Este fue un momento clave ya que no sólo se había creado un comité como una extensión del sistema de cargos en Madera sino que además la autoridad máxima de la comunidad estaba avalando el proceso y siendo parte de él, ya que sin su presencia en aquella asamblea la formación del comité no hubiera tenido ninguna validez. El agente municipal transnacionalizó la gobernanza comunitaria, pues estaba ejerciendo el poder desde fuera y estaba a su vez dando vida a un nuevo centro político de la comunidad.

La creación de la Mesa Directiva fue muy exitosa, sobre todo por haber logrado dar unidad política a los tindureños en Madera, pero además logró también fortalecer lazos identitarios, ya que mediante la organización de bailes y torneos deportivos para la recaudación de fondos, los miembros de la comunidad y sobre todo los jóvenes, lograron tener más contacto entre sí.

La primera propuesta de las autoridades de la Mesa Directiva fue la de apoyar en los proyectos de desarrollo comunitario bajo la siguiente lógica: si nadie de los transmigrantes da *tequio*, una forma de apoyar al pueblo es dando lo equivalente a una hora de trabajo cada mes, es decir, 5 dólares. Se estableció una cuota de 60 dólares anuales por cada ciudadano de Tindú residente en Madera, como equivalente al *tequio* de cada individuo. El objetivo era el de enviar

⁴ Entrevista realizada en Madera, California el 30 de marzo de 2004.

por lo menos 8,000 dólares anuales a la agencia municipal para el desarrollo del pueblo. Ello, sin contar los fondos conseguidos en los eventos que se organizaban frecuentemente.

Los miembros de la Mesa Directiva no estaban conformes, pues si bien la mayoría de la gente se encontraba en Madera, también había muchos paisanos en Oregon, Baja California, el Estado de México y Huajuapán de León. Se propusieron como meta el organizar comités similares en estas localidades. Empezaron por unir a los residentes en el estado de California, en donde se nombraron auxiliares para Bakersfield y Santa Maria, en donde también había un considerable número de personas de Tindú. Un año después las autoridades se dirigieron al estado de Oregon, en donde organizaron una asamblea e informaron lo sucedido en Madera, proponiendo la conformación de un Comité Seccional que sirviera de apoyo a la Mesa Directiva. Se nombraron autoridades en Oregon en 1996 y los dos comités empezaron a trabajar juntos.

La creación de este segundo comité fue fundamental porque nuevamente se estaba consumando un centro alternativo de poder y en el caso del estado de Oregon, ha resultado ser un verdadero vínculo comunitario ya que las condiciones geográficas dentro del estado dificultan la convivencia cotidiana, pero ésta se ha logrado a través de los eventos organizados por el Comité Seccional.

Después de tres años de conformada la Mesa Directiva y de dos años de la existencia del Comité Seccional, ambos comités se reconfiguraron y nombraron nuevas autoridades en asamblea, con el fin de continuar con los mecanismos de circulación y participación del sistema de cargos.

En 1998 los organizadores de la Mesa Directiva seguían viendo la necesidad de que los tindureños residentes en otras localidades se organizaran para mantener la unidad de la comunidad y sobre todo, para lograr tener desarrollo. Viendo que en ocasiones era difícil para las autoridades municipales hacer gestiones con las instancias del gobierno, en muchos casos por desconocimiento de las leyes e inseguridad al hablar con las autoridades máximas, los organizadores de los nuevos comités fueron a Tindú y ahí les propusieron a los maestros residentes en la ciudad de Huajuapán de León que conformaran un comité de apoyo a las autoridades municipales, ya que debido a la cercanía con el pueblo y a sus conocimientos como profesionistas, podrían ser buenos consejeros; fue así como se formó la Organización Civil Tindureña, el tercer centro de poder.

También en el Estado de México y en el D.F. se organizaron las personas y si bien no crearon ningún comité, sí empezaron a apoyar económicamente a la comunidad con donativos voluntarios para las fiestas patronales y cargos religiosos.

2. La estructura del sistema de cargos en Estados Unidos

La estructura de cada uno de los comités integrados en Estados Unidos es una extensión de la estructura del sistema de cargos municipales y sobre todo de los comités.

Las autoridades de la Mesa Directiva y del Comité Seccional son nombradas cada dos años, a diferencia de los nombramientos del cabildo en Tindú, cuya frecuencia es anual.

Si en la localidad de Tindú se ha perdido el criterio de jerarquías en los cargos (de tener que iniciar por cargos bajos para entonces subir escalafones poco a poco), en Madera y en Oregon era algo imposible de hacer, pues para todos era nueva la dinámica de los comités. Las personas que hasta hoy han sido nombradas en Estados Unidos generalmente no han pasado por ningún cargo antes, ni siquiera en la localidad de origen, pues la tendencia es de nombrar a los jóvenes.

En Madera se cuenta con los siguientes cargos: el presidente es quien representa a los ciudadanos en Madera. Se encarga de coordinar a los demás miembros de la Mesa Directiva y quien debe tener la iniciativa para proyectos y actividades. Mantiene contacto con las autoridades en Oaxaca y con el comité de Oregon. El presidente tiene el apoyo del vicepresidente en todas sus actividades. Ellos tienen un secretario que se encarga de la elaboración de oficios y actas de asamblea. A diferencia del secretario municipal, el secretario de la



Mesa Directiva sí funge como consejero del presidente y vicepresidente, así que la figura del secretario es masculina. El tesorero lleva las cuentas del dinero que se recauda y define si es posible o no enviar recursos a la localidad de origen. Los dos vocales apoyan a los primeros en

la toma de decisiones y los diez auxiliares recorren las casas de los ciudadanos entregándoles citatorios para las asambleas y cobrando las cooperaciones. También se encargan de entregar sus recibos a las personas que cooperan y a vender boletos para los bailes.

Además de los cargos en Madera los miembros de la Mesa Directiva se apoyan con auxiliares en Bakersfield y en Santa Maria, en donde cumplen con las mismas funciones de los auxiliares en Madera pero además mantienen la unidad en estas ciudades en las que hay menor presencia de tindureños.

La estructura del Comité Seccional es la misma de la Mesa Directiva, aunque este es un comité que se subordina a ella.

Hay tres asesores que no son parte de la Mesa Directiva ni del Comité Seccional pero funcionan como consejeros cuando el presidente se los pide. Son renombrados cada dos años y es gente con estudios y experiencia en la organización. Se encargan también de hacer enlaces con organizaciones gubernamentales y ONG's.

V. CIUDADANÍA TRANSNACIONAL

Kathryn Sikkink (2002) sugiere que los actores no gubernamentales representan un poder informal o poder suave que opera tras bambalinas, el cual es ejercido mediante prácticas discursivas que cuestionan las formas hegemónicas y proponen una visión desde abajo; una suerte de resistencia subalterna. Dicho poder es una autoridad moral que es indispensable para la reestructuración de las políticas y para la creación de nuevas normas y discursos.

En el caso de Tindú, la comunidad ha creado un sistema de gobierno desde la subalternidad como un espacio alternativo a las formas definidas por el estado, las cuales tienden a invisibilizar la situación transnacional de la comunidad.

El poder en Santa María Tindú es reconocido oficialmente como el ejercicio de gobierno de una agencia municipal que se rige por el sistema de usos y costumbres. Frente al municipio, el estado y la federación, la autoridad oficial de la comunidad es el agente municipal, quien es además la autoridad máxima y la que tiene el sello, símbolo de toma de decisiones y poder. Sin embargo, Santa María Tindú no se rige únicamente por la agencia municipal, pues ésta se articula con los demás centros de poder que se encuentran en Huajuapán, Madera y Oregon. La comunidad ha creado organizaciones de gobierno transnacional que son una extensión del sistema de cargos. Cada uno de los comités ha ido poco a poco adquiriendo mayor poder en lo

que respecta no sólo a los recursos económicos sino también a los humanos, puesto que la toma de decisiones y las negociaciones para los proyectos de desarrollo, han sido realizados por medio de estas extensiones del gobierno. Como una importante consecuencia del proceso, en la actualidad el centro político de Santa María Tindú no es precisamente uno solo sino que nos encontramos con una comunidad multicéntrica (Besserer 1999,) en que cada vez ejercen más fuerza los comités de Estados Unidos. Viendo el escenario desde esta perspectiva, la aparente ausencia de poder en el cabildo no representa un problema sino más bien un funcionamiento alternativo que se ha ajustado a la transnacionalización de la comunidad. La gran capacidad de las organizaciones de migrantes indígenas reside justamente en la habilidad de adaptar su sistema de gobierno a nuevos contextos.

En la literatura sobre migración se analiza la existencia de organizaciones de migrantes como organizaciones con vínculos a la comunidad de origen pero que en realidad se entienden como un *plus* del sistema político y sobre todo económico de las comunidades, como son los clubes de zacatecanos (García 2003), conocidos en general como *hometown associations* u organizaciones de oriundos. En el caso de Tindú los comités de Madera, Oregon y Huajuapán no pueden ser tomados simplemente como clubes u organizaciones de membresía, como lo es en muchos casos de comunidades migrantes.

La participación de los comités en los procesos políticos y sociales tiene un fuerte componente de construcción de ciudadanía, pues se han encontrado estrategias para que los transmigrantes sigan teniendo funciones en la comunidad a través de la participación con cooperaciones, el cumplimiento de cargos en el cabildo local y el cumplimiento de cargos en las distintas organizaciones, que también cuentan con una estructura interna que funciona por nombramientos en asamblea. Uno de los asesores de la Mesa Directiva en Madera menciona a propósito de las cooperaciones de los paisanos:

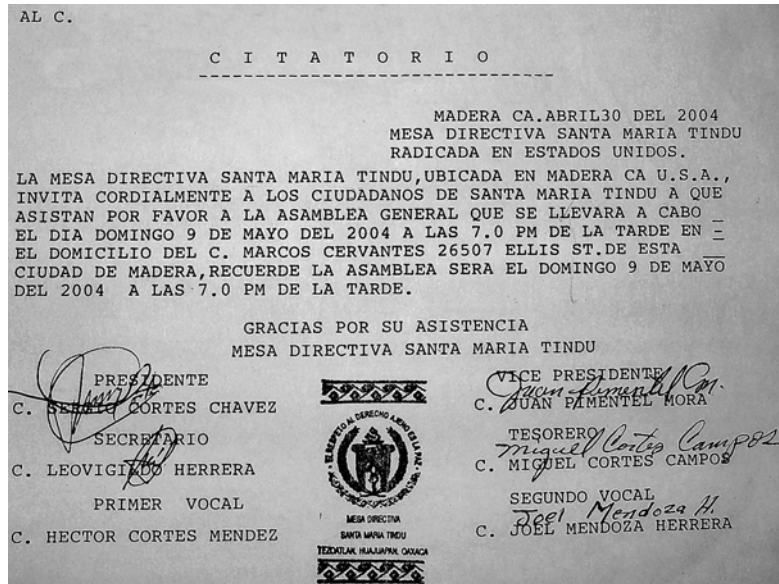
Este dinero lo obtenemos mediante eventos que se realizan dentro de la comunidad, pero principalmente por cooperaciones de cada miembro mayor de 18 años, para que puedan mantener todos sus derechos dentro de nuestro pueblo de origen y sentirse parte de su desarrollo social y, por qué no decirlo, también político, porque nuestras autoridades municipales pueden nombrar desde nuestro pueblo a cualquier ciudadano para cualquier cargo público, sin importar la situación geográfica en que se encuentre. (Cortés 1999: 208)

La diferencia entre el tipo de organización de Tindú y el de las asociaciones o clubes de oriundos tiene que ver con la adscripción de sus miembros. Retomando la discusión del primer

capítulo sobre la definición de la comunidad, tenemos que una de las características de Tindú es su corporatividad, es decir que comparte un núcleo cerrado y restringe la entrada o salida de sus miembros en su nivel transnacional. Otro tipo de comunidades son abiertas, según la tipología de Wolf, por lo que la entrada y salida de miembros no presenta tantas restricciones. Tomando el ejemplo de los clubes de migrantes zacatecanos, tenemos que comunidades como Laguna Grande (Montoya *et al* 2005) crean organizaciones de migrantes pero este tipo de organizaciones son de membresía, es decir que la adscripción a ellos es voluntaria, a diferencia de los comités de Tindú en que la participación es obligatoria y el incumplimiento da lugar a sanciones; estas son organizaciones de ciudadanía.

Tindú ha generado un solo sistema de gobierno que se articula transnacionalmente y sus comités no son organizaciones de membresía, en que se inscriben las personas por voluntad, más bien, los comités de Tindú son parte del aparato político de la comunidad y la entrada o salida de él no es una cuestión de membresía sino de ciudadanía: si una persona no participa con la Mesa Directiva, por ejemplo, no ejerce su derecho de ciudadano de votar y ser votado, ni de participar en la toma de decisiones. No participar en la Mesa Directiva implica no dar cooperaciones y no tener ninguna forma de dar *tequio* y ello lleva como consecuencia que se desconozca a los individuos como ciudadanos y pierdan derechos en Tindú, incluyendo sus tierras, que son comunales. No participar en Madera, significa no ser ciudadano en Tindú. Durante mi estancia en Madera, por ejemplo, varias personas me relataron que habían dejado de ir a las asambleas en dicha localidad y que no habían dado cooperaciones por lo menos en un año. Para efecto de realizar trámites de legalización en Estados Unidos u otro tipo de cuestiones en las que requerían documentos oficiales de la agencia municipal, ellos pidieron a las autoridades municipales que se les extendieran dichos documentos. El procedimiento en la agencia en Tindú cuando suceden estos casos es tomar la lista de cooperaciones que se envía año con año desde Madera y revisar la participación de estas personas. Si las autoridades encuentran que no se han dado cooperaciones, simplemente se les niegan dichos documentos, a menos de que las personas, con el fin de obtener sus papeles, se pongan al corriente con lo que deben. El ejemplo es ilustrativo porque muestra el ejercicio de poder y sus dimensiones transnacionales: si uno no coopera en Madera, pierde sus derechos en Tindú y sólo puede recuperarlos hasta cumplir con las obligaciones propias de los ciudadanos.

La ciudadanía política del pueblo se ha transnacionalizado y la agenda de derechos y obligaciones se ha logrado expandir por la existencia de los comités en Estados Unidos y en Huajuapán. Concretamente en el caso de los Estados Unidos observamos que dar la cooperación anual de 60 dólares es una obligación de todos los ciudadanos y es el medio por el cual adquieren derechos. De no cumplir con las obligaciones no hay derechos y en cambio se activa un sistema de sanciones que pueden ser las de hacer que las personas se pongan al día con los pagos o simplemente desconocerlos como ciudadanos de Tindú, es decir, quitándoles todo derecho comunitario.



Citatorio para que los ciudadanos asistan a la asamblea. Madera, California.

El hecho de que se permita a los ciudadanos pagar lo que se debe para poder seguir siendo miembros de la comunidad muestra que ante el incumplimiento se activan mecanismos de solución del conflicto, ya que despojar a las personas de la comunidad tiene altos riesgos, pues esto implicaría una mayor dispersión y fuertes rupturas comunitarias. El sistema responde con la posibilidad del pago, dando una última alternativa a la persona y a la propia comunidad. Los criterios de pertenencia y ciudadanía se flexibilizan con el fin de permitir algunas excepciones y resolver los conflictos; logrando de esta manera la unidad de la comunidad. En este sentido tenemos que los casos específicos se negocian, lo que implica una constante redefinición de lo que significa ser un ciudadano de la comunidad.

Michael Kearney (Kearney y Besserer *s/f*) sugiere que dentro de la comunidad transnacional las identidades se construyen a partir de espacios formales e informales; es decir, a nivel nacional, estatal y municipal o a nivel étnico, organizacional, religioso o comunitario, respectivamente. Los primeros se refieren a espacios oficiales y reconocidos por el estado, mientras que los últimos tienen que ver con dimensiones internas en los grupos sociales. Las identidades se construyen mediante órdenes sociales, sean estos formales o informales, y en ese

sentido el aparato de gobierno, como orden social, puede también generar esta doble dimensión.

La ciudadanía de los tindureños no es homogénea, ya que en ella operan criterios de clase, género y edad. En el capítulo sobre parentesco mostré cómo una mujer tuvo que negociar su ciudadanía por haberse casado con un hombre que no era de la comunidad, ya que la ciudadanía de las mujeres está mediada por los hombres con los que se casan o con los parientes más cercanos que las representan. La participación de las mujeres en el sistema de gobierno tiene características muy diferentes a la de los hombres.

Cuando hay asambleas en Tindú la mayoría de las personas que asisten son mujeres, ya que muchos de sus maridos se encuentran en Estados Unidos, así que asisten ellas en representación de sus esposos. Estas mujeres son casadas, ya que aunque las jóvenes sean mayores de edad no deben asistir a la asamblea porque de hacerlo se activa el sistema del chisme que regula y norma el comportamiento en la comunidad. Si una señorita asiste a la asamblea se le critica y la gente opina que seguramente va a buscar novio. En términos de la lógica de este sistema, estas jóvenes no tienen por qué asistir a las asambleas porque son representadas por sus padres, así como después serán representadas por sus maridos.

Las asambleas en Tindú únicamente pueden llevarse a cabo si hay una asistencia mínima de 50 ciudadanos, pues sólo así tienen legitimidad las decisiones que se toman. En una de las asambleas de Tindú en las que tuve la oportunidad de estar presente, pasaron muchas horas antes de iniciar, ya que la gente tiene trabajo y sabe de antemano que las asambleas comienzan mucho más tarde de lo que se planea. No obstante, hubo un momento en el que la lista de asistencia tenía más de 50 nombres y aún así pasaron horas antes de empezar. La asamblea no podía dar inicio porque la mayoría de las personas en la lista de asistencia eran mujeres y los pocos hombres que estaban ahí se resistían a empezar si no llegaban más personas de su género. Las autoridades no dejaban de hacer anuncios en el altavoz pidiendo a los hombres que se presentaran a la asamblea, ya que no podían tomar decisiones únicamente con mujeres. Muchas de ellas se ofendieron y se retiraron de la agencia, mientras que otras esperaron pacientemente hasta que hubo un número apropiado de hombres; la asamblea inició hasta que llegaron los ciudadanos.

Pese a la gran presencia de mujeres en las asambleas, éstas no tienen el peso que tienen los hombres en el momento de la toma de decisiones y sobre todo en el nombramiento, ya que en la historia de Tindú ha habido muchas secretarías y miembros femeninos de comités pero

nunca han llegado a ser representantes de la comunidad. En términos estrictos, las mujeres de Tindú no son ciudadanas del pueblo, ya que su asistencia a las asambleas únicamente cumple con la función de informarse.

En el caso de Estados Unidos sucede algo muy similar, con la diferencia de que no hay ni una mujer que entre a las asambleas. Cuando llegué a Madera me sorprendió esto, ya que iba con la idea de que las mujeres se empoderaban en el contexto de la migración y esperaba que en términos de la política comunitaria tuvieran mucha participación. Al darme cuenta de que no era así empecé a preguntar a la gente por qué las mujeres no asistían a las asambleas. Las respuestas fueron aún más sorprendentes ya que ni hombres ni mujeres estaban conscientes de ello. La respuesta de los hombres generalmente era “no sé” y la de las mujeres era “porque no me invitan”. Profundizando más en el tema encontré otro tipo de respuestas. Las mujeres decían: “porque ya va mi esposo”, “porque el citatorio no tiene mi nombre”, “porque tengo que cuidar a mis hijos mientras mi esposo se va”, “porque son muy largas”, “porque van puros hombres”, etc. Los hombres respondían: “si ella va entonces se va a duplicar mi voto”, “porque no quieren ir”, “porque están muy ocupadas”, “porque qué van a decir si está con tantos hombres”, “porque está muy feo el lugar y es peligroso”, etc.

... en las juntas del comité del pueblo no van mujeres a la junta. Ellos no llevan a sus esposas a las juntas. Precisamente yo le estaba diciendo a mi esposo: “yo voy a ir a la junta” y me dice: “¿a qué vas?, van puros hombres, ahí están puros hombres y las juntas no se acaban hasta la una o dos de la mañana” y yo digo: “pues sí ¿verdad? ¿a qué voy? Si son puros hombres” y a veces me dan ganas aunque terminen a la una o dos de la mañana, pero mi esposo me dice “no, es que es la junta de puros hombres” y en esas también van puros hombres. (MÓNICA)⁵

Cuando quise saber si les parecería correcto que las mujeres asistieran a las asambleas, algunas mujeres manifestaron mucho interés pero decían que únicamente asistirían bajo algunas condiciones como que su nombre apareciera en el citatorio junto con el de sus hijos mayores de edad, ya que muchos jóvenes tampoco asistían porque no se sentían incluidos; que se creara un comité de señoritas que cuidara a los niños mientras sus madres participaban en la asamblea y sobre todo que asistieran más mujeres. Los hombres en general estaban de acuerdo y afirmaban que darían permiso a sus esposas si ellas querían ir.

⁵ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

La participación de las mujeres como ciudadanas del pueblo, pese a que presenta posibilidades de cambio – como puede deducirse a partir de las respuestas y el interés manifestado – es aún una ciudadanía de segundo nivel pues así como en Tindú, en Estados Unidos son los hombres los que representan a las mujeres frente a la comunidad. Sin embargo, pese a que las mujeres no votan, sí son votadas y elegidas, aunque indirectamente, para cumplir cargos en Estados Unidos.

Cuando un ciudadano es nombrado presidente de la Mesa Directiva uno de los requisitos que debe cumplir es ser un hombre casado, pues un presidente siempre requiere de su mujer. El papel de las esposas de quienes cumplen cargos en Madera es indispensable, ya que así como los hombres de la Mesa se reúnen para las decisiones políticas, sus esposas se reúnen para las decisiones que tienen que ver con la comida que se preparará y venderá en los bailes y eventos de recaudación de fondos. En estas reuniones la esposa del presidente funge como presidenta, así como sucede con la secretaria, tesorera, vocales y auxiliares. La estructura política de la Mesa Directiva se reproduce con las mujeres, quienes son los pilares de la organización de los eventos de recaudación de fondos. Si la esposa de alguno de los miembros de la Mesa no cumple con su deber, es como si él no lo estuviera haciendo, por lo que recibe una sanción. La ciudadanía de las mujeres es en este sentido de suma importancia, pues es a través de ellas que se sostiene el aparato no sólo de recaudación de fondos sino de unificación de la comunidad en Madera, ya que es en los eventos sociales en los que convive la comunidad completa, a diferencia de las asambleas, a las que sólo asisten los hombres. La ciudadanía de estas mujeres es una ciudadanía de segundo nivel, pues como propone Ruiz (2003) para las mujeres de San Jerónimo Progreso, es una ciudadanía espectral e invisibilizada, pero el aparato político en su conjunto es un aparato “sustentado por ellas”.

La ciudadanía de las mujeres presenta además otro nivel, ya que su participación no se reduce a los eventos comunitarios. Las mujeres poco a poco se insertan en la solución de problemas en las localidades de destino y bajo el interés del bienestar de sus hijos y familia empiezan a participar en los comités de escuelas, en las clínicas, en organizaciones de derechos de migrantes y trabajadores, sindicatos, etc. Las mujeres de Tindú empiezan a ejercer una ciudadanía social en sus lugares de residencia, lo que abre las puertas a la comunidad completa a ejercer una doble ciudadanía de primer nivel (Besserer *et al* 2005): por un lado la ciudadanía comunitaria a través del aparato político transnacionalizado de Tindú y predominantemente

masculino, y por el otro lado la ciudadanía local por medio del ejercicio de derechos sociales, que es básicamente femenina⁶.

VI. GOBERNANZA TRANSNACIONAL

Que los comités en Estados Unidos funcionen como una suerte de tecnología disciplinaria de la ciudadanía a la comunidad, no es sino una muestra del ejercicio del poder transnacional. Ciudadanizar es gobernar y eso es lo que los comités hacen mediante cooperaciones y nombramientos en Estados Unidos y Huajuapán. El sistema político de Tindú es un sistema que opera y gobierna a nivel transnacional, lo cual también le da una función de gobernanza a la Mesa Directiva, al Comité Seccional y a la Organización Tindureña.

En esta sección, presentaré dos viñetas de una asamblea llevada a cabo en Madera, California y una sobre un problema resuelto a nivel transnacional. Estas tres viñetas son de relevancia porque los problemas reflejan por sí mismos el funcionamiento del aparato político transnacional y la gobernanza.

LA PISTOLA

En febrero de 2003 se encontró una pistola en la localidad de Tindú y la comunidad debía decidir qué hacer con ella. El tema se discutió en asamblea en Tindú y la decisión fue que se consultara a los paisanos de Madera y Oregon para que toda la comunidad decidiera qué hacer con ella.

Las actas de asamblea que se enviaron a Tindú desde Madera y Oregon reportan lo siguiente:

SILVERTON, OREGON. 8 DE FEBRERO DE 2003

El C. (...), dio una información obtenida por vía telefónica, del Sr. Agente municipal C. (...). De la recuperación de una pistola. Los asambleístas piden que se investigue con el municipio. Si es que se puede registrar y si no se puede, piden que se venda pero que sea en otro pueblo y que no sea en Santa María Tindú.⁷

⁶ Abundaré en este tema en el capítulo sobre bienestar y exclusión transnacional.

⁷ Fragmento de acta de asamblea. 8 de febrero de 2003, Silverton, Oregon. Información obtenida mediante la revisión de archivos en la agencia municipal Santa María Tindú.

MADERA, CALIFORNIA. 8 DE FEBRERO DE 2003.

El asunto de la pistola 38 SPL. De 6 cartuchos, se planteó lo que la autoridad municipal quería que la asamblea decidiera. (...) Se acordó por la asamblea que dicha pistola se quedara en la agencia municipal para uso del comandante.⁸

LA SECRETARIA MUNICIPAL⁹

Llegué a la asamblea y saludé a los miembros de la Mesa Directiva que estaban presentes. El presidente me llamó para presentarme a los miembros del Comité Seccional, quienes fueron especialmente para la reunión.

La asamblea se llevó a cabo en el terreno de un ciudadano que es contratista. Es un terreno amplio, pero sin las condiciones para una asamblea, pues es un lugar frío, con tierra y al aire libre. Colocan las sillas y unas mesas para que se sienten las autoridades al frente. Se reparten refrescos antes de dar inicio (dicen que antes la asamblea era un evento menos formal pues la gente tomaba porque era la oportunidad de reunirse, pero posteriormente se prohibió tomar en las asambleas porque causaba muchos problemas). El presidente es quien lleva la asamblea y él, el vicepresidente y el secretario permanecen parados todo el tiempo. Pidieron a las autoridades de Oregon que se sentaran con ellos y también llamaron a los tres asesores para que se sentaran al frente.

Conforme la gente llegaba, se anotaba en la lista de asistencia. El presidente mencionó que se entregaron 119 citatorios y que hubo asistencia de 45 ciudadanos, yo era la única mujer en la asamblea.

Se debatió el tema del nombramiento de la nueva secretaria municipal. Las autoridades informaron que al llegar a Tindú se dieron cuenta de que las autoridades municipales habían nombrado como secretaria a una de las enfermeras del pueblo y que habían acordado que ella sólo trabajaría de lunes a viernes, ya que su turno en la clínica era el fin de semana. Asimismo, obtendría días de permiso para ir a vacunar a otros pueblos o a las pláticas del IMSS en Huajuapán de León. Las autoridades de la Mesa Directiva no estuvieron de acuerdo con ello y pidieron que se nombrara otra secretaria porque ellos no pensaban pagarle a alguien que no trabajara como se debe, así que acordaron pagarle a la enfermera por los días que había trabajado y consiguieron a una señorita para ocupar el cargo.

⁸ Fragmento de acta de asamblea. 8 de febrero de 2003, Madera, California. Información obtenida mediante la revisión de archivos en la agencia municipal Santa María Tindú.

⁹ Fragmentos de diario de campo.

EL DRENAJE Y LA REHABILITACIÓN DEL AGUA POTABLE¹⁰

Las autoridades de la Mesa Directiva habían ido a Tindú y debían dar su reporte, por lo que el primer punto de discusión fue el tema del drenaje. Mientras las autoridades hablaban sobre la obra, mostraron un video de cómo se está trabajando en el pueblo.

El secretario leyó la lista de las personas que habían dado *tequio* para el drenaje. Los ciudadanos reclamaron que el drenaje no estaba llegando a todas las calles en Tindú y que eso no era justo porque había personas que estaban cooperando y que no se beneficiarían del servicio. Por ello, la asamblea exigió que se pidiera una copia de los planos del drenaje a Tindú, para que así en Madera se supiera bien qué calles serían proveídas de drenaje y cuáles no, para entonces juntar el dinero y que las calles de todos los que habían cooperado adquirieran el servicio. Algunos argumentaban que no se podían excavar todas las calles porque era muy caro. Otras personas pensaban que no se debía cooperar más, debido a que el comité de drenaje había hecho un mal manejo de los recursos. Reclamaron que habían acordado que los tubos serían gratis para la comunidad porque los pondría el municipio y, Madera y Oregon pagarían lo demás. Pero al parecer el dinero de los tubos nunca llegó y por ello la gente tuvo que pagar por los tubos que pondrían fuera de su casa para poder usar el servicio.

Las autoridades informaron a la comunidad que el Comité Seccional de Oregon había sacado al comité anterior de drenaje para nombrar a uno nuevo a causa de los problemas de recursos que se habían presentado con el comité de drenaje anterior.

Las autoridades de Oregon habían llegado a la comunidad y debido a las quejas de la gente en Estados Unidos, decidieron sustituir al comité, decisión que acató la autoridad municipal.

El tema siguiente fue la rehabilitación del agua potable, el cual desató mucho conflicto. Las autoridades plantearon que la gente de Tindú estaba pidiendo apoyo para el proyecto, pues no servía de nada poner drenaje si el agua potable no funcionaba bien. El vicepresidente del comité de Oregon tomó la palabra y explicó que cuando las autoridades del Comité Seccional llegaron a Tindú, se les mostró un acta firmada por la Organización Civil Tindureña de Huajuapán en que se comprometía a Tindú a dar la tercera parte de los recursos económicos para llevar a cabo el proyecto municipal. Aparentemente el agente de Tindú tenía mucha presión por parte del municipio, al que le urgía hacer obras antes de las elecciones, pues buscaban el voto para el nuevo candidato del PRI. Ante dicha presión, las autoridades

¹⁰ Fragmentos de diario de campo.

municipales se comprometieron sin saber los problemas que podían surgir por el dinero y simplemente se confiaron con la idea de progresar, pues si no aceptaban la propuesta de dar la tercera parte del dinero, se perdería el proyecto. Fue en ese contexto que las autoridades de la Organización Tindureña firmaron el acuerdo ante el presidente municipal de Tezoatlán.

El vicepresidente de Oregon dijo que no entendía por qué el comité de Huajuapán había firmado sin preguntar a los comités de Estados Unidos, pues son ellos los que ponen el dinero y los de Huajuapán dieron por hecho que los primeros darían los recursos. Mencionó que a pesar de que no estaba de acuerdo, el acta ya estaba firmada y había que apoyar para coordinar los esfuerzos en un solo objetivo.

El problema se desató cuando uno de los asesores se levantó y recordó a la asamblea que en la reunión anterior habían firmado un acta en la que acordaban no apoyar más que al proyecto del drenaje justamente para no desviar esfuerzos y terminar bien con un proyecto a la vez. Dijo que a él le parecía que había que hacer caso del acta anterior y no apoyar el proyecto del agua para que así todo el dinero fuera destinado al drenaje y a cubrir todas esas calles que habían reclamado antes. Luego dijo que cómo era posible que el comité de Oregon pidiera coordinación de esfuerzos y apoyo si ellos eran los primeros que se separaban y que se saltaban a las autoridades de la Mesa, cuando éstas eran superiores. Recordó que los de Oregon fueron a Tindú y destituyeron al comité del drenaje cuando la Mesa Directiva ni siquiera estaba enterada de la visita y que asimismo hace unos años habían ido a construir las canchas de básquetbol sin consultar a la Mesa Directiva. Dijo que el problema era que “*nadie se quiere dejar ganar*” y se han perdido los objetivos principales de la Mesa Directiva que son los de subordinarse y servir a la agencia municipal, al igual que Oregon debe subordinarse a Madera.

Los ciudadanos mencionaron que el comité de Huajuapán no tenía por qué tomar decisiones sin consultarles primero. Se decidió apoyar el drenaje y una vez terminada la obra entonces rehabilitar el agua potable, y ya que la Organización Tindureña se había comprometido, entonces que ellos consiguieran los recursos. Un ciudadano que reside en Oregon reclamó que lo que sucedía era que no se tomaba en cuenta a Oregon porque no se les consultaban las cosas y enfatizó: “*nosotros contamos también allá*”.

Al final, después de horas de discusión, se hizo una votación para ver si se apoyaba o no el proyecto del agua y hubo consenso en no aprobar el proyecto.

1. Gobernanza transnacional

Existe un aparato de gobierno transnacional y existe, por ende, gobernanza transnacional. El caso de la pistola es el caso de muchos conflictos que, por más pequeños que puedan parecer, se resuelven a nivel transnacional. En la asamblea de Tindú no se tomó una decisión sin preguntar antes a la comunidad en Madera y Oregon lo que se debía hacer. La toma de decisiones en Santa María Tindú es un proceso transnacional; muestra de la existencia de un solo aparato político que opera desde distintas localidades pero que se conjuga y articula mucho más allá de las fronteras. El sistema funciona de esta manera porque ser excluido en Tindú, como es el reclamo de las calles no incorporadas en el proyecto del drenaje, significa ser excluido en Estados Unidos y como bien dijo el ciudadano residente de Oregon: todos cuentan y todos deben ser incluidos.

No por la existencia de un aparato articulado dejan de haber problemas y los problemas de la secretaria, el drenaje y el agua potable son un ejemplo de ello. Cuando el Comité Seccional llega a Tindú y cambia el comité del drenaje, la Mesa Directiva cambia a la secretaria y la Organización Tindureña toma acuerdos en nombre de las otras instancias de gobierno, pareciera ser que cada uno de los comités se sobrepasara y que existiera una fuerte lucha por el poder. Todos, de una u otra manera, se empoderan y gobiernan a la comunidad desde sus distintas localidades, desconociéndose incluso unos a otros. Madera y Oregon se empoderan mediante el control económico pues de ellos depende que existan proyectos o no en Tindú. Huajuapán también se empodera pero sin la fuerza de la economía, lo hace a través de las gestiones y contactos con autoridades en México. Tindú, a su vez, tiene el sello, el poder político último de toma de decisiones, pero no puede hacer esto sin gestiones ni sin dinero, así como en Huajuapán no pueden actuar sin autorización ni dinero y en Estados Unidos no podrían emplear los recursos sin el apoyo de Huajuapán y la autorización de Tindú.

Frente a estas circunstancias, la hipótesis más acertada no es que el conflicto y la lucha por el poder imperen en la comunidad sin dejarla actuar en conjunto, más bien hay que pensar que pese al conflicto la comunidad se mantiene articulada políticamente porque las instancias de gobierno son interdependientes y la caída de una implicaría una gran reestructuración de la comunidad, que no necesariamente terminaría en equilibrio. Lo que sucede en Tindú no es ni una lucha de facciones ni una sustitución del poder, es más bien una constante tensión por el centro político.

En secciones anteriores propuse al gobierno de Tindú como un gobierno en movimiento, en el sentido de la movilidad de las personas en los cargos y ahora propongo que esta movilidad se extiende a la centralidad política. La estructura política de Tindú es una estructura móvil, plástica, como una amiba que constantemente cambia de forma y en la que el centro cambia también constantemente de lugar. Los biólogos afirman que pese a la aparente desorganización interna de las amibas, un estudio cuidadoso de ellas revela que existen estructuras internas bien definidas bajo una determinada lógica. La aparente desorganización de Tindú no es más que una dinámica interna de tal sofisticación que es difícil ver y entender desde fuera.

El centro de poder en Tindú se reconfigura según las circunstancias a las que se enfrenta la comunidad y de ello depende su estrategia política y de desarrollo. Interpretado de esta manera, no es raro pensar que el comité de Oregon decida remover al comité del drenaje, que el de Madera remueva a la secretaria y el de Huajuapán gestione proyectos sin consultar a los demás (pero de acuerdo con la autoridad municipal), pues son las personas de Madera y Oregon quienes ponen el dinero del drenaje y la secretaria, y para esos fines se convierten en el centro político de toma de decisiones; mientras que frente al municipio de Tezoatlán, el centro político está en Tindú y Huajuapán para los acuerdos de los proyectos municipales.

En el funcionamiento político de la comunidad las jerarquías se borran o reconfiguran según las circunstancias. Tindú aparece formalmente como un centro político, como el poder “duro”, pero el Comité Seccional, la Mesa Directiva y la Organización Civil Tindureña son una parte del gobierno que se articula al primero no en forma jerárquica sino multicéntrica. Es por ello que, regresando a la discusión del esquema de Michael Kearney del primer capítulo de este trabajo, las localidades que se suman a la localidad de origen no pueden



denominarse simplemente como comunidades hijas, pues en realidad son centros políticos que funcionan a la par, o en ocasiones con más poder, que la localidad de origen.

VII. FORTALEZAS Y DEBILIDADES DEL SISTEMA DE GOBIERNO TRANSNACIONAL

El gobierno de Santa María Tindú es un gobierno móvil en el que se presenta circulación de autoridades anual y mensual, y en el que además el poder se ejerce desde cualquiera de sus centros, sea en México o en Estados Unidos. Esta transnacionalización del aparato político de la comunidad partió de tres momentos clave en los que se consolidó la gobernanza transnacional: la creación de la Mesa Directiva en Madera, el Comité Seccional en Oregon y la Organización Civil Tindureña en Huajuapán de León. Estos momentos muestran la gran capacidad de reacomodo y adaptación política de la comunidad según las circunstancias, por lo que no podemos pensar que esto quedará estático, pues de hecho el sistema de gobierno nuevamente se está reconfigurando.

Hoy en día, la comunidad vive un proceso que puede denominarse como un cuarto momento en la consolidación del sistema de gobierno transnacional. Los miembros de la Mesa Directiva tienen como uno de sus proyectos el registro de la Mesa frente al gobierno de Estados Unidos como una organización no lucrativa, con el fin de posibilitar las donaciones de empresas e instituciones en Estados Unidos interesadas en el bienestar de los transmigrantes. Este registro tendría muchas implicaciones y es un gran reto para la comunidad ya que significa cambios en la organización política y de nombramientos. Uno de los requisitos para el registro, por ejemplo, es que todos los miembros de la organización tengan un estatus legal en Estados Unidos, lo cual implicaría que las autoridades de la Mesa tendrían que ser residentes legales, y esto excluiría de los cargos a los tindureños que no tienen documentos. Existe la posibilidad de que esto convierta al comité en una organización de membresía, lo cual causaría conflicto con el aparato político de la comunidad y se tendría que encontrar la forma de solucionarlo para que no se pierda la corporatividad. Otro requisito fundamental es la rendición de cuentas y el manejo de mayores cantidades de dinero, lo cual implicaría una mayor organización del tesorero, quien hoy en día guarda el dinero de la comunidad en su casa. Finalmente, lo más difícil sería el cumplimiento de los tiempos impuestos por el gobierno de Estados Unidos para el gasto de los recursos en obras y eventos. Esto significa una organización totalmente

diferente, pues los tiempos de Tindú son largos ya que el proceso de toma de decisiones pasa por muchas etapas y la movilidad en los cargos dificulta la agilización de estos procesos.

Esta advertencia no es únicamente para el registro de la Mesa Directiva sino para la creación de políticas públicas, pues el desarrollo efectivo no es posible si no se reconoce el carácter multicéntrico de la comunidad, lo cual implica que las organizaciones e instancias de gobierno que trabajen con Tindú deben trabajar con todos sus centros para llevar a cabo proyectos viables. En la planificación de políticas públicas se debe tener en cuenta que la movilidad y el desplazamiento son parte del ejercicio de gobierno de la comunidad.

Las fortalezas de la organización comunitaria son grandes, pues es por este medio que se ha logrado mantener la unidad del grupo y se ha logrado una mayor participación en el contexto transnacional. Sin embargo, esta gran capacidad se ha creado como consecuencia a la exclusión, por lo que ha tenido que ser una alternativa para la ciudadanía de los tindureños y para ejercer sus derechos sociales. Recordemos que Tindú es una de tantas comunidades que vive en dos países a la vez y que en estos dos lugares son invisibilizados, siendo a veces ilegales en Estados Unidos o teniendo una ciudadanía limitada en la que, entre muchas otras cosas, no pueden votar. Asimismo en México pertenecen a los niveles más desfavorecidos de la sociedad y viven una exclusión que les obliga en muchas ocasiones a salir en busca de su bienestar. En este sentido, la organización política y la ciudadanía transnacional del pueblo ha sido la única salida a esta doble exclusión y se ha convertido en una posibilidad para la construcción de una ciudadanía participativa e incluyente.

EXCLUSIÓN, BIENESTAR Y DESARROLLO
EN EL CONTEXTO TRANSNACIONAL



CAPÍTULO OCHO

BIENESTAR Y EXCLUSIÓN TRANSNACIONAL

I. EXCLUSIÓN Y BIENESTAR

Frecuentemente se utiliza el concepto de exclusión para hablar de la segregación de las comunidades indígenas en México con respecto a los estándares de bienestar de la nación. En la mayoría de los casos se vincula el concepto de exclusión social con el de pobreza, es decir, con una acepción primordialmente económica. Sin embargo, la exclusión social tiene ámbitos socio-culturales de suma importancia; retomaré la definición de exclusión social de José María Rubio (2002) para explicar lo anterior.

La riqueza del concepto de exclusión social consiste en que permite incorporar en el análisis de las condiciones de vida de un grupo varias dimensiones que se encuentran vinculadas entre sí y que los estudios centrados exclusivamente en las condiciones económicas de la población no incluyen. Por el lado económico, la exclusión social se vincula con condiciones de pobreza y desempleo; por el cultural, con condiciones de marginación; y por el social, con aislamiento y segregación.

La exclusión social, sugiere Rubio, alude a las desigualdades entre los grupos sociales, así como a las pautas de comportamiento tanto económicas como sociales y culturales que desplazan a los individuos y familias fuera de la sociedad. Ello, aunado a las carencias económicas, educativas, sanitarias y culturales que funcionan a la vez como causa y consecuencia de dicha exclusión social, creando un círculo vicioso en el que causa y efecto se vuelven casi indistinguibles.

La exclusión social se caracteriza por su dinamismo y multidimensionalidad. Es dinámica porque la exclusión más que una condición, es un proceso en el que interactúan múltiples factores que se entrelazan, haciendo que, por ejemplo, los ciudadanos sean limitados de sus derechos de participación social, cultural, política y laboral. Es multidimensional (Rubio 2002:25, Gordon 1997) porque incorpora distintas experiencias y ámbitos de vida, como lo son:

1. Debilitamiento de apoyos y redes sociales.
2. Fracturas de salud física y/o psíquica.
3. Carencias educativas y de formación profesional.

4. Influencia de transformaciones culturales.
5. Dificultades de acceso a vivienda.
6. Dificultades de acceso a recursos públicos.
7. Evolución de fenómenos demográficos y migratorios.

El concepto, sin embargo, es engañoso, ya que podría dar la idea de que el sujeto del que hablamos se ubica en los márgenes de la sociedad (como si exclusión se refiriera a sistema de oposición dentro-fuera), siendo que en realidad la exclusión se presenta en los lugares más integrados económica y culturalmente. La exclusión no necesariamente se da de la misma manera en todas las dimensiones. Por ejemplo, cuando nos encontramos con la exclusión por género (en la que se limita la participación de mujeres y hombres en diversos ámbitos de la vida social) no necesariamente es consistente con la condición de pobreza, pues se presenta en todos los sectores sociales.

Sobre la línea de la propuesta de la exclusión social como un proceso multidimensional, Sara Gordon (1997:6) asocia el concepto como la desigualdad extrema, la concentración geográfica de la inversión productiva y de las asignaciones presupuestales, la pérdida o falta de acceso al empleo y/o a medios de vida, y la falta de acceso o el acceso insuficiente a educación y salud; además de condiciones de discriminación social, falta de acceso al ejercicio de derechos y a estructuras de privilegio, y a la “insuficiente positividad del derecho”.

La exclusión social, en síntesis, no se remite únicamente a la falta de acceso a servicios y a niveles socioeconómicos mínimos para la supervivencia. Incorpora además condiciones de desigualdad social (ciudadanía, etnicidad, clase, género, edad, etc.) que se vinculan estrechamente con el ejercicio de los derechos.

La exclusión social conlleva el opuesto inclusión, es decir, pertenencia y bienestar social.

Desde la constitución de 1917 el gobierno mexicano se ha comprometido a incorporar en sus proyectos y programas de desarrollo condiciones de bienestar (proveyendo empleo, educación y salud; atenuando la pobreza; y extendiendo la igualdad de oportunidades) (Gordon 1997). Sin embargo, hoy en día el concepto de bienestar se ha enriquecido y ya no se entiende únicamente como la posesión de bienes materiales o la satisfacción de deseos del individuo. En la actualidad CONAPO (2000) reconoce que la generación de un estado de bienestar se trata de la creación de capacidades y que las políticas públicas deben encaminarse a ello. Las capacidades mínimas que deben generarse son las de vida y salud, educación y el acceso a

diversos servicios y recursos. Otras capacidades que se contemplan son la creación de libertades políticas, económicas, sociales y culturales; la creación de oportunidades; el respeto; el ejercicio de derechos humanos y la conciencia de la pertenencia a una comunidad. El desarrollo humano, siguiendo esto, se trata no sólo de contar con esas capacidades y ampliarlas sino de procurarlas de manera productiva, equitativa, sustentable y participativa; ya que el desarrollo humano se trata del ejercicio de derechos humanos y de ciudadanía social.

Dentro de las capacidades que se proponen generar a partir de esta nueva definición del bienestar, está la de la conciencia de la pertenencia, es decir, del fortalecimiento de identidades y de la importancia de la membresía; en este caso al estado-nación. Las preguntas de ¿quién es parte del colectivo?, ¿cuáles son o deben ser los criterios de membresía o exclusión? y ¿qué derechos y obligaciones implica esta membresía y/o ciudadanía?, han tomado suma importancia, sobre todo frente a los procesos de globalización y de expansión de las normas de derechos humanos que apuntan a una reconfiguración de la autonomía nacional (Bhabha 1999:12).

La definición de los criterios de pertenencia, membresía y ciudadanía sacan a luz la vulnerabilidad a la exclusión, que es un significante crítico de la no-pertenencia (Bhabha 1999:13) y con ello la incertidumbre de los miembros de la sociedad les obliga a transformar su vida cotidiana en procesos de negociación de pertenencia en todas sus dimensiones (política, económica, social y cultural), ya que, como afirma Jacqueline Bhabha (1999: 13), la exclusión a la ciudadanía (o a cualquier otra forma de pertenencia) es un aspecto central del proyecto mismo de construcción de ciudadanía. La pertenencia necesariamente implica una definición de exclusión, pues la delimitación de un grupo, como señaló muy atinadamente Evans-Pritchard (1977) para el caso de los Nuer, depende de la definición del otro, es decir de aquel al que se excluye.

La migración en sí misma tiene una dimensión que es resultado de un proceso de exclusión del estado-nación generado por la falta de bienestar en las comunidades rurales y como tal se ha estudiado. Asimismo, se debate el tema de la inclusión tanto en los países expulsores (el caso del Programa Paisano en México) como en los receptores (véase a Lucas 2002 y a Giménez 2002 para el caso de la situación de los inmigrantes en materia de derechos humanos y codesarrollo en España, respectivamente). Pero ¿cuáles son los procesos de exclusión, las condiciones de bienestar y los procesos de construcción de pertenencia de comunidades transnacionales como Santa María Tindú?

La gente de Santa María Tindú vive procesos de exclusión transnacional que no pueden explicarse mediante las definiciones tradicionales de exclusión social y bienestar, ya que éstas se refieren a visiones que acotan a las comunidades dentro de estados-nación, pero la realidad exige dar un paso más en la construcción de estos conceptos y contemplarlos en contextos no de uno u otro país sino como procesos dinámicos en que la gran movilidad de los individuos y familias les inserta automáticamente en tres sistemas sociales totalmente diferentes: el de México, el de Estados Unidos y el de la propia comunidad.

La comunidad de Tindú vive procesos paralelos de exclusión: en México y en Estados Unidos los programas de bienestar y desarrollo están pensados para sujetos localizados en un solo territorio. Los transmigrantes son contemplados como población estática en ambos lados y quedan invisibilizadas sus necesidades de bienestar, las cuales implican movilidad. Aunado a ello está el hecho de que los programas de uno y otro país en ocasiones resultan contradictorios, lo que genera no sólo la invisibilización sino una sobreatención paradójica que en vez de resolver problemas los agudiza.

En un segundo plano, la comunidad en su interior crea sus propios procesos de exclusión, los cuales se vinculan estrechamente con la negociación cotidiana de la pertenencia y la ciudadanía, y con el esfuerzo por propiciar y planear su propio bienestar y participación tanto dentro como fuera de ella.

Tanto en el plano de ambos estados-nación como en el de la comunidad, la exclusión se vive y el bienestar se procura desde dos ámbitos distintos: el social y el institucional. En el primero, la negociación de la pertenencia se presenta a través de las relaciones sociales primordialmente y ello se vincula con las condiciones de género, etnicidad, edad, etc. En el segundo, la pertenencia se procura mediante la generación de servicios y condiciones de bienestar, particularmente en el ámbito de los derechos en la salud, educación, vivienda y trabajo, entre otros.

La exclusión y el bienestar, entonces, pueden generarse desde distintos ámbitos con respecto al estado-nación y a la comunidad. Don Alejandro, por ejemplo, fue desconocido como ciudadano de la comunidad por rechazar el cargo de agente municipal debido a su filiación religiosa a los testigos de Jehová, quienes, por otro lado, no le permiten la participación en la vida política. Por ello, pese a que reside en Madera, ha perdido el derecho de tener propiedades en Tindú. Sin embargo, él tiene el estatus de residente en Estados Unidos y ha comprado su casa en Madera, la cual poco a poco va pagando para que sea totalmente

suya. Pese a haber sido desconocido como ciudadano, Don Alejandro mantiene estrecha relación con la comunidad y se frecuenta con parientes y amigos, además de participar en eventos sociales e incluso cooperar económicamente para las obras que se llevan a cabo en Tindú, como es el drenaje. En Madera no es ciudadano y no tiene derecho a votar, pero tiene participación importante como miembro de la iglesia de los testigos de Jehová, dentro de la que es socialmente incluido.

El siguiente cuadro muestra las condiciones de inclusión y exclusión que, en el caso de Don Alejandro, coexisten en un mismo evento pero en los distintos niveles (social e institucional):

	COMUNIDAD	ESTADO-NACIÓN
SOCIAL	<p>Inclusión Relaciones de parentesco y amistad.</p> <p>PERTENENCIA COMUNITARIA.</p>	<p>Inclusión Relaciones de amistad y membresía a una institución no gubernamental.</p> <p>MEMBRESÍA SOCIAL.</p>
INSTITUCIONAL	<p>Exclusión Ejercicio del derecho a la vivienda.</p> <p>CIUDADANÍA COMUNITARIA.</p>	<p>Inclusión Ejercicio del derecho a la vivienda.</p> <p>CIUDADANÍA SOCIAL.</p> <p>Exclusión Ejercicio del derecho a votar.</p> <p>CIUDADANÍA POLÍTICA.</p>

Don Alejandro pertenece a la comunidad, más no es ciudadano de ella, y pertenece a Madera ejerciendo derechos sociales pero no políticos. La multiplicidad de factores que intervienen en las definiciones de exclusión social muestra que Don Alejandro vive procesos contradictorios, pues por un lado es excluido y por el otro participa del bienestar social. Esta persona no sólo vive las contradicciones de inclusión-exclusión en ambos lados de la frontera sino que además vive las paradojas de los significados de las dimensiones del bienestar en cada uno de los contextos, pues en Estados Unidos la vivienda es un derecho social mientras que en Tindú es un derecho político. La pregunta obligada entonces es: ¿cómo generar un estado de bienestar para alguien como Don Alejandro? Propongo que ello puede lograrse buscando el bienestar en su dimensión transnacional, es decir, una noción de bienestar que atienda a las

paradojas entre estos dos sistemas sociales. Ello sólo puede lograrse prestando atención a las estrategias que la comunidad ha generado y a las situaciones de exclusión y de negociación de pertenencia con la que viven día a día, para entonces crear capacidades en la comunidad, de manera tal que sus esfuerzos sean productivos.

Una de las funciones que adquiere la comunidad transnacional es la de tratar de mediar entre los diferentes sistemas en los que se inserta y el de intentar responder a las necesidades de bienestar de sus miembros mediante la normatividad comunitaria y la creación de un sistema político que genere proyectos en beneficio para toda la comunidad transnacional. En este proceso, la comunidad sustituye algunas de las tareas que corresponden a ambos estados: el de origen y el de destino. La procuración de su bienestar, en este sentido, responde a lo que podría interpretarse como resistencia¹ a la exclusión en la que vive día a día la comunidad y cada uno de sus sujetos. Si el gobierno no responde, entonces la comunidad genera sus propios mecanismos de participación y de inclusión. En forma manifiesta, la comunidad muestra las debilidades del estado y con ello presiona para recibir el apoyo que le corresponde. Asimismo, la comunidad al generar mecanismos internos, se visibiliza al punto que hoy en día nos hace cuestionar si realmente las nociones de bienestar social que se tienen son las adecuadas.

Así como es necesario preguntar ¿qué es la comunidad? antes de hablar sobre ella hay que preguntar ¿qué es el bienestar? Hasta aquí he hablado del bienestar como se ve desde el gobierno y la academia, pero la idea del bienestar depende de diferentes nociones e imaginarios y los de la comunidad pueden ser muy diferentes de lo que he planteado en líneas anteriores.

Ser excluido significa ser desplazado, quedar fuera y tomando en cuenta que existen diversas nociones del concepto de bienestar, entonces una persona o una comunidad es excluida si queda fuera su propia noción del bienestar. En la mayoría de las ocasiones, sin embargo, las comunidades reproducen la imagen que el estado construye sobre ellos y sobre lo que debe ser el bienestar y el desarrollo, es quizá por ello que en las localidades de origen se enfatiza tanto en proyectos de obras que obedecen a concepciones progresistas del desarrollo, siendo que sus necesidades reales son invisibilizadas por el estado, pero a veces también por la propia comunidad.

El concepto de bienestar significa estar bien, sentirse bien. Pero el sentirse bien no tiene que ver únicamente con el acceso a la educación o a la salud, pues involucra también sueños, deseos, memoria y sentimientos. Por ejemplo, la migración ha sido vista y estudiada como

¹ Abundaré sobre el tema de la resistencia en el capítulo sobre desarrollo.

resultado de la exclusión, como afirmé en la primera parte de esta sección. Sin embargo es necesario ponderar este tipo de afirmaciones porque la exclusión del estado y la falta de oportunidades en las localidades de origen son un componente fundamental, pero no por ello dejan de existir otro tipo de factores como la migración que los jóvenes hacen como aventura. Estos factores obligan a cuestionar si la migración significa exclusión o si en realidad es un derecho de vida, como podrían afirmar estos jóvenes que viajan por curiosidad. Existen razones emocionales que encaminan a la migración y en ese sentido a veces la migración puede ser una forma de procurar bienestar.

Durante mi estancia en Madera y Oregon tuve la oportunidad de preguntar a muchas personas cuáles habían sido sus razones para migrar. En la mayoría de los casos encontré que se debía a la búsqueda de trabajo y de un sustento económico, pero también encontré respuestas de otro tipo: jóvenes que querían comprarse unos tenis porque ya las muchachas del pueblo se fijaban más en los muchachos que regresaban de Estados Unidos, personas que tras múltiples relatos del norte habían creado imaginarios que se habían convertido en una necesidad, sujetos que obedecían a una tradición familiar de migrar, por estatus social, etc. A veces la migración es un escape emocional, como sucedió con Mónica, quien relata:

... yo no vine a los Estados Unidos porque en realidad quería venir. Algo pasó en mi vida que fue muy difícil para mí y tomé la decisión de venirme (...) estaba tan mal emocionalmente que le dije "sí, vámonos, yo no quiero estar más aquí", dije "ya me voy, que se quede todo lo que se quede, yo ya me voy" (...) cuando uno es joven, bueno, siempre las emociones fuertes nos animan a hacer muchas cosas y bueno yo me voy con la emoción de que me agarre migración y a ver cómo es todo lo que platica la gente. (MÓNICA)²

Ella era una maestra rural, hija de un comerciante y afirma que esas condiciones le permitían tener una situación económica estable, por lo que realmente no tenía la necesidad económica de migrar, aunque sí tuvo una necesidad emocional de salir y de conocer algo nuevo. Entendida como un escape emocional, como sucedió en el caso de Mónica, la migración fue un derecho y una búsqueda por su bienestar personal y la exclusión consistiría en que no se le hubiera permitido satisfacer esa necesidad de salir.

Otra mujer me relató que tampoco tenía necesidad de migrar pues de hecho cuando ella se fue a Madera, las mujeres de Tindú no iban a Estados Unidos y menos si eran solteras; Doña Gabriela fue la segunda mujer de Tindú que cruzó la frontera. Ella cuenta que cuando era muy

² Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

pequeña en la escuela tuvo que hacer un ejercicio que consistían en dibujar banderas de diferentes países, una de las cuales fue la de Estados Unidos. Ella quedó muy sorprendida con esta bandera porque le gustaron mucho las estrellas que en ella pudo ver y desde entonces decidió que algún día iría a conocer el lugar que aquella bandera representaba. Al crecer su necesidad fue la de culminar su sueño y pese a que a principios de los años ochenta se criticaba a las mujeres que iban a Estados Unidos porque se creía que iban a prostituirse, Doña Gabriela emprendió su viaje y cumplió su sueño. Hoy en día ella es ciudadana norteamericana y trabaja para el beneficio de su comunidad.

Las nociones de bienestar dependen de los individuos, pero también existen construcciones comunitarias del bienestar, pues a fin de cuentas la colectividad busca un bien común. En el caso de Tindú existen varios ejemplos de nociones de bienestar que no necesariamente corresponden a las que el estado impone. La salvación religiosa, por ejemplo, es un componente importante para la comunidad, sobre todo por la gran mayoría de católicos que son parte de ella. Un ejemplo de esto es el proyecto de llevar al santo a Madera para que se puedan celebrar las fiestas patronales también en el otro lado de la frontera.

Otro ejemplo es el de la pavimentación de las calles de Tindú. Este proyecto responde a necesidades concretas de comunicación y embellecimiento del pueblo, sin embargo llama la atención la calle por la cual se empezó la obra. La calle principal y



Pavimentación de la calle Porfirio Díaz, Santa María Tindú.

más transitada del pueblo es la calle de Guerrero y cualquiera pensaría que esta sería la calle con mayor necesidad de pavimentación, sin embargo no fue ésta sino la Porfirio Díaz en la que se trabajó primero. Al preguntarle a las personas por qué había sido ésta y no la otra, la respuesta fue contundente: porque hacia allá está el panteón. La calle Porfirio Díaz tiene una bajada sumamente pronunciada que da hasta el panteón. Las dificultades para caminar en ella sin pavimento eran muchas, debido a que las piedras la hacían muy resbalosa y subir por ella

era sumamente cansado, sobre todo para una población mayoritariamente anciana, como lo es la de la localidad. La pavimentación de esta calle tiene un significado profundo para los tindureños pues todos van al panteón y todos van hacia la muerte. Pavimentar el camino al panteón es facilitar el camino a la muerte, ya que los difuntos no descansan hasta que su cuerpo esté bajo tierra. Además, facilitar el acceso al panteón implica facilitar la comunicación y romper la frontera entre vivos y muertos, pues las personas tienen mayor oportunidad de llevar flores y velar en la fiesta de Todos Santos. Pero eso no es todo, ya que los muertos son uno de los motivos más importantes por el cual regresan los transmigrantes, pues velan a sus difuntos año con año. Asimismo, la muerte es un estado en el que regresan del norte, pues los tindureños viven con el sueño de ser enterrados en su pueblo y viven con el deseo de regresar a morir en su tierra. Esto es bienestar para la comunidad.

Finalmente, otro tipo de nociones de bienestar responden a esperanzas y sueños. Esto queda manifiesto en dos carteles que se encuentran en Tindú. Uno de ellos hace alusión al desarrollo como la viabilidad de los sueños y el otro alude a la esperanza de una nueva sociedad en donde sea posible la ciudadanía, entendida como la demanda de ética, del sujeto, de equidad, de justicia y de participación.

Estos carteles son una muestra de las necesidades de las personas de Tindú, quienes piden que se cumplan sus sueños y esperanzas, y para quienes esto es el bienestar,



Iglesia, Santa María Tindú.



Iglesia, Santa María Tindú.

mucho más allá de las obras públicas y los servicios. De la misma manera, el embellecimiento del pueblo es importante para los tindureños no tanto por la idea del progreso como por la idea del retorno a un lugar bello.

Tomando en cuenta estas múltiples nociones del bienestar y de lo que puede significar la exclusión, tenemos que en realidad los tindureños viven una exclusión conjugada, como afirma Besserer³, ya que en un solo ámbito operan múltiples dimensiones de la exclusión, que pueden ser políticas, económicas, sociales, culturales o que incluso se vinculan al estado emocional de las personas y de la propia comunidad.

En las siguientes secciones analizaré algunas de estas dimensiones de la exclusión que tienen que ver con el acceso a los servicios y al final de este capítulo intentaré mostrar cuáles han sido algunas de las estrategias comunitarias para luchar por su bienestar (de acuerdo a su propia noción de estar bien) y por su inclusión social.

1. Exclusión transnacional

“ Vivimos en un país en el que los perros van al hospital” dijo Don Eduardo mientras leía un documento que él mismo había escrito sobre los transmigrantes. Esta es de las frases que no se borran tan fácilmente de la memoria ya que es una de las grandes paradojas en los Estados Unidos: los perros van al hospital y los transmigrantes no; los perros van a la escuela y los transmigrantes no. Los transmigrantes son excluidos, pero no solamente en Estados Unidos, ya que también en México los indígenas y campesinos tienen menores posibilidades de acceso a los servicios.

Puede ser que las condiciones de bienestar en la comunidad transnacional de Santa María Tindú sean equiparables a las de muchas otras comunidades indígenas y rurales mexicanas que salen del país en busca de estándares más altos de vida. La condición de transmigrantes les genera a las familias e individuos un mayor acceso al trabajo y por ende a recursos económicos que de otra manera sería muy difícil conseguir, ello con la consecuente adquisición de bienes que les generan comodidades y que con el tiempo se convierten en artículos de necesidad.

No obstante, la condición de transmigrantes también conlleva situaciones de exclusión social que se presentan en un contexto en el que tanto individuos como comunidad, al

³ Comentarios a esta tesis.

debatirse entre uno y otro estado-nación, se ubican en espacios intersticiales en que se generan necesidades únicas y en el que el desarrollo y el bienestar toman un nuevo significado.

Entender cuáles son las condiciones de bienestar de Santa María Tindú relativas a los temas de salud, educación y vivienda, implica tener en cuenta que los transmigrantes son parte de dos sistemas sociales y en ambos son excluidos de sus derechos sociales, lo que conlleva condiciones de exclusión transnacional en distintos niveles, entre los que destacan el nivel comunitario y el estatal. La inserción de la comunidad en dos sistemas sociales genera paradojas que invisibilizan a los transmigrantes, es decir, viven una exclusión transnacional en la que los miembros de la comunidad no tienen una movilidad vertical en la escala social, pues siguen siendo los más pobres tanto en México como en Estados Unidos.

El bienestar desde este punto de vista se mide a partir del acceso a los servicios en uno u otro sistema, pero cabe subrayar que el acceso no significa únicamente que puedan hacer uso o no de los servicios, ya que a veces la invisibilización de los transmigrantes no consiste propiamente en que no se les tome en cuenta sino en que no se tomen en cuenta sus necesidades. Quizá los niños puedan ir a la escuela pero bajo condiciones desfavorables que empeoran con su movilidad.

II. SALUD

1. Muerte y desarrollo

La salud en los Estados Unidos no es siempre un derecho⁴ al que se tenga acceso, ya que para tener acceso a ella se requiere tener los suficientes recursos para pagar el servicio privado, se debe tener un estatus legal o se debe ser lo suficientemente pobre para poder recibir el apoyo del estado. En Santa María Tindú sucede algo parecido: las familias tienen que ser excesivamente pobres para recibir ayuda del gobierno y si requieren de atención de segundo o tercer nivel deben ser solventes para poder pagar la salud privada y el traslado a clínicas y hospitales.

Los tindureños son excluidos del servicio de salud porque en Tindú pertenecen a una comunidad rural descuidada por el estado mexicano, asimismo, en Estados Unidos su condición de transmigrantes e indocumentados les anula el acceso a la salud debido a políticas

⁴ Retomo esta idea de la discusión en seminarios y de la propuesta de Daniela Oliver.

estatales y por los elevados costos de la atención particular. El servicio de salud al que los tindureños aspiran tanto en México como en Estados Unidos es de primer nivel, es decir, atención enfocada a pequeños accidentes o situaciones de emergencia (incluyendo los partos) y a enfermedades recurrentes como lo son la gripa e infecciones estomacales. Sin embargo, las necesidades de los transmigrantes no se restringen a enfermedades de primer nivel, pues de hecho, por las condiciones de trabajo y migración en las que están insertos requieren de atención especializada, pero no tienen acceso a ella en ninguno de los dos sistemas de salud de los estados. En este sentido, la salud para los tindureños implica un constante riesgo.

La muerte se diferencia espacialmente, es decir que las causas y los indicadores varían según la situación migratoria de los individuos. En Tindú, según muestran las estadísticas, viven los más viejos y los más jóvenes, por lo que los indicadores de mortalidad se basan principalmente en la muerte por edad avanzada o en mortalidad infantil, ya sea por abortos, nacimiento o problemas sin atender en la infancia. En este sentido, la muerte en Tindú se asocia a la falta de desarrollo por la carencia de servicios médicos apropiados y de programas de atención a niños y ancianos vinculados a la desnutrición y el abandono.

Por otro lado, la muerte en Madera, Oregon y demás destinos de los transmigrantes tindureños, tiene más que ver con el desarrollo que con la falta de él. La muerte allá se vincula a la falta de desarrollo porque los transmigrantes sin documentos no reciben atención médica ni se exponen a condiciones adecuadas de salud, higiene y seguridad en el trabajo que les procuren bienestar, ya que viven marginados dentro de un país desarrollado. Las causas primordiales de muerte de los transmigrantes se vinculan al paso ilegal por la frontera, los accidentes de tráfico, el riesgo laboral y la violencia callejera, entre otras cosas; es decir, al desarrollo.

Los tindureños se encuentran en una situación paradójica o en una condición de postdesarrollo (Gupta 1998 y Kearney 1996:120), en que la historia no equivale a progreso y lo moderno y tradicional coexisten disolviendo las diferencias entre ellos, haciendo que los sujetos y comunidades transnacionales oscilen entre el desarrollo y subdesarrollo. Los tindureños son al mismo tiempo desarrollados y subdesarrollados y ambas condiciones les producen la muerte. Al parecer, ser transnacional es una condición de riesgo.

El desarrollo crea condiciones de inequidad y exclusión, y la vida de los tindureños se articula por dos tipos de exclusión. Por un lado, han sido arrojados del país por políticas públicas y modelos de desarrollo, mientras que por el otro han sido excluidos de la seguridad y

la salud en los lugares de llegada. Estas condiciones obligan a los transmigrantes a desdibujar la distinción entre desarrollo y el subdesarrollo articulándolo en sus propias vidas e historias comunitarias. No es entonces que la muerte subyace a la condición de subdesarrollo y la vida se identifica con el desarrollo, pues en el espacio transnacional comunitario el riesgo de muerte subyace en ambos lados.

La muerte es usada como un indicador de salud importante, pues es una condición irremediable y definitiva a diferencia de la enfermedad que puede devenir en salud. Debido a la condición de riesgo en la que viven los tindureños, la muerte es a su vez un indicador que nos permite criticar el concepto de desarrollo como un proceso de movilidad social hacia la salud, pues para los transmigrantes entre más desarrollo, mayor es su riesgo de morir, tanto en Estados Unidos como en México. La muerte en este contexto refleja los impactos no deseados del desarrollo.

En Tindú la falta de servicios (el subdesarrollo) y concretamente de un sistema de salud de calidad, pone en riesgo a las personas, ya que la clínica difícilmente puede responder a las enfermedades de alto riesgo o a accidentes. Para curarse los tindureños que residen en la localidad de origen tienen que recurrir a médicos, clínicas y centros de salud en Huajuapán de León, la ciudad de Oaxaca y el Distrito Federal, lo cual implica costos elevados que difícilmente pueden cubrirse. De hecho, la etnoencuesta aplicada en la localidad, muestra que de los hogares que reciben remesas 73.3% las utilizan en gastos médicos y de salud (Besserer *et al* 2005).

La salud da lugar a la migración pues no sólo las personas deben atenderse en otras ciudades de México, ya que también desde Estados Unidos las personas viajan a Tijuana para curarse porque es mucho más barato y además confían más en los métodos mexicanos. Aunado a ello, en muchas ocasiones los familiares de los enfermos se ven obligados a migrar para poder pagar las medicinas y tratamientos de sus parientes ya que esto no es posible sin una solvencia económica. En el caso de los residentes legales en Estados Unidos, necesariamente deben estar cada determinado tiempo en el país para que puedan tratarse y conseguir sus medicamentos, lo cual significa que si viven en Tindú deben viajar con frecuencia para poder mantenerse sanos.

En Estados Unidos el acceso a bienes de consumo e infraestructura (desarrollo) es mucho más accesible para los tindureños, quienes se trasladan en automóvil debido a la falta de un sistema de transporte efectivo en las localidades de destino, al cual se le da poca atención

debido a que los estándares de vida de los estadounidenses no generan la necesidad de dicho sistema. El riesgo para los tindreños en Estados Unidos es el de los accidentes generados por la alta infraestructura de las localidades de destino. Un elevado porcentaje de las personas de Tindú que mueren en Estados Unidos mueren a causa de un accidente de auto, así como sucede con otros transmigrantes.

El periódico El Oaxaqueño del día 2 de abril de 2005⁵ reporta que entre 1999 y 2004 se habían registrado 1027 muertes de migrantes oaxaqueños en Los Angeles: 886 hombres y 161 mujeres. Para el 2005, hasta el mes de marzo se habían reportado y repatriado 34 cuerpos: 27 hombres y 7 mujeres. Las causas de estas muertes fueron las siguientes:

CAUSA DE MUERTE	NÚMERO DE PERSONAS	CAUSA DE MUERTE	NÚMERO DE PERSONAS
Infarto	1	Cáncer pulmonar	1
Ahogamiento	1	Muerte natural	1
Congestión alcohólica	1	Atropellamiento	3
Homicidio	1	Sin información	3
Derrame cerebral	1	Se investiga	4
Paro cardíaco	1	Accidente de auto	15
Neumonía	1	TOTAL	34

Más del 50% de estas muertes fueron a causa de un accidente automovilístico y casi el 80% de las personas fueron hombres. Podría pensarse que existen otros factores que complican estos casos, como el consumo de bebidas alcohólicas, ya que es uno de los agentes más comunes que provocan accidentes de este tipo.

Estos datos ilustran únicamente las muertes registradas en Los Angeles durante el periodo de unos cuantos meses, pero hay que pensar que estos números se multiplican cientos de veces en cada una de las ciudades de California

Traslado a México

\$1,988.00

Incluye vigilia, rosario, libro memorial, ataúd y boleto de avión a México

- Sirviendo todo el Centro de California
- Mudar del hospital local o del médico forense
- CUALQUIER HORA DEL DÍA O NOCHE • Preparación necesaria de certificado, permisos y otros documentos**
- Uso de facilidades y personal para la vigilia, DÍA o NOCHE • Rosario (si es deseado) • Misa (si es deseada)
- Un crucifijo y rosario • Coche de servicio al aeropuerto o a la frontera mexicana (Tijuana o Mexicali) • Aerolínea a un aeropuerto mexicano Mayor (hasta \$500)

Otros ataúdes se podrán seleccionar de nuestra sala de exposición o catálogo por un costo adicional.

Thomas-Robinson Funeral Home
 2345 McCall Ave • Selma, CA
 559-896-2261 • 888-222-7782

Fuente: periódico Vida en el Valle. Mayo 12-18, 2004.

⁵ Página 3.

y de los demás estados norteamericanos, ello sin contar aquellas muertes que pudieron no haber sido registradas. Las muertes de transmigrantes son tan frecuentes y comunes que incluso han dado origen a un negocio competido en el que se ofrece el servicio para el traslado de los cadáveres a México.

2. Trabajo y viaje: condiciones de riesgo

El trabajo es una condición de riesgo y los costos del trabajo recaen en la salud. Las condiciones laborales en los campos, la construcción y las fábricas tienen muchas implicaciones, sobre todo por el hecho de que para conseguir recursos suficientes, las personas trabajan largas jornadas o en muchas ocasiones jornadas dobles. El cansancio puede convertirse en una enfermedad pero también el tipo de trabajo da lugar a muchas discapacidades como desviaciones en la columna vertebral, en las rodillas y tobillos, etc. Los transmigrantes no reciben atención especializada para este tipo de discapacidades ni para las enfermedades peculiares que se producen en el trabajo, como el cáncer debido a los pesticidas, enfermedades respiratorias generadas por el contacto con la tierra, problemas en la piel debido a la insolación, etc. Los trabajos además tienen altas probabilidades de accidentes, sobre todo porque las personas no reciben la capacitación adecuada para el manejo de tractores y máquinas o la reciben en inglés y no las comprenden.

Estos accidentes pueden ser de gran impacto, como lo fue el accidente que tuvo Don Leonardo. Él trabajaba en el procesamiento de la almendra y su función era la de limpiar las máquinas, a las cuales se debía meter porque eran muy grandes. En uno de los momentos en los que limpiaba una máquina, ésta se activó con él adentro y tuvo graves consecuencias. De hecho Don Leonardo lleva años sin poder trabajar y apenas empieza a articular mejor sus palabras, pues después del accidente quedó inmovilizado y con grandes daños en su cabeza, por lo que no podía ni siquiera hablar. Sus hijos aún son pequeños y su mujer es la única que puede cuidarlo, por lo que no había forma de que alguno de ellos trabajara. Afortunadamente, él es residente legal y pudo conseguir el apoyo del gobierno con el programa Medicaid, pero de no haber tenido documentos ¿qué hubiera pasado con él y su familia? Muchas personas que presentan problemas de salud o discapacidad se ven en la necesidad de trabajar con sueldos muy bajos por su problema de salud o a veces incluso se ven obligados a regresar a la localidad de origen, en donde tampoco pueden trabajar pero por lo menos los costos de vida se reducen.

Esto último convierte a la localidad de origen no sólo en una población anciana sino con altos índices de enfermedad y discapacidad.

El tipo de trabajo que consiguen los transmigrantes es trabajo riesgoso e implica un gran desgaste físico, ya que son los trabajos menos remunerados en Estados Unidos, son los trabajos que los norteamericanos no quieren hacer y sobre todo, son trabajos en los que no existen prestaciones para facilitar el acceso a la salud.

Pero el trabajo no solamente presenta riesgos por los accidentes, las condiciones de higiene en los campos pueden también producir enfermedades; esto tanto en México como en Estados Unidos, como relata Don Eduardo para el caso de los campos de trabajo en Sinaloa:

Estuvimos ahí en Sinaloa, yo estuve trabajando, fue mi primer trabajo de zorrilla que le llaman en Sinaloa, que es el trabajo de estar acarreando agua del canal para los trabajadores que están en la pizca del jitomate. Entonces me compró mi papá dos cubetas y me atravesaban una varita de un lado a lado y de esa manera cargaba yo las dos cubetas de agua para llevarles agua para tomar a los trabajadores (...) era el trabajo para los niños (...) y esa agua, lo que me acuerdo, era pues agua contaminada, era agua que miraba uno a las personas así a cuarenta o treinta metros bañándose y nomás le teníamos que mover así con la cubeta y meter el agua y a tomar. (DON EDUARDO)⁶

Este caso muestra las condiciones de higiene en los campos de trabajo en los que muchas personas viven, pero también muestra los riesgos para los niños, quienes desde muy chicos migran con sus padres y en muchas ocasiones tienen que trabajar cargando cosas pesadas o exponiéndose a pesticidas, al sol y a un gran desgaste físico. Los niños que no trabajan también corren riesgo cuando sus padres no tienen en dónde dejarlos y los llevan con ellos a los campos de trabajo. En muchas ocasiones los niños se quedan encerrados en las *vens*⁷ bajo condiciones de calor extremo, o se quedan entre los matorrales mientras sus padres trabajan, corriendo el riesgo de morir. De hecho, el Programa Migrante, del cual hablaré más adelante, surgió por un accidente de este tipo en el campo:

... como surgió el Programa Migrante me parece que fue porque hubo un accidente con un niño, que parece que los padres dejaron a este niño debajo de las plantas acostado por la calor que hacía y pasó el tractor ahí y machucó al niño (...) los líderes sindicales de los trabajadores del campo empezaron a hacer movimientos para que se le dieran cuidados a los niños de la gente que trabaja en el campo, por eso surgieron programas (...) imagínate esas

⁶ Entrevista realizada en Madera, California el 24 de marzo de 2004.

⁷ Camionetas.

criaturas ahí adentro de los carros y todavía pasa (...) todavía hemos encontrado cuando hemos andado, hemos encontrado familias con los niños en los campos (...) hemos encontrado familias con los niños adentro de las vens, porque regularmente usan carros grandes porque se transportan de un lado para otro. Entonces hemos encontrado niños ahí adentro y (...) sí es preocupante tener a los niños en el carro y con el calor terrible. (MÓNICA)⁸

Los niños que viven estas situaciones en los campos de trabajo son niños que junto con sus familias se trasladan de un lado a otro buscando trabajo y por ello no sólo el trabajo es riesgoso ya que también el viaje lo es.

El viaje tiene múltiples dimensiones de riesgo, pero entre ellas el cruce de fronteras es quizá el más pronunciado porque muchas personas arriesgan su vida con tal de llegar al otro lado. Las personas caminan durante días por sierra o desierto, nadan en aguas contaminadas, se esconden debajo de asientos o se encierran en camiones con cientos de personas y casi sin poder respirar, corren, son atacados por serpientes venenosas o por rancheros racistas, se desnutren, se deshidratan, algunas mujeres cruzan embarazadas, y una infinidad de situaciones que sería imposible enumerar.

Cada transmigrante tiene su propia versión del cruce y en su mayoría son historias que contienen situaciones de alto riesgo. Tal es el caso de Don Leonardo , quien relata que se perdió del grupo con el que estaba cruzando y tras días de no probar alimento se encontró con un estanque de agua para cerdos y era tal su desesperación y su debilidad que simplemente bebió el agua de aquellos animales, sin importarle las enfermedades que ello le podría ocasionar. Así como él, Doña Julieta relata, entre sus múltiples historias de cruce de fronteras, cuando una vez tuvo que viajar con las manos amarradas a una pequeña balsa mientras su cuerpo se sumergía en las aguas negras; o de cuando casi se asfixia debajo del asiento de una camioneta, en donde tuvo que entrar con tres personas más; uno encima de otro.

3. Salud mental

Los campos de trabajo son espacios muy propensos para el acoso sexual y las violaciones a mujeres, como lo es también el cruce de la frontera. Las mujeres se vuelven mucho más vulnerables en estas condiciones y frecuentemente se ven amenazadas por los contratistas o por los coyotes, quienes condicionan el trabajo o el cruce a la relación sexual. Estos son daños

⁸ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

irremediables en la salud pues además de que pueden provocar el contagio de enfermedades sexualmente transmitidas, son heridas emocionales que nunca se borran de la mente de las personas.

La depresión es otra de las enfermedades de la condición transnacional. Las personas que se quedan extrañan a los que se fueron y los que se fueron extrañan a sus familiares y su lugar de origen, pero además de ello, la identidad y la transculturación pueden tener efectos muy negativos en las personas y crean en ellas confusión, como expresa Mónica: “*yo soy una mezcla, mi identidad me confunde*” (MÓNICA)⁹. Los jóvenes son los que viven más esta confusión al llegar a Estados Unidos, ya que su proceso de crecimiento se desarrolla en dos ambientes totalmente distintos y ello les genera un sentido de pertenencia a ambos lugares y a ninguno a la vez. Los jóvenes llegan a las escuelas queriendo adaptarse pero sin poder hablar el idioma que hablan sus compañeros y muchos de ellos encuentran cobijo en las pandillas, las cuales les dotan de un sentido de pertenencia y atenúan la depresión, pero a cambio los introducen a las drogas, al vandalismo y al alcohol, pronunciando la depresión y causando otro tipo de males en su salud.

Además de la depresión, la incertidumbre y el estrés provocados por la ilegalidad, la movilidad, el trabajo y la falta de comunicación son graves enfermedades de los transmigrantes pero también de sus familiares, quienes constantemente viven con la preocupación de si sobrevivieron en el cruce, de dónde se encuentran, de si los va a “agarrar la migra”, etc.

El acceso a los servicios en el sentido de poder ir a la clínica o a la escuela no es suficiente para los transmigrantes, ya que en ocasiones esto puede ser incluso más dañino para ellos. Concretamente en el caso de la educación hay un fuerte problema de intransferencia de capitales de un sistema a otro y la movilidad entre sistemas educativos puede significar un problema emocional muy fuerte para los niños y jóvenes que transitan por ellos:

... tuve una experiencia con otra de mis hermanas que llevó a su niño de aquí a México y en México al niño lo pusieron en primer grado y era un niño ya bastante grande, cuando aquí ya iba en cuarto grado y en México le hicieron el examen y no supo nada, y también lo bajaron a primero (...) Y más que nada (es un problema) de salud mental, es una de las cosas, la salud mental porque cuando a un niño le hace esto, se siente bastante defraudado y ya no quiere ir a la escuela y la escuela ya no le parece un éxito sino un fracaso, porque yo he visto casos en mi familia de mis sobrinos. El niño del que te hablé que bajaron a primer grado en México, ese niño sufrió emocionalmente, porque emocionalmente no estaba bien, cuando él estaba allá, porque era un niño bastante grande y estaba en la primaria, así era como un profesor, a veces llegaban personas a dejar a sus niños en las primarias y le decían “maestro”

⁹ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

y entonces el niño cuando ya vino acá, mientras en México estaba en la primaria y cuando vino para acá por su edad lo pusieron en la prepa, entonces allá en la primaria y aquí en la prepa, el niño nunca cursó una secundaria. Entonces aquí fue un problema bastante grande para él, entonces cuando él estaba ocasionando problemas emocionales en la escuela yo fui y hablé con el director y le dije: “¿sabe qué director? (...) yo quiero hablar con ustedes y darles a conocer un poco acerca de la historia de mi sobrino, (...) de su educación, para que ustedes puedan entender más sobre lo que está pasando.” Y yo fui a la escuela y le dije al consejero: “nosotros necesitamos que nos apoye para la ayuda del niño porque emocionalmente él no está bien, porque no fue a una secundaria, él no cursó esa parte de su vida, él solamente fue a la primaria y de la primaria viniendo aquí ustedes lo pusieron en la prepa, así que él no pasó por esa etapa y cuando un niño no pasa por sus etapas hay bastantes dificultades en su vida, entonces nosotros como familia vamos a apoyar en la casa y ustedes como maestros queremos que nos apoyen dando consejería para él.” El consejero nos dijo que sí pero nunca pasó, fui una segunda vez y no pasó, después lo excluyeron de la escuela por tantas cosas y salió. Mi cuñado y mi hermana ya habían aceptado que lo expulsaran pero yo les dije: “¡No!, lo siento, yo sí voy a hablar con el director.” (MÓNICA)¹⁰

Este joven estudiaba el cuarto grado en Oregon y al regresar a vivir a Tindú lo colocaron en primer año, entre otras cosas porque no sabía leer y escribir en español, así que tuvo que aprender con los niños más pequeños del pueblo, quienes lo veían ya como un adulto, pues de por sí ya era grande para estar en la primaria. Cuando regresó a Oregon lo colocaron de acuerdo a su edad y jamás cursó la secundaria. Su nivel académico no correspondía al de un estudiante de preparatoria, por lo que le costó mucho trabajo adaptarse y empezó a causar problemas en la escuela hasta que el director decidió expulsarlo. La frustración de este niño fue mucha pero la confusión más, pues primero se le representó como el adulto que no sabía leer, luego como el mal estudiante de preparatoria y finalmente como el niño problema al que hay que sacar de la escuela; nunca podía tener una situación “normal” o por lo menos sin conflicto. Al final este muchacho pudo continuar con sus estudios y logró terminar la preparatoria gracias a los reclamos que su tía hizo al distrito escolar, pero sin quedar exento de este tipo de problemas que ganó simplemente por la movilidad de sus padres.

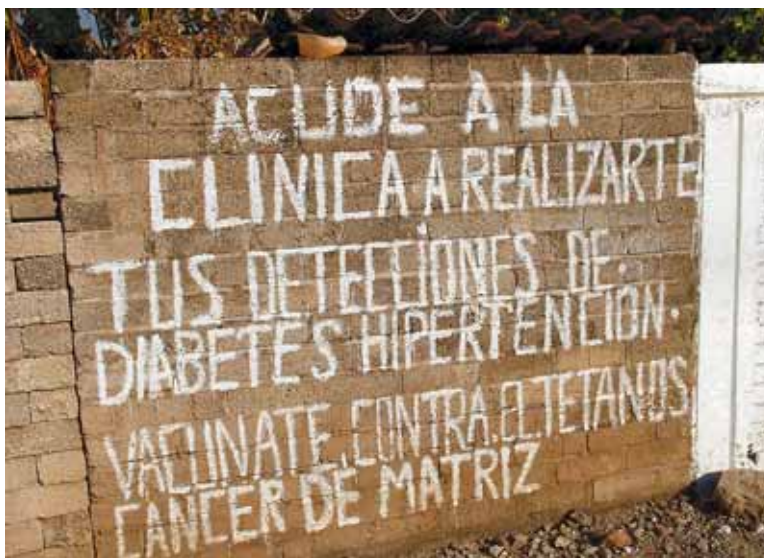
4. Prevención, atención e hiperatención.

Tanto en México como en Estados Unidos los tindureños son objeto de campañas preventivas de salud que sí los incorpora en sus planes de salubridad, sin embargo, aún en estas circunstancias estos transmigrantes son invisibilizados, pues ninguno de los dos sistemas de

¹⁰ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

salud se detiene a analizar los casos en los que hay alta movilidad, generando situaciones de doble atención que en vez de prevenir les perjudica y da pie a otro tipo de enfermedades.

Los transmigrantes están sujetos a dos sistemas de salud, entre los que se mueven constantemente, lo cual genera



Campañas preventivas de salud. Santa María Tindú.

en ocasiones sobrediagnósticos y por ende sobredosis de medicamentos. Ejemplo de ello es el caso de la entrada de los niños a las escuelas en Estados Unidos: aún habiendo sido vacunados en México, tienen como requisito en las escuelas estadounidenses ser vacunados, presentándose casos de hipervacunación.

La salud reproductiva es un tema de preocupación en ambos lados de la frontera, ya que es común que las adolescentes se embaracen a temprana edad, por lo que hay campañas de información para evitar que esto suceda. Por ejemplo en Tindú el programa Oportunidades les exige a las jóvenes que asistan a las pláticas con las promotoras de salud, condicionándoles el recurso a su asistencia. En las pláticas se les informa a las jóvenes sobre métodos anticonceptivos y sobre el funcionamiento de su cuerpo. Esto se empieza a intentar con los hombres, con quienes es más difícil la campaña porque éstos se resisten a participar ya que consideran que eso les corresponde a las mujeres.

En Estados Unidos las campañas son más agresivas, ya que el enfoque principal no es informar sino evitar a toda costa que nazcan más niños de origen mexicano, por lo que en algunos casos las niñas practican, por medio de la escuela, lo que es ser madre, con el objetivo de convencerlas de que es algo que a su edad (y quizá en cualquier otra edad) no es deseable. Esto le sucedió a Clara, quien nació en Madera pero es parte de la comunidad. Ella es una joven de 15 años que se ha quedado muy sorprendida por la gran cantidad de embarazos de jóvenes en su escuela. De hecho, ella manifiesta que no quiere tener hijos sino hasta estar muy grande pues en la escuela le hicieron ver que no era la mejor opción. Ella lo aprendió de una forma bastante peculiar, ya que tuvo que experimentar lo que significa ser madre. En la escuela

le entregaron un muñeco al que cuidaría por una semana y con el muñeco le colocaron un brazalete que tenía varias funciones de cuidado del bebé. El muñeco estaba programado para llorar en determinadas horas y situaciones, y si el bebé lloraba Clara debía saber lo que le ocurría y activar en su brazalete la función de comida o cargarlo, dormirlo, hacerlo reír, etc. Ella debía actuar como una madre. Esto fue suficiente para asustar a Clara y a muchas de sus compañeras; todas ellas de origen mexicano. Casi ninguna de ellas soportó al muñeco toda la semana y con ello tuvieron suficiente para no querer tener hijos por lo menos en muchos años.

Las campañas preventivas informan también a las personas sobre enfermedades y los cuidados que deben tenerse, así como promueven los chequeos médicos o advierten a las mujeres sobre el acoso sexual. Sin embargo, las campañas en ambos lados de la frontera no tienen los impactos que se buscan, pues no dejan de ser campañas preventivas para convertirse en campañas de apoyo que permitan el acceso a los servicios o que rompan con los tabúes culturales, como puede ser el tabú de los hombres que piensan que a las pláticas de la clínica únicamente deben asistir las mujeres o las restricciones culturales de las mujeres que se apenan frente a un doctor y prefieren evitar que el doctor las vea sin ropa o las toque para realizar las pruebas del cáncer de mama o el papanicolaou.

En otras ocasiones las personas no saben de las campañas porque éstas son en su gran mayoría campañas para personas que saben leer, lo que excluye a analfabetas.

III. EDUCACIÓN

1. La escuela en Tindú

La escuela es probablemente una de las herramientas más fuertes y consolidadas del estado para mantener su hegemonía y legitimidad, lograda a través de la mitificación de ciertos eventos, símbolos y personajes históricos que se han



Desfile en conmemoración del día de la Independencia. Santa María Tindú.

consolidado a lo largo de los años como “los grandes héroes”; léase Benito Juárez, Miguel Hidalgo, José María Morelos, los niños héroes, etc. Es también por medio de la escuela que importantes ámbitos de los modelos de desarrollo del estado mexicano se han hecho manifiestos, como las nociones de progreso vinculadas a la castellanización de los grupos indígenas o a la posterior iniciativa de la educación bilingüe.

Cuando llegué a Tindú busqué todas las alternativas posibles para insertarme y ser aceptada por los tindureños. Pensé que una de las formas más adecuadas era intentando darles algo a cambio y de inmediato me ofrecí con las autoridades para que me dieran una labor y pudiera retribuir su gran hospitalidad. Ayudé en varias ocasiones a la secretaria, pero en realidad nunca hubo algo que verdaderamente demandaran de mí, hasta que conocí a uno de los maestros de la telesecundaria y aprovechando mi conocimiento del inglés y mi experiencia como maestra del idioma, ofrecí mi apoyo en la escuela. El maestro Francisco me tomó la palabra de inmediato, pues reconoció que uno de los grandes defectos de la escuela era que debían enseñar inglés a sus alumnos cuando ellos mismos no lo sabían. Desafortunadamente mi estancia en Tindú fue justo durante el periodo vacacional de la SEP, por lo que no fue posible el apoyo sino hasta unas semanas antes de mi regreso al D.F. Cuando el maestro Francisco regresó de vacaciones me reuní con él para ver los programas de estudio de inglés y saber qué era lo que debía hacer con los alumnos de la telesecundaria.

El sistema de la telesecundaria es una medida implementada por el estado para complementar las deficiencias de la educación en zonas marginales como lo es la Mixteca. Cada aula de la escuela está equipada con un televisor que transmite lecciones vía satelital por espacios de 15 minutos. Todas las telesecundarias reciben la misma señal y en los mismos horarios, por lo que existen horarios establecidos para cada materia y grado escolar. Las lecciones son impartidas por expertos en la materia y representan una síntesis del tema a tratar. El papel del maestro consiste en aclarar las dudas de sus alumnos, profundizando en el tema y poniéndoles ejercicios basados en los libros enviados por la SEP.

A primera vista la telesecundaria es una herramienta de mucha ayuda tanto para alumnos como para maestros, pues podría pensarse que fortalece los posibles puntos débiles que pueda tener el maestro y representa una oportunidad para los alumnos para conocer puntos de vista y estrategias educativas de académicos y especialistas. No obstante, la realidad muestra que el programa de la telesecundaria puede ser muy problemático.

Al preguntarle al maestro Francisco sobre los programas de inglés de los distintos grados para poder planear mis clases, él me mostró los libros de inglés diciéndome que mejor no les hiciera caso y que yo les enseñara a los alumnos lo que considerara conveniente. Me sorprendió la respuesta, pues pronto tendrían un examen diagnóstico y había que repasar algunas estructuras gramaticales. Insistí en apegarme a los programas, pero entendí que no valía la pena seguir con algo que nunca había empezado. En realidad no se les había impartido la materia a ninguno de los grados porque ninguno de los maestros sabía inglés.

El caso de las otras materias era también motivo de preocupación, pues el maestro me comentó que muchas de las veces los alumnos no entienden los pequeños seminarios televisivos que ven cada hora, por lo que les toca a ellos explicar todos los conceptos y entre ellos cosas que no conocen bien. Por estas razones muchas de las veces la televisión queda apagada y los maestros, así como me sugirió a mí con las clases de inglés, enseñan lo que les parece conveniente, tratándose de apegar lo más posible a los programas de estudio.

Otra de las razones por las cuales a veces la televisión permanece apagada se debe al desfase de las clases respecto a las transmisiones, pues la suspensión de clases es común en las escuelas, ya sea por eventos comunitarios o por ausencia de los maestros, la cual se debe primordialmente a su asistencia a marchas sindicales por demandas salariales en distintos puntos de la República.

Yo me acuerdo que cuando era autoridad con mi hermano, una vez un maestro se fue, así nomás, dejó la escuela un mes. Los chicos se quedaron sin ir a la escuela. Pues entonces que nos vamos para Oaxaca, le dije a mi hermano y que nos vamos para allá. Un maestro no puede hacer eso, cómo me dio muina, así se fue y los niños sin escuela. Cuando llegamos a las oficinas correspondientes para arreglar el asunto, que vemos una fila grande. Eran un montón de autoridades que tenían el mismo problema, también querían pedir maestros porque se fueron. Estos maestros irresponsables. Le dije a mi hermano "pues ni modos, nos quedamos aquí". Pero entonces vi a un conocido y me preguntó a qué iba y le dije: "nos quedamos sin maestro, ¡pues! y queremos que nos manden otro porque los niños no tienen escuela y este nos abandonó, eso está malo." Me dijo que pasara y por suerte entramos directo y nos prometieron otro maestro. Luego lo mandaron. Dijo que hubiéramos ido a Tezoatlán pero yo digo que mejor ahí porque luego nos atendieron y gracias al señor que me conocía, porque si no, sabe qué hubiera pasado. (DON ALFONSO)¹¹

¹¹ Entrevista realizada en Santa María Tindú. Septiembre 2003.

Las condiciones de la escuela no presentan a los alumnos la opción de la continuidad de estrategias de aprendizaje, pues además de las ausencias, los maestros cambian constantemente durante el ciclo escolar. La primera vez que llegué a Tindú en mayo de 2003, el maestro Francisco llevaba menos de un mes impartiendo clases, junto con otra maestra que fungía como directora de la telesecundaria. Cuando regresé por segunda vez a finales de junio para quedarme por tres meses para mi investigación de campo, la maestra ya se había ido y en su lugar había llegado el maestro David, justo al final del ciclo escolar. De hecho, nos presentaron juntos frente a la comunidad. Ahora el maestro Francisco era el director de la escuela. Mi tercera visita a la comunidad fue a finales del mes de octubre y me llevé la sorpresa de que había una nueva directora en la telesecundaria porque apenas unas semanas atrás se había ido el maestro Francisco.

Las comunidades rurales como Tindú son las comunidades que reciben a los maestros sin experiencia o a los que no tienen privilegios por parte de la SEP y en muchas ocasiones trabajar en alguno de estos lugares es como un castigo para los maestros, como relata Don Eduardo sobre su primer experiencia como maestro en un pueblo tan pequeño y aislado como Tindú:

... me tocó a mí irme a una escuela unitaria. Que, como joven en ese momento, pues uno no quiere irse solo, porque pues siempre hay ese temor a lo desconocido y bueno ¿aquí qué voy a hacer no? (...) Y tal fue mi sorpresa que, pues cuando llegué y nos fuimos pues ahí vamos caminando, el supervisor pues nos deseó buena suerte y bueno. Pues ahí vamos camine y camine y camine y camine y nada que llegamos ¿no? y en cierto aspecto, los señores estos ah como ya están acostumbrados a su ambiente, pues ahí iban. Y pues uno como también creció en la sierra por allá en Tindú, pues no había problema tampoco, ahí vamos eh, tardamos, creo, como tres horas, haber caminamos como tres horas y media, caminando entre la sierra para llegar allá y pues el comité me decía: “ya mero llegamos maestro, no se preocupe” y no llegábamos, “ya mero llegamos maestro” y cargando las cosas, unas cosas yo y otras cosas él, “ya, ya llegamos”, dijo, y le digo yo: “¿y aquí es...?”, “si” dice “aquí es Narciso Mendoza” y le digo: “¿y dónde están las casas?” y pues dice: “ire, cada quien vive pues.... luego se va a dar cuenta, luego va a conocer” dice “pero aquí vivimos muy separados”. “Ok, le digo, está bien” y ya cuando ya miré la escuelita, que bajamos, pues ya, estaba la escuelita y un cuartito así para el maestro nada más, pues ahí ya me estaba esperando el otro maestro que me iba a entregar la... la escuela a mí y ya que me hiciera responsable y venirse para su cambio. Pues ahí quedamos, eh me quedé esa noche, hicimos en esa misma noche. Yo creo que el maestro éste ya llevaba prisa ¿no? yo deseándole que se quedara un día siquiera para que me explicara bien cómo estaba el ambiente. Y yo creo él apurado ya de hacer, de levantar las actas y entregarme todo. Pues sucedió como él quería, pues ya a esa hora, a esa hora ya como a las diez y media, once de la noche, pues se vino él y me dejó a mí sólo ahí (...) En Narciso Mendoza (...) pues tenía que caminar a lo mejor veinticinco minutos o

media hora para llegar a una casa, otros veinticinco minutos para llegar a otra casa y era un problema muy fuerte. (DON EDUARDO)¹²

Como relata Don Eduardo, las condiciones en las escuelas son muy difíciles para los maestros y en su caso estuvo contento pero aún así pidió su cambio, como había hecho el maestro anterior que desesperado por irse, dejó a Don Eduardo la misma noche en la que éste llegó. La lejanía de las comunidades y la falta de servicios en ellas hacen que muchos maestros desatiendan la escuela porque en todo momento esperan lograr su cambio a otro lugar, sin importar que esto suceda a la mitad del año escolar.

La evidente consecuencia de la movilidad del magisterio es la falta de interés por parte de los alumnos debido a la poca legitimidad que tienen los maestros frente a ellos. Dicho desinterés se refleja en el ausentismo, el bajo rendimiento de algunos estudiantes, la poca respuesta frente a las tareas, la poca participación en las clases y sobre todo la indisciplina.

Debido a la temporalidad de los maestros en la escuela, es prácticamente imposible que estos se inserten en la comunidad y mucho menos que jueguen un papel importante en ella. Todos los maestros que imparten clases en Tindú son originarios de otros estados y comunidades: Chiapas, Veracruz, Tezoatlán, etc. Por lo mismo, en ocasiones es difícil que lleguen a identificarse o involucrarse en procesos comunitarios.

Los maestros son quienes deben encargarse de eventos como el festejo de las fiestas patrias o las clausuras de las escuelas, en que se organizan desfiles, programas cívicos y sociales, y bailes. Sin embargo, dichos eventos se caracterizan más bien por la ausencia de algunos de ellos, habiendo sido los comités y las autoridades municipales quienes han aportado más para la organización de los eventos. Ante la “ausencia” de los maestros la gente se queja, como lo manifestó Don Homero en el festejo del 16 de septiembre de 2003:

Cómo es posible que no hayan subido la bandera. No hay bandera. Eso está malo. Es la Independencia y está silencio. Voy a ir a hablar con las autoridades, está malo que no le llamen la atención a esos maestros que no organizan nada. Antes ya a estas horas había movimiento, el desfile, la música. Ahora sabe qué van a hacer. A esos maestros ni les importa, luego ni se quedan, ni acaba el programa y ya corren para sus casas. No se hallan. (DON HOMERO)¹³

¹² Entrevista realizada en Madera, California el 24 de marzo de 2004

¹³ Plática informal. Santa María Tindú, septiembre 2003.

La discontinuidad de los maestros en las escuelas implica también discontinuidad de proyectos de desarrollo social, pues en ocasiones son ellos los que representan la voz de los comités frente a las autoridades del municipio y frente a funcionarios públicos.

Cuando acudió a la comunidad el candidato a diputado federal del PRI, dentro de las muchas peticiones que se realizaron, el maestro Francisco manifestó la necesidad de tener canchas de básquetbol en la telesecundaria, pues la clase de educación física debía ser impartida frente a la agencia municipal por falta de un espacio propio y localizado en la misma escuela, lo cual no sólo podía ser incómodo para las autoridades sino que implicaba pérdida de tiempo por el traslado de la escuela a la agencia, que en términos de la comunidad es bastante lejos. Dentro de los proyectos del maestro estaba también la adquisición de computadoras. Fue el maestro quien inició las gestiones de estos dos proyectos, que de no ser por el comité de la escuela hubieran quedado inconclusos tras su salida de Tindú.

Cada escuela cuenta con su propio comité, que se encarga principalmente del cuidado de las instalaciones y de la recaudación de fondos. Los comités son elegidos anualmente en pequeñas asambleas de padres que tienen a sus hijos en la escuela. Los representantes son el presidente, el secretario y el tesorero, y cuentan con tres o cuatro vocales que ayudan en la organización de eventos o en las ventas de recaudación de fondos.

Los comités también tienen voz frente al municipio y en realidad es a ellos a quienes les corresponde la función de acudir junto con las autoridades a Tezoatlán para solicitar servicios o reparaciones en la escuela. También es al comité al que le corresponde supervisar el cumplimiento de los maestros y el rendimiento de los alumnos, aunque generalmente los comités otorgan esta última tarea a los maestros.

Los miembros de los comités se encargan no sólo de conseguir el dinero para los eventos como bailes, desfiles o programas, sino que también es su responsabilidad hacer las compras de ropa y adornos que serán utilizados en los eventos, como en el caso del



La Reina de las Américas y sus acompañantes, Santa María Tindú.

festejo del 16 de septiembre, en que se elige a la “Reina de las Américas” y a sus dos acompañantes, para lo cual deben comprarse corona, capa, zapatos, vestidos, etc.; o en el caso de las clausuras en que se compra ropa para los bailes regionales del programa social; además de la preparación de alimentos para los festejos.

2. El acceso a la educación

En Santa María Tindú la educación sólo llega al nivel de la secundaria, por lo que si los estudiantes quieren estudiar el bachillerato y la universidad, necesariamente tienen que salir de la localidad. Muchos de los estudiantes que consiguen un nivel profesional estudian como maestros. Los lugares principales en los que los tindureños estudian son Huajuapán de León para el bachillerato y la Escuela Normal, y la ciudad de Oaxaca para la licenciatura. Otros centros de estudio son Puebla y el D.F. Estudiar es una oportunidad para los jóvenes que pueden hacerlo, pero hacerlo tiene sus costos, ya que tienen que cambiar de residencia y la mayoría de las veces viven con familiares o amigos. En el aspecto económico el tener que migrar para estudiar es muy costoso pues aunque la inscripción no sea muy costosa, se tiene que pagar a veces con renta o alimentos si no tienen conocidos en las ciudades a las que se trasladan, además de que hay que solventar los costos del traslado cada vez que los jóvenes visitan su pueblo. Muchos de ellos se ven en la necesidad de trabajar y estudiar para poder pagar los estudios.

Pero los costos sociales son aún más grandes porque muchos de estos jóvenes extrañan a su familia y a su pueblo, y se sienten solos a pesar del apoyo de sus parientes. Esto puede repercutir en diversos grados, como puede ser un bajo rendimiento académico o incluso la deserción.

Entonces, terminé mi primaria y hubo un, hubo apoyo de parte de la familia para seguir estudiando, me vine a Huajuapán. Estuve viviendo con unos familiares, una tía mía, una hermana de mi papá, estuvimos viviendo, ahí viví en su domicilio de ellos, por los tres años de la secundaria. Estudié mi secundaria en la escuela Benito Juárez de Huajuapán, pues, poca vigilancia por parte de la familia, no tenía quien me orientara o dijera algunos consejos, pues recuerdo que el segundo año tenía ya algunos problemas de calificaciones, entonces, le hablé a una tía que fuera a la escuela porque necesitaban la presencia de uno de los, de los padres ¿no? o tutores y pues como no había nadie cerca, pues fue una tía que me acompañó. Entonces el maestro ahí me recuerdo que nos regañó, le llamó la atención a mi tía, que ¿por qué no se fijaban de mí?, entonces de ahí empecé por iniciativa propia casi, empecé a levantar

mis calificaciones y terminé bien mi, mi secundaria (...) recuerdo de que a veces llegaban los papás de los muchachos a mirarlos, por ejemplo ahí, visitarlos a sus hijos que estaban ahí y pues uno solo. (DON EDUARDO)¹⁴

Este tipo de movilidad se debe a la búsqueda de educación pero hay otro tipo de movilidad que repercute aún más en el rendimiento de los alumnos, ya que tanto en México como en Estados Unidos muchos niños cambian constantemente de escuela porque sus padres siguen las corridas del trabajo en el campo. Las repercusiones son grandes, pues en un mismo año el niño puede trasladarse innumerables veces no sólo de un lugar a otro sino también de un sistema educativo a otro sin poder avanzar en su educación:

Sí, se salían de la escuela los niños, pero lo que yo sabía era que cuando ellos venían para los estados estos a trabajar, los niños trabajaban junto con sus padres, porque estos rancheros parece que les daban trabajo a los niños también. Tenían ciertos trabajos que hacían los niños, entonces por eso los padres los traían para que de una manera se ayudaran económicamente. Pero cuando regresaban los niños se les hacía otra vez un examen y si por ejemplo, el niño estaba en primer grado y llegaba a que lo pusiéramos en segundo, no lo podíamos poner en segundo. Volvía a reprobar el primer grado, en el grado que él estaba; entonces el niño nunca pasaba. (MÓNICA)¹⁵

En muchas de las ocasiones la movilidad de los niños se debe a que ellos mismos tienen que trabajar para apoyar la economía familiar, aunque también en la localidad de origen existe un gran ausentismo debido al trabajo infantil:

La situación está en que hemos detectado nosotros este problema desde que iniciamos a trabajar, que siempre los padres de familia quieren tener trabajando a los niños “te vas a ir hoy en la tarde a apoyar los chivos hijo” o “vas a ir a desamarrar el burro”, que sé yo qué andan haciendo ahí en el campo “te vas a ir a darle de comer a la vaca”, ellos no se quieren molestar y luego va usted a ver al papá y está acostado, o si no está en la cantina tomando y el pobre niño allá en el monte anda, entonces esa es una injusticia, tons nosotros hemos visto que los niños, por ejemplo, tenemos un caso, que a veces le preguntamos al niño “¿qué pasó mijo?” “no maestra” dice, yo tengo un caso, el hijo de don (...), no sé si usted lo conozca, el gordito, pues ese señor ya me está cansando ¿y por qué me está cansando? el niño no me llega a la escuela y cuando me llega: “¿por qué faltaste?” “no maestra es que mi mamá no tenía dinero”. Y así me dice con palabras bien obscenas el niño “pinche de mi papá” “¿pero por qué mijito? No te expreses así de tu papá” “No maestra” dice, “es que ayer tragó y hora no tenía dinero mi mamá” dice, “tuve que ir a pedirle dinero a tía Tina de Miguel” dice, “pa’ tres días, porque mi mamá necesitaba dinero maestra, pa su molino y para que nos diera de almorzar” “Y ¿cuánto fuiste a pedir?” “150 maestra” “¿Y te los dio?” “Sí maestra pero

¹⁴ Entrevista realizada en Madera, California el 24 de marzo de 2004

¹⁵ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

voy a ir a cuidar chivos tres días” “¿Y tu papá?” “Está sentado” dice, “ese ni se mortifica”. O sea, veo ahí que definitivamente al niño le cargan la mano, de que ve que saca dinero y de que sostiene la casa el niño, pues abusa el señor ¿no?, para mí es un abuso, yo y así lo he comentado a mi director. “Mire maestro, el niño no viene por esto, hay que visitar a don (...).” (MAESTRA FERNANDA)¹⁶

Las precarias condiciones en la localidad de origen obligan a las personas a buscar el sustento de todas las formas posibles y los niños en muchas de las ocasiones son las herramientas para hacerlo, pues a veces otras personas les pagan para cuidar a sus animales o cortar leña y aunque el pago no es significativo, por lo menos sirve para que se pueda moler un poco de maíz para hacer tortillas.

La escuela se enfrenta a diferentes tipos de movilidad que se relacionan tanto con la migración como con el ausentismo de los niños. Ahora bien, generalmente se piensa que el problema de la movilidad migratoria en la educación tiene que ver con el cambio de sistemas educativos porque los niños van de México a Estados Unidos y no hablan inglés, pero lo mismo sucede con niños que nacen o crecen en Estados Unidos y regresan a Tindú. En general esto sucede porque los padres observan que los niños reciben un tipo de educación muy diferente en Estados Unidos y se cree que los niños se vuelven muy malcriados en el norte, sobre todo porque le pierden el respeto a sus padres y si ellos les pegan para educarlos de la manera tradicional, los niños “les echan a la policía”, así que por miedo los padres no los pueden controlar. Por ello, muchas familias deciden que aunque sus hijos nazcan en Estados Unidos, ellos deben educarse de la manera tradicional para que no se “descarrilen” y no se vuelvan cholos, por lo que regresan con sus hijos para que crezcan en Tindú o los mandan con alguno de sus familiares, generalmente sus abuelos. Los niños llegan a la escuela sin saber hablar español y su rendimiento académico es bajo, además de que esto produce mucha frustración:

Precisamente ahí empezamos, vamos a hablar de niños de primero, que ese es el grado que yo tengo, empezamos viendo la escritura y el idioma, que ellos manejan el inglés y se les dificulta el español, entonces ahí empezamos a tener choques porque el niño, pues habla inglés, habla español y pues no nos entendemos. Si no el niño ya se junta con el compañerito y ya le empieza a decir en inglés, pero no habla el español, porque se le dificulta a la criatura, máxime si son nacidos en Estados Unidos, peor tantito, el niño se le dificulta peor, y que llega a decirnos “yo mañana ya no vengo a la escuela” “¿pero por que mijo?” “no maestra, porque no entiendo yo cosas está hablando” Así nos los han dicho, yo no entiendo que está

¹⁶ Entrevista realizada en Santa María Tindú, Oaxaca el 13 de abril de 2005.

usted hablando. Platicamos con sus papás y sus papás nos dicen “no maestra, es que mi niño usted sabe que es nacido en Estados Unidos”, entonces el niño se ve con aquella presión de que aquí lo está uno obligando a que haga lo que nuestro México nos dice, a leer y escribir. (MAESTRA FERNANDA)¹⁷

Ambos sistemas educativos, el mexicano y el estadounidense, han sido incapaces de absorber alumnos móviles, pues aunque en Estados Unidos se han creado proyectos, estos no han sido lo suficientemente efectivos para atender las necesidades reales de los transmigrantes. Contrario a lo que sucede en México, en Estados Unidos la cantidad de niños en las escuelas es muy grande y el problema es el de la sobrepoblación en las escuelas por la alta demanda de los niños, muchos de los cuales sólo acuden temporalmente en uno u otro lugar. Esta sobrepoblación hace que los niños tengan que acudir a escuelas a las que no les corresponde porque no hay lugares disponibles en las otras. También el problema ha obligado a los distritos escolares en Estados Unidos a crear el sistema de carriles en las primarias, que consiste en que hay tres colores de carril. Los niños se inscriben al que más les convenga a sus padres porque cada carril tiene un ciclo escolar distinto y mientras unos están en clases, los otros salen de vacaciones. Las escuelas están siempre funcionando y sólo a través del sistema de carriles logran atender a todos los niños. En otros distritos el sistema de carriles es más complicado porque los niños se turnan por semanas, como en el distrito escolar de Woodburn, Oregon: “... sé que en Woodburn también están sobrepoblados también de niños y ellos tienen un sistema, que por ejemplo los rojos y azules parece y van dos semanas unos niños y dos semanas otros niños, todo el año está la escuela.” (MÓNICA)¹⁸

En Oregon existen tres programas para niños pequeños: el Programa Migrante, el Season and Headstart y el Oregon Headstart. El primero atiende a los hijos de personas que trabajan en el campo por temporadas. Los requisitos para “calificar” en este programa son el salir por más de tres meses y trabajar también en el estado de Oregon; existe incluso un millaje mínimo que las familias deben cubrir para calificar en el programa, que consta de un desplazamiento aproximado de cuarenta y cinco millas para trabajar. Ellos deben además comprobar que noventa por ciento de su salario lo obtienen del campo. El programa Season and Headstart es para familias que trabajan en el campo pero que no se han trasladado en un periodo de dos

¹⁷ Entrevista realizada en Santa María Tindú, Oaxaca el 13 de abril de 2005.

¹⁸ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

años. Finalmente, el programa Oregon Headstart atiende a familias de bajos ingresos, sin importar el trabajo que hagan los padres.

Estos tres programas son gratuitos para las familias, siempre y cuando cumplan con los requisitos. Los programas consisten en educación para los niños, aunque también tienen servicio de guardería para bebés de diez semanas en adelante y procuran dar servicios de salud y vivienda a las familias, apoyándolas a conseguir lugares de residencia con buenas condiciones de higiene y salubridad. Muchas familias acuden a este tipo de programas, sobre todo al Programa Migrante, ya que éste existe en varias ciudades de Estados Unidos y los niños tienen la posibilidad de ingresar en cada uno de estos lugares. El problema con estos programas es que únicamente atienden a niños menores de seis años, por lo que hay una desatención plena a los niños en edad de ingresar a la primaria que se encuentran en estas mismas condiciones.

Las familias encuentran mucha ayuda en estos programas porque se recibe a sus hijos desde las cuatro o cinco de la mañana para que puedan ir a trabajar y los niños tienen la facilidad de dormir en los salones y de alimentarse en la escuela, sin embargo también deben enfrentar problemas de comprensión cultural. En la mayoría de las ocasiones las personas que trabajan en estos centros son personas que no han sido sensibilizadas a la cultura de los transmigrantes, muchos de los cuales son oaxaqueños:

... cuando estaba en el Programa Migrante estaba en una temporada con los niños pequeñitos, con los bebés y una de las mamás que venía del estado de Oaxaca, traía al bebé amarrado con un rebocito y traía un tomatillo aquí en su ombliguito, entonces le amarró el rebocito acá y el tomatillo, entonces una maestra anglosajona que trabajaba conmigo me dice “¡mira nada más, esto es un abuso!” y le dije “¡no! esto no es un abuso, eso es parte de la cultura de nosotros” le dije y ella contestó “¡no, ella debe de llevarlo al médico, si al niño se le sale su ombligo lo tiene que llevar al médico!” y le dije “bueno, dentro de tu cultura tuya al niño lo llevan al médico, dentro de la cultura de nosotros los curamos de esa manera, yo te estoy diciendo cómo se cura a la gente en mi tierra yo sé que eso es muy normal para los padres de familia”, “no” dijo, “es que al niño lo tenemos que bañar” y le dije “¿sabes qué?, no lo vamos a bañar, porque cuando los padres curan de esa manera a sus niños no los bañan y nosotros no podemos quitarle eso hasta que la mamá se lo quite”. Entonces ella me contestó “no yo voy a bañarlo y yo le voy a quitar” yo le dije “ok, ¿sabes qué? yo ya te dije lo que se tiene que hacer, si tú quieres quitarlo, adelante, yo no lo voy a hacer porque yo sé cómo es la cultura de por allá de por donde nosotros somos”. Pues la maestra le quitó el rebozo y el tomatillo y lo bañó y eso fue un gran escándalo después, eso tuvo que ver hasta no sé dónde y fue un gran lío con la directora y todo porque los padres se quejaron (...) Ha habido muchas cosas que... apenas pasó un caso también que... parece que una maestra también anglosajona reportó a un niño, bueno yo lo supe por la familia, reportó a un niño que tenía marcas de nacimiento y ella dijo que eran golpes y la otra maestra le decía “no, son marcas de nacimiento” e hicieron el reporte y parece que sus padres se espantaron y se regresaron a

California porque los acusaron y ellos no habían hecho nada. Esas son cosas mucho muy grandes porque los padres no van a regresar más al programa de nosotros, están asustados y especialmente en la cultura de nosotros, que a mí me acusen de abusar a mi niño sin que yo haya hecho nada, eso es muy fuerte, es un sentimiento muy fuerte para los padres (...) Deben prepararnos, maestros que trabajamos con gente, nos deben preparar para que conozcamos un poco más, para no dañar a esas familias (...). Si no le ponen una cosita aquí todavía como en México, esa bolita todavía cuando están chiquitos y te dicen “maestra no se la quiten por favor que es contra el aire” y pues uno tiene que respetarlo y no se los podemos quitar y bueno hay muchas cositas que pasan ahí. (MÓNICA)¹⁹

Los problemas de comprensión cultural son muy graves en las escuelas y pueden producir efectos de gran impacto tanto en los niños como en sus familias, como en el caso anterior en que los padres decidieron retirar a su hijo de la escuela y trasladarse a otro lugar, en donde seguramente dudarán mucho antes de inscribir a su hijo de nuevo en el Programa Migrante o en la primaria. Existen muchos casos de este estilo no sólo entre los centros de ayuda a migrantes menores de seis años, ya que también en las escuelas los niños tienen problemas con el idioma, como se ha mencionado en líneas anteriores, pero en muchos de los casos los maestros tampoco son sensibles a la cultura de estos niños y piensan que los problemas que tienen que ver con la comprensión del idioma son más bien problemas de actitud o incluso de salud mental. Timoteo Mendoza, quien trabaja en el distrito escolar de Madera como mediador entre padres de familia y maestros, me relató muchos de estos casos, uno de los cuales tiene que ver con la expresión corporal de los niños y las diferencias con el significado de estas expresiones en los Estados Unidos. El niño que tuvo este problema hubiera sido expulsado sin la intervención de Timoteo, quien tuvo que explicar a maestros y directores que el bajar la cabeza cuando alguien se dirigía a este niño era una señal de respeto y no una altanería, como había interpretado su maestra, quien por esta razón lo había reportado y había mandado llamar a sus padres. Asimismo, si no hubiera sido por la intervención de su madre, a una niña la hubieran bajado de grado y la hubieran enviado a ser tratada por deficiencias mentales:

Sí, el problema que se presenta con los niños es que maestros que no conocen el idioma, en primer lugar y la cultura de estos niños, cuando los niños recién llegan aquí, ellos piensan que son niños que no saben nada ¿por qué? porque ellos no entienden y no conocen la cultura de los niños y los toman como niños de “si aprendes está bien que aprendiste y si no pues no me interesas mucho”, de esa manera ¿no? Y a veces toman a los niños como retrasados mentales y en verdad no es así, te platicaba el caso de mi sobrino; mi hermana era una de las personas que emigraba seis meses aquí y seis meses allá y las niñas pues lo padres hablan español,

¹⁹ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

entonces los niños tenían más fuerte el español que el inglés, entonces cuando ellos vinieron acá, a la niña la querían bajar de grado, entonces me dijo mi hermana “¿sabes qué? que a la niña la quieren bajar de grado yo no sé por qué si mi niña era una de las mejores niñas en las clases en México y yo sé que en México estamos más avanzados tres años académicamente que los Estados Unidos”, entonces le dije “no, ¡vamos!” le dije “ve a la escuela y diles y si no te hacen caso yo voy a ir contigo, diles esto y esto” y entonces fue mi hermana y les dijo: “¿por qué me va a bajar a mi niña?” y le contestaron “es que la niña no sabe nada, le preguntamos y no contesta nada” y mi hermana les preguntó “¿pero en qué idioma le están preguntando?” y le contestaron: “pues en inglés” y mi hermana les dijo “pero mi hija no sabe inglés, sabe nada más las cositas de ir al baño o cosas así, pero no sabe las preguntas que ustedes le están haciendo, por qué van a hacer eso con mi niña” y dijo mi hermana “bueno háganle el examen a mi niña en español” y como aquí los papás sí tienen poder en eso, entonces dijo “yo quiero que a mi niña se le haga el examen en español” y se le hizo a la niña el examen en español, pues salió mucho mejor que los otros niños que su primer idioma era inglés. Porque a la niña ya se le estaba haciendo el examen en su idioma, por supuesto entonces, y mientras la maestra ya estaba tomando que no sabía que la iban a bajar de grado y que la niña no hablaba y que era una niña tímida y que era una niña que la iban a referir a salud mental y que no se qué y que no se qué tanto. Era la personalidad de la niña, pero por la falta de conocimiento de la cultura de nosotros, los maestros no sabían que era una niña con esa característica y después los maestros, pues sí.... pero si como padres estamos listos para ir y reclamar esos derechos, pero si a veces no estamos listos, porque a veces en nuestra cultura venimos de los pueblos que a veces somos tímidos y tenemos esa timidez más que nada, de ir a reclamar los derechos de nuestros hijos, a nuestros hijos nos los hacen como más se les pega su gana y esa es una de las partes que a mí si me gustaría que el gobierno de México trabajara y que trabajara muy duro junto con el gobierno de los Estados Unidos en cuanto en lo que es la relación de educación con los niños, para que se entendiera más nuestra cultura, para que se entendiera más cómo son las técnicas de enseñanza en nuestro país y cómo son aquí, porque tampoco puedo decir que es mala la educación aquí, porque la educación aquí es magnífica también, pero conocernos un poco más para poder entendernos mejor. (MÓNICA)²⁰

Así como existen los problemas por la comprensión cultural en las escuelas, existe otro nivel de exclusión que opera al interior de la comunidad y concretamente de las familias. Los niños van a la escuela y aprenden cosas del sistema norteamericano mientras que en su casa aprenden cosas muy diferentes. Estos dos tipos de aprendizaje a veces pueden resultar muy contradictorios para los niños pues por ejemplo en la escuela se les insiste que hay que comer con cubiertos mientras que en casa se les acostumbra a comer con tortilla. Los niños se confunden cuando padres y profesores no están de acuerdo en el tipo de enseñanza que es mejor para los niños y esto puede resultar en que los niños empiecen a tener problemas disciplinarios. Pero ese no es el único problema ya que la educación puede ser un factor de exclusión para la comunidad. Los niños aprenden inglés en las escuelas y en muchas ocasiones

²⁰ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

se les dificulta el español, mientras que sus padres tienen dificultades con el inglés. En su mayoría los padres de estos niños y jóvenes no tienen un nivel educativo alto pero impulsan a sus hijos a que estudien hasta donde sea posible. Los jóvenes estudian generalmente hasta la *high school*, nivel que sus padres no pudieron alcanzar. Los hijos no pueden pedir ayuda a sus padres para hacer sus tareas o comprender los temas de estudio porque ellos no sólo no hablan el idioma sino que además no tienen el conocimiento requerido para llegar a ese nivel. Esto crea brechas generacionales y excluye a los jóvenes del mundo de los adultos, con el riesgo de la pérdida de la tercera generación de la comunidad y de los vínculos que hacen de Tindú una comunidad transnacional.

Todos estos problemas que he ido relatando a través de las experiencias de la gente de Tindú son problemas culturales, pero también son problemas en tanto que no existe una transferencia de capitales entre los sistemas de México y Estados Unidos, pues no importa si los niños tienen conocimiento o no, de todas formas esto no les sirve para poder tener continuidad en la educación; su capital educativo, social y cultural no tiene el mismo significado cuando los niños y jóvenes se transfieren a otro sistema. Este tipo de situaciones se presentan en la educación básica y media superior, pero este problema de intransferencia de capitales se presenta también en los niveles superiores de educación.

Los miembros de la comunidad transnacional de Santa María Tindú son excluidos en el sistema educativo estadounidense, pues si bien tienen “acceso” a la educación básica y media sin importar su situación económica o legal, los tindureños difícilmente logran insertarse en la educación superior y por ende a empleos calificados.

La entrada a las universidades es muy poco común, pues los tindureños no cuentan con el capital económico y cultural para responder a la demanda de las universidades estadounidenses. La entrada a la universidad se ve restringida por la situación legal, ya que quienes no tienen papeles deben pagar cuotas más altas de inscripción y colegiatura, lo cual reduce aún más la posibilidad de estudiar. Esto, aunado a que aún entrando a la universidad en el caso de California, los estudiantes sin documentos no tienen derecho a recibir su diploma de titulación, lo cual los restringe, pese a su nivel educativo, a un sector laboral de poca calificación.

No obstante, sí existen profesionistas de Tindú, algunos en Estados Unidos y otros en México. El problema es que no hay una conexión entre estos profesionistas y la comunidad, a excepción de los maestros, quienes son de las personas más activas en los proyectos y las

decisiones comunitarias. Muchas de las personas que logran obtener títulos de licenciatura e incluso de doctorado (se conocen por lo menos dos de estos casos) no tienen una participación activa en la política comunitaria, aunque la gente espera que sean los profesionistas los que asesoren y los que se conviertan en los líderes de Tindú. Ellos son exitosos en su vida laboral y aportan económicamente a la comunidad pero su presencia es casi invisible, lo que deja a Tindú como si fuera una comunidad sin profesionistas.

Hay otro sector de estudiantes que acude a la escuela en Estados Unidos, pero en realidad la educación no ha significado para ellos una herramienta para una movilidad vertical en la escala social, ya que quienes estudian en Estados Unidos lo hacen para aprender inglés y obtener empleos de menor fatiga física pero no de mayor calificación. De hecho las estadísticas de la etnoencuesta (Besserer *et al* 2005) muestran que un porcentaje muy alto de los tindureños que trabajan en Estados Unidos se ubican en el sector primario y que ha habido una casi imperceptible movilidad desde las primeras migraciones.

Finalmente, el tercer sector de profesionistas es el de aquellos que por buscar mejores condiciones laborales o por experimentar en el norte deciden migrar, pero no consiguen un empleo de calificación en Estados Unidos y terminan trabajando en el campo como el resto de los tindureños. Esto sucede frecuentemente con los maestros que terminan en situaciones paradójicas como Don Eduardo, quien de ser maestro en México, pasó a ser *janitor*²¹ en la Universidad de Stanford.

Pocos son los casos de profesionistas que logran colocarse en este mismo nivel en los Estados Unidos, pero existen excepciones como las de Mónica, quien tras trabajar en el campo y en la construcción logró colocarse en programas de educación enfocados a la atención de migrantes. Mónica cuenta que fue muy difícil para ella aceptar que después de todos sus estudios había terminando igual que todos los demás:

Cuando yo llegué a Riverside trabajé en un empaque de naranja y pues en el empaque de naranja cuando yo empecé a trabajar me dio hasta fiebre, porque nunca en mi vida había yo trabajado en un lugar que fuera un trabajo tan fuerte para mí. Entonces me afectó físicamente, mentalmente y bueno y sí me sentía muy mal de estar trabajando en un lugar así, cuando yo había estudiado y dije “¿qué estoy haciendo aquí?” En una ocasión pues ya me había conseguido alguien más en Riverside un trabajo en la construcción e iba a la construcción. Estaba trabajado ahí cuando en la construcción, con un muchacho que conocí que era de Michoacán. Y fuimos a trabajar en un lugar donde eran unos apartamentos.

²¹ Conserje.

Nosotros pegábamos el papel ese negro, llegábamos con las herramientas y todo y me quedé, osea, ya cuando terminé, yo iba sola en ese apartamento y me dijo uno de los muchachos “cuando termines (...) ahí te quedas, ya no continúas, ahí te quedas y nos esperas porque hace bastante calor (...), nosotros vamos a hacer esta parte”. Bueno, era un trabajo de ir nada más ir pegando el papel con grapas, la engrapadora grandota, ellos venían poniendo y le dije “bueno”. Y no sé cómo fue, no sé, yo creo que fue coincidencia, yo no sé qué pasó, pero yo me senté ahí a esperar a los muchachos que venían atrás haciendo los demás trabajos y, este, los apartamentos eran la parte alta. Ahí me quedé y no me había dado cuenta que había una escuela cerca de los apartamentos en los que estábamos trabajando, pero con el ruido de la construcción yo no podía darme cuenta. Entonces cuando yo dejé de trabajar empecé a escuchar todo el sonido de los niños, las voces de los niños, de los maestros y eso me conmovió tanto, pero tanto, tanto y dije “pues ¿qué estoy haciendo aquí? este no es mi trabajo”. Y pues “bueno, ya estoy aquí, no puedo hacer nada”. Y como cuando me vine mi papá me dijo “no te vayas hija, tú estás trabajando, eres una profesora, tienes toda tu vida por delante aquí” y dije “no papá, yo me voy” y ya me vine. Pero en realidad eso me conmovió mucho y cuando llegaron mis amigos a alcanzarme en el trabajo, me dijo “¿qué pasó? (...) ¿qué tienes?” le digo “¿sabes qué? este no es trabajo para mí” le dije “yo ya me voy” le digo “yo ya me voy”, le digo. Pero “¿para dónde?” le digo “yo no sé pero no quiero trabajar, no me siento bien” Me dijo “está bien, (...) mira, los trabajos que han venido ingenieros, han venido licenciados, pero mira (...), no te desanimes, todo va a estar bien, todo va a estar bien”. Y le dije “pero esto no es para mí, yo no sé qué estoy haciendo acá”. En realidad sí me conmovió y eso a mí nunca se me olvida ¿eh? de cuando escuché las voces de los niños y dije “no, yo debo estar en una escuela, yo debo estar en un lugar, ¿qué estoy haciendo aquí con herramientas? entonces ¿para qué estudié tantos años si yo me iba a venir a trabajar de esta manera?” (...) Pero eso no se me podía borrar de mi mente, el sonido de los niños. (MÓNICA)²²

Después de este suceso Mónica tuvo la oportunidad de ir a Oregon, en donde por medio de una institución de ayuda a trabajadores del campo le consiguieron el trabajo de maestra y desde entonces se dedica a lo que a ella le gusta hacer. Ella sí ha podido hacer uso de su capital educativo para colocarse y conseguir un trabajo calificado, pero lamentablemente en la mayoría de los casos esto no sucede.

IV. VIVIENDA

La vivienda siempre ha sido un problema de los transmigrantes debido a los altos costos de las rentas en Estados Unidos y a la condición de indocumentados que muchos de ellos tienen.

Cuando los tindureños eran braceros vivían en los campos de trabajo y tenían asegurado su lugar, pero vivían bajo condiciones de insalubridad y riesgo. Después del Programa Bracero las condiciones empeoraron porque ya los contratistas no se comprometían a proporcionarles

²² Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

vivienda a los trabajadores y cuando lo hacían era bajo peores condiciones, ya que no tenían permiso del estado para contratar trabajadores ilegales, así que además de que los salarios eran bajos, las *trailas* en las que los acomodaban eran sumamente pequeñas y con limitados o nulos servicios. Hoy en día las condiciones en los campos de trabajo no han cambiado mucho, pues son campos aislados en los que viven las personas si ninguna comodidad y en las que las mujeres tienen que cocinar con sus metates como si estuvieran en Tindú.

Sin embargo, han surgido otras opciones para la vivienda y los tindureños cada vez se apropian más de los espacios.

En la actualidad algunas personas viven en las *trailas* de los campos, pero también otras tienen la posibilidad de



Santa María Tindú.

rentar departamentos que comparten entre muchas personas que no tienen documentos, otros pueden rentar casas que también comparten, algunos más rentan casas o departamentos pero son familias solas, algunos están en el proceso de compra de casa y unos cuantos ya han terminado de comprar su casa. Esto crea jerarquías, ya que si alguien ha terminado de comprar su casa significa que no tiene deudas y que su sueldo lo recibe íntegro, lo cual permite la acumulación.

Algunas de estas personas invierten su dinero en la construcción de casas en Tindú, lo que ha hecho que la vivienda se convierta en un objeto de consumo y ha elevado los costos de la construcción en Tindú, pues estas personas pagan a los



Casa sola, Santa María Tindú.

albañiles en dólares, lo cual resta posibilidades a los locales de poder pagar los precios que los transmigrantes pagan.

La construcción de casas en la localidad de origen responde a una distribución diferente del espacio ya que tradicionalmente las casas tindureñas tenían un solo cuarto en el que dormía toda la familia, fomentando un sentido de colectividad. Hoy en día, producto de la influencia de las construcciones en Estados Unidos, las casas se construyen con numerosos cuartos que tratan de dar privacidad a cada miembro de la familia. Ello responde a la creciente importancia del individuo con respecto a la comunidad.

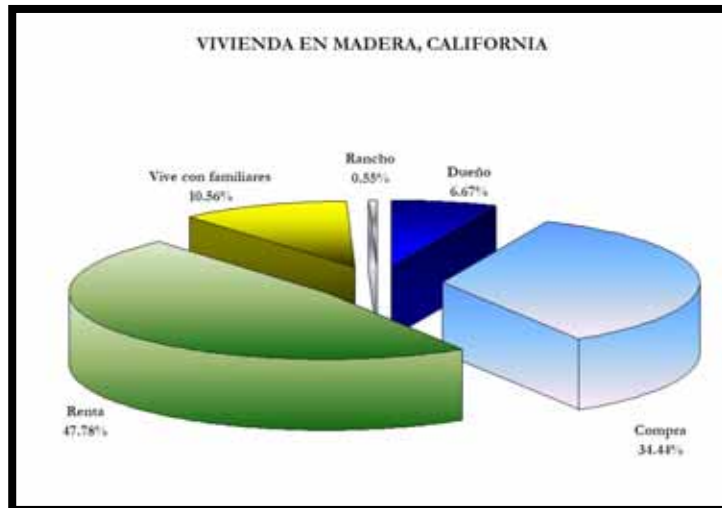
Muchas de estas casas permanecen solas durante meses o años pero son habitadas cuando las familias visitan Tindú para el periodo de las fiestas. Estas casas resultan ser una fuente de trabajo para algunos locales, ya que aunque están solas se les introducen servicios como luz, agua, drenaje, etc. y requieren de limpieza, por lo que en la mayoría de los casos las casas se quedan a cargo de alguien de la comunidad y esta persona recibe alguna compensación económica por este trabajo.

Las casas y terrenos significan un arraigo a la comunidad y pueden ser objeto de sanción, como sucede cuando las personas no cumplen con sus deberes de ciudadanos y se les quitan sus propiedades. Estas propiedades son bienes comunitarios y por ello es posible que se les retiren a sus dueños si no cumplen con la comunidad. Por esta misma razón y por el carácter corporativo de la comunidad, las personas que no son miembros de ella no pueden comprar casas ni terrenos en Tindú. Los que sí son miembros, en cambio, pueden comprar o heredar propiedades. De hecho, es frecuente que las propiedades se hereden a los transmigrantes, lo cual es una forma de incluir a los ausentes.

La vivienda en Estados Unidos ha dado pie a un nuevo patrón de migración y flujos económicos vinculados a la cuestión laboral.

En Madera los tindureños han empezado a comprar casas, estableciéndose de fijo y regresando cada vez menos a la localidad de origen. El censo realizado por los tindureños en julio de 2004 en Madera, muestra que la mayoría de las personas rentan el lugar en el que viven, pero también hay un gran porcentaje de personas que están en proceso de compra de casa, es decir que la siguen pagando, ya que en Estados Unidos para comprar una casa se dan créditos de hasta treinta años, que es el tiempo que la mayoría de los tindureños tarda en pagar. Los datos del censo muestran que de las 180 familias entrevistadas, 47.78% rentan, el 34.44% están pagando su casa, 10.56% viven con familiares y no les pagan renta, 6.67% han terminado

de pagar su casa y son dueños, y 0.55% viven en ranchos y campos de trabajo. Hay que tomar en cuenta que Madera es una ciudad agrícola, por lo que no hay muchas personas viviendo en los ranchos, pero si esta misma estadística se hiciera para el estado de Oregon, los números serían muy altos.



El número de familias que están comprando casas es sumamente elevado y esto se debe a diversos factores, así como tiene consecuencias. La gente que compra casa en Madera lo hace por los créditos, ya que las cantidades mensuales a pagar son mucho más reducidas si el periodo de pago es de treinta años. Los precios pueden bajar al grado de hacer esta mensualidad equivalente al pago por la renta de departamentos, lo que les hace pensar que si de todas formas van a estar pagando esta cantidad mensual, es mejor invertirla para obtener una propiedad y no desperdiciar su dinero por treinta años sin obtener nada a cambio. Esto sucede generalmente con las familias que tienen documentos porque quienes no los tienen no pueden hacer este tipo de compras. Sin embargo esto no es obstáculo, ya que si las personas indocumentadas quieren hacer la compra utilizan el nombre de alguien con documentos y establecen acuerdos para que esto no afecte a ninguna de las partes.

La compra y construcción de casas es un debate para la comunidad pues se vincula estrechamente con el tema del retorno. Muchas personas regresan a Tindú porque no logran entrar en los sistemas de seguridad social ni a un estatus migratorio deseable. Otras regresan porque no hay forma de seguir en el mercado laboral en Estados Unidos. Y las últimas regresan porque no se “hallan”, porque extrañan su tierra y porque prefieren su vida en Tindú a pesar de las comodidades que encuentran en Estados Unidos, pues la mayoría argumenta que se sienten más libres en su pueblo porque no tienen deudas que pagar y no están atados al sistema: “... bueno Estados Unidos tiene lo suyo, pero en realidad las cosas de allá no las compras con nada, ni con la riqueza de los Estados Unidos ni porque este país sea tan poderoso” (MÓNICA)²³ La compra de una casa en Madera es justamente atarse al sistema, pues significa endeudarse por treinta años,

²³ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

en los que se puede visitar Tindú pero necesariamente hay que regresar a Madera para pagar la mensualidad de la casa. Es por esta razón que muchas personas deciden no comprar, pues tienen el deseo de regresar a Tindú sin tener ningún compromiso para quedarse en Estados Unidos. Pero quienes compran, no necesariamente significa que se quedarán allá, aunque sí piensan que sus hijos lo harán porque han crecido en Estados Unidos y ahí tienen mayores oportunidades para trabajar. La compra de casas se convierte en la inversión para el patrimonio de la tercera generación.

Aún cuando las familias compran casa en Madera, esto no implica que se queden establecidas ahí pues existe una migración circular que va desde Madera a Oregon, hacia donde “siguen la corrida” de la fresa y la *blueberry*. Al ir a Oregon deben pagar renta por la vivienda, pero aún así, deben seguir pagando sus casas en Madera, por lo que parte de la familia sale a trabajar y la otra se queda a recibir el dinero de Oregon a Madera. En otras ocasiones este tipo de flujos se dan no para pagar la compra de la casa sino para seguir pagando la renta en Madera y apartar su vivienda, pues es sumamente difícil encontrar departamentos con precios bajos en la renta, así que las familias prefieren pagar doble en esos meses con tal de no pagar rentas más elevadas.

Las condiciones laborales en Oregon son mejores que en Madera, ya que el salario mínimo es más alto en dicho estado, existen menos problemas en torno a la legalidad de los trabajadores y el sector de empleo es menos en el campo y más en la construcción, en las *nurseries* y *cannerías*. Por ello, muchos de los que tradicionalmente migraban de Madera a Oregon, han empezado a establecerse en diferentes localidades del estado, como Gervais y Woodburn. En muchas ocasiones estas migraciones se dan también por la busca de mejores condiciones en la vivienda y menor pago en las casas.

Otra de las razones por las cuales los tindureños empiezan a establecerse y buscar más oportunidades en Oregon tiene que ver con la saturación de gente en los trabajos de Madera, tras la cual se presenta un fenómeno no de reemplazo étnico, porque los mixtecos siguen haciendo las mismas labores en el campo, pero sí de reemplazo legal, ya que el pago a los trabajadores indocumentados es mucho menor que el de los residentes, lo cual desplaza a los últimos y les obliga a buscar oportunidades en otros lugares. Por ello, muchos de los tindureños que se habían quedado en Madera empiezan a trasladarse a Oregon, en donde este fenómeno aún no es tan marcado.

La distribución de la vivienda en Oregon es dispersa, ya que realmente no hay una concentración clara en una sola localidad. Ello ha tenido una consecuencia cultural y política,

ya que las tradiciones se han reconfigurado, lo cual genera una menor fuerza de los lazos sociales.

... en Madera continúan las costumbres como son las bodas, los quince años, en los que se une la gente para preparar todo sobre la alimentación que se va a dar, la comida que juntan las personas que llevan sus metates todavía. Que muelen el chile, que preparan la comida, todo eso. Aquí en Oregon sí, porque por ejemplo, a mí me invitan por ejemplo a una fiesta, pues yo sé que van a tener fiesta pero no voy a ayudar y también yo sé que otras personas no lo hacen. Entonces ellos tienen que buscar las maneras de cómo pagar para que... y en Madera se que todavía se conserva esto de que la gente ayuda. No hay que pagar para que les preparen la comida. Aquí ya no, aquí en Oregon ya no. No sé si es porque los pueblos que vivimos son muy separados y casi no estamos muy juntos en ese aspecto y en Madera pues es un solo pueblo donde la gente vive. Y aquí pues estamos unos por un pueblo, otros por otro y así. Esa es una de las cosas que sí se ha perdido en parte aquí en Oregon. (MÓNICA)²⁴

No obstante, el que las fiestas no sean tan colectivas como en Madera y Tindú y el que el sistema de ayuda para las fiestas poco a poco desaparezca, el vínculo político es el que le ha dado unidad a la gente que vive en Oregon y son las asambleas y fiestas del Comité las que hacen que los tindureños se sigan reuniendo allá. Debido a esta aparente debilidad social, se ha fortalecido la unión política, haciendo que Oregon se convierta poco a poco en el centro político con mayor peso en Santa María Tindú.

V. EXCLUSIÓN Y DEMOGRAFÍA

En el capítulo sobre demografía transnacional he enfatizado en la importancia de contemplar a la comunidad en su totalidad como se hizo en el ceso realizado por los tindureños en el 2003. En este apartado me interesa subrayar de nuevo este asunto analizándolo desde el enfoque de la exclusión social con respecto al estado mexicano y particularmente en los temas de educación y salud.

Los índices de desarrollo humano (IDH) generados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) contemplan tres indicadores fundamentales: 1) la longevidad, 2) el logro educacional y 3) el nivel de vida de acuerdo a la distribución *per cápita* (CONAPO 2000). Dos de los tres indicadores tienen que ver con la demografía de las comunidades: la longevidad

²⁴ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

se trata de la edad de la población y de su esperanza de vida, y el nivel de vida se mide a partir del número de habitantes en la población para generar la distribución.

Las estadísticas arrojadas por el censo comunitario en 2003 muestran que aproximadamente 60% de la población reside fuera de la localidad de origen y que este sector es el que está en edad productiva y reproductiva, mientras que los que se han quedado son primordialmente ancianos que viven de los envíos de dinero de sus familiares desde otras locaciones en México y desde Estados Unidos. Esto significa que en unos años estos ancianos fallecerán y que todos los jóvenes envejecerán, marcando un cambio drástico en la edad promedio de la población. Los censos oficiales no contemplan a toda esta población juvenil que algún día envejecerá y los programas de desarrollo para comunidades como Tindú se planean a partir de este tipo de censos, lo cual excluye a un sector sumamente importante de la comunidad. Esto tal vez no sería relevante si los transmigrantes se quedaran fuera, pero es muy probable que por lo menos la mayoría de los transmigrantes de primera generación regresen a Tindú. Desde ahora se empiezan a presentar dos panoramas que indican que muy probablemente las personas regresen:

1. Los tindureños regresan a México al envejecer, debido a que las posibilidades laborales en Estados Unidos disminuyen a partir de los 60 años. Los ancianos carecen de actividad en Estados Unidos y se vuelven dependientes de sus familiares por ejemplo en la movilidad, ya que no pueden salir sin automóvil y tampoco pueden manejar. El panorama privilegia la posibilidad de regresar a México, sobre todo en el caso de las personas que carecen de un estatus legal, ya que no pueden recibir pensión en Estados Unidos.
2. Aquellos ancianos que son residentes o ciudadanos en los Estados Unidos, tienen el derecho de pensionarse para su supervivencia. Quienes contemplan la posibilidad de regresar a México, quedan “atados” a los Estados Unidos, ya que para no perder la pensión deben hacerse presentes cada determinado tiempo y firmar para recibir sus cheques. Las implicaciones de esto son el retorno a una migración circular, en la que muchos de estos ancianos aprovechan para seguir trabajando temporalmente en los campos agrícolas mediante convenios con los contratistas.

Don Constantino, por ejemplo, tiene más de 60 años y tiene el estatus de residente en Estados Unidos. Todos sus hijos viven en el estado de Oregon, pero él y su esposa han decidido regresar a Tindú. Don Constantino recibe pensión en Oregon, lo que le obliga a

regresar allá cada 6 meses para firmar y recibir su cheque. Él y su esposa aprovechan la ocasión para conseguir trabajos temporales en Mount Angel, Oregon y van a los campos; él a pizarcar fresa, pepino, calabaza o lo que consiga y ella a darle de comer a los jornaleros. Durante ese tiempo, ellos viven en una *trailer* que su yerno les presta por ser el contratista del campo. Pese a esta gran movilidad, Don Constantino llegará a la edad en la que no pueda trabajar en Oregon y en la que tendrá que decidir si quedarse allá o regresar a Tindú. Él dice que se quedará en su pueblo y su esposa también, como harán muchos ancianos en la misma situación porque además el costo de vida en Estados Unidos no permite a la gente sostenerse únicamente con la pensión.

Si los patrones demográficos continúan como hasta ahora ¿cómo se resolverá el retorno de un número tan grande de ancianos que fueron invisibilizados en los censos y por ende en los programas de desarrollo? Paradójicamente, la comunidad sí ha tenido la capacidad de visualizar este problema y aunado a los censos que ella misma realiza, viene la preocupación de qué hacer con sus ancianos, que serán ellos mismos dentro de algunos años. Surgen ideas de proyectos como la creación de asilos en el pueblo, la compra de una ambulancia para trasladar a los enfermos, las comidas mensuales para los ancianos, etc.

Estos proyectos, sin embargo, más que responder a necesidades reales, atienden problemas de corto alcance y responden a los imaginarios que tiene la gente de su propio retorno y vejez. Es imprescindible, por ello, atender el problema de la vejez en Tindú y a su vez orientar a la comunidad para que ella misma encuentre soluciones a largo plazo que no sustituyan sino complementen las funciones del estado.

El último de los indicadores de los IDH, es el de la calidad de vida, que se vincula con el número de personas que residen en la población, ya que la calidad y cantidad de los servicios en las comunidades depende de su demografía. Los presupuestos escolares y de salubridad dependen de los censos realizados en las clínicas y escuelas, en los que además se hacen estudios socioeconómicos de los hogares para definir a sus beneficiarios. Dentro del folleto informativo del programa Oportunidades, por ejemplo, se especifica que “*cuenta con un sistema de selección de beneficiarios basado exclusivamente en las características socioeconómicas del hogar, que permite focalizar los recursos a familias que realmente lo necesitan*” (Oportunidades 2004:1). Pero la pregunta es ¿quién no lo necesita en Tindú?

Estos censos para el programa Oportunidades, que junto con el programa Procampo son los únicos apoyos gubernamentales que recibe la comunidad, han generado conflicto, pues se

propicia rivalidad y “envidia” entre aquellos que reciben el programa y los que no. De hecho, la comunidad misma ha generado un mecanismo más de control para la entrega de los recursos y hace poco decidieron en una asamblea general que se realizaría un censo comunitario y que se establecerían criterios internos para la participación en el programa.

El programa Oportunidades, además de ser excluyente en el sentido de la situación socioeconómica, se vuelve excluyente a partir del postulado de que “*los apoyos de Oportunidades se entregan bajo un esquema de corresponsabilidad; en el que las familias son parte activa de su propio desarrollo*” (Oportunidades 2004-2005:1). Esto en Tindú se traduce como la participación en las actividades de la clínica y de las escuelas, con la regla de que la ausencia en cualquiera de estas actividades significa el retiro del apoyo. El problema en la escuela es que los niños tienen movilidad y faltan a clases por periodos grandes, y el problema en la clínica es que algunas de las beneficiarias son las ancianas, quienes viven solas y tienen dificultades para desplazarse o para cobrar; esto último porque las señoras deben cobrar su dinero en otra comunidad – Yucuquimi de Ocampo – , por lo que de los 200 pesos que puedan recibir al bimestre, 100 pesos se les va en el transporte para cobrar (ello sin contar que en algunas ocasiones las mujeres son acompañadas por sus maridos y el costo se duplica). Doña Xóchitl relata a propósito de la situación de la escuela y la clínica:

... a las señoras como mi mamá pues a ellas sí (les dan el apoyo), yo por eso en veces yo tengo que ir. Estoy muy inconforme porque hay abuelitas que tienen 60, 80 años y aquí dicen que si no vamos a barrer a las calles, que si no vamos a limpiar a la clínica, que si no vamos a hacer otros trabajos, pus ya ahí descuentan cosas.

... Ahora tenemos más temor de que nos quiten el programa porque ahora sí ya viene pues, la mera verdad, como ahorita una familia, ahorita le dieron de baja. Ella tiene tres niños en la telesecundaria y tiene tres niñas en la primaria, y ella son 7. Imagínate tú, esos niños estaban en la telesecundaria porque recibían su apoyito del Progreso y de Oportunidades que es ahorita, pero ahorita como ya dieron de baja a la familia y le dieron de baja nomás porque dice que así como decimos, nomás porque no vas a la clínica. Con tres faltas que tengas en la clínica, que no fuiste, te dieron de baja. Ah y con tres faltas que tenga también el niño en la escuela, ya con eso ya le dieron de baja y así es que aunque lo necesites (DOÑA XÓCHITL)²⁵.

Las restricciones demográficas, sin embargo, no se remiten únicamente a los programas de apoyo sino al presupuesto que se destina a las unidades de servicio. El presupuesto para la educación en México, por ejemplo, está sujeto al número de niños que asisten a la escuela. La

²⁵ Entrevista realizada en Santa María Tindú, Oaxaca el 31 de agosto de 2003.

aparente desaparición de niños en las localidades de origen está propiciando la reducción de maestros, con el riesgo latente de la clausura de las escuelas.

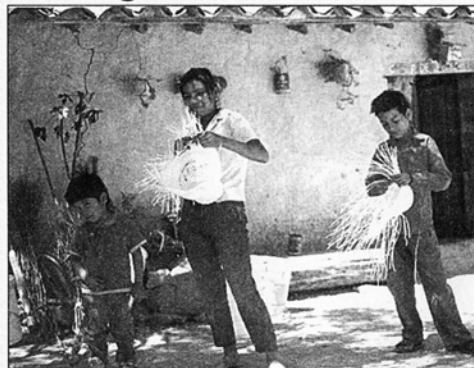
... anteriormente nosotros éramos 16 maestros, ahorita en la actualidad somos tres maestros con 58 niños, anteriormente eran 345, cerca de 400 niños y ahorita pues el cambio que se dio es bien notorio porque tenemos escasamente 58 niños y somos tres maestros los que estamos laborando en la primaria (MAESTRA FERNANDA)²⁶.

Antes había doce maestros, apenas hace unos años. Ahora sólo son seis. Yo digo, para qué si no hay niños, la escuela va a desaparecer, los niños se van a acabar y cuando nosotros los viejitos nos acabemos, se acaba el pueblo, se va a quedar vacío. (DON ALFONSO)²⁷

Migración provoca cierre de escuelas indígenas en la mixteca



Año con año, son menos los niños que ingresan a la escuela, ya que tienen que emigrar a otros estados del país o a la unión americana en busca de mejores condiciones de vida.



La situación económica en las familias mixtecas, obliga a los niños a abandonar sus estudios.

La reducción de maestros les obliga a los que se quedan a capacitarse en el Programa de Dosificación de Contenidos de la SEP, en el que se les enseña a los maestros cómo atender dos o más grados escolares simultáneamente. Estos programas afectan profundamente el aprendizaje de los niños no sólo por la distracción en la atención por parte de maestros que tienen que atender dos grados a la vez sino porque a los maestros se les dificulta apegar y comprender estos mecanismos, ya que el nivel de exigencia a ellos es sumamente elevado:

Bueno le afecta en la situación de que anteriormente, vamos a hablar anteriormente, la educación se impartía a un solo grado y al niño se le enseñaba mejor, ahora en la actualidad, nada más la Dosificación de Contenidos y el niño si entendió bueno y si no

²⁶ Entrevista realizada en Santa María Tindú, Oaxaca el 13 de abril de 2005.

²⁷ Conversación informal. Santa María Tindú, septiembre 2003.

entendió ya es problema del niño, porque por eso estamos dosificando contenidos, nos los han dicho en la supervisión porque nosotros hemos tenido problemas precisamente con esa dosificación, no la habíamos captado, como se dosificaban los contenidos, después hablamos con la supervisora y ya un compañero nos estuvo explicando en Tezoatlán y sí, afortunadamente es como nosotros pensábamos, que tenemos que agarrar de acá, tenemos que agarrar de acá (MAESTRA FERNANDA)²⁸.

El maestro Francisco me platicó que él es especialista en matemáticas, pero tiene dificultad con otras materias. Se ha visto en la obligación de inscribirse en cursos para poder enseñar las demás materias a sus alumnos y la Dosificación de Contenidos así se lo exige. Me comentaba de cómo en ese momento estaba aprendiendo computación para poder aprovechar las dos computadoras que había en la escuela y orientar así a sus alumnos. Y con tono de burla mencionaba cómo hasta en bailarín tuvo que convertirse, pues una de las materias que debe impartir es la de danza regional.

En la clausura del jardín de niños el fenómeno del abandono de la escuela se hizo más evidente: en el programa cívico la escolta de los niños que salen del tercer año entrega la bandera a la escolta de segundo. Al observar el evento, no daba crédito al darme cuenta de que no alcanzaron los niños para la escolta de segundo, por lo que fueron dos niñas quienes recibieron la bandera.



Desfile en conmemoración del día de la Independencia, Santa María Tindú.

Pensando en una demografía localizada, el evento de entrega de bandera a dos niñas es un claro indicador de un crecimiento demográfico descendente que tiene implicaciones graves para la educación en Tindú. Sin embargo también la educación debería planearse contando a todos aquellos niños que por su movilidad no pueden quedar inscritos en la escuela, pero que acuden a ella según la temporada y requieren no sólo de los recursos sino de atención especializada.

²⁸ Entrevista realizada en Santa María Tindú, Oaxaca el 13 de abril de 2005.

Es debido a los indicadores demográficos que en Tindú y en muchas otras comunidades de Oaxaca hay maestros “todólogos” que deben atender dos o más grados a la vez. Y es por dichos indicadores que las condiciones de la educación en comunidades rurales provocan grandes rezagos en el aprendizaje, empujando a los niños y jóvenes a nuevas condiciones de exclusión.

Como en el programa Oportunidades, la reducción de presupuesto en las escuelas genera mecanismos internos de exclusión.

Estaba sentada en la agencia municipal haciendo una de mis acostumbradas visitas a la secretaria y autoridades del cabildo, cuando llegó una de las promotoras del programa Oportunidades, con quien era la primera vez que tenía la oportunidad de conversar. Ella mencionó que le causaba pena no haber podido acercarse a mí por falta de tiempo, pero que le interesaba mucho conocer el trabajo que estaba haciendo en su pueblo y sobre todo ver si podía ayudarle en su problema. Tras mi explicación de que hacía investigación para la tesis, Liliana empezó a platicarme sus preocupaciones referentes a la educación de uno de sus hijos. Ella es una mujer joven (de edad no mayor a los 30 años) y vive sola con sus hijos, pues su marido trabaja en los campos de Madera. Me platicó que su marido quiere que su hijo mayor se vaya “al norte” con él para que pueda estudiar y conseguir después un trabajo. El problema es que su hijo no ha terminado la telesecundaria y por esa razón el director de la escuela no quiere otorgarle un comprobante de calificaciones, sin el cual su hijo no puede inscribirse en la escuela en Estados Unidos, ya que es el único documento que les piden a los transmigrantes para inscribirse. La condición que le ponía el maestro para darle un certificado parcial de sus estudios en Tindú era el pago de una cuota de aproximadamente 5,000 pesos. En principio me pareció totalmente fuera de lugar el hecho de que el maestro pidiera dinero a cambio de un papel, pero luego descubrí que ese dinero era parte de un sistema de multas implementado por la comunidad como medida de regulación de la migración juvenil y como acción en contra del abandono de la escuela. Para Liliana es imposible pagar 5,000 pesos y de todas formas su hijo viajará para Madera, por lo que las posibilidades de que deje de estudiar son grandes.

En este caso, la comunidad generó un sistema de multas para el nivel de la telesecundaria. Si los padres quieren sacar a sus hijos de la escuela antes de terminar sus estudios deben pagar una multa para que se les entregue las calificaciones de sus hijos y con ellas puedan ingresar a la escuela en Estados Unidos. Sin embargo, la gente no puede pagar las multas y en ocasiones prefiere emplear ese dinero para el coyote de sus hijos, así que optan por llevarlos a Estados

Unidos sin calificaciones, lo cual inmediatamente les cierra las puertas a la educación, ya que este es un requisito indispensable para el ingreso a la escuela en cualquiera de los niveles.

Ahí tengo entendido que el alumno, por ejemplo, que se sale de la tele no le dan sus documentos, aunque los pidan del norte, por ejemplo, (...) se le mete que mañana se quiere ir pal norte y va mi comadre a pedir los papeles, no se los dan por que hay un acuerdo de que padre de familia que saque a sus hijos va a pagar cinco mil pesos de multa y entonces le pueden entregar los documentos, mientras, no hay documentos.

Bueno la diferencia es porque, parece que allá tuvieron una reunión con la autoridad municipal, (...) que se asentó un acta, que si seguían sacando, vino un supervisor, que si seguían sacando a los niños de la telesecundaria iban a quitarla, por eso ahorita ninguno de los muchachos se sale porque son cinco mil pesos y si tienen ganas los maestros dan los documentos y si no, no hay documentos.

... no ha funcionado porque yo veo que, por ejemplo que, pues (...) son tres (...) sacaron a sus hijos, y no, no, no funcionó. Después decían ellos que para qué querían esos papeles, y ahorita tengo entendido que (...) estaba pidiendo los papeles de su sobrino porque se los están pidiendo allá en Estados Unidos, pero pues son cinco mil pesos y ¿dónde los halla ahorita? tons pues ya el muchacho ya no estudio aquí, ya pero pues ahorita si los entregan los van a entregar ante la autoridad, pero no hay un documento, sí, ella quiere meter un documento, nos decía (...), lo llevó a la escuela, que quiere meter un documento en contra de los maestros, porque no quieren entregarle sus papeles, entonces ya no es problema porque hay un acta asentada donde firmaron ellos con los padres de familia y con la autoridad (MAESTRA FERNANDA)²⁹.

La demografía para los ámbitos de bienestar es fundamental, ya que de ella depende gran parte de la asignación de recursos de programas de desarrollo social, como el Oportunidades, y de asignación de recursos a las clínicas y escuelas. Los impactos de la demografía tienen mayor trascendencia, pues la tensión producida al interior de la comunidad por la falta de recursos provenientes del gobierno lleva a nuevas formas de exclusión social en un nivel comunitario. Estas nuevas formas de exclusión parecen un intento de la comunidad por tener un bienestar del que le desproveen el estado y se traduce en una lucha de poder en la que se busca crear nuevas hegemonías a partir del control del desarrollo en la comunidad. Es, en cierta medida, una forma de resistencia, pues si el gobierno pone criterios para Oportunidades, la comunidad genera los propios y si los recursos de la escuela dependen del número de niños, los maestros hacen hasta lo imposible por retener a los niños en la escuela y por contar al mayor número de estudiantes que puedan, con tal de que no reduzcan más el número de maestros, pero estas estrategias no funcionan por mucho tiempo:

²⁹ Entrevista realizada en Santa María Tindú, Oaxaca el 13 de abril de 2005.

... resulta que acá la supervisión nos trae y nos trae bien al corriente, entonces, por ejemplo, ya no tarda en llegar la maestra y en mi caso, tengo como seis niños que se me fueron para Estados Unidos. (...) ese niño se fue, entonces lo manejé hasta el mes de enero como alumno al corriente, pero me dice la supervisora en febrero que vino, "dame el acta de nacimiento del fulano" ¿cómo se la doy si se la llevó el niño? se llevó el niño y se llevó el acta la señora, tons no puedo justificar nomás. Se acaba, hasta ahí se acaba (MAESTRA FERNANDA)³⁰.

La comunidad se sitúa en el debate entre su crecimiento demográfico ascendente y la invisibilización de dicho crecimiento por parte del gobierno mexicano. La comunidad, sin embargo, vive la transición demográfica hacia una población anciana que retornará y necesitará del servicio de salud y aunado a ello, la gran cantidad de niños reportados en los Estados Unidos que aún se consideran de origen tindureño en algún momento regresarán también a la comunidad y requerirán de un servicio educativo para el que no está preparado el sistema escolar en México, además de que las demandas laborales crecerán en este sector cuando entre en edad productiva. El gobierno se siente cómodo enfatizando en la importancia de las remesas de los transmigrantes e invisibilizando la demografía real de las comunidades porque se asume que la gente se quedará en Estados Unidos para siempre y que seguirá apoyando a sus comunidades de origen desde allá, pero ¿qué pasaría ellos regresaran? El gobierno mexicano tendría la obligación de recibir a toda esta gente y ¿cómo se les atendería? Aún si ellos no regresaran sería también un problema a resolver con el gobierno de Estados Unidos para que se les atendiera. Es urgente tomar en cuenta la realidad de comunidades como Tindú para pensar en su desarrollo, bienestar y en sus derechos. Por ello, es importante reconocer los esfuerzos de la propia comunidad y la conciencia que tiene de sí misma.

La aparente reducción de la población en la localidad de origen genera una reducción en el presupuesto para el bienestar, dejando a la comunidad transnacional fuera del acceso a los servicios en México, mientras que en Estados Unidos tampoco hay un acceso real al bienestar. De ello se desprende la urgencia de tomar en cuenta una demografía transnacional que contemple a la comunidad en su conjunto, para que a partir de ello se generen políticas públicas de derecho a los servicios y de un estado de bienestar transnacional.

³⁰ Entrevista realizada en Santa María Tindú, Oaxaca el 13 de abril de 2005.

VI. CIUDADANÍA SOCIAL Y ESTRATEGIAS DE INCLUSIÓN

En la procuración del bienestar de los transmigrantes ha habido una ausencia notable por parte del estado y ello les ha obligado a generar sus propias estrategias para procurarse bienestar. Estas estrategias no siempre son planeadas, de hecho en la mayoría de los casos consisten en trayectorias que los transmigrantes construyen día a día sin saber realmente hacia dónde se están encaminando.

Las estrategias de los tindureños para insertarse en los sistemas de salud, educación, trabajo y vivienda pueden clasificarse como estrategias individuales y estrategias colectivas. Las estrategias individuales tienen que ver con la explotación de los sistemas y el aprovechamiento de su condición transnacional. Por ejemplo cuando las mujeres cruzan la frontera embarazadas para lograr que sus hijos sean ciudadanos norteamericanos y de esta manera evitarles los problemas de la migración, además de que esto asegura que cuando los niños sean mayores de edad podrán conseguir los documentos de sus padres. Otro ejemplo es el de los numerosos estudiantes de Tindú que deciden enlistarse en el ejército para lograr su documentación y sus estudios, pues es la única manera en que pueden pagarlos.

Las estrategias colectivas son de mayor complejidad y presentan riesgos de fracaso, ya que implican necesariamente una organización sofisticada para que sean viables. En el caso de Tindú, por ejemplo, la compra y traslado de una ambulancia fue una respuesta a la fragmentación del sistema de salud y fue un intento de resolver los problemas causados por la exclusión en la localidad de origen.

En la búsqueda por el bienestar se ha presentado un fenómeno entre las mujeres de Tindú, quienes empiezan a ejercer una ciudadanía local al participar en la comunidad receptora en problemas vinculados a los distritos escolares y más concretamente a la organización ciudadana y de barrio en torno a problemas de limpieza, seguridad, etc. Asimismo, ellas empiezan a participar en organizaciones de migrantes, sindicatos y a acudir a centros de apoyo a migrantes vinculados sobre todo a los derechos humanos. Este tipo de participación es en realidad el ejercicio de una ciudadanía social, ya que se busca defender los derechos de las personas y lograr el acceso y la participación en la vida local.

Estas mujeres buscan combatir la discriminación que día a día viven en Estados Unidos en todos los contextos laborales y escolares, como relata Mónica sobre su propio trabajo:

... nosotros quisimos formar un grupo de personas para defender nuestros derechos porque habían estado siendo como... habíamos muchas compañeras que estaban en desacuerdo en el trabajo. Había como discriminación, porque veían que eran hispanas, se le daba más preferencia al güero que al hispano. Entonces nosotros empezamos a organizarnos y queríamos hablar sobre eso, que si podíamos nosotros hacer un comité para defender nuestros derechos, para que cuando alguien se sintiera así nosotros podíamos hablar directamente a la oficina central sobre cómo estaba pasando ésta compañera. (...) sí hay una parte en que por lo menos en la institución en la que yo trabajo, hay más preferencia por el blanco que por el hispano. Y se nota, porque ahorita el programa en el que yo estaba trabajando antes, en el que decía de septiembre a mayo, no sé por qué o quiénes sean las personas que empezaron a manejar esto como que este programa es más inglés que español, pero en realidad no. Yo trabajé ahí muchos años y el noventa y cinco por ciento o el noventa por ciento son niños hispanos, el diez por ciento son niños anglosajones, pero el noventa por ciento son hispanos, pero si tú vas a pedir trabajo y voy yo, supongamos, y yo no sé hablar inglés y tú eres bilingüe o eres anglosajona, te dan mejor a ti que a mí. Porque ya manejaron que ahí es puro niño en inglés, que aunque sean hispanos, pero que hablen inglés y no es así. Yo me di cuenta que son niños que hablan español y que son de familias hispanas. (MÓNICA)³¹

Mónica busca dentro de su trabajo la justicia y el ejercicio de derechos de ella y sus compañeras por medio de la creación de un sindicato y así como ella, hay casos de otras mujeres tindureñas que lo hacen. Rosario es una de ellas y trabaja como voluntaria en PCUN (Pineros y Campesinos Unidos del Noroeste), que es un sindicato que apoya los derechos laborales de los campesinos y pineros en el estado de Oregon. Muchos campesinos son socios de este sindicato y entre ellos muchos tindureños, pero son pocos los que se involucran en el nivel organizativo como lo hace Rosario. Ella es parte del comité de mujeres del sindicato y sus labores consisten en la elaboración de coronas de navidad que se venden para recaudar fondos y que el sindicato siga en pie. Ella afirma que además de estar ahí por ser un medio de ayudar a los campesinos y a sus paisanos, es un espacio que ella tiene como mujer que participa en la vida social de Oregon.

Como Mónica y Rosario, Doña Gabriela es una mujer que ha luchado por la participación pero no en Oregon como las últimas dos sino en Madera. Doña Gabriela se encarga hacer campañas de difusión e información para los migrantes y trabajadores del campo. Ella constantemente se reúne con comités de mujeres y sale a las calles a repartir trípticos informativos sobre la salud, el acoso sexual, los derechos de los trabajadores, etc. Ella fue una de las impulsoras del sistema de transporte público en Madera porque hasta hace unos años éste no existía y fue gracias a las gestiones de ella y otras personas interesadas que se introdujo

³¹ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

el Max, que es el autobús que recorre gran parte de las calles de Madera. Doña Gabriela fue de las impulsoras para la construcción de la Clínica Camarena en Madera, la cual da servicio a personas de bajos recursos por precios muy bajos y sin importar el estatus migratorio de la gente. En esta clínica ella participa en campañas informativas que fomentan la higiene, el cuidado en la nutrición de los niños y la educación de los mismos con el apoyo de los padres, por ejemplo regalando libros a los niños y enseñando a los padres a leerlos mientras se alimentan con frutas o verduras, en vez de ver televisión y comer comida chatarra. Doña Gabriela es también parte de un grupo de mujeres migrantes que se encarga de difundir la cultura de cada una de ellas y de promover las relaciones interétnicas, ya que además de mujeres mixtecas participan



Campaña de lectura, higiene y salud. Clínica Camarena. Madera, California.

mujeres salvadoreñas y hmong; todas ellas son a su vez miembros de organizaciones binacionales como el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB).

Estas mujeres reconocen las grandes necesidades por la inclusión social y la participación pues han tenido la oportunidad de insertarse en el sistema de Oregon y California y a partir de ello comprender lo que sería benéfico para Tindú. Un ejemplo de ello es la participación en los comités de padres de familia en las escuelas, ya que es en estos en donde se toman las decisiones más importantes para los niños y al mismo tiempo se informa a los padres sobre las formas en las que se educa a sus hijos, con el fin de que la escuela y el hogar no sean contradictorios. Pero lo más importante de estos comités es que permiten a los padres percibir si sus hijos reciben un buen trato y si no es así entonces les abren la oportunidad de exigir que se respeten los derechos de sus hijos. Lamentablemente en el caso de Tindú la participación de los padres es muy baja porque no tienen la información y no comprenden la importancia de los comités, así como también las condiciones laborales les impiden participar:

... yo me doy cuenta que mis paisanos no están involucrados por falta también de información, es decir que ellos necesitan saber que los padres son importantes aquí en los Estados Unidos para tomar las decisiones de educación para sus hijos y esa es una de las cosas que es la diferencia y luego vienen culturalmente con otra mentalidad, piensan “voy a mandar a mi hijo y yo necesito andar atrás del maestro para que le enseñe a mi hijo”; y fíjate que sí, nosotros la gente hispana pasamos por cosas muy difíciles aquí en Estados Unidos. (...) es muy importante ir a las reuniones de padres migrantes porque ahí es donde uno recibe toda la información (...) hay muchos padres que no saben, porque en nuestra cultura de nosotros allá nada más es que se encargan si hay un problema en la escuela con el director y ya no hay otra autoridad más arriba, porque el director es lo máximo y nosotros pensábamos eso también y si yo no hubiera participado como madre de familia y como comité de padres de familia aquí en Estados Unidos yo no me hubiera dado cuenta. (...) Pero sí es mucha diferencia cuando los padres no tienen información, se pierden muchas cosas, yo he visto a mis paisanos, hay veces que me dicen “pues es que a mi hijo le hicieron esto en la escuela, pus ya no fui” o sea culturalmente así es, los padres a veces dicen “bueno pues es que así le hicieron en la escuela y yo no puedo hacer nada ¿a dónde voy? el maestro se los hace” y a veces cuando tengo oportunidad les digo “¡no! vaya usted a la escuela y hable con el director y si el director no les hace caso pásese al distrito y si no yo voy y los acompaño”. (...) Desafortunadamente la mayoría de la gente que viene de Tindú trabaja en el campo y ellos salen bastante tarde del trabajo y ese es otro de los problemas de por qué los padres no se involucran mucho en las escuelas. No se cómo pueda ser cambiado todo esto pero tiene que trabajar muchísimo la parte de educación, porque los padres llegan a las cinco o las seis de la tarde, cuando ya están empezando las reuniones de padres y ellos apenas llegan a la casa bien cansados. Yo sé que como padres quieren estar ahí, pero también sé que llegan bastante cansados y a veces cuando ya me toca a mí tomar mi papel de maestra yo les digo que sé que están muy cansados, que llegan bastante cansados del trabajo, pero es bien importante que vengan “no importa cómo vengan, pero vengan, va a haber cena aquí en la escuelita, no cocinen, vengan”. Lo que queremos es que estén con nosotros, pero necesitamos más gente que anime a los padres de esta manera a venir “¡vénganse!” aquí hay dinero para que puedan dar una cena a los padres el día que se haga una reunión. (...) Vámonos a ganar mucho si los padres vienen a la junta. Yo por ejemplo no voy a dejar de hablarles más tarde a mis papás “mañana los esperamos en la junta”. Ya no estoy en horas de servicio, ni estoy pagada, pero me gusta mi trabajo, quiero que ellos vayan a enterarse de todo lo que está pasando. (MÓNICA)³²

A pesar de que es difícil para los padres participar en los comités de la escuela, la institución hace todo lo posible para que ellos puedan estar presentes y llevan a cabo las reuniones en la tarde para que puedan asistir del trabajo, dándoles de cenar para que lleguen sin problemas y no se preocupen por sus alimentos. Sin embargo muchas personas no saben esto y es necesario transmitirselos de alguna manera.

Estas mujeres tienen participación ciudadana porque se han informado y han tenido la oportunidad de insertarse en comités, sindicatos o trabajos que les permiten llevar a cabo estas acciones. Pero también se puede ver su participación desde el punto de vista de la comunidad,

³² Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

pues ellas no participan en las asambleas de Tindú en Madera o en Oregon y realmente no ejercen una ciudadanía comunitaria. En cierto modo, como lo expresó Rosario en una plática conmigo, la búsqueda de estos espacios alternativos se debe a que las mujeres no tienen una participación directa en la comunidad y esta es una forma de hacerse presentes y empoderarse para satisfacer lo que ellas consideran el bienestar. Esta inclusión en las localidades en las que viven les abre además la perspectiva, pues ellas tienen diferentes nociones de lo que es la comunidad y si bien Tindú es su comunidad, también consideran que el lugar en el que viven lo es, como me expresó Doña Gabriela cuando le pregunté por qué participaba tanto en Madera y no en la Mesa Directiva de Tindú; la respuesta fue “*porque debo servir a mi comunidad y esta también es mi comunidad y si yo trabajo por las personas que viven en Madera estoy trabajando para Tindú*”. Esta respuesta me sorprendió mucho pues estas mujeres están alcanzando niveles de participación ciudadana que de otra manera Tindú no podría conseguir, pues los comités del pueblo se enfocan mucho en la comunidad y poco en la inserción que ésta puede tener en el contexto en el que se encuentran; y ambos son de suma importancia.

El bienestar de la comunidad y el combate a la exclusión transnacional que vive puede lograrse por medio de estas personas que logran conocer el funcionamiento del sistema en las localidades y pueden transmitir ese conocimiento para que las estrategias dejen de ser individuales y se puedan crear oportunidades colectivas para Tindú. Se requiere crear un puente entre estos sujetos y la organización comunitaria para que el bienestar sea posible y los proyectos sean viables, ya que ellos pueden orientarlos para que sean exitosos, como afirma Mónica, quien se queja de que el Comité Seccional y la Mesa Directiva piensan únicamente en obras y no en la comunidad de tindureños en Estados Unidos que requieren de información y participación:

... ellos siempre toman decisiones de cosas materiales y yo le digo a mi esposo “¿sabes qué? ya basta, de que yo tengo que ir a una junta para decir ¿qué es lo que se está haciendo con los niños?, ¿qué es lo que se está viendo para el futuro de los niños que están allá?, ¿cómo van a implementar el dinero de las cooperaciones que nosotros damos para los niños, para los ancianos que ya no pueden hacer nada allá? Pero de una manera diferente a que sea materialista” (...) A mí me gustaría que ese dinero que se aporta y que siempre se habla de cooperaciones y de reunir dinero, se buscara una mejor manera para ayudar a los niños, el futuro de nuestro pueblo, de una manera en que buscáramos una institución (...) donde pudieran instruirlos en cosas tecnológicas, donde ellos pudieran aprender mecánica, donde ellos pudieran aprender cosas técnicas, tejidos, cosas que les puedan servir para poder empezar a trabajar en su vida para poder obtener ellos mismos el dinero y pudiera ser otra vez mi pueblo como era antes, ¿verdad? que los niños no tengan que emigrar a los Estados Unidos, que se

queden ahí y hacer un futuro bueno que ya no anden emigrando, como han emigrado todos lo demás, a veces los niños no tienen éxito y yo he visto familias aquí y niños que se han echado a perder, niños que andan en pandillas (...). A mí me gustaría que hubiera más información sobre la gente que ya conocemos, la gente que ya ha estudiado, la gente que ya tiene más conocimientos sobre las cosas que pasan en los Estados Unidos, por ejemplo, yo podría ir en una reunión y aportar todo lo valioso que puede ser cuando nosotros vamos a las reuniones de padres, lo que debemos conocer para nuestros hijos, para que nuestros hijos salgan adelante, nuestros hijos tengan éxito en las escuelas, nuestros hijos logren tener carreras, lleguen a tener puestos importantes en los Estados Unidos y no siempre nos señalen con el dedo de que “!Uh! esos son hispanos, no saben nada. ¡Uhh! esos son los cholos”, porque siempre es así, siempre me gustaría concientizar a los padres “mira, dale un poquito de tiempo a tus hijos, habla con él cinco minutos diarios, ¿cómo te fue en la escuela? ¿cómo estás? ¿qué paso hoy en tu escuela?”. (MÓNICA)³³

Actualmente se planea un proyecto de becas para que los estudiantes en Estados Unidos puedan solventar los costos de la universidad, lo cual, más allá de la generación de profesionistas, formará a los futuros líderes de la comunidad, quienes a través de dichas becas desarrollarán un sentido de pertenencia e identidad tindureños que a su vez tendrá como componente la deuda moral hacia la comunidad. La estrategia es la recuperación de la segunda y tercera generación de transmigrantes que se han despegado de la comunidad y la de permitir el acceso a las universidades y a trabajos mejor remunerados para los tindureños. Este proyecto es el primer paso; muestra que los deseos de Mónica de informar a sus paisanos y de capacitar a la gente son deseos que se repiten constantemente en las voces de los tindureños, voces que necesitan unificarse para lograr que la comunidad crezca y ejerza sus derechos. La respuesta de los tindureños a la exclusión es la emergencia de una ciudadanía social transnacional a través de la cual se generan capacidades que permiten a la comunidad procurarse bienestar.

³³ Entrevista realizada en Gervais, Oregon el 26 de julio de 2004.

CAPÍTULO NUEVE

DESARROLLO COMUNITARIO TRANSNACIONAL

I. EL DESARROLLO EN DEBATE

En la literatura constantemente se debate sobre las teorías del desarrollo y existen propuestas que van desde diversas disciplinas como la antropología, la economía, la política, la geografía, etc. En estas propuestas las perspectivas sobre los significados de la migración son muy diferentes y de hecho es hasta hace muy poco tiempo que los grupos sociales transnacionales y comunidades empiezan a tener presencia en la discusión.

Entre las teorías que han discutido el papel de los migrantes en el desarrollo, la teoría de la modernización¹ vio al migrante como un medio, como un insumo para desarrollar a otros a través de la difusión de valores sociales y económicos en las sociedades “atrasadas”. Esta perspectiva sigue teniendo presencia en las políticas públicas y la vemos resurgir en muchos de los argumentos en torno al papel de las remesas como herramientas para el desarrollo. La teoría de la dependencia, por otro lado, percibió a la población migrante como un elemento fundamental para explicar la acumulación de capital y la transferencia de valor de una sociedad a otra en el orden mundial y al interior de los países. Ésta expuso cómo la nueva configuración mundial del capitalismo y las modalidades del colonialismo interno integraban a los migrantes a los nuevos mecanismos de explotación y configuración del sistema capitalista. En estas teorías clásicas del desarrollo la agencia del migrante parece ausente y el estado juega un papel central.

Las teorías críticas del desarrollo proponen, en cambio, a los sujetos y grupos sociales como participantes en la construcción de su propia noción del bienestar y con participación en la construcción del mismo. Las nuevas perspectivas cuestionan las nociones hegemónicas del desarrollo. El feminismo ha propuesto la reconceptualización del sujeto estudiado como un sujeto con género. Aquí, las mujeres (migrantes y no migrantes) ilustran la capacidad de agencia y de resistencia de los sujetos subalternos contemporáneos. Este enfoque cuestiona la construcción social del género y sus implicaciones para las teorías del desarrollo. Desde el etnodesarrollo el migrante nuevamente aparece como producto de las condiciones

¹ Retomo la síntesis de teorías de desarrollo elaborada por Yerko Castro, en donde hace un análisis sobre el papel del migrante en el desarrollo.

estructurales, pero a diferencia de la teoría dependientista esta condición está mediada por la etnicidad de los grupos sociales, que tienen características locales y culturales concretas, lo cual lleva a la necesidad de buscar un desarrollo centrado en el grupo étnico. Quienes abogan por una teoría del desarrollo local proponen que el conocimiento local es una fuente de fortaleza para quienes son subordinados frente a los procesos de globalización. Pareciera que la migración, por ser resultado de condiciones de marginalidad y pobreza, debiera ser evitada. Una de las propuestas de los teóricos del desarrollo local es clasificarlo como desarrollo desde arriba y desarrollo desde abajo. Ellos afirman que el desarrollo desde arriba proviene de los grupos hegemónicos, mientras en el desarrollo desde abajo las iniciativas provienen desde la base de la sociedad, es decir, desde la subalternidad. El desarrollo endógeno (Boisier 2004) es el desarrollo desde la comunidad, la cual tiene agencia en este proceso. Finalmente, los críticos del carácter colonialista del desarrollo perciben a éste como una maquinaria política que en el proceso de construir las categorías del desarrollo contribuye a reproducir la condición subordinada de los subalternos. La condición post-colonial, proponen ellos, se contrapone al sistema de binomios (desarrollo/sub-desarrollo, conocimiento local /conocimiento global) y expone la manera en la que en la práctica los sujetos construyen sus destinos conjugando categorías que de otra manera aparecerían como discretas (etnociencia/ciencia; desarrollo/sub-desarrollo, etc.). Estas últimas corrientes críticas proponen que el desarrollo debe ser diseccionado y que el sentido hegemónico de su aparato conceptual y las políticas que con él se informan, deben ser cuestionados. En particular, hay una preocupación por el papel negativo que puede jugar el estado. Por el otro lado, exploran la capacidad de agencia que los grupos subalternos como las mujeres, los grupos étnicos o las comunidades marginadas pueden tener.

Especialmente preocupante resulta el neoliberalismo que, como corriente de pensamiento, ha integrado también a los migrantes como parte de la lógica macroeconómica. Algunas posiciones dentro de esta corriente han percibido el cierre de las fronteras a la migración como un problema, ya que con el cierre de fronteras se cierran las oportunidades de acceder al mercado de trabajo en el plano internacional y con ello se disminuyen las posibilidades de éxito del modelo. Este modelo conservador se opone a las visiones del estado de bienestar y sus ideólogos han minimizado el papel del estado y magnificado el papel que los individuos empoderados deben jugar, dejando sobre los hombros de los más débiles la tarea de ayudarse a sí mismos.

Un nuevo enfoque crítico del desarrollo parece construirse en torno a los estudios transnacionales. Una de sus características principales es la crítica de la presuposición de que frente a la globalización nos encontramos con actores contenidos en espacios locales. Los conceptos como conocimiento local resultan inadecuados. Comparten con los estudios post-coloniales la percepción de que los sujetos sociales no pueden ser reducidos a categorías binarias (son modernos y no modernos al mismo tiempo, son desarrollados y no desarrollados concurrentemente, etc.) y se oponen a las fórmulas hegemónicas con recursos culturales que no pueden ser reducidos a conocimiento local, etnocencia o conocimiento indígena. Los estudios transnacionales se distinguen de los post-coloniales por el hecho de que advierten que los sujetos sociales están insertos (*embedded*) en espacios sociales transnacionales que trascienden lo local.

Los estudios transnacionales sobre el desarrollo estudian la complejidad de modelos que no se centran en las decisiones de un solo estado. Proponen que el desarrollo no debe ser pensado con categorías nación-céntricas como el territorio, para sugerir fórmulas de desarrollo centradas en categorías sociales y no territoriales (Robinson 2001, 2002). Algunos autores proponen que en la nueva sociología de la vida transnacional podemos encontrar sujetos que sean beneficiarios y actores de su propio desarrollo (Besserer 2004). Esta última propuesta del desarrollo transnacional con la comunidad al centro, como la denomina Besserer, propone que los migrantes permiten ilustrar el mundo contemporáneo para pensar en nuevas formas de significar los conceptos de comunidad, política, ciudadanía y desarrollo a través de las estrategias comunitarias. Si bien las comunidades transnacionales son capaces de generar y beneficiarse de su propio desarrollo, lo cierto es que ellas están inmersas en contextos socioculturales tanto nacionales como globales y que el éxito de sus estrategias de desarrollo no depende enteramente de ellas, ya que de entrada la responsabilidad de procurar bienestar a dichas comunidades debería ser del estado, el cual prácticamente ha desaparecido y le ha dejado esta responsabilidad a los migrantes y a las remesas.

La propuesta del desarrollo con la comunidad al centro parecería una teoría del desarrollo endógeno transnacional. Pero uno de los componentes importantes del modelo de desarrollo endógeno no parece funcionar adecuadamente para la realidad de las comunidades transnacionales. En el caso de Tindú que estudio en este trabajo, el desarrollo no funciona en forma polarizada (arriba/abajo) pues – como explicaré en los siguientes apartados – los proyectos de desarrollo operan bajo una combinación de actores que dificultan definir si es

desarrollo desde arriba o desde abajo, pues en realidad se compone por ambos elementos. El carácter complejo de las comunidades transnacionales que se oponen a la definición a partir de conceptos binarios (acá/allá, nacional/internacional, desarrollo/sub-desarrollo, etc.) parece extenderse a la paradoja de que son instancias y que articulan procesos “desde arriba” y “desde abajo”. El fenómeno de las remesas y de su creciente importancia en la economía mexicana ha desatado un gran interés por las comunidades transnacionales y tanto el estado como organizaciones no gubernamentales han empezado a colaborar en los proyectos para las comunidades, convirtiendo al desarrollo en un sistema co-participativo en el que intervienen actores transnacionales y no transnacionales como instancias del gobierno comunitario, municipal, estatal y federal; ONG’s; universidades; etc.

Además de los debates teóricos sobre el desarrollo, hay otros factores que intervienen en las diferentes nociones del concepto, entre ellas están los actores y sus características. Peggy Levitt (2001_a) sugiere que en el desarrollo es necesario contemplar diversos ámbitos de los actores, entre los que están los niveles de transnacionalidad. Propone que los sujetos tienen perspectivas de arriba (hegemónicas) o de abajo (subalternas), las instituciones tienen grados de transnacionalidad, las comunidades dependen del tipo de migración que presentan, los individuos dependen de su movilidad y las prácticas sociales dependen de la densidad y durabilidad de las relaciones. La densidad de las relaciones puede ser cotidiana (participación diaria) o expandida (participación ocasional) y la durabilidad puede ser comprehensiva (distintos ámbitos a la vez) o selectiva (un solo ámbito). Retomando estas propuestas de Levitt y adecuándolas al caso de Tindú, vemos que la perspectiva también cambia al interior de la comunidad de acuerdo a la forma en la que los individuos se insertan en ella y no sólo respecto a las instituciones porque los grados de transnacionalidad también tienen que ver con los sujetos, como ya sugerí en el primer capítulo de este trabajo.²

En esta diversidad de actores institucionales y no institucionales en el desarrollo, se debaten ideas sobre lo que significa el desarrollo para cada uno de los actores que intervienen en él y en muchas ocasiones se pierde la centralidad de la comunidad, ya que cada uno de los actores responde a sus propias nociones de comunidad, de bienestar y desarrollo, desatendiendo la perspectiva de la comunidad. La urgencia de retomar la centralidad de la comunidad y de establecer una perspectiva común entre actores reside en su importancia para generar un

² Ver el primer capítulo de este trabajo, en el que retomo el cuadro propuesto por Besserer (2004) sobre el análisis de los sujetos según su experiencia (ámbito de vida) y perspectiva (escala de análisis).

desarrollo viable, pero esto sólo es posible si se entienden las dinámicas internas de la comunidad y se logra incorporarlas a la planeación del desarrollo.

II. LOS INTELLECTUALES ORGÁNICOS DE TINDÚ

El hombre a su paso por la vida, deja huellas que con el tiempo se convierten en historia de los hechos.

FRAGMENTO DE AUTOBIOGRAFÍA
DON SALOMÓN

Ante el repliegue del estado mexicano en la procuración del bienestar y desarrollo en las comunidades de migrantes, y la invisibilización de los transmigrantes frente al estado norteamericano, las comunidades transnacionales se han visto obligadas a responder y a generar sus propias estrategias de bienestar y de participación como resistencia a la exclusión.

La resistencia puede ser manifestada a través de ideas de oposición, comportamientos y representaciones que confrontan las visiones dominantes desde varios grados de organización, intención y eficacia (Hirsch y Lazarus-Black 1994:9). La resistencia de los grupos subalternos, propone Scott (2000), puede expresarse en un abanico que va desde las rebeliones organizadas hasta elementos de la vida cotidiana, operando incluso en espacios como el carnaval, en el que se permite la burla como crítica silenciosa al sistema, por ejemplo a través de máscaras y caricaturas de los políticos en el poder.

Los tindureños presentan este tipo de resistencia al generar estrategias que les permiten burlar las restricciones fronterizas y de acceso a los servicios, de forma tal que en ocasiones convierten su condición transnacional en una condición ventajosa en un sentido picaresco (Besserer 2002), pues pese a todas las circunstancias que tienen en contra, a veces logran “salirse con la suya”.

En este contexto de resistencia a la exclusión, la comunidad se propone empoderarse y construir una nueva hegemonía. Es en este sentido que debemos entender el reforzamiento de los aparatos de poder político de la comunidad transnacional que funcionan primero en su interior y que buscan un impacto hacia el exterior. La hegemonía, según Gramsci, se refiere a las “*formas de mantenimiento de la autoridad que no se basan simplemente en la fuerza coactiva*” (Hobsbawm 1978:156), es decir al poder que se naturaliza en el orden social, en las instituciones y en las prácticas cotidianas, haciendo que la forma en la que son las cosas

aparezca como inevitable y no como la consecuencia de eventos históricos, actores y clases (Hirsch y Lazarus-Black 1994:7).

La construcción de una nueva hegemonía implica contender con las visiones existentes que determinan las nociones de bienestar y desarrollo, y que invisibilizan las necesidades reales de la comunidad. La pugna de los subalternos en el terreno del desarrollo no puede ser la simple suma de sus perspectivas como actores que participan en el desarrollo, pues como afirma Laclau “*la hegemonía no consiste en la imposición de una cosmovisión cerrada al resto de la sociedad, sino en la articulación de una multiplicidad de elementos ideológicos que no tienen una necesaria connotación de clase, al discurso ideológico de la clase hegemónica.*” (1977:21) ¿Qué papel juegan las comunidades transnacionales en la construcción de una visión contra hegemónica del bienestar en el momento actual?

Comunidades como Tindú parecen construir, a partir de su condición transnacional, visiones alternas y contraintuitivas de la realidad que viven cotidianamente. Algunos de estos sujetos se podrían constituir en intelectuales orgánicos de sus comunidades que aportaran nuevas visiones de la realidad a sus comunidades y a los aparatos hegemónicos de gobierno comunitario a partir de su experiencia y condición.

Como mostré en el capítulo anterior, existen ya sujetos que buscan el bienestar de su comunidad y generan estrategias individuales que en un momento dado podrán convertirse en estrategias colectivas que beneficien en mayor grado a comunidades como la estudiada. En el caso de Santa María Tindú, existen otro tipo de sujetos que buscan el desarrollo de la comunidad, sujetos con enfoques diferentes a los de las mujeres que presenté en el capítulo anterior, pero que también a su manera han logrado iniciar otras maneras de aprehender la realidad desde la subalternidad y que han logrado cambiar la dirección del desarrollo de Tindú. Estos sujetos son o han sido líderes que han gestionado y dirigido los proyectos de la comunidad, así como han tenido amplia participación en su organización política y transnacionalización. Estos son los intelectuales orgánicos de Tindú (en el sentido de Gramsci) que han fungido como gobernantes, líderes y dirigentes (Hobsbawn 1978:167).

No hay que olvidar que existen contiendas y luchas al interior de la comunidad y estos sujetos en ocasiones son detonadores de estos conflictos, pues si bien buscan construir poder hacia fuera para beneficio de la colectividad, también construyen mecanismos de poder al interior de la comunidad y esto da lugar a respuestas de oposición. Uno de estos casos es el de Don Eduardo, quien ha sido uno de los líderes más importantes y reconocidos pero también

uno de los más polémicos de la comunidad transnacionalizada, pues constantemente se le hacen reclamos y acusaciones. Su relación con la comunidad puede calificarse como una relación “de amor y odio”, pues a la vez que se le busca y pide ayuda, se le critica y polemiza, y cuando intenta retirarse del poder, la gente le llama y le pide que regrese porque reconocen que necesitan de él.

Otro de los intelectuales orgánicos de la comunidad fue Don Salomón, quien en una dimensión muy diferente a la de Eduardo, fue uno de los pilares más importantes para la localidad de Tindú, ya que mediante la creación de un comité de desarrollo que duró muchos años, logró gestionar proyectos y apoyos para la comunidad. Don Salomón fue también un líder controversial e incluso fue la cabeza de uno de los bandos en contienda en los problemas de los años ochenta, que ya he relatado en el capítulo en el que hablo sobre la reconfiguración de la identidad comunitaria. Hasta el día de hoy, después de su fallecimiento, Don Salomón sigue causando controversia debido a la redacción de su autobiografía, en la que se propone como el “benefactor de Santa María Tindú” y relata cómo intervino en el desarrollo de su pueblo. Este texto inédito es objeto de múltiples críticas, pues así como se reconoce lo que hizo por su pueblo, también existe la opinión de que se adjudicó más de lo que debía y que desconoció a personas que también estuvieron involucradas en dichos procesos.

Estos dos sujetos han sido polémicos, sin embargo han sido centrales en la vida comunitaria de Tindú y su desarrollo, Don Salomón en el nivel local y Eduardo en el nivel transnacional.

1. Don Salomón

Cuando lo entrevisté por primera vez, Don Salomón³ era ya un anciano cuyo prestigio era altamente reconocido. Él no sólo fue agente municipal tres veces (siendo la última a sus 75 años) y Comisariado de Bienes Comunales una vez, sino que durante aproximadamente 60 años fue el principal representante del llamado Comité de Desarrollo de Santa María Tindú.

Desde los 25 años inició gestiones para su pueblo, empezando por una banda filarmónica y siguiendo con la carretera, la luz eléctrica, la escuela, el sistema de agua potable, la tienda

³ La información sobre Don Salomón que presento aquí la obtuve de la lectura de su autobiografía, de la cual cito algunas secciones para incorporar su voz en el relato. Le agradezco infinitamente por haberme tenido la confianza y por haberme prestado esta historia de su vida antes de fallecer.

Conasupo, el servicio de correo, la parroquia, el servicio de teléfono de larga distancia, el edificio municipal y finalmente la construcción de la bodega de la clínica.

Todos los proyectos de desarrollo en los que Don Salomón se involucró son reflejo de lo que consideraba como los mayores problemas de la comunidad: el aislamiento y la consecuente exclusión de los servicios y obras públicas. Es por ello que el progreso (o desarrollo) para Don Salomón se traduce principalmente en la mejora en las comunicaciones, para lo que la carretera fue fundamental: “... un paso hacia el progreso de Tindú, en varios aspectos, para el mejoramiento de sus viviendas, ampliación de su comercio y otras obras más de vital y suma importancia...” (DON SALOMÓN).

El tiempo en que Don Salomón inició su trayectoria fue en la década de los treinta, época en que la migración no era una constante, por lo que sus gestiones se centraron principalmente en relaciones con los gobiernos municipal, estatal y federal, así como el estrecho vínculo con la Comisión del Río Balsas. No obstante, la trayectoria de Don Salomón fue de la mano con el proceso de transnacionalización de Tindú y con ello, sus gestiones para el desarrollo se fueron permeando poco a poco de niveles de transnacionalidad. Lo anterior se refleja claramente en la autobiografía que escribió con ayuda de sus hijos. En dicho documento, Don Salomón expresa su constante preocupación por la mejora del pueblo y describe todos los procesos a través de los cuales, junto con otras personas, logró el crecimiento de Santa María Tindú.

Cuando inició sus gestiones, Don Salomón pensó principalmente en la permanencia de las tradiciones tindureñas, por lo que organizó la banda filarmónica, que hasta la fecha es esencial para los eventos cívicos, religiosos y sociales:



Banda filarmónica de Santa María Tindú.

Después de haber sufrido durante esa época lamentable y de fuerte crisis a los 25 años de edad me llamó la atención al ver la situación de mi pueblo que carecía de varios factores para su beneficio. Aficionado a la música, en el año de 1935, preparé una Banda Filarmónica para participar en los actos cívicos, religiosos y consuetudinarios según nuestras tradiciones, misma que funcionó en el servicio hasta 1951, y a partir de esa fecha volví a organizar otro grupo que hasta la fecha sigue cumpliendo con ese servicio en todos los actos. (DON SALOMÓN).

Después de la creación de la banda siguió la carretera. A partir de las gestiones de la carretera, iniciada en 1957 y terminada en 1960, Don Salomón se empezó a situar a sí mismo y a su comunidad en una escala multilocal, ya que reconoció las necesidades de conectividad y comunicación de los migrantes con sus familiares y en cierto modo, al facilitar la comunicación, Don Salomón facilitó el proceso de migración a los diferentes estados de la República. La carretera fue pensada en términos de un fenómeno migratorio importante que empezó a surgir desde la década de los cuarenta y tuvo un importante crecimiento en los años cincuenta y sesenta.

A continuación, vistos los sufrimientos de mis paisanos, que se aventuraban por los campos de producción agrícolas, de los estados de Veracruz y Sinaloa, en busca de mejores oportunidades de trabajo; para afrontar sus situaciones económicas, caminando de nuestro querido pueblo hasta la Ciudad de Huajuapán de León, con una distancia de 62 kilómetros, cargando hijos y provisiones, para transportarse hacia dichos campos por falta de fuentes de trabajo y de vías de comunicación en esta región de la Mixteca. (...) Esos sufrimientos me causaron una sensación dolorosa, por lo cual me vi obligado a dar los primeros pasos en pos de lucha; para solicitar ante la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas en la Ciudad de México, la construcción de la Carretera que procede de Tezoatlán de S. y L. continuando a San Juan Diquiyú con dirección a este pueblo para seguir a Santos Reyes Tepejillo y demás pueblos que siguen adelante. (DON SALOMÓN).

El servicio del correo (1980-1984) y del teléfono de larga distancia (1970-1993) marcaron un hito importante en los proyectos, pues se planificaron con miras a beneficiar a los transmigrantes y sus familiares, debido a que los tindureños migraban hacia estados en México, pero también en los años setenta y ochenta el flujo de migración hacia Estados Unidos iba en incremento, por lo que las necesidades de comunicación crecieron y con ello creció también la simultaneidad de la comunidad transnacional.

Después de haber logrado estos importantes servicios, seguí luchando con el mismo propósito sin intermisión alguna, por carecer mi pueblo del tan indispensable servicio correspondiente al Teléfono de Larga Distancia en la misma forma que vengo haciendo mención, para comunicarse mis paisanos con sus familiares que se encuentran emigrados en el país del Norte y en otras partes de nuestra República, se obligaban hacer viajes especiales a Huajuapán, con los mismos sacrificios en gastos de pasaje, comida y tiempo y a veces no podían comunicarse el mismo día, se veían obligados a quedarse hasta en la noche haciendo dobles gastos, para evitarles esos sacrificios volví a iniciar mis gestiones con fecha 10 de febrero de 1980. (DON SALOMÓN).

La construcción del palacio municipal en 1985 fue una obra de suma importancia por ser el lugar desde donde se gobierna, el lugar de las autoridades. Pero el impacto de esta obra trascendió por mucho este nivel local, ya que no sólo les dio a las autoridades un centro de gobierno sino que además traspasó las fronteras territoriales y permitió que ese centro gobernara más allá de la localidad de Tindú, más allá del municipio y del país. El palacio municipal fue la herramienta de transnacionalización del aparato político de Tindú, pues para lograr construirlo Don Salomón nombró al primer comité en Madera e inició con la planificación de una comunidad fragmentada geográficamente que necesitaba articularse.

... empecé a trabajar con la construcción de nuestro edificio Municipal, que hacía varios años que se había iniciado su construcción y aún no se podía terminar por negligencia de las Autoridades anteriores, de mi parte, sin dinero ni Comité emprendí mi trabajo, y por no contar con recursos económicos, nombré un Comité integrado de los paisanos radicados en Madera California en los EE.UU. para recaudar fondos, con esa cooperación y otro poco que recolectaron los Señores (...) en San Quintín y Vizcaíno frontera del país, agregado a lo que aportaron los ciudadanos existentes acá en el pueblo, con ello pude terminar los arcos del edificio, la losa, puertas y ventanas. (DON SALOMÓN).

2. Don Eduardo

Don Eduardo⁴, a diferencia de Don Salomón, es un hombre joven, de aproximadamente 40 años que reside en la ciudad de Madera, en el estado de California. Él es un profesor que ha dedicado gran parte de su vida a impulsar proyectos de desarrollo para su comunidad. Ello lo ha logrado a través de la organización de instituciones transnacionales importantes, como lo es la Mesa Directiva de Madera, surgida en 1985 con el nombramiento del entonces agente municipal en Santa María Tindú: Don Salomón.

⁴ Las citas textuales que a continuación presentaré son parte de una ponencia presentada en el estado de Oaxaca y publicada en Peña, Guichard y Hernández (1999).

En la actualidad la Mesa Directiva de Madera y el Comité Seccional de Oregon son considerados por la comunidad como los principales ejes del desarrollo y Eduardo no sólo fue el fundador de dichas organizaciones sino que ahora es el asesor principal de las mismas.

La trayectoria en las gestiones de Eduardo inició con el surgimiento de la Mesa Directiva y por ello puede interpretarse que en cierta forma Don Salomón le transfirió la estafeta, iniciando con una perspectiva del desarrollo para la comunidad en su conjunto. Puede entenderse la relación entre estos dos individuos como un continuo en el contexto espacio-temporal que no sólo refleja la vida de dos individuos distintos sino que es una manifestación de la trayectoria misma de la comunidad y de su proceso de transnacionalización.

Para destacar el proceso de transnacionalización contrastaré la autobiografía de Don Salomón, escrita en el año 2000, con la presentación que hizo Eduardo ante el gobierno estatal, ONG's y académicos en el año de 1999.

Resulta evidente que la preocupación de ambos sujetos sobre el desarrollo se manifiesta en forma distinta debido al contexto disímil en el que crecieron. Mientras Don Salomón inicia su relato de una forma muy local, planteando las condiciones de pobreza en las que nació y los problemas a los que se enfrentaba la comunidad en ese entonces, Eduardo se adentra de lleno en los problemas que le conciernen: la migración y la exclusión.

Si bien ambos individuos reconocen la exclusión como uno de los mayores problemas de la comunidad, la interpretación que cada uno tiene de ella es muy distinta, pues mientras Don Salomón se preocupa por las comunicaciones y los servicios, Eduardo incorpora el ámbito de la exclusión y la violación de los derechos humanos tanto en el lugar de origen como en el país receptor:

En el caso muy particular de nuestra comunidad, el fenómeno migratorio es un proceso que se remonta a los años 60. Desde esa fecha hasta nuestros días, este fenómeno día con día sigue aumentando, pero es importante señalar que toda vez que empieza el recorrido somos víctimas de diferentes corporaciones policíacas, municipales, estatales y federales, quienes se aprovechan de nuestros rasgos indígenas para intimidarnos y extorsionarnos, y empezamos a ser víctimas de nuestro propio país de violaciones a nuestros derechos humanos. Cabe mencionar que estas violaciones se agudizan mientras más lejos estamos de nuestro lugar de origen. (...) Actualmente en los Estados Unidos de América se observa con alarma el incremento del racismo, la xenofobia, actos de violencia, etc., y lo peor de todo, nos acusan de ser la causa de las peores calamidades que afligen a la economía, la sociedad y política de este país. Vivimos pues en un país que no nos quiere, pero sí nos necesita (...) pero regresa a nuestra mente la imagen de la realidad de nuestro pueblo, de niños con hambre, comunidades sin luz eléctrica, sin clínicas de salud, aulas sin clases porque los maestros están en marcha o en paro,

carreteras destruidas, desempleo, delincuencia, etc. Es entonces cuando renovamos los esfuerzos y continuamos trabajando en este camino que Dios y la confianza de nuestro pueblo ha puesto en nuestras manos (Cortés 1999:205-209).

El tema de la exclusión y de los derechos humanos es una gran preocupación hoy en día y tras la creación de la Mesa Directiva se ha intentado combatir el problema mediante estrategias organizativas transnacionales para proveer bienestar y desarrollo a la comunidad. La Mesa Directiva y el Comité Seccional han logrado, con la asesoría de Eduardo, los siguientes proyectos: la construcción del puente, el palacio municipal, la reconstrucción del templo, accesorios para la clínica, material didáctico y deportivo para la escuela, la adquisición del terreno para el panteón, material para la agencia municipal y el Comisariado de Bienes Comunes, el pago del secretario municipal, el donativo de una ambulancia, la rehabilitación de la red de agua potable, la construcción de la barda para la iglesia, la construcción de la plaza cívica con dos canchas de básquetbol, la construcción del salón de usos múltiples, el servicio de drenaje y el proyecto de criadero de peces.

Todos estos proyectos de desarrollo han tenido una aplicación local en Tindú, pero también todos ellos han significado problemas de carácter transnacional pues conllevan la organización y articulación de toda la comunidad para la toma de decisiones y la generación de recursos para hacerlos posibles.

Los proyectos no solamente han sido obras o proyectos productivos, pues también en el desarrollo les preocupa la preservación de la cultura y con ella el bienestar de sus hijos, para que creando un sentido identitario no acudan a pandillas ni dañen sus vidas.

Es de señalar que nuestra organización no solamente se ha enfocado a enviar recursos económicos a nuestra comunidad, sino que también ha buscado formas de mantener y promover nuestra cultura, donde quiera que nos encontremos, inculcar en nuestros hijos nuestros valores para que tengan una identidad propia y se sientan orgullosos de ella, y no busquen esa identidad en las pandillas, las drogas, los centros de vicio, etcétera (Cortés 1999:208).

El proceso histórico de Santa María Tindú refleja un proceso de transnacionalización que se manifiesta en la vida diaria de los individuos y en los proyectos de desarrollo que se han llevado a cabo y que actualmente se gestionan en la comunidad.

La vida de Don Salomón, si bien muestra una gran articulación de recursos para lograr echar a andar los proyectos, también refleja un nivel importante de enfoque en el lugar de

origen. No obstante, es importante entender esta perspectiva a partir del contexto espacio-temporal en la que él creció, pues su manifestación de las necesidades del lugar corresponde a un periodo en el que la migración fue creciendo y con ella su propia percepción de los problemas y necesidades. Por otro lado, la perspectiva de Eduardo refleja un contexto transnacional y por lo tanto una bifocalidad en el sentido de la planeación de proyectos en forma descentrada y con miras a un desarrollo con mayor impacto social:

Es tiempo de liberar más recursos, echar a andar proyectos y que las organizaciones de migrantes en coordinación con sus pueblos entren en la dinámica de hacer obras grandes, proyectos productivos a largo plazo y con gran futuro económico, queremos ver obras de mayor impacto social donde se sienta el apoyo del gobierno estatal y federal, sin largos trámites burocráticos, que al final de cuentas sólo nos quitan tiempo, dinero y esfuerzo. (Cortés 1999:209).

En la actualidad el esfuerzo mencionado por Eduardo está manifestándose con el proyecto de criadero de peces, cuyos objetivos son los de un proyecto productivo a largo plazo que fortalezca la economía de la comunidad a través del comercio y la generación de empleos, así como la mejora de la nutrición.

El análisis de la trayectoria de los proyectos en Santa María Tindú refleja un claro acercamiento a niveles y miradas cada vez más transnacionales, por lo que es posible pensar que la tendencia seguirá y que tal vez proyectos como el criadero de peces lleguen a ser transnacionales en su totalidad por medio de la exportación del producto hacia las ciudades en las que radican los transmigrantes. Un ejemplo de que esto puede suceder, es que actualmente la comunidad exporta carne a la ciudad de Madera, la cual es vendida a los transmigrantes a precios sumamente elevados, a pesar de lo cual la compran por apoyar a sus paisanos y por considerar el sabor de la carne mucho mejor que el de la que comen en Estados Unidos.

Estos sujetos que han trabajado por la comunidad transnacional de Tindú y por la comunidad en sus distintas localidades: las mujeres que han trabajado en Madera y Oregon en la búsqueda del bienestar de los tindureños en Estados Unidos y los líderes comunitarios que han buscado el desarrollo del pueblo y han logrado articular a la comunidad en sus distintas geografías, han sido los intelectuales orgánicos y han logrado avanzar en el desarrollo de la comunidad transnacional, pero lamentablemente no todos los esfuerzos han sido exitosos pues aún estos sujetos necesitan de la creación de capacidades para sumar esfuerzos y convertir su situación paradójica y de doble exclusión en un desarrollo transnacional viable.

III. EXPERIENCIAS COMUNITARIAS EN LOS PROYECTOS DE DESARROLLO

Los proyectos de desarrollo pueden clasificarse en cuatro tipos: obras, servicios, proyectos productivos y proyectos sociales; estos últimos incluyen la lucha por derechos e inclusión, el acceso a servicios, participación y en general todo lo relacionado a la procuración de bienestar social.

Existen diferentes fórmulas de organización para hacer posibles cada uno de estos tipos de proyectos. En estas fórmulas, las comunidades trabajan en distintos grados con niveles del gobierno e instituciones externas a la comunidad.

1. TRES POR UNO: el gobierno federal, estatal y el municipio comparten con la comunidad la responsabilidad económica y organizativa de los proyectos. Generalmente las organizaciones de transmigrantes se encargan de la parte correspondiente a la comunidad y los miembros locales apoyan con la mano de obra. Habitualmente los proyectos que se llevan a cabo bajo el programa Tres por uno corresponden a obras públicas y servicios: drenaje, pavimentación de carreteras, construcción de escuelas, electricidad, habilitación de agua potable, etc.

2. INSTITUCIONES EXTRACOMUNITARIAS: la comunidad establece convenios con actores en México y/o en Estados Unidos como ONG's, universidades, iglesias, instituciones de gobierno, etc. Generalmente el tipo de apoyos que reciben las comunidades son de carácter económico, pero en algunos casos se les da asesoría técnica y soporte en la organización y planeación de los proyectos. El grado en el que participan los actores varía según los proyectos y comunidades, por lo que pueden ser proyectos de los que la comunidad se apropia o simplemente proyectos que desde fuera intentan apoyar a la comunidad. En Tindú el proyecto del criadero de peces es una muestra de la participación de gran cantidad de actores: la comunidad, una instancia de gobierno federal, una instancia del gobierno estatal de Oaxaca, el municipio, una empresa privada, el Club Rotario de Fresno, el Club Rotario de Huajuapán de León y el Club Rotario Internacional.

3. ORGANIZACIÓN REGIONAL: varias comunidades se congregan, a veces en las localidades de origen y a veces a través de organizaciones de migrantes, para obtener un bien común y llevar a cabo proyectos que beneficien a la región que comprende a las comunidades

involucradas. La pavimentación de la carretera que va desde Tezoatlán de Segura y Luna hasta San Martín Itunyoso es ejemplo de la organización de todas las comunidades y municipios por los que pasa la carretera (municipios de Tezoatlán de Segura y Luna, Santos Reyes Tepejillo, Mixtepec y San Martín Itunyoso), incluyendo comités de migrantes.

4. ORGANIZACIÓN COMUNITARIA: la comunidad se organiza internamente con sus miembros locales y organizaciones de migrantes y realizan proyectos. Los fondos provienen de eventos y cooperaciones que se encargan de recaudar las organizaciones de migrantes. La comunidad tiene el control absoluto de todos los procesos de los proyectos. Ejemplo de este tipo de organización es la ambulancia de Tindú, en la que fueron los comités los encargados de la recaudación de fondos, la compra, las gestiones para el traslado y la manutención de la misma.

Cada uno de los proyectos pasa etapas diferentes y en cada una de ellas intervienen actores que no necesariamente están presentes en todas las facetas del proyecto, así podemos clasificar las etapas de la siguiente manera: propuesta, gestiones, toma de decisiones, recursos económicos, recursos humanos y beneficiarios. Cada uno de los actores que participan en las etapas de los proyectos tienen distintos grados de transnacionalidad, lo que hace que los proyectos sean o no transnacionales en diferentes grados según sus etapas, pero en conjunto los proyectos de Tindú generalmente implican una discusión y negociación en el plano transnacional aunque la aplicación de los mismos sea local.

En las siguientes secciones presentaré la experiencia de tres proyectos que se llevaron a cabo en Tindú: el drenaje, el criadero de peces y la ambulancia. El drenaje corresponde a una obra de servicio que se realizó bajo el programa Tres por uno; el criadero de peces corresponde a un proyecto productivo llevado a cabo entre la comunidad e instituciones extracomunitarias; y la ambulancia fue un proyecto social de organización comunitaria para facilitar el acceso a la salud.

1. La construcción del drenaje sanitario

Como parte del desarrollo social, la comunidad gestionó con el municipio el establecimiento de la red de drenaje, con el fin de pavimentar las calles al ser terminada la obra. El municipio, por su parte, destinó recursos y asesoría técnica a algunas de sus veinte agencias para que el proyecto municipal de drenaje se echara a andar.



Tubos para el drenaje sanitario, Santa María Tindú.

El proyecto inició en el mes de noviembre de 2002. La red de drenaje se planeó como un proyecto de tres años y se dividió en tres etapas, ya que debido a las lluvias era necesario detener los trabajos durante algunos meses. El proyecto fue financiado bajo el programa Iniciativa Ciudadana 3x1⁵, que maneja la Coordinación Estatal de Atención al Migrante Oaxaqueño (CEAMO) en el estado de Oaxaca. Este programa opera con la participación de las comunidades y de los tres niveles del gobierno mexicano: municipal, estatal y federal. El programa Tres por uno apoya proyectos orientados al acceso de servicios básicos y actividades culturales, así como proyectos sociales-productivos que contribuyan a elevar los niveles de vida y mejorar los ingresos familiares. La distribución de los costos del programa se desglosa de la siguiente manera:

Gobierno Federal	25%
Gobierno Estatal	25%
Gobierno Municipal	25%
Migrantes	25%

⁵ Ver García (2003) para mayores referencias sobre el programa *Tres por uno* y sus inicios en el estado de Zacatecas.

En Tindú la organización fue un poco diferente, ya que también debía haber aportación de la localidad y de los comités en Madera y Oregon, así para Tindú los costos se organizaron entre más actores:

Gobierno federal	25%
CEAMO	25%
Tezoatlán	25%
Mesa Directiva	12.5%
Comité Seccional	12.5%
Tindú	<i>Tequio</i>

La apropiación por parte de la comunidad fue importante, pues no sólo se constituyó un comité local sino que la Mesa Directiva y el Comité Seccional a su vez crearon un comité de recaudación de fondos para el drenaje, con el fin de aportar el 25% de recursos que le correspondían a la comunidad. La primera parte de la aportación le correspondió a Madera y la segunda fue pagada por la gente de Oregon, que en enero de 2004 envió a sus representantes del Comité Seccional para supervisar la obra. La participación de los diversos actores en las etapas del proyecto fue como se muestra en la tabla:

	LOCALIDAD Tindú	COMUNIDAD TRANSNACIONAL Tindú, Madera, Oregon, Huajuapán	MUNICIPIO Tezoatlán Ramo 33	GOBIERNO ESTATAL Oaxaca CEAMO	GOBIERNO FEDERAL México SEDESOL
Propuesta					
Gestión					
Toma de decisiones					
Recursos económicos					
Recursos humanos					
Beneficiarios					

La propuesta del proyecto surgió del municipio de Tezoatlán de Segura y Luna, que diseñó el proyecto de la red de drenaje para todas sus agencias municipales y de policía. Sin embargo, esta propuesta también fue resultado de las constantes peticiones de Tindú y de las demás comunidades para realizar el proyecto, por lo que puede considerarse que la propuesta del

drenaje surgió de ambas partes y las gestiones se llevaron a cabo entre el comité del drenaje nombrado en Tindú y el municipio.

La decisión de si el proyecto iba o no a llevarse a cabo fue enteramente de Tezoatlán, ante lo cual tuvo que gestionar que el proyecto se financiara con el programa del Tres por uno. Los recursos económicos se dividieron entre la comunidad transnacional (que incluye a los residentes locales de Tindú), el municipio, la CEAMO y el gobierno federal. En la primera etapa del proyecto el costo total de la obra fue de 1,150,000 pesos, de los cuales \$900,000 pesos correspondieron a los tres niveles de gobierno bajo el rubro del Ramo 33, que es el fondo para la infraestructura social municipal; y \$250,000 pesos a la Mesa Directiva. La segunda etapa no fue muy diferente, ya que el costo total fue de \$1,130,000 pesos de los cuales \$180,000 pesos fueron aportados por el Comité Seccional y \$950,000 pesos por las instancias del gobierno. La tercera etapa tuvo el mismo desglose, con la diferencia de que entre la Mesa Directiva y el Comité Seccional se repartieron los gastos⁶.

Los beneficiarios serían los residentes en la localidad de Tindú, pero hay que tener en cuenta que esto incluye a los transmigrantes que pasan temporadas en la localidad, por lo que en realidad la comunidad transnacional en su conjunto es la beneficiaria.

Pese a que el proyecto aparenta haber estado muy bien organizado presentó varias dificultades que a continuación describiré.

Para la instalación de los tubos y las excavaciones la comunidad tuvo que dar *tequio*, lo cual significó un gran problema para esta comunidad transnacional, debido a que la mayoría de sus jóvenes se encuentran en los Estados Unidos. En la localidad hay pocos jóvenes y los ancianos ya no pueden trabajar; factor que retrasó la obra.

Las condiciones del terreno hicieron que el proyecto tuviera retrasos y requiriera de mayor inversión, pues el terreno es desigual y durante los trabajos se encontraban muchas rocas. Esto además de tiempo implicó una mayor inversión, pues fue necesario comprar un compresor para romper las piedras porque no se podía utilizar material explosivo y se debía encontrar una herramienta que no afectara las casas ni el agua. Este compresor fue aportado por el municipio, pero a la comunidad le correspondió el pago del combustible y del operador de la máquina y estos fueron gastos extra que no habían sido planeados. Aunado a ello, los recursos de los diferentes niveles de gobierno no fueron liberados a tiempo, por lo que las obras

⁶ Toda la información sobre la designación de gastos la obtuve de los archivos del municipio de Tezoatlán de Segura y Luna.

quedaron paradas y obligaron a que cada familia tuviera que comprar con sus propios recursos los tubos que se colocarían frente a su casa, así que en el ámbito económico los residentes locales no sólo dieron su mano de obra sino que además tuvieron que invertir en el proyecto.

Estos problemas técnicos y de recursos fueron sólo una parte, ya que por otro lado se generaron problemas políticos en la comunidad debido al proyecto⁷. El drenaje fue causa de disputa en Madera porque los planos no incluyeron algunas de las calles en las que se encuentran las casas de algunos transmigrantes y se hizo el reclamo de que si ellos estaban cooperando económicamente para la realización del proyecto, entonces debían beneficiarse del servicio, aunque paradójicamente no estuvieran físicamente en el lugar para realmente hacer uso de él.

Además de ello surgieron conflictos entre el Comité Seccional y el comité del drenaje en Tindú debido al manejo de recursos, ya que en la segunda etapa las autoridades de Oregon visitaron Tindú para supervisar la obra y consideraron que el comité del drenaje no estaba funcionando bien, por lo que hicieron cambios para contar con un comité con el que pudieran trabajar sin tener problemas. La versión de las autoridades de Oregon fue que los representantes del comité del drenaje se estaban quedando con los recursos que se enviaban para la obra, pero la versión del comité fue otra, ya que alegaron que la falta de recursos se debía a los retrasos de las instancias de gobierno y a los problemas que se habían presentado en el transcurso de las excavaciones y colocación de los tubos. Don Bartolo, quien fungió como presidente del comité del drenaje por mucho tiempo, afirmaba, antes de que se cambiara el comité, que los transmigrantes eran muy celosos de la administración del dinero y que pedían cuentas claras, por lo que constantemente se les enviaba informes para que tuvieran claro el manejo de recursos.

Don Bartolo tenía mucha comunicación con la Mesa Directiva (en el estado de California) y menos con el Comité Seccional (en el estado de Oregon), por lo que es posible pensar que quizá el problema no radicó en la rendición de cuentas sino en la comunicación entre los distintos centros de poder de Tindú, pues de hecho el que las autoridades de Oregon hayan cambiado al comité del drenaje sin consultar a la Mesa Directiva fue también objeto de conflicto, porque no se estaban respetando las jerarquías de las instancias de gobierno y no se había informado a Madera la intención de cambiar al comité, con el que sí estaba trabajando bien la Mesa Directiva.

⁷ Abundo más en este tema en el capítulo sobre el gobierno transnacional.

2. El criadero de peces⁸

El proyecto de criadero de peces surgió de la idea de hacer una presa por la cantidad de agua en Tindú y la precipitación pluvial. En la presa se planeaba colocar peces para el autoconsumo y comercio, pero las condiciones de las tierras y los costos favorecieron más los estanques y por ello se eligieron para el proyecto.



Estanques de peces, Santa María Tindú.

Las gestiones del proyecto de los peces iniciaron en el 2001. El juez Armando, miembro del Club Rotario en Fresno, era conocido de uno de los líderes de la comunidad y con el interés de apoyar a Tindú propuso la elaboración de un proyecto de desarrollo, con la restricción de que fuese un proyecto productivo. Primero se propuso un huerto de traspatio y luego la potabilización del agua. El primer proyecto era muy costoso ya que era riego por goteo y no había suficiente gente para sembrar. Analizaron otros proyectos y concluyeron que el criadero de peces sería una buena idea, pues el Club Rotario ya tenía la experiencia de un proyecto similar en Huasca de Ocampo, Hidalgo.

Después de llevar la propuesta a Tindú en el mes de marzo de 2001 se aprobó el proyecto en una asamblea con las autoridades municipales, los ciudadanos y las autoridades de la Organización Tindureña, la Mesa Directiva y el Comité Seccional. En esa asamblea se eligió el lugar en el que se construirían los estanques y se indemnizó a un ciudadano por sus tierras.

El paso siguiente fue el diagnóstico y la elaboración del proyecto. La CEAMO intervino en esta etapa como intermediario y solicitó a SAGARPA la elaboración del proyecto. En mayo de 2001 el Distrito de Desarrollo Rural de la Mixteca de SAGARPA elaboró el proyecto y un

⁸ Gran parte de la información presentada en este apartado la pude obtener de la revisión de los documentos de gestión para el proyecto. Agradezco a David Martínez, miembro del Club Rotario Huajuapán, por proporcionarme esta información.

presupuesto con los costos aproximados. Además, el subdelegado de SAGARPA se comprometió con la CEAMO y con las autoridades municipales de Tindú a dar capacitación y seguimiento durante el primer año de producción. Se propuso el cultivo de tilapia o mojarra africana ya que son los peces de cultivo menos demandantes porque resisten temperaturas altas, niveles bajos de oxígeno, no son exigentes en cuanto a la calidad de su alimento y se reproducen con facilidad.

Una vez teniendo el proyecto los acuerdos se establecieron. El Club Rotario de Fresno crearía una cooperativa con tres instancias del Club Rotario en el estado de Oaxaca: Oaxaca, Oaxaca Antequera y Huajuapán de León; la CEAMO; y SAGARPA; para el diseño, la construcción y el arranque del proyecto, el cual beneficiaría a 300 familias y 1200 personas. La construcción de la granja acuícola iniciaría el 1 de enero de 2002 y constaría de tres etapas: las excavaciones, la colocación de la tubería y la construcción de seis estanques circulares. La construcción debía estar terminada el 31 de diciembre de ese mismo año.

El 1 de octubre de 2002 SAGARPA daría una capacitación de diez días a los encargados del cuidado de los peces, el 1 de noviembre se crearían los lineamientos de los procesos de operación y mantenimiento, el 1 de febrero de 2003 se colocarían las primeras crías, el 1 de abril se entregaría la primer camada de la producción y el 1 de mayo se entregaría el reporte y la cuenta final del proyecto.

El Club Rotario aportaría \$46,372.75 dólares correspondientes al costo total del proyecto, con el objetivo de que 60% de la producción sirviera para alimentar a las personas y 40% se destinara al comercio. Esto generaría empleos y ayudaría a disminuir la pobreza y desnutrición sobre todo de ancianos y niños, reduciendo la necesidad de la migración. Los recursos se dividirían de la siguiente manera: el Club Rotario de Fresno aportaría \$10,000 dólares, su distrito aportaría \$15,000 dólares y la Fundación Rotaria \$16,372.75 dólares. El Club Rotario de Huajuapán de León aportaría \$2,000 dólares, los cuales serían enviados a la Fundación Rotaria y el Club Rotario de Oaxaca aportaría \$1,000 dólares bajo el mismo mecanismo, así como algunas otras instancias del Club Rotario completarían la cantidad con pequeñas aportaciones económicas o con donaciones de equipo.

La comunidad se comprometió a dar *tequio* y a aportar con el material de la región, es decir, arena y grava. También se comprometió a buscar personas para que fueran capacitadas y se hicieran responsables del funcionamiento del proyecto. Sin embargo advirtieron que el *tequio* podía ser más costoso que el pago de personal ya que se originaban gastos de bebidas y

alimentos para las personas que daban su servicio. Además de que el material de la región también originaba gastos de acarreo, ya que no contaban con el vehículo necesario para transportar el material.

El Club Rotario de Fresno coordinaría la implementación del proyecto a nivel internacional y el Club Rotario de Huajuapán lo coordinaría en el nivel local además de administrar los recursos y mantener el contacto con las autoridades municipales de Tindú. En el interior de la comunidad, la Organización Tindureña se encargaría de supervisar los avances del proyecto y de mantener un contacto directo con el Club Rotario de Huajuapán, mientras que la Mesa Directiva lo haría con el Club Rotario de Fresno. El municipio de Tezoatlán también apoyaría con asesoría técnica para las obras.

En la planeación, el proyecto parecía muy bien organizado y todo parecía muy claro, pero este proyecto ha generado muchos conflictos entre actores, al interior de la comunidad y en su nivel de aplicación.

El primer problema surgió con los recursos económicos, pues si bien el Club Rotario de Huajuapán y el de Oaxaca se habían comprometido a dar \$2,000 dólares y \$1,000 dólares respectivamente, ellos informaron que no podían aportar lo que les correspondía. Las cantidades no eran tan significativas como las implicaciones de su falta de aportación, pues la forma en la que el Club Rotario trabaja es similar al programa Tres por uno, en el que participan diferentes niveles del gobierno. En el caso del Club Rotario participan distintos niveles de la organización y si uno de ellos decide no hacerlo, el proyecto no se lleva a cabo. En este caso estaban involucradas varias instancias: Fresno y su distrito en California era el principal, pero como el proyecto se haría en Tindú, debía participar la instancia local más cercana, Huajuapán, y el distrito estatal, Oaxaca; para que entonces la Fundación Rotaria aportara una cantidad. Si Huajuapán y Oaxaca no invertían en el proyecto, este se cancelaría. Tras este evento, los tindureños decidieron no perder el proyecto y la Mesa Directiva y el Comité Seccional se comprometieron a aportar \$2,000 dólares cada uno para sustituir los faltantes de Huajuapán y Oaxaca, aunque oficialmente esto no se reconociera. Esto produjo molestia entre algunos tindureños, pues se tenía la idea de que el proyecto era un donativo para la comunidad y al final tuvieron que recaudar fondos para que se llevara a cabo.

El segundo problema surgió tras la elaboración del proyecto que hizo SAGARPA pues la comunidad se vio envuelta en conflictos entre SAGARPA y CEAMO con respecto a la elaboración del diagnóstico, por lo que CEAMO tuvo que recurrir a una instancia del gobierno

de Oaxaca, la Dirección General de Agua y Solidaridad para el Progreso (A.S.PRO.), para la creación de un nuevo proyecto, pero esto tuvo un costo adicional. El segundo proyecto fue terminado en noviembre de 2002 y el calendario original se retrasó por un año.

En este proyecto se estableció un nuevo objetivo que consistía en que el criadero de peces de Tindú serviría como modelo demostrativo para establecer esa misma tecnología en otras regiones e iniciar el arraigo de la población en esas comunidades. Asimismo se contempló que la actividad acuícola podría ser de gran importancia para la comunidad, por lo que se pretendía implementar conocimiento en el tema en las escuelas de educación básica, induciendo de esta manera a la niñez para aprender a desarrollar los cultivos acuícolas.

Las etapas serían las siguientes: la construcción de dos estanques circulares de mampostería de 3m de diámetro para el crecimiento y cuatro estanques circulares de mampostería de 6m de diámetro para pre-engorda y engorda de tilapia hormonalmente reversada. Posteriormente se sembrarían 16,000 crías para obtener 4.32 toneladas de pescado fresco en un ciclo de 32 semanas. Se consolidaría un comité piscícola que llevara a cabo los trabajos de construcción y manejo de la granja, lo cual generaría empleos y beneficiaría directamente a cinco familias, pues ellos podrían percibir un sueldo total de \$31,500 pesos por ciclo. Estas personas tendrían el trabajo de limpiar los estanques cada tercer día, la alimentación de los peces y una revisión quincenal de los animales para llevar el control alimenticio, productivo y sanitario de los peces. Además, tendrían que hacer una observación diaria tomando la temperatura del agua, anotando el alimento suministrado, el comportamiento de los animales y el conteo de los mismos, especificando el número de muertes y las características que presentan.

Una vez teniendo las camadas el producto se podría conservar con la utilización de sal y se podría comercializar en las ciudades de más influencia y cercanía en la región, Santiago Cacaloxtepic y Huajuapán de León, a un precio de venta de aproximadamente \$30 pesos.

Con la elaboración del nuevo proyecto la obra finalmente se echó a andar. Se contrató a una constructora privada para la colocación de las tuberías y la construcción de los estanques circulares, sin embargo nuevamente se presentaron problemas. En enero de 2003, los miembros del Club Rotario Huajuapán enviaron un oficio a las autoridades de Tindú, el cual contiene el siguiente fragmento:

... nos enteramos de que a la fecha esa comunidad no ha cumplido el compromiso que se pacto en formas verbal en el mes pasado, en el sentido de que se encargarían de la recolección de piedra para la construcción de mampostería de los estanques para la integración de la granja piscícola que se proyectó para esa comunidad con recursos obtenidos de diferentes fuentes en los Estados Unidos. (...) de no cumplir con su parte nos veremos en la necesidad de suspender la obra.⁹

La respuesta de la comunidad fue la de no pagar el adeudo del acarreo de piedra, lo cual se decidió en la asamblea del 25 de enero de 2003. A pesar de esto el proyecto no se suspendió y finalmente en el mes de abril se terminó la construcción y se inauguró la obra.



Inauguración del proyecto de criadero de peces, Santa María Tindú.

La comunidad organizó un gran evento al que asistieron los ciudadanos de Tindú, las autoridades municipales, la Mesa Directiva, el Comité Seccional, la Organización Tindureña, representantes de la CEAMO y miembros del Club Rotario de Fresno y Huajuapán. La comunidad organizó comités para la comida, la limpieza y el sonido, pues además del evento de inauguración se realizó un baile. Se pidió una cooperación voluntaria a los ciudadanos para llevar a cabo el evento. Esto se decidió en una asamblea comunitaria en la que también se informó que cada familia recibiría un kilo de cada camada para su alimentación y se nombraron dos personas para capacitarse en el cuidado y mantenimiento de los peces.

Acerca de la inauguración de los Criaderos de Peces, este fue el único punto que se trató en la asamblea y se empieza el debate, se pide ayuda para recibir a los visitantes que vendrán de Oregón, Madera, Ceamo, el Juez de Fresno quien ayuda a la obra de Creadero de Peces; las señoras ayudaran con tortillas, se amplía la información sobre cuando empise la obra se tendra que buscar un mercado y a la comunidad se le ayudara con un kilo del producto y tambien los que aporten su tequio, lo que sobre se vendera fue una iniciativa de los paisanos de U.S.A., será un producto de primera necesidad para la comunidad para mejorar su alimentación se iran dos personas a cápacitar a Yosucuta y despues en Temazcal seran los lugares de capacitacion seran promovidos por SAGAR, se queda con una coperación

⁹ Oficio enviado por el Club Rotario de Huajuapán a las autoridades de Tindú. 8 de enero de 2003.

*Voluntaria de \$50.0 pesos para arriba, Comisión para matar los chivos quedando (...) Comisión para traer leña quedando (...) Comisión para la Luz y Sonido quedando (...).*¹⁰

Los miembros del Club Rotario invitaron a la prensa a la inauguración de la obra y la noticia se publicó por lo menos en tres periódicos de Oaxaca y uno en California, en los que se reconoció el aporte económico del Club Rotario y se omitió la participación de la comunidad.

La inauguración del proyecto se hizo en abril, sin embargo el 22 de marzo las autoridades de Tindú habían enviado el siguiente oficio al Club Rotario de Huajuapán:

*Se observo la mala colocación de los tubos de agua que van por el mismo curso del baranco precisándoles a usted que con las aguas crecientes del arroyo corre el riesgo de irse con la corriente, para que ustedes intervengan con la compañía constructora, para la reubicación correcta de los tubos de agua, así como fue planeado con el encargado de la obra. (...) En la caja de captación, se pidió que se recargara hacia el paredón o al bordo del arroyo.*¹¹

La tubería se colocó en una zona de muchos deslaves de piedra que inmediatamente romperían el material, por lo que había que reubicarla. Pese a esto, la inauguración se llevó a cabo y la reubicación de los tubos quedó pendiente.

En ese mismo mes dos personas fueron a Temascal a recibir la capacitación para el cuidado de los peces, pero regresaron después del primer día porque les pareció muy difícil comprender todo lo que había que hacer y además no sabían leer ni escribir, lo cual era un gran impedimento. Entonces la comunidad tuvo que nombrar nuevamente a dos encargados para asistir a la capacitación.

Raquel y Sebastián, su esposo, fueron quienes finalmente recibieron la capacitación, pero cuando platiqué con ella en el mes de septiembre, me dijo que en realidad ya no recordaba mucho, porque había que leer bastante y sobre todo no recordaba porque ya habían pasado cinco meses y aún no había peces. Ella dijo que necesitaban otra capacitación con más gente porque ella y su esposo solos no iban a poder hacerlo, ya que tendrían que cuidar a los peces día y noche y ella se preguntaba “¿quién va a llevar a mis hijos a la escuela? ¿quién les va a dar de comer?” sobre todo porque el cuidado de los peces requiere que las personas vivan muy cerca para estar al pendiente y tan solo caminar del centro del pueblo al río en donde se encuentran los estanques toma más de una hora y no existen las instalaciones para que una familia se

¹⁰ Acta de asamblea. 16 de marzo de 2003, Santa María Tindú, Oaxaca.

¹¹ Oficio enviado por las autoridades municipales al presidente del Club Rotario de Huajuapán de León. 22 de marzo de 2003. Oficio 022.-A.

establezca en dicho lugar. Sin embargo, la posibilidad de cuidar a los peces sí la contemplaban como una fuente de empleo porque además se les ofrecía tomar el pescado que quisieran para alimentarse. El problema era que el proyecto tardaba tanto en iniciar que su esposo estaba a punto de migrar pues no tenía trabajo. Hoy en día, cuidan los peces dos jóvenes que no fueron capacitados.

Para la capacitación hubo un malentendido entre la CEAMO y el Club Rotario de Huajuapán, pues la primera aportó \$4,000 dólares, pero bajo el reclamo de que se había dicho que la capacitación no tendría costos, así que cobró este dinero al Club Rotario, que a su vez reclamaba que no tenía por qué pagar ese dinero si la CEAMO se había comprometido. Finalmente el Club Rotario no pagó.

En mayo la comunidad seguía solicitando el dinero para la reubicación de la tubería porque el proyecto quedó estancado después de la inauguración. Pedían también que se hiciera un cerco y una bodega para los peces. La petición se extendió al municipio de Tezoatlán que se comprometió a enviar a un albañil para arreglar la obra, así que la comunidad hizo las excavaciones y desconectó la tubería en espera de que llegara el albañil, pero el proyecto se quedó estancado nuevamente porque el albañil nunca llegó.

En julio las autoridades municipales nuevamente enviaron un oficio al Club Rotario de Huajuapán pidiendo la reubicación de los tubos. Este oficio se envió con copia al Club Rotario de Fresno, a la Organización Tindureña, a la Mesa Directiva, a Tezoatlán y al Comité Seccional. Sin embargo, la tubería no se arregló.

Pro medio de la presente, nos dirigimos a usted, muy respetuosamente, para saber sobre de la Obra de los Criaderos de Peces quisiéramos que nos mandara el corte de caja sobre dicha obra ya que nuestros paisanos dieron una aportación y quieren saber como fue la inversión de dicho dinero, y tambien si se va a seguir dicha obra ya que esta estancada por falta de recursos economicos.¹²

En el mes de agosto hubo una reunión del Club Rotario de Huajuapán, la Organización Tindureña y la autoridad municipal. En dicha reunión se habló de la reubicación de la tubería, pues los Rotarios querían sembrar las crías y cuando se les recordó que aún no se habían hecho las reparaciones, argumentaron que lo desconocían. Como Tezoatlán no había

¹² Oficio enviado por las autoridades municipales al presidente del Club Rotario de Huajuapán de León. 23 de julio de 2003.

respondido, entonces se decidió en la reunión que el Club Rotario de Fresno y el de Huajuapán se encargarían del arreglo para que se pudiera terminar el proyecto.

Finalmente, tras una gran cantidad de tropiezos y desencuentros, en el mes de marzo de 2004 se sembraron las primeras crías, pero hasta la fecha la comunidad no ha probado el pescado ni lo ha podido vender.

Este proyecto presentó muchas dificultades desde su inicio y no ha tenido aún el resultado esperado. Una de las razones de las dificultades fue la gran cantidad de actores que participaron en el proyecto:

	LOCALIDAD Tindú	COMUNIDAD TRANSNACIONAL Tindú, Madera, Oregon, Huajuapán	ONG INTERNACIONAL Club Rotario Fresno, California, Huajuapán, Oaxaca, Fundación Rotaria	SECTOR PRIVADO Constructora Henaco, S.A.	MUNICIPIO Tezoatlán	GOBIERNO ESTATAL Oaxaca CEAMO, A.S.PRO	GOBIERNO FEDERAL México SAGARPA
Propuesta							
Gestión							
Toma de decisiones							
Recursos económicos							
Recursos humanos							
Beneficiarios							

Además de los sujetos, participan en el desarrollo organizaciones con diferentes niveles de transnacionalidad y por lo tanto visiones muy diferentes de lo que es la comunidad y del desarrollo:

Tipo de actor	Nombre	Nivel de transnacionalidad
ONG	Club Rotario Internacional	Transnacional
	Club Rotario California	Estatad
	Club Rotario Fresno	Regional
	Club Rotario Oaxaca	Estatad
	Club Rotario Huajuapán	Regional
Sector privado	Constructora Henaco, S.A.	Local
Instancias de gobierno	SAGARPA	Nacional
	CEAMO	Estatad
	A.S.PRO	Estatad
	Municipio de Tezoatlán	Local
Gobierno comunitario	Agencia municipal Santa María Tindú	Transnacional
	Organización Tindureña	Regional
	Mesa Directiva	Transnacional
	Comité Seccional	Transnacional

La negociación entre esta gran cantidad de actores fue muy difícil y surgió además un gran problema de comunicación, ya que la negociación de empresarios con campesinos evidentemente se dio en términos desiguales, pese a la intermediación de los



Placa colocada al terminar las obras de los estanques para los criaderos de peces, Santa María Tindú.

maestros de la Organización Tindureña. Parte del problema de la comunicación fue la movilidad política de la comunidad, porque si no estaba el agente, el alcalde tenía que negociar sin conocer mucho sobre el proyecto. La movilidad anual de los cargos no permitió un seguimiento continuo y por lo tanto generó muchos retrasos en el proyecto.

Otro factor fue que esta era la primera vez que el Club Rotario de Huajuapán trabajaba en un proyecto productivo y de hecho este era el proyecto más grande que hacían, ya que se enfocaban más bien a donaciones en asilos y hospitales. Por ello no tenía experiencia en el proyecto ni en el trabajo con comunidades como Tindú, así que hubo falta de comprensión de las temporalidades y dinámicas de la comunidad, además de que faltó supervisión de la obra.

Los costos se elevaron debido a los problemas técnicos pero también a los retrasos en las etapas del proyecto.

Quizá la mayor falla fue que la comunidad no se apropió realmente del proyecto y hubo mucha especulación e incertidumbre. Muchas personas todavía no saben en qué consiste el proyecto y opinan que hubiera sido mejor hacer otra cosa porque ni siquiera están acostumbrados a comer pescado y si lo hacen es pescado seco. Raquel incluso mencionó que las personas no saben comer pescado fresco en Tindú y cuando de algún otro lado les intentan vender son sólo ocho o diez personas las que compran y son personas que ya han salido del pueblo y han tenido la oportunidad de conocer más. Esto lo reconoce David Martínez, miembro del Club Rotario de Huajuapán, quien en la reunión que tuvo con las autoridades de Tindú afirmó: “No puedes vender abrigos en Acapulco, hay que enseñar a la gente a comer pescado.” Reconociendo que esta sería una labor muy ardua.

Evidentemente el proyecto ha generado conflictos en todos los niveles y entre todos los actores y es un proyecto que no promete ser exitoso, ya que en Tindú la gente no está acostumbrada al pescado y se resiste a comerlo. Más allá de ello, una vez que se logre comerciar con la primera camada, el Club Rotario dejará el proyecto en manos de la comunidad, lo cual dificulta la situación porque no se cuenta con la infraestructura para comercializarlo ni el conocimiento para hacerlo. De ello se concluye que más que los proyectos concretos, la comunidad necesita generar capacidades para que éstos puedan funcionar.

Sin embargo, el proyecto ha servido para generar una mayor unidad política entre los actores de la comunidad, ya que en Estados Unidos han tenido que organizarse para obtener los recursos y negociar con las autoridades en México, lo cual en términos políticos crea gobierno. Además de que a través de estas gestiones la comunidad ha establecido contactos y ha aprendido los mecanismos de realización de proyectos con una gran diversidad de actores con los que se tiene que negociar.

3. La ambulancia

Santa María Tindú cuenta con una clínica equipada sólo con los medicamentos básicos y por ende, no está capacitada para atender situaciones de gravedad. Para que la gente pueda ser atendida en situaciones de emergencia es necesario que se desplacen a la ciudad de Huajuapán de León,



Traslado de la ambulancia desde Madera, California a Santa María Tindú. ubicada a 42km de terracería y otros 20 de carretera asfaltada. Respondiendo a la preocupación de la comunidad por el gran número de ancianos en la localidad de origen, la Mesa Directiva organizó la compra y entrega de una ambulancia que permitiera la llegada a los hospitales de Huajuapán con más velocidad y mayor comodidad.

Es difícil lograr que el gobierno nos ayude, quienes tienen la experiencia de haber estado al frente de una organización no me dejarán mentir; para ello tenemos que hacer muchos viajes, visitas a diferentes dependencias, girar diferentes oficios, hacer llamadas telefónicas locales e internacionales, enviar faxes, hacer largas horas de antesala para que nos atiendan, etc., algunas veces tenemos éxito, otras regresamos con ganas de renunciar y dejar todo, porque gastamos el dinero que no tenemos, limitamos a nuestras familias de varias cosas primordiales, abandonamos a nuestros hijos, perdemos horas y a veces días enteros (...) Debido a la falta de transporte, la mala situación económica de nuestros paisanos y la distancia a que nos encontramos de la ciudad y de los centros médicos, el día 3 de marzo de 1997 nos vimos en la necesidad de adquirir y donar una ambulancia de uso comunitario para el servicio de clínica de nuestro pueblo, con un valor que sobrepasó los 22 mil dólares, incluyendo la suma de 4 mil dólares de pago de impuestos al servicio de la aduana, pese a que era una donación. (...) Cabe mencionar que para que esta ambulancia llegara a su destino tuvieron que pasar más de 2 años en trámites, y eso contando con la propia participación del gobierno del estado y de diferentes dependencias federales. (Cortés 1999:206-207)

En la gestión, compra y traslado de la ambulancia, participaron diversos actores comunitarios e institucionales:

	LOCALIDAD Tindú	COMUNIDAD TRANSNACIONAL Tindú, Madera, Oregon	GOBIERNO ESTATAL Oaxaca	GOBIERNO FEDERAL México Estados Unidos
Propuesta				
Gestión				
Toma de decisiones				
Recursos económicos				
Recursos humanos				
Beneficiarios				

Cuando se creó la Mesa Directiva existían ya los comités del palacio municipal, del templo y de la clínica. Cuando el nombramiento del comité de la clínica terminó, los representantes viajaron a Tindú para entregar sus donaciones y el corte de caja, pero en asamblea se les pidió que siguieran trabajando y fue ahí donde surgió la idea de la compra de la ambulancia, así que al regresar a Madera el comité se lo transmitió a la Mesa Directiva y ésta, junto con el comité, se hizo cargo del proyecto.

Se pidió a los ciudadanos en Madera que dieran un donativo de cien dólares y se logró juntar el dinero para la compra del vehículo. El problema no fue comprarla sino lograr arreglar todos los trámites de aduana para que la ambulancia cruzara la frontera en forma legal. Se le pidió



Ambulancia, Santa María Tindú.

ayuda al gobierno de Oaxaca para los trámites, aunque la Mesa Directiva tuvo que financiar todo el papeleo. Pasaron dos años antes de que se lograra trasladar el vehículo a Tindú y los costos fueron sumamente elevados.

Y termina el comité de (...) la clínica, van, entregan sus cosas, porque se hacen donaciones: desde un aparato de sonido, camas, no sé qué tantas cosas, es una lista tremenda de las cosas que fueron a donar para la clínica. Cuando ya regresan ellos es cuando ya traen la idea de la donación de una ambulancia. (...) como dijeron en Tindú "con ese dinero que les quedó ¿por qué no siguen trabajando y pues nos donan una ambulancia para acá?" (...) ya se asignan cien dólares a cada ciudadano para la compra de la ambulancia ¿no?, entonces hay una lista ahorita por, de los archivos de todos lo que cooperaron cien dólares para esa ambulancia. Pero dada la capacidad del comité, la Mesa Directiva asume la responsabilidad de hacer trámites para poder internar esa ambulancia. (...) Se encontró la ambulancia de aquí de la compañía Pistorezzi, que es la que brinda los servicios de ambulancia aquí en la ciudad de Madera. Y de esa manera la adquirimos y la tuvimos parada ah, casi dos años aquí, lista, pero pues los trámites no se podían hacer. Contactamos a Oaxaca para el auxilio sola y exclusivamente de la internación del vehículo, porque ya la ambulancia ya estaba comprada y ya estaba todo, ya la teníamos lista ¿no? y solamente que no teníamos los medios para pasarla. Y pues fue nuestra sorpresa y fue una de las cosas más tristes para nosotros de que a pesar de que era una donación para nuestro pueblo, pues tuvimos que pagar casi, más de cuatro mil dólares, recuerdo que se pagaron para esa ambulancia en los costos de aduana. Hicimos ese reclamo ante el gobierno cuando se donó la ambulancia, para que ellos se enteraran, pero no pudimos hacer más para recuperar ese dinero, ni pelearlo, pero es parte de las leyes de México. Tenemos entendido que hasta hoy en día se pagan muchas cosas ¿no? (...) Y de esa manera llega la ambulancia después de dos años. Nos costó mucho, mucho trabajo. Hay un sinnúmero de llamadas en los archivos de la Mesa Directiva que, ahí están los billes¹³ de todas las llamadas que se hicieron, costó mucho dinero esa ambulancia porque la Mesa Directiva en cierto aspecto aportaba algunas cosas, pero la mayor parte del dinero lo aportó el comité. El comité que eran las tres personas que le mencioné hace ratito, ellos estuvieron a

¹³ Cuentas.

cargo de eso y ellos administraron su dinero, su todo, sus cuentas ¿no? Esto es en lo que respecta a la ambulancia. (DON EDUARDO)¹⁴

Finalmente, cuando se lograron hacer los trámites y pagos para el paso en la aduana, la ambulancia fue trasladada desde Madera California hasta la ciudad de Oaxaca, en donde fue recibida en un gran evento que incluyó periodistas, autoridades estatales, municipales, comunitarias y miembros de la comunidad. En dicho evento se pronunció un discurso que da cuenta de que la ambulancia no sólo es una muestra del desarrollo transnacional que ejercen los mismos miembros de la comunidad sino que también es un importante reflejo de su organización política y de la interacción tanto de diversos actores e instituciones que proporcionan al desarrollo distintos niveles de transnacionalidad.

Con la entrega de esta ambulancia, Santa María Tindú está dando un gran paso hacia el progreso; un gran salto gracias a la administración de nuestro gobierno estatal, gracias a nuestro municipio y principalmente gracias a la Mesa Directiva de esta comunidad destacada en el extranjero. (...) También la administración del Lic. Carrasco Altamirano se ha comprometido a contribuir con el programa dólar por dólar con diez mil dólares destinados a nuestro pueblo y este hecho, motiva y nos llena de orgullo porque es resultado directo del trabajo de gestión y capacidad organizativa de la Mesa Directiva destacada en Madera, Cal. USA. Y misma que ha sabido abrir la participación directa de nuestros paisanos emigrados a ese país; esa participación que ahora vemos hecha realidad con esta ambulancia. (...) La Mesa Directiva día con día se está convirtiendo en una agrupación fuerte que soluciona necesidades desde el sector salud hasta el sector educación, pasando por la parte religiosa y administrativa de nuestro pueblo y que en los últimos tres años ha aportado a la comunidad 48 mil 732 dólares, suma que pudiera parecer simbólica pero que no lo es, sobre todo, considerando que los paisanos emigrados a Estados Unidos se mantienen en la constante incertidumbre, enfrentando innumerables problemas tales como la ley 149: ejemplo claro de la política norteamericana en contra de los migrantes, legislaciones como esta que impiden los servicios básicos de salud, justicia, educación y trabajo a nuestros paisanos y sin mencionar la actitud desdeñosa y racista a veces violenta de las autoridades de Estados Unidos hacia los paisanos y en estas condiciones sí que es un honor, sí que es un orgullo, sí que es logro la labor de la Mesa Directiva destacada en Madera, Cal. (...) Esperemos que dentro de este sismo de actitudes negativas de las autoridades estadounidenses: el papel de los consulados mexicanos en este país, la comisión de derechos humanos y leyes como la que permite la doble nacionalidad vengan a reforzar las garantías de nuestros paisanos allá en la unión norteamericana y le permita por consecuencia, seguir trabajando a nuestra Mesa Directiva en pro de esta su comunidad. (...) Hechos como este ponen en alto el nombre de Santa María Tindú y la Mixteca de Cárdenas."¹⁵

¹⁴ Entrevista realizada en Madera, California el 24 de marzo de 2004.

¹⁵ Discurso pronunciado por Don Eduardo el 11 de marzo de 1997 en Santa María Tindú, Oaxaca a propósito de la entrega de la ambulancia comunitaria donada por la Mesa Directiva Santa María Tindú, radicada en Madera, California.

Tras el discurso del secretario de la Mesa Directiva, la comunidad logró el apoyo del gobernador del estado para la manutención de la ambulancia y además el apoyo del IMSS para la donación de sillas de ruedas a la comunidad.

Si bien la ambulancia es un ejemplo de gobernanza transnacional, no por ello hay que cegarse ante procesos internos de diferenciación y en ese sentido la ambulancia también ayuda a comprender que existen niveles de conflicto en la gestión para el desarrollo.

Como parte de la teoría de la articulación, Kearney (1996) desarrolla la idea de que el estudio de redes se refiere únicamente a diferenciación hacia el exterior de las comunidades, por lo que propone hablar de retícula, refiriéndose a niveles de diferenciación al interior de la comunidad, basada en la construcción de identidades en la comunidad. El concepto de retícula, a diferencia de la red, permite pensar en el desarrollo contemplando las diferencias de clase y por ende las jerarquías y relaciones de poder, que conllevan al conflicto.

Pensar en una ambulancia perfectamente equipada dentro de una comunidad rural resulta difícil de imaginar. Cualquiera esperaría que antes de adquirir una ambulancia, la comunidad gestionaría drenaje, pavimentación o proyectos productivos que generaran empleo y un recurso económico para la subsistencia de la comunidad. Por ello, la interpretación más sencilla sería la de concebir al proyecto como un fracaso y por consecuencia llegar a la conclusión de que los proyectos gestionados por la comunidad no responden a sus propias necesidades. No obstante, el hecho de haber optado por una ambulancia es resultado de un proceso complejo al interior de una comunidad heterogénea y jerarquizada que lucha por su bienestar.

La ambulancia es producto de imaginarios del desarrollo que llevan los transmigrantes a la comunidad de origen, quienes intentan resolver el problema del aislamiento sin tomar en cuenta los altos costos para los usuarios. Mucha gente en Tindú opina que la ambulancia no sirve de nada y únicamente está encerrada dentro de la clínica, pues ella representa dos problemas fundamentales: es costosa y no hay quien la maneje.

Esa ambulancia ni sirve de nada. Ahí está, nomás parada porque no nos conviene. Quiere mucho dinero. Una vez él se enfermó y lo llevamos a Huajuapán a la clínica. Mejor tomamos un taxi que es más barato o agarramos alguien que nos lleve. El taxi sale en 400 pero llega rápido, pero con la ambulancia hay que buscar quien la maneje y luego pagar gasolina y al

chofer. También hay una cuota en la agencia para mantenerla y en total sale como en 800 o 1000... no sale (DOÑA LORENA)¹⁶.

Testimonios como ese abundan en Tindú y pareciera ser que la ambulancia es un lujo con valor simbólico e identitario frente a las comunidades circunvecinas, que asisten a la clínica de Tindú y son las mayores beneficiarias de la ambulancia.

Pero hay que entender que los transmigrantes al proponer la donación de la ambulancia no buscan sólo solucionar un problema de los residentes de la localidad, sino también uno propio. La ambulancia puede ser analizada como parte de un esquema de retiro de los transmigrantes que piensan regresar a la comunidad de origen y encontrar en ella elementos de desarrollo provenientes de imaginarios del esquema de salud en Estados Unidos. En ese sentido nos enfrentamos a cuestionamientos tales como ¿qué es el desarrollo y para quién?, que se dan no sólo con respecto a organizaciones externas sino al interior de la comunidad, en la estructura reticular.

La diferencia entre las nociones del desarrollo que se observan en Tindú tiene que ver con luchas de poder, pero además de ello, se vincula directamente con la estructura de la comunidad, con la resistencia a la exclusión que construye esquemas de desarrollo diferentes a los contruidos por la hegemonía y que a su vez responde no a necesidades de una comunidad territorializada sino de una comunidad transnacional y en ese sentido la ambulancia se convierte en un proyecto de desarrollo transnacional.

Una ambulancia sin hospital y sin programa de salud eficaz es una contradicción en términos del desarrollo, son las dicotomías presentes en un mismo espacio; son las condiciones del desarrollo en las comunidades transnacionales. Se trata del postdesarrollo (Gupta 1998, Kearney 1996) y del conocimiento translocal (Besserer 2000), en que la historia no equivale a progreso y lo moderno y tradicional coexisten disolviendo las diferencias entre ellos, haciendo que los sujetos y comunidades transnacionales oscilen entre el desarrollo y subdesarrollo (Kearney 1996:120).

Santa María Tindú como muchas otras comunidades transnacionales viven estas contradicciones en su cotidianeidad y tratan de conseguir su bienestar mediante la gestión de proyectos de desarrollo que respondan a necesidades transnacionales y no locales, como generalmente lo hacen instancias de gobierno con visiones localizadas de las comunidades.

¹⁶ Conversación informal. Santa María Tindú, junio de 2003.

Entender a Santa María Tindú y a otras comunidades transnacionales como gestoras de su propio desarrollo mediante aparatos sumamente sofisticados de poder, nos obliga a pensar en modelos, programas y proyectos de desarrollo y bienestar que respondan a las necesidades particulares de las comunidades transnacionales, por lo que es imprescindible voltear la mirada a la organización de estas comunidades para generar políticas públicas para el desarrollo transnacional.

La ambulancia no ha funcionado en forma ideal, ya que no se tiene la infraestructura para mantenerla ni para usarla, pues aún con ella, los enfermos tardan casi cuatro horas de traslado en terracería hasta llegar a la ciudad de Huajuapán y los pacientes deben pagar la gasolina y un chofer, lo cual queda fuera de su presupuesto. No obstante, la ambulancia ha sido desde que se entregó en 1995, una herramienta de presión política de la comunidad, ya que al enfatizar frente a las autoridades que fueron ellos mismos quienes se organizaron y trataron de solucionar un problema que en realidad le corresponde al gobierno, ellos han conseguido que las autoridades estatales respondan con más y mejores apoyos a la comunidad.

IV. EFICACIA DE LOS PROYECTOS

Observando los proyectos desde su perspectiva de aplicación, pareciera ser que han sido proyectos fallidos pues si bien se ha implementado el drenaje, se han construido los estanques de los peces y se ha comprado la ambulancia, por lo menos los últimos dos aún no han tenido resultados visibles en el sentido de su uso y beneficio para la comunidad. Sin embargo la eficacia de los proyectos, o por lo menos de este tipo de proyectos, tiene más dimensiones ya que aunque en su aplicación no han sido exitosos, existen otros ámbitos en los que sí lo han sido, como en el ámbito político y de eficacia simbólica.

Aparentemente, los proyectos que se llevan a cabo bajo esquemas como el Tres por uno son proyectos exitosos, ya que responden a necesidades muy concretas de la localidad de origen por ser obras y servicios. Si se hace una escuela ésta tendrá un uso, al igual que el drenaje o el pavimento, de manera tal que los proyectos cumplen con sus objetivos iniciales y representan un beneficio para la comunidad en la satisfacción de sus necesidades y bienestar. Sin embargo, cuando las comunidades se aventuran a hacer proyectos de otra naturaleza, generalmente hay fracasos en la aplicación de los mismos, ya que aunque se tengan claros los problemas, en muchos de los casos las comunidades no están capacitadas para hacer una

buena planeación y combatirlos, por lo que los proyectos se llevan a cabo y no son una respuesta a sus necesidades de bienestar.

La ambulancia de Tindú no ha sido un medio para mejorar las condiciones de salud de la comunidad, ya que se ha enfrentado al problema de que se terminan los recursos para darle mantenimiento y sobre todo para pagar la gasolina y al chofer, por lo que la ambulancia no tiene uso. Aunado a ello, el hospital más cercano se encuentra a poco menos de 4 horas de camino y las condiciones de la carretera son muy malas porque es terracería y es muy angosta, por lo que la ambulancia no tiene uso.

El proyecto de criadero de peces ha presentado ya problemas debido a la falta de capacitación de la gente de Tindú para alimentar y dar cuidado a los animales, ya que es una comunidad que no consume pescado y no tiene ninguna experiencia con la acuicultura. Además, el producto que se genere será destinado al autoconsumo y al comercio, con el problema de que la gente de la comunidad no quiere comer pescado y de que no tiene los medios de transporte adecuados para comercializarlo.

Los proyectos de desarrollo que emprenden las comunidades por sí solas son mecanismos de resistencia a la exclusión social que viven en ambos lados de la frontera, pues por medio de ellos buscan satisfacer sus necesidades y sobre todo, visibilizarse para obtener un mayor bienestar. Por ello, la aplicación de los proyectos no es la única forma de evaluarlos, ya que estos pasan por un proceso organizativo de gran sofisticación y en ocasiones aunque los proyectos no sean exitosos en su aplicación, sí lo son en un plano político para la comunidad.

Los proyectos, aunque locales en su aplicación, generan y tratan de resolver problemas transnacionales debido a que la gestión, la toma de decisiones y el proceso del proyecto sí se presentan en un plano transnacional. Aunque cabe subrayar que todos los proyectos reportados son de aplicación local y algunos se empiezan a pensar como proyectos de aplicación transnacional, como las becas que se busca dar a los estudiantes de Madera para que estudien la universidad y se conviertan en los futuros líderes de la comunidad.

Los proyectos dan lugar a una importante organización comunitaria y es un medio para la negociación política con el gobierno. En algunos casos la participación en los proyectos es un mecanismo de pertenencia comunitaria y de ciudadanía de los individuos.

Santa María Tindú es un caso en el que claramente se puede observar que el desarrollo es una herramienta política que no sólo le ha permitido a la comunidad conseguir el apoyo de actores e instituciones sino que se ha convertido en un medio de creación de gobierno, pues las organizaciones de migrantes son organizaciones de ciudadanía y no de membresía, por lo que son parte del aparato político de la comunidad. Concretamente, pese a que la ambulancia no ha servido para mejorar la



Entrega de la ambulancia. Agente municipal y gobernador, ciudad de Oaxaca.

salud en la comunidad, sí ha sido un medio por el cual se han logrado gestionar otros proyectos, ya que la comunidad la utiliza en sus discursos frente a autoridades para demostrar su gran capacidad organizativa y para que el gobierno, al ver que ellos mismos buscan responder a sus necesidades, les apoye en su organización y proyectos. Por ejemplo, en el mismo día que se llevó la ambulancia a Tindú, consiguieron que el IMSS del estado de Oaxaca les donara sillas de ruedas para la clínica.

La gran cantidad de actores e imaginarios del desarrollo hace de estos proyectos arenas de conflicto y de lucha de poder. Estas arenas se convierten en mecanismos de discusión y negociación que permiten el crecimiento y madurez de las comunidades en tanto transnacionales. No en todos los casos el conflicto lleva a cohesión, pues también puede ser el inicio de grandes cismas.

Aún con sus organizaciones de migrantes, las comunidades tienen grandes dificultades para emprender proyectos de desarrollo, debido a que estos son motivo de disputas y tensiones; factor que en ocasiones puede cohesionar y en otras fragmentar. Aunado a ello, la posibilidad de llevar a cabo los proyectos depende en muchas ocasiones de la interacción con otros actores no comunitarios con los que se debe negociar, como en el caso de los criaderos de peces. La gran diversidad de actores transnacionales y locales, y comunitarios y externos que participan en la elaboración, planeación, gestión, aplicación y demás etapas de los proyectos

hace del desarrollo una tarea difícil, sobre todo porque cada uno de ellos conlleva nociones distintas del desarrollo y cada uno persigue fines e intereses diferentes, lo que genera paradojas y falta de comunicación, como por ejemplo los compromisos de la comunidad para dar *tequio* en la construcción del drenaje y los estanques cuando la mayoría de la población local es anciana, la compra de una ambulancia para transitar en un camino sin pavimento o la creación de un proyecto de cultivo de peces cuando la población no consume pescado.

Sin embargo, los comités de Tindú son ejemplos exitosos de organización política para el desarrollo. Las tensiones que generan los proyectos de desarrollo son motivo de una gran exigencia por la rendición de cuentas, por la comunicación, la negociación y la toma de decisiones, lo que muestra la enorme capacidad organizativa de la comunidad. El caso de la ambulancia y los criaderos de peces, aunque han sido proyectos fracasados en su aplicación, han servido para que Tindú se consolide en su interior y madure transnacionalmente.

El éxito en la aplicación de los proyectos depende en gran medida de la capacidad organizativa que tenga la comunidad, por lo que estos procesos políticos son de suma importancia.

Los proyectos de desarrollo de las comunidades transnacionales son mecanismos de pertenencia, ya que por medio de la participación en ellos se asegura la ciudadanía a la comunidad. Además, la participación de los miembros de la comunidad en los proyectos es una forma de ejercer una ciudadanía social, ya que los proyectos son medios de participación de la sociedad civil para generar su desarrollo, bienestar e inclusión social.

Los proyectos son un medio para la obtención de prestigio de la comunidad y representan materialmente la cohesión social; son herramientas para la creación de una identidad comunitaria y/o regional. En la mayoría de las ocasiones, los proyectos en las localidades de origen son la construcción del espacio de retorno de los transmigrantes, por lo que no atienden necesidades inmediatas sino necesidades de imaginarios sobre el futuro y en ese sentido pueden tener una eficacia simbólica de importancia.

En su mayoría los proyectos más que atender necesidades inmediatas para el bienestar de la gente, obedecen al embellecimiento de la comunidad de origen. Ejemplo de ello son las obras de pavimentación dentro del pueblo, arreglos de templos, panteones, construcción de bardas, plazas, etc. Algunas de estas obras, además, están impregnadas de nostalgia e imaginarios del desarrollo, ya que con frecuencia se imagina a la localidad de origen con altos edificios, llenos

de plazas y con enormes iglesias; es decir, lugares bellos para que se conviertan en turísticos, aunque el turismo se conforme por transmigrantes.

La ambulancia, por ejemplo, es siempre un punto de comparación con las comunidades circunvecinas y es una forma de mostrar a Tindú como una comunidad “urbanizada”, así como lo es el drenaje, respondiendo al imaginario del desarrollo. Además, la ambulancia es la esperanza de los transmigrantes de poder atenderse cuando regresen a Tindú y requieran de atención médica por su avanzada edad, el drenaje también responde a esta necesidad de tener servicios en el retorno y los peces responden al deseo de poder tener una solvencia económica con un proyecto productivo que genere empleo e ingreso a la comunidad.

La eficacia de los proyectos no depende enteramente de su aplicación, aunque esto es importante y no debe subestimarse, pero también es necesario tomar en cuenta que los proyectos se miden y evalúan de acuerdo a nociones y definiciones de lo que es el desarrollo y la comunidad, lo cual hace que existan diferentes objetivos que pueden ser concretamente los objetivos de aplicación de los proyectos o pueden ser imaginarios, ideas del retorno o estrategias políticas. Es preciso evaluar el cumplimiento de estos objetivos alternativos y en esa medida podremos conocer los impactos y la eficacia en el desarrollo, pensando en el ideal de que el proyecto cumpla con todas sus dimensiones: aplicación, política y simbolismo.

En ese sentido, un proyecto prometedor es el que se planea para la comunidad de Tindú en Madera, el cual busca resolver un problema transnacional, colectivo e individual a la vez. La Mesa Directiva tiene la idea de crear un sistema de becas para que los estudiantes tindureños en Estados Unidos puedan tener acceso a la universidad. Este proyecto busca resolver varios problemas a la vez. El primero es solucionar los problemas de acceso a la educación y por lo tanto al campo laboral de mayor calificación, ya que la mayoría de las personas trabajan en el campo porque no logran insertarse en niveles competitivos de educación que les permitan subir en la escala social. El segundo objetivo es el de recuperar a los profesionistas de Tindú, ya que de nada le sirve a la comunidad que los individuos alcancen un nivel educativo si no se va a beneficiar de ello el colectivo. Por eso, los tindureños consideran que mediante las becas se puede crear un sentido de compromiso hacia la comunidad, además de fomentar el sentido de pertenencia de los jóvenes. Con ello se espera que los jóvenes sigan participando en la organización comunitaria, lo cual garantiza la continuidad de la comunidad en su nivel transnacional y le permite a su vez tener la asesoría profesional que se necesita para la viabilidad de los proyectos de desarrollo, pues se espera que los jóvenes sean los próximos

líderes de la comunidad y tengan la capacidad, los medios, los recursos y el conocimiento para luchar por los derechos y la inclusión de la comunidad transnacional.

V. DESARROLLO TRANSNACIONAL

Es imprescindible cuestionar los modelos hegemónicos del desarrollo e investigar el problema del bienestar de las comunidades transnacionales desde sus propias nociones de desarrollo, las cuales deben investigarse no desde el discurso que manejan frente a los investigadores y al estado sino desde sus prácticas e inquietudes cotidianas. La propuesta de políticas públicas provenientes de un modelo establecido del desarrollo obliga a asumir un concepto de bienestar al que responden los proyectos, ello crea paradojas y por lo mismo, los proyectos corren el riesgo de fracasar. Sin embargo, la interacción de múltiples actores puede tener el mismo efecto ya que existen distintas nociones sobre el concepto de desarrollo según cada uno de los actores involucrados en los proyectos y modelos para la comunidad. Estas nociones generan conflictos al interior de la comunidad, pero en ocasiones el desarrollo, a través del conflicto, es un medio de creación de gobernabilidad y por lo tanto construye a la comunidad en el ámbito político.

En la planeación del desarrollo, el actor fundamental es la comunidad y ésta tiene la capacidad organizativa para generar sus propios proyectos. Sin embargo, el papel de las remesas y de las organizaciones de migrantes no es el de sustituir las funciones del estado. Debido a su alto nivel de organización política, el desarrollo para la comunidad ha permitido la construcción de gobierno, pero no ha logrado generar políticas de desarrollo, lo que hace imprescindible la creación de capacidades para que la comunidad pueda utilizar su potencial político y organizativo en proyectos y modelos de desarrollo que le beneficien.

En el estudio de los proyectos de desarrollo generados por la comunidad transnacional encontramos que el desarrollo en muchas ocasiones es una herramienta política de resistencia a la exclusión que se manifiesta a través de los intelectuales orgánicos que buscan la procuración del bienestar, el ejercicio de los derechos y la participación de la comunidad en los distintos contextos en los que se insertan, de forma tal que puedan ejercer una ciudadanía social como personas y una ciudadanía social comunitaria. El desarrollo creado desde la comunidad y desde sus intelectuales orgánicos es un proceso de construcción de una síntesis estructural en que el desarrollo responde no sólo a las necesidades tangibles de los locales sino también a las

necesidades potenciales de los transmigrantes cuando regresen a su lugar de origen, pues las estadísticas nos hacen pensar que los radicados fuera de Tindú posiblemente regresen a la localidad de origen al ser jubilados y se beneficiarán de los proyectos de desarrollo que ellos mismos han gestionado e impulsado.

Finalmente, en el desarrollo de las comunidades transnacionales no es suficiente pensar en el lugar de origen y destino como objetivos, debe tomarse en cuenta a la comunidad en su conjunto y planificarse un desarrollo que articule las diversas geografías, la situación demográfica de la comunidad completa, las dinámicas familiares y de las unidades domésticas, las luchas culturales, el manejo de las identidades, la organización política a partir de los múltiples centros de poder y finalmente las nociones de bienestar y las condiciones de exclusión que invisibilizan las necesidades de la comunidad. Es imprescindible tomar estos factores en cuenta en la planeación del desarrollo para lograr que realmente se constituya como un desarrollo transnacional con la comunidad al centro, es decir que se planifique de acuerdo a la realidad comunitaria y de acuerdo a sus necesidades físicas, políticas, simbólicas, económicas, emocionales, etc.

CONCLUSIONES

En el campo teórico y metodológico de la antropología, y concretamente en los estudios transnacionales, los enfoques se replantean constantemente y aparecen nuevas necesidades para comprender a nuestros sujetos de estudio. Los estudios transnacionales surgen en el afán de evitar lo que Wimmer y Glick Schiller (2002:302) han denominado el *nacionalismo metodológico*, el cual asume que los vínculos de la nación, el estado y la sociedad son formas políticas y sociales que son naturales en el mundo moderno. Este nacionalismo metodológico se constituye como el referente básico para las políticas públicas y la planeación del desarrollo, bajo la premisa de que el estado-nación es la unidad de análisis básica.

En un esfuerzo por clasificar los diferentes tipos de estudios transnacionales, Khagram y Levitt (2004) afirman que existen siete acercamientos, de los cuales me interesa explicar dos: el transnacionalismo empirista y el transnacionalismo epistémico. El primero sostiene que la condición transnacional es una realidad empírica y que puede ser estudiada de manera objetiva. Estos estudios se han dado a la tarea de conocer y registrar fenómenos sociales transnacionales. El transnacionalismo epistémico, por el otro lado, propone que para conocer la realidad transnacional es necesario deshacernos de las categorías convencionales de estudio, pues éstas fueron construidas en el marco del nacionalismo metodológico. Por ello, se requieren otras categorías analíticas y otro punto de vista para poder conocer estos fenómenos. Para esta aproximación, podríamos decir, no es suficiente proponernos describir la realidad empíricamente, se requiere reformular las categorías analíticas que median entre el sujeto conocedor y la realidad que estudia. El punto de vista de los actores sociales que viven en esta realidad transnacional y el análisis sobre su propia realidad pueden proporcionarnos nuevos instrumentos para conocer mejor los procesos transnacionales.

Este trabajo ha compartido los objetivos de ambas posturas: romper con convenciones conceptuales y analíticas del nacionalismo metodológico, incluyendo la mirada de los propios actores y su análisis para conocer mejor, describir más adecuadamente y entender a mayor cabalidad la realidad transnacional que viven los tindureños.

En este trabajo parto de la premisa de que los sujetos de estudio no están contenidos en la nación. En el estudio de Santa María Tindú encontramos que a través del enfoque transnacional se puede identificar a sujetos que están situados en una realidad que obliga a transformar la manera en que los estudiamos, ya que existen actores en esta nueva unidad

antropológica, que es la comunidad transnacional, que tienen miradas y análisis muy amplios de su propia transnacionalidad, por lo que requieren de un marco conceptual que se adecue a estos nuevos enfoques.

En el estudio de las comunidades transnacionales es imprescindible cambiar nuestras perspectivas de lo que es y significa la comunidad, pues las visiones desde el estado, desde la academia y desde otro tipo de instituciones como ONG's tienden a ver a las comunidades como si estuviesen fragmentadas y como si únicamente existiera entre ellas el flujo de remesas que se envían desde diversos sitios de Estados Unidos a México. Sin embargo estas comunidades se articulan a través de sus unidades domésticas, de las familias, de su organización política, su economía, su cultura y prácticas cotidianas. Una visión que no toma en cuenta estas articulaciones es incompleta y puede ser objeto de fracaso en la planeación del bienestar y del desarrollo, pues estas omisiones generan invisibilización de las necesidades reales de la comunidad y esto lleva a la exclusión. Es necesario reconocer que por ejemplo, el centro de poder no es uno sino que la comunidad gobierna desde México y también desde Estados Unidos, o que aún las personas nacidas en Estados Unidos siguen siendo parte de la comunidad e incluso siguen siendo ciudadanos del pueblo.

Para la planeación del desarrollo de Tindú se requiere la comprensión de que es necesario trabajar con la comunidad desde su propia perspectiva y de acuerdo a sus tiempos y movilidad, ya que así ésta puede apropiarse de los proyectos y asegurar su viabilidad. Trabajar con Tindú significa trabajar con su organización política y con el previo conocimiento de que la movilidad, la reconfiguración y el reacomodo son parte de las formas de gobernar y son además las dinámicas cotidianas de la comunidad.

El estudio de Tindú muestra que no podemos entender a la comunidad como homogénea y contenida en un territorio acotado, pues es un nuevo sujeto de estudio que requiere de un marco conceptual diferente que pueda atender al conocimiento y a la planeación del desarrollo. Al hablar de los tindureños estamos hablando de sujetos que a partir de su migración indocumentada en los años setenta se han convertido en dueños de su propia movilidad y con ello se han empoderado y han adquirido agencia como individuos y como colectividad. Estos son sujetos que están definiendo su propia movilidad, que están manipulando circunstancias, que tienen una gran habilidad para adaptarse a los diferentes contextos en los que se ven inmersos, que generan estrategias para lograr su participación y acceso al bienestar, que cruzan fronteras obligándolas a reacomodarse y redefinirse constantemente, que aprovechan su

condición y que se resisten a la exclusión. Ellos mismos construyen espacios de reconfiguración y redefinición constante de sí mismos y de la comunidad, pues son sujetos móviles insertos siempre en procesos de cambio.

Dentro de sus estrategias crean una gran capacidad organizativa y mecanismos internos de construcción de fronteras que definen a la comunidad; mecanismos de resolución de conflictos y de creación de gobernabilidad. Construyen una *doble ciudadanía*, pues se vuelven *ciudadanos transnacionales del pueblo* pero también se convierten en *ciudadanos locales* en los lugares de destino en aras del ejercicio de derechos, la participación y procuración de servicios en la vida social. Estas estrategias pueden hacer posible el desarrollo de Tindú, sobre todo a través de los *intelectuales orgánicos transnacionales*, es decir, los sujetos que logran insertarse en contextos que van más allá de la comunidad, que aprenden cuáles son las formas de participación y que pueden transmitirlo a los tindureños, creando la posibilidad de diseñar proyectos viables con el conocimiento del funcionamiento del sistema y de las necesidades de la comunidad.

Sin embargo en las estrategias comunitarias también hay paradojas. Estos nuevos sujetos sociales requieren que se visibilicen sus perspectivas y necesidades. Requieren espacios para desarrollar mejor sus capacidades y utilizar todo su potencial organizativo, y puedan de esta forma ser *agentes de su propio desarrollo*. Esto no pueden hacerlo solos porque no tienen los medios de crear políticas públicas ni de intervenir en la planeación que el estado hace del desarrollo; requieren de la construcción de organización, de un *movimiento social transnacional*. Comunidades como Tindú han creado grandes capacidades y formas de ciudadanía y participación, porque se han visto en la necesidad de hacerlo debido a las condiciones de *exclusión transnacional* que viven. Pero se necesita más que una comunidad para cambiar las políticas de estado y la realidad en que viven. La responsabilidad del cambio no recae sólo en los tindureños o en los sectores más desprotegidos, hay una corresponsabilidad de los diversos sectores de la sociedad a la que debe apelarse: la *corresponsabilidad transnacional*.

En este trabajo he analizado los *debates por la definición de la comunidad*, concluyendo que existen perspectivas y enfoques distintos sobre los significados de la comunidad que no por ello justifican un relativismo extremo sino que más bien reflejan la gran importancia de los *puntos de vista* tanto de actores internos como externos, los cuales hacen que la comunidad se encuentre en constante redefinición. Las perspectivas teóricas mucho tienen que ver con los casos empíricos y para Santa María Tindú, por ejemplo, no podría funcionar un marco teórico que diera gran peso a la unidad económica cuando lo más relevante para la comunidad es su

unidad política. Sin embargo, no por ello los demás *ámbitos de la vida* y las dinámicas transnacionales dejan de ser trascendentes; todo lo contrario, queda una gran tarea por delante, pues sin estos otros ámbitos, que por cuestiones de tiempo y espacio no se incluyen en este trabajo, no puede comprenderse a la comunidad en su totalidad (si es que ese proyecto tan ambicioso es posible).

En el debate de lo que es la comunidad, ésta se ve obligada a crear *procesos de definición* de sus miembros ya que con ello puede delimitar sus fronteras y constituirse como una unidad. Bajo esa necesidad, Tindú ha creado *criterios de pertenencia y ciudadanía*, los cuales se traducen en *dinámicas de inclusión y exclusión* en su interior. Estos *procesos comunitarios* son fundamentales para la planeación del desarrollo, pues lo que necesita la comunidad se vincula estrechamente con la definición que ésta tiene sobre sí misma, por lo que para que el desarrollo sea posible es necesario primero conocer a la comunidad y sus formas de operación.

Tindú ha tenido un proceso importante de dispersión geográfica, pero paralelamente ha vivido un fenómeno de concentración en localidades de México y Estados Unidos que le han permitido a la comunidad construir los ejes y motores que la articulan en sus múltiples geografías. Esta concentración ha dado lugar a la construcción de la *comunidad transnacional* y a espacios en los que se construyen redes y estrategias que le han permitido empoderarse, tomar agencia y resistir a la exclusión transnacional que viven en ambos lados de la frontera, en la que los tindureños son visibles como migrantes pero en la que no se reconoce que ellos son parte de un *espacio intersticial* que requiere de una lógica distinta y que genera necesidades muy particulares que atiendan a su constante reconfiguración y cambio en todos los ámbitos: familiar, político, económico, social, cultural, demográfico, etc.

Dentro de la comunidad se presentan luchas y contiendas que tienen que resolverse para permitir la continuidad del grupo. La *pertenencia y la identidad* constantemente tienen que negociarse en esta comunidad, lo que la obliga a *redefinir sus fronteras* en todo momento, pues el sistema permite excepciones y ante éstas, las fronteras se flexibilizan para dar lugar a otros *criterios de pertenencia* que el sistema impone. Las fronteras se convierten en espacios de reproducción comunitaria y esto hace que la comunidad pueda insertarse y ajustarse al contexto en el que está inmersa pues los espacios de resolución de conflicto y de reproducción son la única forma en la que puede fortalecerse y garantizar su continuidad.

Tindú conforma una organización sofisticada para hacer frente a la exclusión y ello los fortalece internamente pese al conflicto, el cual no es más que un proceso de conformación y

reconfiguración de la comunidad que poco a poco se institucionaliza y estabiliza. La organización política en ese sentido ha sido fundamental, ya que mediante la conformación de múltiples centros de poder le es posible la resolución de conflictos y la construcción de ciudadanías para lograr su participación y ejercicio de derechos.

El empoderamiento de la comunidad transnacional se fortalece y con ello crece su potencial de gestión y generación del desarrollo, demostrando que su gran capacidad organizativa es trascendente. El enfoque en aquellos sujetos que como en un gran juego de ajedrez planean y mueven las piezas con una mirada total del panorama de las comunidades, podría apostarse como la “esperanza” de estas comunidades que, descuidadas por los estados-nación y empujadas a aquellos espacios intersticiales que han sido ignorados a lo largo de las décadas, poco a poco logran salir adelante por sus propios medios.

ANEXO¹

LA DESCRIPCIÓN Y PROCESO EVOLUTIVO E HISTÓRICO DE SANTA MARÍA TINDÚ, VOY A CONSIGNAR EN LA FORMA SIGUIENTE

Santa María Tindú, es un pueblo distinguido en esta Región de la Mixteca, por poseer múltiples manantiales permanentes de aguas que brotan en el centro, alrededor y en la mayor parte de su jurisdicción.

Cuando se encontraban las Oficinas del Señor Cárdenas, Vocal ejecutivo del Alto Balsas en Izúcar de Matamoros Puebla, nos envió un Técnico para medir la cantidad de aguas de cada venero, felizmente tuvo la dicha de aforar 33 manantiales inagotables, cuyos datos se los llevó a la Comisión con el fin de proyectarnos la construcción de una Presa o pequeños almacenamientos para riego.

En el año de 1969, nos hizo una visita para tomar datos del Boquerón en donde se introduce el Río Mixteco; para construir un puente de una longitud de 60 metros, y a su regreso a este pueblo se le preparó una humilde comida que con muy buena voluntad la aceptó, y dialogando con él, nos ofreció dejar nuestra Carretera en perfectas condiciones y la construcción del puente, que con ese fin se trasladó al Boquerón para tomar dichos datos, y enseguida realizar los trabajos correspondientes a las obras de regadío por contar con mucho agua, pero nos ocasionó la mala suerte que, lamentablemente al siguiente año falleció, nuestros deseos fueron frustrados.

Los habitantes de Tindú, son sociables, atractivos y de convivencia espontánea y mutua generosidad con cualquier persona sin distinción. Tindú presenta un hermoso paisaje por su primoroso panorama cubierto de arboleda que cubre su espacio.

En el centro de la población junto de un manantial de cristalinas agua, hay un ahuehuete de corpulenta figura, mas desarrollado que el famoso árbol DE SANTA MARÍA DEL TULE, que con su hermoso follaje adorna una buena parte del suelo en donde se encuentra.

Al frente de la iglesia, por el lado poniente de la calle de Guerrero, hay un peñasco de figura esférica de una altura de 200 metros aproximadamente, en la cumbre se divisa el Río Mixteco con sus aguas afluentes, que se introduce en el misterioso Cañón de la Caverna, en donde apareció la Santa Cruz en el año de 1666. En este primoroso e histórico lugar, concurre mucha gente de distintas partes que con toda fe, y verdadera devoción van a visitar al lugar y oír la Santa Misa que va a celebrar el Sacerdote de esta Parroquia cada tres de mayo, que fue el día de la aparición.

En la cima del mismo peñasco, se ve el hermoso Llano de las Flores con sus manantiales de aguas, en donde aún todavía existe el Campo de Aterrizaje Aéreo, que funcionó, muy bien al servicio de la población antes de la entrada de la Carretera, y a unos pasos de distancia de este campo, se encuentra las piedras de los Novios donde asiste mucha gente de distintos pueblos, ya sea en vía de distracción o credulidad, la mujer fue de Tindú y su nombre fue Paloma, el hombre de Tinuma y su nombre Juan, de tanto que se quisieron y por no pecar se volvieron piedra, según una ligera leyenda que existe. En comentario se sabe que los hombres no pueden adquirir su cónyuge se dirigen a adorar esas figuras y les hace el milagro.

¹ Fragmentos de la autobiografía de Don Salomón.

REMEMBRANZAS DE LA ANTIGÜEDAD DE SANTA MARÍA TINDÚ

Cuando la guerra de Independencia, de nuestra República Mexicana, los habitantes de este pueblo apenas formaban 30 familias, según las tradiciones, que ya sabían preparar pólvora con ingredientes combinados de estiércol de murciélago y ceniza de encina, roble y chaparro, menos de otros árboles, esta revoltura la tenían que poner en un depósito filtrante de agua, y el escurrimiento de esta sustancia la ponían a hervir y al enfriarse se convertía en salitre para molerlo con carbón y azufre para convertirlo en pólvora.

Al tener informes el Gobierno, que en este pueblo se sabía preparar este explosivo, solicitó una ayuda de lo mismo, para las armas de bajo calibre que se usaba en aquella época, para cumplir con esa orden se pusieron las 30 mujeres a moler dicho material, y por desgracia se incendió el explosivo que causó la muerte de todas las mujeres, quedando viudos los 30 hombres con sus hijos en orfandad.

Después de este trágico y tradicional suceso, se siguió trabajando ese material, aparte de esas cavernas de donde se extraía ese estiércol un mudito anciano, que se llamó Justo Mendoza, descubrió otra enorme cueva como de 130 metros de altura, con dos departamentos abastecidos de dicho material, por lo que se siguió trabajando con los mismos vecinos del pueblo, cuando la Segunda Guerra Mundial, este explosivo tuvo mucha demanda y después de esa época al no tener ninguna salida o consumo tal producto quedó Abandonado, así como la cueva, y actualmente hay un gran almacenamiento de material para fertilizante sin ninguna combinación, es superior que el químico, pero nadie se propone a explotarlo por lo peligroso de la subida de la cueva.

En el año de 1910, cuando la Guerra promovida por el Señor Madero, Tindú, después de haber sufrido esas atrocidades de la Guerra, hambre y peste, resultó un brote de bandidaje de la montaña de Mixtepec, que fueron de San Juan Cahuayaxi, Tinuma, Mesones y otras Rancherías de la misma jurisdicción de Mixtepec, inclusive Santos Reyes Tepejillo, que empezaron a saquear a los pueblos desde Tezoatlán, Tonalá, Yucuñuti de Juárez, San Andrés Yutatío, Yucuquime de Ocampo, San Agustín Atenango y otros pueblos más de esta Región, y Tindú, por estar al frente de esta montaña, sufrió pero se defendió con sus dos elementos valientes que fueron los hermanos José Homobono y Sixto Chávez, y un rico que se llamó Laureano Cortés Morales, que los auxilió con 13 armas y suficientes cartuchos, para la defensa del pueblo y a los pueblos que ya mencioné.

Estando ya organizados los hermanos Chávez con apenas 25 hombres armados, un día sin temor ni desconfianza alguna, los bandidos de Cahuayaxi fueron a robar el ganado del Señor Domingo Ibarra de San Juan Diquiyú, a vista del Vaquero Higinio Flores y su esposa María Urbano, los dejaron atados para llevarse los animales, el Señor pidió auxilio a este pueblo, para localizar su pérdida, de inmediato los hermanos Chávez, fueron con su gente armada a capturar a cuatro bandidos de dicho pueblo de Cahuayaxi, en sus propios domicilios y los fueron a colgar en el río de la jurisdicción de Yucuquime, y desde esa fecha quedó nombrado ese lugar, el Río de los Muertos, por el mismo hecho, de bandidaje de nombre Francisco y Lucas y los fusilaron en el panteón de este pueblo.

Por este desastroso acontecimiento, se pusieron de acuerdo Tepejillo, Cahuayaxi, Tinuma, Mesones y demás rancherías de la montaña para venir arruinar a este pueblo, pero gracias a DIOS y a los hermanos Chávez que con sus limitados 25 elementos armados, les hicieron resistencia en el Río Mixteco, en donde se estalló una temible balacera que duró todo el día. En la orilla de este pueblo, estaban amontonadas todas las mujeres, llorando y gritando al oír la balacera, en ese momento llegó el rico Señor Laureano Cortés, que se alcanzó una idea de preparar una cámara con pólvora, y encontrándose allí mismo un Señor que era

músico, le dice el Señor Laureano, enérgicamente, que corriera a traer su instrumento, cuando este Señor llegó con el instrumento, las cámaras ya estaban preparadas, el Señor Laureano formó dos filas de mujeres y le ordenó al músico que anunciara con toque de clarín a uso militar y él disparó las cámaras.

Los montañeros, al oír el trueno de las cámaras, toque de clarín y las dos filas de mujeres, dijeron vamos porque ya vienen los Soldados Federales, así se imaginaron por estar muy visible la orilla de este pueblo a la distancia de dos kilómetros a donde se encontraban aquellos enemigos que con su vana intención querían arruinar este pueblo.

Después de este trágico suceso las autoridades informaron al gobierno pidiendo al mismo tiempo auxilio, al tomar en cuenta la peligrosa situación que se encontraba este pueblo por la amenaza de aquellos pueblos agresores y bandidos, de inmediato mandó una brigada de más de 200 Soldados; para ir a exterminar a dichos pueblos de bandidos, pero antes de que los soldados salieran de ésta, para trasladarse a esos pueblos rebeldes, éstos se dieron cuenta de los azotes que tenían que sufrir, tratando de rendirse reconociendo sus errores, nombraron sus representantes para venir abogar por ellos, que fueron los Señores Josefino Ferías y Pedro Guzmán de Juxtlahuaca.

Estos representantes, a medio camino se encontraron con lo Federales, en donde expusieron sus razones con todo respeto, pidiendo disculpas por lo hechos antes ocurridos, en agravio de este pueblo y otros más, comprometiéndose a vigilar a dichos pueblos para que jamás volvieran a repetir esos delictuosos hechos.

Así fue que se terminó el problema que existió entre este pueblo y aquellos, que a hoy vivimos en paz, pero sí, este pueblo de Santa María Tindú, con orgullo supo y pudo defenderse y nunca se dejó dominar por otros.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN, JOSÉ

- 1990 El desarrollo estabilizador (1952-1958). *En* Tragicomedia mexicana 1. La vida en México de 1940 a 1970. José Agustín, ed. Pp. 119-169. Distrito Federal: Planeta.
- 1998 La caída del sistema (1982-1988). *En* Tragicomedia mexicana 3. La vida en México de 1982 a 1994. José Agustín, ed. Pp. 9-167. Distrito Federal: Planeta.

ANDERSON, BENEDICT

- 1993 Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica.

BEFU, HARUMI

- 1977 Social Exchange. *Annual Review of Anthropology* 6:255-281.

BESSERER, FEDERICO

- 1999 Moisés Cruz: historia de un transmigrante. México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa / Universidad Autónoma de Sinaloa.
- 1999_a Remesas y economía en comunidades transnacionales. *En* Coloquio nacional sobre políticas públicas de atención al migrante. Memoria. Cuauhtémoc Peña con Claudia Guichard y Jorge Hernández-Díaz, eds. Pp. 210-217. Oaxaca: Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca.
- 2000 Política cuántica: el uso de la radio por comunidades transnacionales. *Nueva Antropología* 57:11-21.
- 2000_a Sentimientos (in)apropiados de las mujeres migrantes: hacia una nueva ciudadanía. *En* Migración y relaciones de género en México. Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán, eds. Pp. 371-388. México: Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza / Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 2002 Contesting community. Cultural struggles of a mixtec transnational community. Tesis de doctorado. Departamento de Antropología social y cultural, Stanford.
- 2004 Desarrollo transnacional con la comunidad al centro (un modelo de cambio social). Propuesta teórica para discusión.
- 2004_a Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional. Distrito Federal: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa / Plaza y Valdés.

BESSERER, FEDERICO CON YERKO CASTRO, ROCÍO GIL, ERNESTO HERNÁNDEZ, FERNANDO HERRERA, OSCAR CALDERÓN, LETICIA HERNÁNDEZ Y FERNANDO BARCEINAS.
2005 Informe de investigación #1. Etnografía transnacional de Santa María Tindú. Circuito Oaxaca, sub-circuito Mixteca (Resumen institucional). Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

BESSERER, FEDERICO CON YERKO CASTRO, ROCÍO GIL, ERNESTO HERNÁNDEZ, NANCY WENCE, ADRIANA AGUILAR, ALEJANDRA PÉREZ, HUGO ARRIAGA, DANIELA OLIVER Y EMMANUEL ROMERO.
2005_a Etnografía transnacional comparada (Resumen analítico).

BHABHA, JACQUELINE
1999 *Belonging in Europe: citizenship and post-national rights*. Oxford: Blackwell Publishers.

BINFORD, LEIGH
2003 *Remittances and (under)development in Mexico. Critique of Anthropology* 23(3):305-336.

BOISIER, SERGIO
2004 *Desarrollo endógeno: ¿para qué? ¿para quién?. El humanismo en una interpretación contemporánea del desarrollo*. Red de Investigación y Acción para el desarrollo local. Documento electrónico, <http://www.riadel.org/cataDetalle.asp?PID=509>, revisado el 29 de diciembre de 2004.

BOURDIEU, PIERRE
1988 *De la regla a las estrategias*. *En* *Cosas dichas*. Pp. 67-101. Buenos Aires: Gedisa.
2002 *El habitus y el espacio de los estilos de vida*. *En* *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Pp. 169-222. Distrito Federal: Taurus

BORUCHOFF, JUDITH A.
1999 *Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago*. *En* *Fronteras Fragmentadas*. Gail Mummert, ed. Pp. 499-518. Zamora, Michoacán: El colegio de Michoacán / Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán.

CLIFFORD, JAMES
1992 *Traveling cultures*. *En* *Cultural studies*. Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula A. Treichler, eds. Pp. 96-116. Nueva York: Routledge.

COMUNIDAD VIRTUAL DE SANTOS REYES TEPEJILLO
2005 Documento electrónico, <http://tepejillo.org>, revisado el 29 de junio de 2005.

- CONAPO
2000 Documento electrónico, <http://www.conapo.gob.mx>, revisado el 29 de junio de 2005.
- CORTÉS GARCÍA, ANTONIO
1999 Experiencia organizativa de la Mesa Directiva Santa María Tindú, en Madera, California, para el envío de recursos orientados al desarrollo social y económico de su comunidad de origen. *En* Coloquio nacional sobre políticas públicas de atención al migrante. Memoria. Cuauhtémoc Peña con Claudia Guichard y Jorge Hernández-Díaz, eds. Pp. 205-209. Oaxaca: Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca.
- D'AUBETERRE BUZNEGO, MARÍA EUGENIA
2000 El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla. Zamora, Michoacán: El colegio de Michoacán / Benemérita Universidad de Puebla / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- DURAND, JORGE
2003 Políticas emigratorias en un contexto de asimetría de poder. El caso mexicano 1900 – 2003. Ponencia presentada en el coloquio internacional: Migración y desarrollo. Transnacionalismo y nuevas perspectivas de integración. Zacatecas, 23 – 25 de octubre.
- EBRON, PAULA
2000 Tourists as pilgrims: commercial fashioning of transatlantic politics. *American Ethnologist* 25(4):910-932.
- ESPINOSA HERNÁNDEZ, BEATRIZ ESTEFFANY
2003 Religión, economía y política en una comunidad transnacional: Santiago Asunción. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.
- ESTRADA VILLANUEVA, ARIANA
2003 Jóvenes y gobernabilidad en comunidades transnacionales, estudio de un caso: Ixpantepec Nieves, Oaxaca. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.
1997 Los Nuer. Barcelona: Anagrama.
- GARCÍA ARELLANO, FREDI
2000 SIKINDAKU (*) Los viajeros mixtecos de la comunidad de Independencia. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

- GARCÍA ZAMORA, RODOLFO
 2003 Migración, remesas y desarrollo local. Zacatecas: Doctorado en estudios del desarrollo, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- GEERTZ, CLIFFORD
 1989 El antropólogo como autor. Barcelona: Paidós.
- GILROY, PAUL
 1992 Cultural studies and ethnic absolutism. *En* Cultural studies. Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula A. Treichler, eds. Pp. 187-198. Nueva York: Routledge.
- GIMÉNEZ ROMERO, CARLOS
 2002 Dinamización comunitaria en el ámbito de la inmigración. *En* La exclusión social. Teoría y práctica de la intervención. María José Rubio y Silvina Monteros, coords. Pp. 99-127. Madrid: CCS.
- GLICK SCHILLER, NINA, LINDA BASCH Y CRISTINA BLANC – SZANTON
 2005 Transnacionalismo: un nuevo marco analítico para comprender la migración. Bricolage. Revista de estudiantes de antropología social y geografía humana 3(7): 68-84.
- GONZÁLEZ HUERTA, JORGE ALBERTO
 1999 Espacios de vivienda y cadenas globales de mercancía, en relación con una comunidad mixteca transnacional. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.
- GONZÁLEZ PANTOJA, CAROLINA FABIOLA
 2003 Ciudadanía en una comunidad transnacional mixteca: el caso de San Jerónimo Progreso. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.
- GORDON, SARA
 1997 Pobreza y patrones de exclusión social en México. Programa sobre las instituciones laborales y desarrollo. México: Instituto Internacional de Estudios Laborales.
- GUPTA, AKHIL
 1998 Postcolonial developments. agriculture in the making of modern India. Londres: Duke University Press.
- 2001 Governing population. The integrated child development services program in India. *En* States of imagination. Ethnographic explorations of the postcolonial state. Thomas Blom y Finn Stepputat, eds. Pp. 65-96. Durham: Duke University Press.

- HANNERZ, ULF
 2003 Being there... and there... and there! Reflections on multi-site ethnography. *Ethnography* 4(2): 201-216.
- HARDING, SANDRA
 1987 Is there a feminist method? *En* *Feminism and Methodology: social science issues*. Sandra Harding, ed. Pp. 1-14. Bloomington: Indiana University Press.
- HARVEY, DAVID
 1989 *The condition of postmodernity: an inquiry into the origins of culture change*. Cambridge: Blackwell.
- HERNÁNDEZ LEÓN, RUBÉN
 1999 “¡A la aventura!”: Jóvenes, pandillas y migración en la conexión Monterrey – Huston. *En* *Fronteras fragmentadas*. Gail Mummert, ed. Pp. 115-143. Zamora, Michoacán: El colegio de Michoacán / Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, ERNESTO
 2003 *Hombres cercanos y distantes: la construcción de la masculinidad entre transmigrantes mixtecos*. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.
- 2005 *El corazón fragmentado. Los ecos de la travesía en las paternidades transnacionales*. Tesis de maestría. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.
- HIRAI, SHINJI
 2004 *Paisaje del desarrollo: economía política de la nostalgia en la comunidad transnacional*. Ponencia presentada en el coloquio: Exclusión social y ciudadanía en el contexto transnacional. Distrito Federal, 7 y 8 de diciembre.
- HIRSCH, SUSAN F. Y MINDIE LAZARUS-BLACK
 1994 *Performance and paradox: exploring law’s role in hegemony and resistance*. *En* *Contested states. Law, hegemony and resistance*. Susan F. Hirsch y Mindie Lazarus-Black, eds. Pp. 1-31. Nueva York: Routledge.
- HOBBSAWN, ERIC
 1978 *Gramsci y la teoría política*. *En* *El pensamiento revolucionario de Gramsci*. Eric Hobsbawn, Humberto Cerroni, Lucio Magri, Mich. Notarianni, Rossana Roznada, Massimo Salvadori y Lucio Colletti, eds. Pp. 151-173. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- IBARRA TEMPLOS, YURIBI MAYEK
 2003 *Espacios alternativos de poder: participación de las mujeres en una comunidad transnacional*. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

IMPULSO DE OAXACA

2004 Impulso de Oaxaca, octubre 23.

JAMESON, FREDERIC

1995 El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. México: Paidós.

KEARNEY, MICHAEL

1991 Borders and boundaries of the state and self at the end of the empire. *Journal of Historical Sociology* 4(1):52-74.

1995 The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism. *Annual Review of Anthropology* 24:547-565.

1996 Reconceptualizing the peasantry: anthropology in global perspective. Boulder, Colorado: Westview Press.

1999 Fronteras fragmentadas, fronteras reforzadas. *En* Fronteras fragmentadas. Gail Mummert, ed. Pp. 559-571. Zamora, Michoacán: El colegio de Michoacán / Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán.

2004 The classifying and value – filtering missions of borders. *Anthropological Theory* 4(2):131-156.

KEARNEY, MICHAEL Y FEDERICO BESSERER

s/f Transnational communities: the Mixtec migration to the U.S.

KHAGRAM, SANJEEV Y PEGGY LEVITT

2004 Constructing transnational studies. Social Science Research Network. Documento electrónico, <http://ssrn.com/abstract=556993>, revisado el 17 de septiembre de 2005.

LACLAU, ERNESTO

1977 Prólogo. *En* La cultura represiva. Elementos de la cultura nacional británica. Perry Anderson, ed. Barcelona: Anagrama.

LEVITT, PEGGY

2001 The transnational villagers. Berkeley: University of California Press.

2001_a Transnational migration: taking stock and future directions. *Global Networks* 1(3): 195-216.

LINDÓN, ALICIA

2002 Nomadismo, desarraigo y anclaje en la periferia metropolitana. Ponencia presentada en el coloquio Transnacionalidad: una mirada etnográfica y multidisciplinaria. Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa. 11 – 12 marzo.

LOZANO ASCENSIO, FERNANDO

2003 Discurso oficial, remesas y desarrollo en México. *Migración y Desarrollo* 1:23-31.

LUCAS MARTÍN DE, JAVIER

2002 Integración, inmigración, derechos humanos. *En* La exclusión social. Teoría y práctica de la intervención. María José Rubio y Silvina Monteros, coords. Pp. 69-98. Madrid: CCS.

MARCUS, GEORGE E.

2001 Etnografía en / del *Sistema Mundo*. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades* 11 (22): 111-127.

MATUS RUIZ, MAXIMINO

2003 Estrategias económicas informales como sustento de una comunidad transnacional: el caso de San Miguel Cuevas, Oaxaca. Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

MAZEAU DE FONSECA, PATRICIA

2004 Relación y transculturación como patrimonio cultural. Algunos apuntes comparativos entre la obra de Fernando Ortiz y la de Edouard Glissant. *Contexto*. Segunda etapa 8(10):191-206.

MCKINLEY, BRUNSTON

2003 Remesas de los migrantes en las Américas. Tendencias y opciones de políticas para los países de la CRM. Ponencia presentada en la VII Conferencia regional sobre migración. Cancún, Quintana Roo, 29-30 mayo.

MENDOZA, TELÉSFORO

1981 Monografía del distrito de Huajuapán, Oax. Distrito Federal: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

MERCADO ARIAS, ERIC

1999 Prácticas políticas transnacionales. Hacia una ciudadanía transnacional: el caso de Santa Cruz Mixtepec (Yucha Ncha). Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

MONTOYA GASTÉLUM, GABRIELA CON JESÚS ROGELIO CÓRDOVA NAVA, MIGUEL MOCTEZUMA L., RODOLFO GARCÍA ZAMORA, RAÚL DELGADO WISE Y OSCAR PÉREZ VEYNA.

2005 Laguna Grande: un circuito social transnacional de sistema maduro. Informe etnográfico No. 1. Unidad Académica de Estudios del Desarrollo. Universidad Autónoma de Zacatecas.

MORALES LÓPEZ, JULIO ULISES

- 2003 Transporte, comunicación y gobernabilidad en una comunidad indígena transnacional: el caso de San Juan Mixtepec, Oaxaca. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

MORALES, PATRICIA

- 1989 Indocumentados mexicanos. Causas y razones de la migración laboral. Distrito Federal: Grijalbo.

MORRISON, TONI

- 1990 The site of memory. *En* Out there: marginalization and contemporary cultures. Russell Ferguson, Marina Serer, Irina T. Mjna Ha y Cornell West, eds. Pp. 299-305. Cambridge: Cambridge University Press.

OAXAQUEÑO, EL

- 2005 El Oaxaqueño, abril 2.

ONG, AIHWA

- 1991 The gender and labor politics of postmodernity. *Annual Review of Anthropology* 20:279-309.

OPORTUNIDADES

- 2004 Información para directores y docentes de educación básica. Ciclo escolar 2004-2005. Secretaría de Desarrollo Social.

PEÑA CUAUHTÉMOC CON CLAUDIA GUICHARD Y JORGE HERNÁNDEZ-DÍAZ, EDS.

- 1999 Coloquio nacional sobre políticas públicas de atención al migrante. Memoria. Oaxaca: Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca.

REVILLA LÓPEZ, ULISES

- 2000 La chilena mixteca transnacional. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

REYES SÁNCHEZ, ALMA ROSA

- 2002 El papel que juega la radio en las comunidades transnacionales. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

ROBINSON, WILLIAM I.

- 2001 Transnational processes, development studies and changing social hierarchies in the world system: a Central American case study. *Third World Quarterly* 22(4):529-563.
- 2002 Remapping development in light of globalisation: from a territorial to a social cartography. *Third World Quarterly* 23(6):1047-1071.

RODRÍGUEZ PÉREZ, ATZIMBA

- 1999 Estrategias educativas de una comunidad transnacional: el caso de San Juan Mixtepec. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

ROMERO CALDERÓN, EMMANUEL

- 2004 Casas de ardillas: las casas solas de Santa María Natividad. Ponencia presentada en el coloquio: Exclusión social y ciudadanía en el contexto transnacional. Distrito Federal, 7 y 8 de diciembre.
- 2005 Informe de investigación #1. Etnografía transnacional de Santa María Natividad. Circuito Oaxaca, sub-circuito Mixteca (Resumen institucional). Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

ROSALDO, RENATO

- 1989 Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social. Distrito Federal: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Grijalbo.
- 1989_a Imperialist nostalgia. *Representations* 26, edición especial: Memory and Counter-Memory:107-122.
- 1997 Cultural Citizenship, Inequality, Multiculturalism. *En Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space, and Rights*. William Flores y Rina Benmayor, eds. Pp. 27-38. Boston: Beacon Press.

ROSANVALLON, PIERRE

- 1999 La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia. Distrito Federal: Instituto Mora.

ROUSE, ROGER

- 1988 Mexican migration to the United States: family relations in the development of a transnational migrant circuit. Tesis de doctorado. Departamento de Antropología, Stanford.

RUBIO MARTÍN, JOSÉ MARÍA

- 2002 La exclusión social. *En La exclusión social. Teoría y práctica de la intervención*. María José Rubio y Silvina Monteros, coords. Pp. 20-47. Madrid: CCS.

RUIZ ROBLES, RAÚL RENÉ

- 2003 San Jerónimo Progreso: migración y remesas. Un sistema político sustentado por ellas. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

SCOTT, JAMES C.

- 2000 Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos. Distrito Federal: Era.

SIKKINK, KATHRYN

- 2002 Restructuring world politics: the limits and asymmetries of soft power. *En* Restructuring world politics. Transnational social movements, networks, and norms. Sanjeev Khagram, James V. Riker y Kathryn Sikkink, eds. Pp. 3-23. Minneapolis: University of Minnesota Press.

SMITH, ROBERT

- 1995 "Los ausentes siempre presentes": the imagining, making and politics of a transnational migrant community between Ticuani, Puebla, Mexico and New York City. Tesis de doctorado. Departamento de Ciencias Políticas, Universidad de Columbia.

SOLÍS MARTÍNEZ, ARTEMIO Y JORGE VELÁSQUEZ GIRÓN

- 1991 Documentación y análisis de la producción agrícola en Santa María Tindú, Oaxaca. Reporte de servicio social. Departamento de Producción Agrícola y Animal, Universidad Autónoma Metropolitana.

SØRENSEN, NINNA NYBERG

- 2004 The development dimension of migrant remittances. Migration Policy Research, Working papers series 1. Department of Migration Policy, Research and Communications. International Organization for Migration.

TURNER, VICTOR

- 1980 La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu. Madrid: Siglo XXI.

VIDA EN EL VALLE

- 2004 Vida en el Valle, mayo 24.

WILLIAMS, RAYMOND

- 1973 The country and the city. Nueva York: Oxford University Press.

WENCE, NANCY

- 2005 Informe de investigación #1. Etnografía transnacional de Santa María Asunción. Circuito Oaxaca, sub-circuito Mixteca (Resumen institucional). Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

WIMMER, ANDREAS Y NINA GLICK SCHILLER

- 2002 Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks* 2(4):301-334.

WOLF, ERIC R.

- 1955 Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion. *American Anthropologist*, New Series 57(3) Part 1:452-471.

ZÁRATE SÁNCHEZ, ADRIANA

- 2004 ¡Mujeres a pizar! Una experiencia transnacional. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

**Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Antropología
Licenciatura en Antropología Social**

Tesis

**FRONTERAS DE PERTENENCIA.
HACIA LA CONSTRUCCIÓN DEL BIENESTAR Y DESARROLLO
COMUNITARIO TRANSNACIONAL DE SANTA MARÍA TINDÚ**

Rocío Gil Martínez de Escobar
Matrícula: 200326602

Resumen

Lo que presento es un panorama general de lo que es la comunidad transnacional de Santa María Tindú, ubicada en la región indígena de la Mixteca Baja oaxaqueña, y el inicio de una exploración de sus condiciones de bienestar y exclusión, así como los intentos del grupo por generar estrategias que le permitan desarrollarse.

Este estudio pretende conocer y describir una comunidad transnacional, por ello, el análisis gira en torno a los procesos de construcción y reconstrucción de las fronteras comunitarias que ayudan a definir a los sujetos con los que trabajo. Estos procesos de (re)construcción por los que constantemente transita Santa María Tindú para definirse a sí misma y construirse como colectividad aparecen como centrales para esta investigación. Analizo este proceso desde dos perspectivas: la de la comunidad en su interior y la de su inserción en contextos estructurales.

Para pensar en el desarrollo de Tindú es preciso comprender cómo es y cómo opera el grupo en su interior. Por ello en este trabajo intento mostrar cuáles son los procesos de conformación de la comunidad transnacional, la cual se construye a partir de la delimitación de fronteras sociales, políticas, simbólicas y culturales que se traducen en mecanismos de pertenencia y ciudadanía. Conocer los ámbitos geográficos, demográficos, familiares, económicos, culturales y políticos permite responder a la pregunta de ¿cuáles son las condiciones de bienestar y exclusión transnacional que atraviesan a la comunidad? y ¿cómo construir estrategias de desarrollo para lograr su inclusión, participación y ciudadanía en el contexto del estado? ya que estas preguntas no pueden resolverse sin conocer primero a la comunidad y visibilizarla como transnacional, sobre todo porque mediante los procesos de negociación de pertenencia y construcción de ciudadanía surgen contiendas, lo cual activa el gran potencial de la organización comunitaria para la resolución de conflictos y es en estos espacios de discusión y definición del grupo en los que es posible visualizar sus necesidades, así como las paradojas del desarrollo y las estrategias que pueden llevar a proyectos viables.