



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

**VIDA COMUNITARIA Y CONFLICTOS POLÍTICOS:
ANTAGONISMO Y ACTORES MIGRANTES EN SAN
MIGUEL TLACOTEPEC, OAXACA**

Tesis presentada por

Estefania Castillo Balderas

para obtener el grado de

MAESTRA EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México
2016

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director(a) de Tesis:

 Dra. Matilde Laura Velasco Ortiz

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. _____

2. _____

3. _____

A la memoria de mi abuela Celestina, por su infinito cariño

A mi familia por ser mi principal soporte

AGRADECIMIENTOS

Gracias al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) por la beca que me fue otorgada para cursar y finalizar mis estudios en un programa de maestría que forma parte del Programa Nacional de Posgrado de Calidad (PNPC). Gracias a El Colegio de la Frontera Norte por la formación recibida.

Agradezco a la Dra. Laura Velasco Ortiz por su guía para la realización de este trabajo, sus sugerencias, comentarios y críticas certeras fueron fundamentales para dar forma y rumbo al proyecto de investigación, además de sus enseñanzas invaluable para el desarrollo del trabajo de campo y para mi formación profesional.

Agradezco al Dr. Luis Escala Rabadán por la lectura atenta de este trabajo y por las sugerencias para el desarrollo de la investigación, en particular por la motivación y confianza brindada. Agradezco al Dr. Jorge Hernández Díaz por las valiosas recomendaciones para mejorar este trabajo y por su interés en mi desarrollo profesional. Gracias a la Dra. Olga Odgers Ortiz, por sus comentarios y sugerencias bibliográficas para la construcción del proyecto.

Agradezco a los docentes que conforman la planta de la Maestría en Estudios Culturales por generar ricas discusiones de clase, a la Coordinadora del programa la Dra. Margarita Sayak Valencia por el apoyo brindado. A Irene Becerra, por la labor fundamental que realiza en la coordinación de la maestría y que ha hecho llegar a buen puerto los cientos de trámites de los/las estudiantes de la MEC. Una mención especial a mis compañeros/as de la MEC 2014-2016 por el debate y el aprendizaje que surgió de las discusiones en clase.

De forma particular agradezco a mis amigas y amigos de la MEC, personas inteligentes, críticas, pero sobre todo cálidas, Maya Cervantes, Miguel Corral, Alejandra Cárdenas, Benelli Velásquez, Yael González, Anibal Atayde, por las terapias grupales, el cúmulo de experiencias compartidas recorriendo Tijuana y porque conocerlos fue enriquecedor de múltiples formas, por brindarme la mano en los momentos en los que una pierde la confianza en sí misma. A mis paisanos oaxaqueños de la MDR y la MEP, por recordarme lo que se siente estar en casa, a mis amigos en Oaxaca, Manolo Solana Salmorán, Rosalía Guerrero Prieto y Valentina Díaz Jaso

por su ayuda invaluable para la transcripción de mis entrevistas y por su amistad y cariño y a Elizabeth Mosqueda por sus mensajes y llamadas que me dieron ánimo y confianza.

A mis padres, por estar siempre pendientes y orgullosos de mi camino, a mis hermanas, a Montserrat Castillo por su apoyo y ánimo en este viaje, a Tania Castillo mi hermana y cómplice en la vida, y a Ariel Antonio Castillo por no olvidarse de su hermana favorita.

Agradezco al personal de la biblioteca por brindar su ayuda en la búsqueda de información para la realización de este trabajo, en particular quiero agradecerle a Ángeles Pérez Gamiño por ser un soporte emocional de muchas y muchos estudiantes, porque su amistad y calidez fueron una parte importante para mi estabilidad en Tijuana. Gracias al personal de cómputo, administrativo, de la cafetería y de limpieza, por facilitar y hacer agradable la estadía de los/ las estudiantes en las instalaciones de El Colef.

Finalmente quiero agradecer a la gente de San Miguel Tlacotepec, a Stephanie Pimentel Santos por apoyarme en la búsqueda de contactos, a los hombres y mujeres que me abrieron las puertas de sus hogares para contarme sobre su vida, quiero agradecer Algimiro Morales por recibirme en su casa en California y en San Miguel Tlacotepec, y en particular a las mujeres que me acogieron y no dudaron en compartir no sólo su tiempo sino su amistad, a Hilda Hernández, Olga Quiroz e Isabel Santos quien se ocupó de mí y mi añoranza en las noches solitarias en la Mixteca oaxaqueña.

RESUMEN

El objetivo de la investigación es profundizar en el papel de los migrantes organizados en la creación de relaciones antagonicas al interior de la comunidad. Se acude a los aportes de la sociología y la antropología política e histórica sobre la relación que guarda el conflicto como condición para la producción de la idea de comunidad y la importancia de la intermediación política de los migrantes en las últimas tres décadas. Los hallazgos muestran que los migrantes organizados incidieron en la introducción de nuevos valores y discursos asociados a la convivencia política, que permitieron la subversión de las jerarquías etarias y en menor medida de las de género en el sistema de representación comunitario o de usos y costumbres. Asimismo el conflicto, produjo líderes locales que impulsaron un orden comunitario transnacional que se desdibuja a principios del siglo XXI.

El estudio se realizó en San Miguel Tlacotepec, en la región Mixteca Baja de Oaxaca. Metodológicamente, la investigación se basa en entrevistas biográficas a líderes y activistas comunitarios y a residentes migrantes y no migrantes, así como en observación participante en espacios de encuentro comunitario entre 2015 y 2016.

Palabras clave: *comunidad, antagonismo político, organizaciones de migrantes, usos y costumbres*

ABSTRACT

The aim of this research is to deepen understandings of the role of organized migrants in the creation of antagonistic relations within their respective communities. This article relies on sociological, political and historical anthropological theories of conflict relationships as a condition for the production of the idea of community and the importance of political intermediation of organized migrants in the last three decades. The findings reveal that organized migrants instigated the introduction of new values and discourse associated with political coexistence that helped subvert hierarchies and, to a lesser extent, systems of gender representation or community's customs and traditions. The conflict also produced local leaders who urged a transnational community order that blurs itself in the early 21st century.

This research was conducted in San Miguel Tlacotepec in the Mixteca Baja de Oaxaca region. Methodologically, the research makes use of biographical interviews of community leaders, activists, resident migrants and non-migrants as well as participant observation of community spaces between 2015 and 2016.

Keywords: *community, political antagonism, migrant organizations, customs and traditions*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. APROXIMACIÓN TEÓRICO-CONCEPTUAL PARA EL ESTUDIO DE LOS CONFLICTOS POLÍTICOS INTRACOMUNITARIOS	8
1. Introducción	8
2. Los estudios sobre el conflicto en las comunidades oaxaqueñas	10
3. Hacia una propuesta para el análisis del conflicto político: la producción de antagonismos	12
3.1 Pasión y cultura política.....	15
3.2 La perspectiva de la interseccionalidad para el análisis del conflicto intracomunitario	16
3.2.1 Género.....	17
3.2.2 Generación	18
4. Derivas de un concepto: la comunidad en la sociología y la antropología.....	19
4.1 El sistema de cargos como estructura comunitaria socio-política	21
4.1.1 Gobierno local y sistema de usos y costumbres	25
4.2 La comunidad como sentido de pertenencia.....	27
4.3 La comunidad como un proceso político y de intermediación	30
4.3.1 Drama social y lenguaje contencioso.....	32
4.4 Las comunidades transnacionales: cambios y continuidades de las comunidades oaxaqueñas	34
4.5 Nuevos intermediarios: los agentes migrantes.....	35
5. El liderazgo indígena en las comunidades oaxaqueñas	38
5.1 Disputas simbólicas, autoridad y representación	41
CAPÍTULO II: METODOLOGÍA DE ESTUDIO	44
1. Introducción.....	44
2. El estudio del conflicto comunitario a través de las entrevistas biográficas y observación participante.	44
3. La reconstrucción de los acontecimientos conflictivos	45
4. El caso de estudio: San Miguel Tlacotepec	48
5. Sujetos y técnicas de investigación: entrevistas con líderes migrantes y otros actores comunitarios	49
5.1 Otras fuentes de información	49
6. Trabajo de campo	50
6. 1 Dificultades para la realización del trabajo de campo	50
7. Resultados del trabajo de campo	51

7.1 Sistematización y análisis de la información	52
7.2 Triangulación de datos	52
7.3 Ejes de análisis del sentido de comunidad	54
CAPÍTULO III. EL CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO DEL ESTUDIO	55
San Miguel Tlacotepec y la región Mixteca de Oaxaca: migración y conflictos comunitarios post políticas de reconocimiento en el siglo XXI	55
1. Introducción	55
2. Migración mixteca, políticas de reconocimiento estatal y surgimiento de nuevos actores comunitarios en el siglo XX	55
3. San Miguel Tlacotepec: demografía, organización comunitaria y migración	57
3.1 Características sociodemográficas	57
3.2 La organización comunitaria: cargos y cofradías	58
3.3 La migración interna e internacional: viejos y nuevos actores	61
3.4 Migración y procesos organizativos	63
4. Características de las organizaciones de migrantes mixtecos	63
5. Relación entre las organizaciones de migrantes y organizaciones locales en Oaxaca	66
6. El papel de las organizaciones indígenas en las políticas de reconocimiento	69
7. El caso de San Miguel Tlacotepec en los conflictos políticos comunitarios en la época del reconocimiento cultural	71
8. Los conflictos político-comunitarios en San Miguel Tlacotepec	73
CAPÍTULO IV. RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN	76
La renovación comunitaria: Conflictos políticos y migración en San Miguel Tlacotepec	76
1. Introducción	76
2. Primer Acontecimiento: Los migrantes y la crítica a la comunidad revolucionaria institucional (1980-1989)	78
2.1 La subversión de la costumbre priista: de criticar sus costumbres a desmontar el cacicazgo en 1981	82
3. Segundo acontecimiento: la alianza migrante y profesores contra los priistas.	84
3.1 Los cambios en la organización comunitaria a partir de la descentralización municipal y las políticas sociales y de reconocimiento a finales del siglo XX	84
3.2 Llegaron los migrantes: la conformación de un proyecto comunal y la emergencia de un líder	86
3.3 La conformación de un lenguaje contencioso: proyecto comunal y proceso hegemónico	86
3.4 “Se acabaron las costumbres”: el nuevo orden comunitario transnacional	91
3.5 La eliminación de las cofradías como drama social	95

3.6 La entrada de las voces femeninas: el papel de las mujeres en la construcción del nuevo sentido de comunidad	97
4. Tercer acontecimiento: el rompimiento de la alianza y la comunidad fragmentada (2000-2015).....	99
4.1 La crisis: el rompimiento de la alianza comunitaria	99
4.2 La renovación de los antagonismos y la toma de posiciones: la transgresión de los líderes a los ejes morales de la vida comunitaria.....	100
4.3. La casa dividida: la política comunitaria y la multiplicación de liderazgos	104
4.3.1 La muerte del líder migrante como evento dramático	107
4.4 Las formas de autoridad de los indígenas profesionales: entre la representación auténtica e inauténtica	109
4.5 La pasión como despliegue de «lo político».....	113
4.6 Entre la participación silenciosa y la desobediencia en los márgenes comunitarios: el conflicto de género (2010-2016).....	116
5. Los discursos comunitarios frente a la desaparición de poderes como acciones reparadoras.....	119
REFLEXIONES FINALES	122
1. Introducción	122
2. Nuevos actores: conflictos políticos, migración y relación con la autoridad	122
2.1 Liderazgos y relaciones con la autoridad comunitaria.....	124
3. La costumbre revisitada: bases morales de los conflictos y sentido de comunidad	126
Bibliografía.....	129

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 2.1. Localización de San Miguel Tlacotepec en el distrito de Juxtlahuaca, Oaxaca	48
Mapa 3.1. Rutas migratorias de los tlacotepenses de 1950 a 1980.....	62

ÍNDICE DE TABLAS Y FOTOGRAFÍAS

Tabla 2.1. Caracterización de los líderes y activistas entrevistados.....	52
Tabla 2. 2 Cronología de conflictos en San Miguel Tlacotepec.....	53
Tabla 2.3 Ejes de análisis del sentido de comunidad.....	54
Fotografía 3.1. Vista de la comunidad de San Miguel Tlacotepec, al fondo se observa el cerro de las calaveras.....	57
Tabla 3.1 Conflictos postelectorales en los municipios uso-costumbristas de 1985 a 2014.....	72

INTRODUCCIÓN

Las grandes transformaciones de la década de los noventa que cambiaron la forma de pensar la composición del país, derivaron de fenómenos sociales amplios y complejos. De los procesos sociales transformadores destacan las migraciones de indígenas mexicanos y los movimientos indígenas en América Latina, que impactaron la forma de pensar sobre la sociedad mexicana. Por otra parte, las políticas de reconocimiento y el impacto del Movimiento zapatista, ganaron notoriedad sobre todo en el sureste del país. En Oaxaca el reconocimiento del derecho de autogobierno de los pueblos indígenas fue sin duda un hecho sin precedentes que marcó el advenimiento de una nueva etapa en la relación entre los pueblos indígenas y el Estado. A su vez, la migración de indígenas oaxaqueños derivó en la creación de organizaciones étnicas y panétnicas que operan tanto en México como en Estados Unidos.

El reconocimiento del derecho de autogobierno en las comunidades indígenas tuvo efectos imprevistos, ya que develó comunidades indígenas altamente diferenciadas y contextos políticos álgidos en los que existen disputas entre actores locales y partidos políticos. Aunque la intensidad de la vida política se presentó como una novedad, de forma contradictoria es notable el papel estratégico que juegan las comunidades de base local para garantizar la estabilidad política del estado. En estas comunidades los indígenas migrantes son actores importantes de las disputas en torno a la representación y el acceso al gobierno local y no sólo eso, sino también como desencadenadores de transformaciones culturales.

Dada la importancia del fenómeno migratorio y la mayor visibilidad de los conflictos políticos en las comunidades oaxaqueñas, el objetivo de esta investigación es comprender el papel de los migrantes indígenas en las disputas políticas y en la transformación de sentidos de pertenencia en sus comunidades de origen.

Una de las consecuencias del desplazamiento de mixtecos ha sido el cambio en la relación que mantienen con sus comunidades de origen, que ha impactado en diferentes dimensiones de la vida comunitaria. Además, las formas de participación de los migrantes mixtecos han modificado o incidido en la transformación de la cultura política. La migración como un cúmulo de experiencias y desplazamientos subjetivos y geográficos, entre otros, ha originado procesos de politización que inciden en el cambio de los sistemas de dominio local.

Por lo anterior, este estudio aborda los cambios y disputas en una comunidad de migrantes mixtecos. Y toma como caso de investigación la localidad de San Miguel Tlacotepec, ubicada en el estado de Oaxaca en la región Mixteca baja. Esta región es conocida por ser una zona con intensidad migratoria alta y muy alta, por esta razón, es estratégica para entender la importancia del fenómeno migratorio en la entidad oaxaqueña. La comunidad también se sitúa como un caso importante para comprender los cambios en la organización y en los sentidos de comunidad que se diversifican con la migración y por ser el lugar de origen de los migrantes indígenas oaxaqueños que formaron el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB), la organización de migrantes más importante del estado.

Es innegable la importancia que debe darse al estudio de los impactos de la migración, y este estudio busca contribuir en esta tarea. Si bien algunas propuestas teóricas consideran estudiar la migración entre los sitios de origen y destino, esta investigación se enfoca en el espacio comunitario y de base local. La disputa política develada por las políticas de reconocimiento nos indica la importancia del contexto para comprender las acciones, los discursos y las prácticas diferenciadas de las organizaciones de migrantes que operan en el plano transnacional.

Estudiar el conflicto comunitario implica además una perspectiva amplia tanto teórica como metodológica. Por ello, este estudio es una propuesta teórico-conceptual que dialoga con diversas disciplinas de las Ciencias Sociales para dar cuenta de la acción, los discursos y los recursos simbólicos utilizados en la disputa política.

Finalmente, hablar sobre la política en ámbitos particulares es un desafío y también un trabajo necesario, pues ayuda a comprender en algún sentido la vida social y acceder a la trama de redes de poder. Si bien los migrantes consideran a la comunidad de origen su lugar de refugio, por otra parte, esta investigación considera que San Miguel Tlacotepec es un espacio comunitario ideal para estudiar el despliegue de viejas y nuevas pasiones políticas y su relación con la cultura.

Planteamiento del problema

El conflicto es un motor de las transformaciones comunitarias. En Oaxaca, en los últimos veinte años ha habido un incremento en el registro de los conflictos poselectorales a nivel comunitario,

aun cuando en 1995 se realizó un cambio legislativo que reconoce el sistema de usos y costumbres como instancia legal para elegir gobiernos locales. De 1985 a 1995, se registraron 83 conflictos de este tipo, mientras que de 1995 a 2004, el número fue de 177 (Eisenstadt, 2007; Eisenstadt y Yelle, 2013). En 2010 y en una coyuntura política importante a nivel estatal (alternancia partidista), los conflictos postelectorales sumaron 83 casos, mientras que en el proceso electoral 2013-2014 el número ascendió notablemente a 144 (IEEPCO, 2014: 135).

En 2010, la Mixteca baja fue la segunda región con el mayor número de incidentes por conflictos postelectorales del estado oaxaqueño (IEEPCO, 2014: 80). La Mixteca ha sido caracterizada como la región con mayor migración hacia Estados Unidos respecto de las otras regiones de Oaxaca (Velasco, 2002a). Cuatro décadas de migración masiva han producido procesos organizativos en distintos lugares, con organizaciones binacionales como la Coalición de Comunidades Indígenas de Oaxaca (COCIO), y transnacionales como el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB) y la Red Internacional de Indígenas Oaxaqueños (RIIO). Esta vitalidad política se entrecruza con la pobreza, pues 60 por ciento de los 155 municipios que conforman la región, tienen un grado de marginación alto y muy alto (Ramales et al., 2014).

En este escenario, esta investigación persigue brindar un aporte en la comprensión de la forma como el proceso migratorio y los actores migrantes inciden en la construcción del sentido de comunidad y en la dinámica de los conflictos comunitarios, así como en las lógicas de pertenencia que se articulan en ellos. Además, se busca profundizar en las causas de los conflictos políticos en la entidad oaxaqueña. Por ello resulta fundamental que, en el marco del reconocimiento a los derechos de autogobierno a partir de 1995, los migrantes organizados se colocan como nuevos intermediarios ante las agencias estatales y como representantes de las comunidades indígenas hacia el exterior. Por ello es importante reflexionar sobre los cambios de dicha relación de intermediación en las comunidades de base local y en los intereses que persiguen en ese nivel.

Esta investigación tiene como objetivo indagar sobre el papel de esos actores en los conflictos y la reconstitución comunitaria en las últimas tres décadas del siglo XX y la primera del siglo XXI. Por ello, se construyó una pregunta de investigación que funcionara como directriz del estudio. Además se trazaron objetivos específicos y se elaboró una hipótesis que puede dar respuesta a la pregunta que se plantea a continuación.

Pregunta de investigación

¿Cuál es el papel de los migrantes organizados en la construcción del sentido de comunidad a través de los conflictos políticos en San Miguel Tlacotepec?

Objetivo general

Comprender el papel de los migrantes organizados en los conflictos políticos y la producción de sentidos de pertenencia a la comunidad local.

Objetivos específicos

- 1) Identificar y describir la forma en que participan los migrantes en el sistema de usos y costumbres en el municipio de San Miguel Tlacotepec, con especial atención en los mecanismos que definen los criterios de participación y membresía comunitaria.
- 2) Documentar los cambios en el sistema de usos y costumbres (Sistema de cargos y normas de elección) impulsados por los activistas y lideresas migrantes.
- 3) Analizar las bases morales de los conflictos que actualizan los sentidos y adscripciones comunitarias.

Justificación

El multiculturalismo entendido como un proceso histórico de cambio en las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado, ha implicado transformaciones profundas en los pueblos y comunidades indígenas. Si bien ha aumentado la visibilidad de los conflictos políticos en Oaxaca, vale la pena considerar aquellos que han ocurrido con respecto a la representación política también desde la óptica cultural.

Los conflictos por la representación política han sido abordados de forma profusa por diversos autores desde una perspectiva que coloca el análisis de la gobernabilidad y la incompatibilidad entre los derechos colectivos y los derechos individuales. Sin embargo, se ha dado poca atención a la forma en que la política y la cultura se encuentran relacionadas en el conflicto social.

Pocos estudios han ampliado los marcos para interpretar los fenómenos políticos en su dimensión emocional. Por lo tanto este estudio considera tanto los elementos que permitan observar las transformaciones de las instituciones comunitarias e indagar sobre elementos soslayados por la ciencia política, como la pasión y los sentidos de la disputa por la representación política que también es cultural.

Este estudio busca generar una mayor comprensión de los conflictos políticos intracomunitarios en el estado, al considerar que las políticas de autogobierno indígena han transformado las formas de hacer política y pluralizado el espectro de actores, de los cuales las organizaciones de migrantes indígenas juegan un papel sumamente importante. A la vez, es una reflexión sobre la pluralidad que subyace a la aparente homogeneidad de las comunidades indígenas.

Planteamiento metodológico

El estudio tiene el diseño de un caso de comunidad donde confluyen los procesos de interés, por lo que se le considera un caso estratégico teóricamente.

La última unidad de análisis son los acontecimientos configurados por situaciones de conflicto, haciendo un ajuste del concepto de *trouble situations* de Gluckman (2009). Los acontecimientos están constituidos por una serie de eventos en los que se manifiestan situaciones tensas e inestables, donde los sujetos se ven obligados a adherirse a intereses y valores personales, pero filtrados por las ideologías y los sentidos colectivos. Gluckman observa las situaciones conflictivas a través de la etnografía, lo cual parece bastante adecuado. Sin embargo, dado el escaso tiempo para la realización del trabajo de campo, se optó por reconstruir los acontecimientos con las situaciones problema, a partir de utilizar los relatos de vida como fuente principal para reconstruir eventos y sentidos comunitarios. Los relatos fueron contruidos a través de historias en profundidad, a veces reiteradas, a líderes migrantes y activistas. Se identificaron puntos críticos en su trayectoria política, a partir de los cuales adoptan discursos que los enfrentan a otros grupos comunitarios y les permiten distinguir a adversarios políticos.

Los conflictos fueron seleccionados considerando como criterio principal la intervención de migrantes organizados en el Sistema de cargos y la contienda electoral de gobierno local; mientras que la selección de informantes se realizó por conveniencia y posteriormente por la

técnica de bola de nieve (Hernández, 1991). Los conflictos políticos comunitarios donde participan los migrantes organizados fueron unidades de análisis intermedias y en su articulación se reconstruyeron los acontecimientos comunitarios.

El proceso de análisis de información implicó organizar la información recaba con el software Atlas.ti, con el que se construyeron categorías siguiendo la teoría fundamentada. Paralelamente se establecieron cortes temporales, y se hicieron familias que atendieron al orden cronológico de algunos eventos. Además, se realizaron familias de códigos y relaciones de códigos que permitieron articular el análisis de cada uno de lo que se ha definido como conflictos o situaciones-problema, a partir de tres aspectos: 1) los actores y protagonistas de los conflictos, con especial atención de los migrantes, 2) las bases de legitimidad de los actores y 3) los sentidos comunitarios en disputa (valores y normas).

Descripción capitular

El presente documento se organiza en capítulos que tratan de dar cuenta del proceso de investigación, incluyendo la construcción de un marco teórico, el diseño metodológico, la construcción del contexto del fenómeno en estudio, los resultados de investigación y finalmente las conclusiones más relevantes en función del objetivo del estudio. A continuación se resumen el contenido de cada capítulo.

En el primer capítulo se presenta la discusión teórico-conceptual para analizar la relación entre conflicto y comunidad. Se considera hacer una distinción de la comunidad como una estructura sociopolítica, como una comunidad interpretativa de símbolos compartidos y como un proceso político y de imaginación cultural. En el centro de dicho proceso, el conflicto articula los cambios y la producción de fronteras comunitarias, resultado de un proceso hegemónico y del establecimiento de un proyecto comunal sobre otros posibles. Además, se analiza el papel de los intermediarios o líderes, en este caso migrantes, en el impulso a la relación con la comunidad dispersa entre México y Estados Unidos, fenómeno que otros estudios han llamado «comunidad transnacional».

En el segundo capítulo se desarrolla la estrategia metodológica del estudio, cuyo eje es la reconstrucción de los conflictos, o lo que se ha llamado situaciones-problema, a partir de relatos

biográficos de líderes y activistas, distinguiendo entre la etapa exploratoria y la etapa de levantamiento de entrevistas y registro de conflictos comunitarios, además de describir el proceso y los ejes de análisis.

En el tercer capítulo se describe el contexto del surgimiento de las organizaciones indígenas oaxaqueñas desde la década de los ochenta. También se aborda el caso de San Miguel Tlacotepec por su importancia en los procesos de organización de migrantes y del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB) en el proceso del surgimiento y auge del movimiento indígena de la década de los 1990. De igual forma, se caracterizan los conflictos políticos intracomunitarios en el contexto del reconocimiento cultural después de 1995.

El cuarto capítulo corresponde a los resultados de la investigación, en el que se describen y analizan tres acontecimientos-problema contruidos a partir de eventos narrados por los activistas locales. Las tres situaciones ocurren en distintos puntos temporales: en 1981, con la destitución de un presidente municipal; en 1996 con el arribo al poder local de una alianza entre actores comunitarios, y finalmente en 2001 con la fragmentación del grupo aliado. En cada uno de estos puntos temporales se identifica a los contendientes en el conflicto, los intereses que perseguían, la manipulación de símbolos locales y los cambios que impulsaron en la organización comunitaria. Por último, en las reflexiones finales se encuentran las conclusiones más relevantes a partir de los hallazgos de la investigación, y se proponen algunas futuras líneas de investigación.

CAPÍTULO I. APROXIMACIÓN TEÓRICO-CONCEPTUAL PARA EL ESTUDIO DE LOS CONFLICTOS POLÍTICOS INTRACOMUNITARIOS

1. Introducción

El estudio los conflictos políticos intracomunitarios en una localidad oaxaqueña, resultó ser una tarea en la que había que sortear dos obstáculos mutuamente relacionados. Por un lado, la singularidad del proceso político en una comunidad de alta migración, que se ha enfrentado a una serie de transformaciones a lo largo de dos décadas, y por otra lado la forma en que el conflicto ha sido una característica asociada a la fragmentación política, cultural y territorial del estado sureño. Un fenómeno particular que puede observarse desde la óptica de la migración, o bien una condición histórica. Este dilema quizás se encuentre de manera subrepticia en las siguientes páginas y se ha tratado de sortear tomando aportes de los estudios de migración, históricos, de la antropología política, de la ciencia política y la sociología.

Es importante aclarar que el punto de partida de la investigación es el análisis de las relaciones de poder, para explorar de qué forma los líderes migrantes y activistas tlacotepenses han construido visiones antagónicas de la vida comunitaria y particularmente de la política local. El conflicto, como una disputa entre adversarios políticos ha ocurrido en San Miguel Tlacotepec en diferentes ocasiones, desde las primeras décadas del siglo XXI, y es más complejo de lo que se ha pensado. Así, el estudio de la política comunitaria/comunal implica incorporar la noción de conflicto y las diversas capas que lo componen: la producción de antagonismos, el fenómeno de la intermediación política de los migrantes, la instrumentalización de símbolos locales, el despliegue de lo político y las transformaciones socio-políticas. Y en segundo lugar abordar el conflicto como un fenómeno complejo, en vez de transparente.

La primera parte de este capítulo aborda los estudios sobre conflictos intracomunitarios para establecer un panorama sobre el problema de investigación. Además, se consideran los hallazgos de las investigaciones que han analizado el conflicto en las comunidades indígenas oaxaqueñas.

La argumentación teórico-conceptual sobre el conflicto se construyó a partir de los aportes de Chantal Mouffe (1999) y Simmel (2010) sobre la producción de relaciones antagónicas y su

relación con la comunidad. Por esta razón, se integraron diversas perspectivas de las Ciencias Sociales que funcionarán como guías para el análisis de las comunidades oaxaqueña. Con respecto al concepto de comunidad, se realizó una especie de disección de las tentativas teóricas que la han definido, que permitió distinguir tres dimensiones de las relaciones comunitarias, como estructura socio-política, como un sentido de pertenencia y como una asociación política que produce sus propios simbolismos.

La dimensión socio-política de la comunidad, en la cual se ubica el sistema de cargos. Y se abordan los cambios de dicho sistema de organización comunitaria en el marco de las políticas de reconocimiento, que generan el llamado sistema de usos y costumbres.

En la segunda dimensión de la conceptualización sobre comunidad oaxaqueña, se abordan las prácticas que permiten generar el sentido de pertenencia, así como la dimensión simbólica que implica la membresía comunitaria. La tercera dimensión del concepto de comunidad, es el carácter de asociación política. En esta dimensión se ubica la migración como un fenómeno que define comunidades transicionales, es decir, que impacta en la reconfiguración de las formas de organización, membresía y sentidos de pertenencia.

Por otra parte, se abordan las relaciones de poder que se entretajan en la vida comunitaria y el efecto de la formación de agentes de intermediación como son los migrantes internacionales. Tal como señala Solís (2013), el fenómeno de la mediación en los pueblos indígenas no es un fenómeno menor, así resulta pertinente analizar la construcción de sujetos políticos, observando las relaciones de poder y políticas que su formación trae aparejadas.

La formación de los migrantes como sujetos políticos implica conocer sus especificidades y la forma en que construyen proyectos de comunidad o hegemonía comunal, tal es el caso de la producción de las comunidades transnacionales. El conflicto es fundamental para entender los proyectos comunales, la creación de cierto tipo de liderazgos y los cambios en las bases tradicionales de autoridad.

Finalmente, si bien se ha considerado que las comunidades transnacionales se conforman a través de las redes migratorias y los agentes que promueven las relaciones a distancia, con el fin de incidir en la política local, vale la pena preguntar sobre el papel que el conflicto ha jugado en

San Miguel Tlacotepec. En esta comunidad la transnacionalización permitió la creación de una plataforma política paralela al sistema de cargos, a diferencia de los casos documentados en otras investigaciones que identifican prácticas de participación a distancia y rotación de cargos municipales de forma transnacional.

2. Los estudios sobre el conflicto en las comunidades oaxaqueñas

Las perspectivas contemporáneas sobre la comunidad en México han desarrollado líneas de investigación que están orientadas no sólo al estudio de la organización socio-política de las comunidades indígenas o sistema de cargos, sino que han ampliado sus marcos de observación y han desarrollado propuestas como la antropología política del municipio (Dehouve y Bey, 2006; Hernández-Díaz y Juan, 2007), la antropología de la ciudadanía (Assies, Calderón y Salmán, 2002), estudios sobre comunismo (Rus, 1995; Zárate, 1994, 2009; Lisbona, 2009) y análisis sobre los estudios de comunidad en México (Viqueira, 1995). Estas investigaciones, analizan cómo se hace política a nivel comunitario, particularmente en municipios o comunidades indígenas, y consideran la interacción entre las instituciones comunitarias con la legislación estatal y federal, entienden la ciudadanía comunitaria como un conjunto de prácticas, y exploran los procesos políticos a nivel local, destacando la importancia del conflicto intracomunitario.

Así la reflexión de los autores se ha desplazado del estudio de la estructura (sistema de cargos) propiamente y su reproducción, para arribar al plano de las prácticas y del proceso de producción política y cultural de la comunidad.

En Oaxaca, existen investigaciones sobre diversos tipos de conflictos, los estudios históricos han ahondado en los conflictos intercomunitarios desde la época colonial en la Mixteca (Pastor, 1989), durante los siglos XVIII y XIX en la mixteca baja (Menegus, 2009), y durante el porfiriato (Chassen-López, 2004), enfocándose en los conflictos por límites comunitarios y tierras. En el siglo XX se han estudiado con mayor énfasis los conflictos políticos e intracomunitarios, destacan James Greenberg (1981; 1989) y Hernández-Díaz (1987) en las comunidades chatinas, Veronique Flanet (1977) en la Mixteca de la costa y Laura Nader (1998) en la sierra zapoteca. Nader y Greenberg parten de perspectivas distintas, la primera del análisis de conflictos jurídicos, el segundo desde la antropología económica, sin embargo, ambos

coinciden en que un mecanismo para resolver los conflictos es el desarrollo de ideologías igualitarias (Greenberg, 1981; Nader, 1998). Según lo identificado por Nader en el pueblo oaxaqueño de Talea de Castro, frente a los litigios y conflictos comunitarios, se ha desarrollado una ideología de la armonía. Para la autora, “Los grupos que mantienen una ideología armónica a menudo comparten la creencia de que las fuerzas del desorden están afuera de su grupo. De hecho, el reconocimiento de la amenaza a veces moviliza creencias de base religiosa” (Nader, 1998:369).

Greenberg (1989) en su investigación sobre la violencia política en una comunidad chatina, identifica dos factores como detonadores del conflicto intracomunitario: la introducción de la industria del café en la zona y la consolidación de cacicazgos. Sin embargo, la violencia como una forma de comportamiento está compuesta por varias capas, en que esos dos factores se articulan a elementos culturales, sociales y políticos. Además, señala cómo la ideología de la violencia se construye entre dos puntos opuestos pero interrelacionados, el bien común y la reciprocidad frente al interés personal, de esta forma los sujetos se ven constreñidos a buscar alianzas pese a la amenaza de la controversia y la violencia.

Hernández Díaz (1987) documenta el conflicto en otra comunidad chatina, la emergencia y caída de un cacicazgo y los costos sociales de dicho proceso. Los estudios del conflicto en la zona chatina, articulan los intereses económicos locales y regionales como detonadores de la violencia. Sin embargo, en el caso que se analiza, no han ocurrido eventos de violencia como los documentados en estas comunidades. Por otra parte, los conflictos que se analizarán, son la expresión de una serie de enfrentamientos de orden público que inciden en la toma de posiciones políticas por parte de los tlacotepenses. Aunque destaca la idea de Greenberg, el conflicto como un fenómeno multicausal compuesto por capas. Esta característica también corresponde a la producción del antagonismo intracomunitario.

Las investigaciones reseñadas han mostrado cómo el conflicto es intrínseco a la vida comunitaria. En la región centro y sureste de México existe una vertiente que ha reflexionado sobre el conflicto de las regiones indígenas, los cuales llamamos estudios de comunalismo. El estudio realizado por Jan Rus (1995) en Chiapas, coloca la intersección e incidencia de las políticas estatales para explicar la reconfiguración de las formas de gobierno indígena. Frente a

la noción de la comunidad corporada y cerrada de Eric Wolf, propone el de “comunidad revolucionaria institucional”.

El autor describe un proceso que modifica las bases de autoridad en las comunidades indígenas, impulsadas por el cardenismo a través de jóvenes alfabetizados que sirvieron como secretarios, esto generó una estructura de gobierno dual. Por un lado, un ayuntamiento tradicional (quien gobernaba tenía más experiencia en la jerarquía de cargos religiosos) y por otro lado, un ayuntamiento constitucional (a la cabeza estaban los secretarios). Al respecto, Lisbona (2009) ha explorado la forma en que el fenómeno de la intermediación genera dinámicas de conflicto comunitario en las regiones indígenas de Chiapas.

Para Gledhill (1999), el estudio de los agentes y mecanismos de intermediación permite extender el análisis más allá de las relaciones de poder propiamente locales, para conocer “quién colma las brechas en las relaciones con el sistema mayor y cómo se lleva a cabo esa saturación” (p.204). Esta idea orienta este estudio, pues los migrantes organizados se han convertido en agentes de intermediación no sólo con la comunidad dispersa territorialmente sino con el Estado. Sin embargo, a diferencia de Rus, interesa destacar que los procesos de intermediación y vinculación entre las comunidades y los distintos proyectos de sociedad deben considerar a los pueblos y grupos como sujetos activos y no como simples receptores (Lisbona, 2009: 216). Así, el estudio del conflicto intracomunitario es fundamental para entender los cambios comunitarios, la diferenciación social, los mecanismos de intermediación y las ideologías locales. Por ello, este estudio analiza el conflicto en una comunidad mixteca y lo relaciona con los cambios detonados por la migración. En el siguiente apartado se traza una propuesta para entender el conflicto.

3. Hacia una propuesta para el análisis del conflicto político: la producción de antagonismos

El objetivo de este apartado es plantear las bases conceptuales para el estudio del conflicto intracomunitario. La premisa de la que partimos es que el orden social resulta ser una pugna constante entre grupos persiguiendo diferentes intereses y “que todo lo que ocurre cuando no hay un conflicto abierto es un proceso de dominación” (Collins, 1996:51). Esta reflexión que surge desde la teoría del conflicto ha sido retomada en los postulados de Mouffe y Schmitt. Los autores sostienen que el conflicto es constitutivo de la política y un fenómeno clave para el

análisis de las sociedades plurales y democráticas, por ello retomamos estas proposiciones para analizar el caso oaxaqueño.

Para Mouffe (1999) el antagonismo es un proceso de distinción entre nosotros y ellos, es decir una derivación de la afirmación de la diferencia y las identificaciones colectivas, o en términos de Bourdieu (1995) una disputa por las clasificaciones sociales. Esta perspectiva se considera la más adecuada para analizar cómo una relación social se transforma en una relación política. Sin embargo, también es importante observar que el conflicto moviliza intereses, valores y discursos, de acuerdo con el pensamiento de Gluckman (Lube, 2012). Por su parte Carl Schmitt (1985) identifica que el antagonismo más intenso es el que establece una distinción entre amigo y enemigo. Los adversarios se agrupan a partir de razones múltiples y sentidos diversos (étnicos, religiosos, morales, económicos, éticos).

Para Swartz, Turner y Tuden (2009) el conflicto implica no sólo la identificación entre amigos y enemigos, sino un proceso en el que dichos adversarios compiten públicamente por determinados recursos de una comunidad o hasta un grupo de sociedades, con un objetivo (prestigio, la relación con un determinado entorno social). Para estos autores, dicho enfrentamiento implica diferenciales de poder, pero también el establecimiento de un nuevo orden. Tal como se ha planteado, el antagonismo es un proceso social, en el que se expresan los intereses o metas que persiguen los adversarios

Estas visiones sobre el conflicto ayudan a entender que en una comunidad existe una pluralidad de sujetos, a diferencia de las visiones que colocan a la comunidad como un todo homogéneo, como se verá en el apartado de sistema de cargos. Por ahora, basta señalar que el conflicto se produce a partir de la existencia de relaciones antagónicas, como afirmación de la distinción entre nosotros y es inherente a cualquier grupo humano. En el pensamiento de Mouffe y Schmitt, el poder permea todo tipo de relaciones sociales, pero define ámbitos distintos de expresión, los autores distinguen entre la política y lo político.

Para Mouffe (1999), lo político está “ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales” (p. 14), mientras que la política tiende a establecer un orden en condiciones que tienen un carácter conflictivo, es decir, se hallan atravesadas por «lo» político. Aquí hay

que plantear la coincidencia entre el planteamiento de Mouffe (1999) y Swartz, Turner y Tuden quienes afirman que el conflicto es un proceso cuyo resultado es establecer un orden, lo que Mouffe y Shmitt llaman *política* como un tipo de relaciones institucionalizadas.

Si bien para Mouffe la política tiende a eliminar el antagonismo, esto también implica una negación de la diferencia, de ahí su crítica a la democracia liberal pero también al comunitarismo ya que ambos modelos niegan la diferencia cultural y de ideas en términos de la autora. Por ello, su posicionamiento funciona para hablar de las relaciones antagónicas en las comunidades oaxaqueñas.

Georg Simmel (2010) propone que el conflicto, a pesar de estar asociado a una disrupción y rompimiento, puede entenderse como una forma de socialización. Este planteamiento permite entender que la interacción entre personas va más allá de las prácticas que generan el sentido de unidad, sino también que se relaciona con la generación de antagonismos al interior de los grupos¹.

Si bien Simmel está preocupado por las funciones del conflicto que genera integración y oposición entre grupos, esta misma noción funciona para explicar la formación de grupos intracomunitarios. Para Simmel, sin la posibilidad de que surjan oposiciones no habría oportunidad para el conflicto, por ello entiende que el enfrentamiento, constituye un medio para mantener una relación entre individuos. Es decir, al tiempo que el conflicto se da como una relación antagónica, posibilita la relación entre miembros de un grupo así como es una relación de oposición entre grupos. En términos del autor, “La oposición forma entonces parte de la relación, con el mismo derecho que los otros elementos de la relación: no sólo es un *medio* para conservar la relación, es una de las funciones en que ésta se concreta” (Simmel, 2010:21). Esto lo lleva a afirmar que el conflicto es necesario en tanto permite establecer una distinción entre un nosotros-ellos, que permite pensar en las distinciones que existen al interior de las comunidades y cómo se articulan los antagonismos.

A partir de lo anterior, el conflicto es aquel en que las relaciones sociales antagónicas se vuelven de carácter público, en el cual los actores e individuos pueden distinguir entre amigos y

¹ Este planteamiento de Simmel es una influencia importante en la teoría del conflicto particularmente en la obra de Coser (1961).

enemigos al afirmar sus diferencias. Para plantearlo de forma sintética, por un lado las relaciones antagónicas son un proceso social que conforman “lo político”, por otro lado permiten configurar una oposición entre nosotros y ellos.

3.1 Pasión y cultura política

De acuerdo con Mouffe la política es un ordenamiento institucional. Sin embargo, al proponer la dimensión de “lo político” en las relaciones de poder, está planteando un debate que discurre por la frontera entre lo público y lo privado. La autora propone que un elemento fundamental para analizar el antagonismo es la pasión. Ciertamente el planteamiento de Mouffe no es singular, pues otros pensadores han reflexionado sobre la importancia de incorporar las pasiones y las creencias al análisis de los procesos políticos según señalan Souroujon e Iglesias (2011). Antes de explicar el papel de la pasión en la política, es importante considerar la forma en que entendemos la relación entre cultura y política.

En este trabajo se identifican dos vertientes que definen la relación entre cultura y política. La acepción más difundida de dicha relación es aquella que considera a la cultura política como un conjunto de creencias sobre las instituciones políticas y los distintos tipos de interacción, no se trata de lo que ocurre sino de lo que la gente cree que ocurre (Verba, 1964:7). Este enfoque está anclado al análisis del consenso (De Diego, 2006). De forma alterna y como segunda vertiente de análisis político, los desarrollos teóricos recientes han ampliado el marco de referencia de los estudios políticos hacia la interpretación de la cultura política.

La cultura política en la vertiente interpretativa, no es un sistema de creencias que se auto-produce, sino que se presenta como marcos de pertinencia en el que los actores inscriben sus acciones para dotarlas de sentido y conseguir que se ajusten a sus perspectivas (Cefai, 1997:151). Los marcos de pertinencia permiten a los actores interpretar las situaciones en las cuales se encuentran, así la interacción intersubjetiva permite la disputa, negociación o adhesión a identidades en una temporalidad definida y la generación de sentido (Cefai, 1997). De esta manera, las formas de identificación colectiva están permeadas por aspectos tanto instrumentales como emocionales, según sostienen Mouffe (1999) y Hall (2002).

Por lo tanto, la cultura política como conjunto de creencias dinámica y no se circunscribe a las actitudes hacia un sistema político, sino que se extiende hacia las formas de identificación y

acción que hacen posible el antagonismo. En consecuencia, la condición para la disputa política es un proceso de identificaciones que se construyen a partir del sentido de exclusión (Mouffe, 1999:16-17).

Para Hall (2002), el fracaso de la democracia liberal es considerar lo emocional como irracional y circunscribirlo al espacio privado, mientras que Mouffe recupera la idea de que la pasión se encuentra en el seno de las identificaciones colectivas, que hace a los individuos sentirse parte de una comunidad política. Por su parte, Hall sostiene que la pasión es: “la emoción involucrada cuando somos atraídos profundamente hacia las cosas, ya sean otras personas, objetos, actividades o ideas. También se podría decir que la pasión, en este sentido, está muy vinculada al deseo, el deseo de obtener o adoptar o disfrutar eso hacia lo que uno es atraído” (Hall, 2002: 729). Este vínculo fuerte implica cierto tipo de razón. Es decir, una valoración positiva del objeto de la devoción por el cual vale la pena comprometerse emocionalmente.

De esta forma la autora elabora una crítica a la democracia liberal que concuerda con la de Mouffe, sobre la importancia de considerar la pasión en el plano de lo público, pero propone identificarlo en tres formas: 1) como un componente de las elecciones y de los valores políticos y no sólo de objetivos instrumentales, 2) como un lazo de la comunidad política, 3) como una motivación de la acción política (Hall, 2002:739).

Considerar la pasión en el centro de las identificaciones colectivas y la forma en que las personas actúan lo político a partir de la pasión, es vital para este estudio. Esta perspectiva implica asumir que la diferencia es algo inherente a las comunidades indígenas y que se encuentran atravesadas por jerarquías de género, clase que hacen posible la toma de posiciones políticas. Para abordar esta proposición de Hall, es necesario incorporar la perspectiva de la interseccionalidad.

3.2 La perspectiva de la interseccionalidad para el análisis del conflicto intracomunitario

La propuesta de la interseccionalidad parte de considerar la articulación entre categorías socio-culturales y la conformación de identidades (Knudsen, 2005). Esta propuesta plantea cómo las categorías sociales están atravesadas por relaciones de poder, basadas en la clase, la raza, la etnicidad, el género, entre otras. De esta manera, “la interseccionalidad es usada para analizar la producción y procesos de poder entre género, raza, etnicidad etc., y está involucrado en el análisis de jerarquías sociales y culturales en diferentes discursos e instituciones” (Knudsen,

2005: 62). Es decir, desde el análisis interseccional es posible desestabilizar las categorías sociales como género o raza, si se establece como foco de análisis la forma en que se intersectan e interactúan dichas jerarquías para generar procesos de poder y la forma en que los ejes de diferenciación vehiculan el conflicto.

McCall (2005 establece algunas propuestas para el análisis desde la perspectiva interseccional, y señala que la antropología tiene una larga tradición en los estudios de caso, que ha dado cuenta de la complejidad de la vida comunitaria. Esta perspectiva permite hacer visible la variación y diversidad dentro de un grupo o diversos grupos. En esta investigación se consideran importantes las categorías de género y generación como ejes para identificar las disputas que vehiculan el conflicto intracomunitario.

3.2.1 Género

Diversos estudios han señalado que ante el no-reconocimiento, las mujeres han desarrollado prácticas ciudadanas, que aunque no han subvertido frontalmente las jerarquías a las que se ven enfrentadas, crean o encuentran espacios que las han visibilizado y eventualmente las han colocado como lideresas locales (Vásquez, 2011; Vásquez y Muñoz, 2013).

De acuerdo con Cristina García (2006), el género puede considerarse una relación social “impuesta y jerárquica que surge de relaciones de poder entre hombres y mujeres y que, además, les asigna espacios, tareas, deseos, derechos, obligaciones y prestigio” (capítulo 3) que delinea ámbitos de acción y el acceso a recursos. Por ello, interesa explicar de qué forma las mujeres sorteán y encuentran espacios de participación en contextos de poder desigual.

La participación política de las mujeres para el caso de Tlacotepec, es entendido como un proceso de *agenciamiento* compuesto por cuatro elementos, 1) su inclusión en las organizaciones sociales (Maldonado y Artia, 2004), 2) el aumento de su participación local ante las ausencias prolongadas de los hombres (Velásquez, 2004: 520); 3) su inclusión en comités civiles (escuelas, salud) y de programas sociales, 4) este proceso finalmente produce la “toma de la palabra” (Bonfil, 2010) en las asambleas y encuentros comunitarios. La toma de la palabra es un conjunto de prácticas de ciudadanía que delinear la presencia de las mujeres en el espacio público. Para Bonfil (2010), la participación femenina a nivel comunitario se compone de tres

elementos, 1) las posibilidades de la participación femenina en los asuntos públicos, 2) la toma de decisiones y 3) el desempeño de la autoridad.

En San Miguel Tlacotepec, las lideresas y activistas tienen visibilidad en la arena pública pero no han accedido a cargos de representación esto no es un indicador de mayor o menor aceptación de su presencia e incidencia en la política local en las comunidades uso-costumbristas. Ya que, de acuerdo con Worthen (2015:131) la especificidad de la participación política de las mujeres en las comunidades indígenas oaxaqueñas, es visible en la forma en que “actúan y expresan *lo político*” en distintos ámbitos de forma pública y privada. A partir de las relaciones que mantienen con hombres, mujeres e instituciones (Agarwal, 1997), y para el caso de este estudio, de su posicionamiento en el conflicto, los intereses que persiguen, la toma de posiciones y el respaldo a otros líderes y actores comunitarios.

Este proceso se interrelaciona con el ámbito comunitario, pues es ahí donde las mujeres despliegan nuevas capacidades y habilidades adquiridas en el proceso de socialización política, lo que las convierte en actores de la disputa por el poder local. De esta forma las mujeres desarrollan una noción “*conflictual*” como constitutiva de la política y lo político, a partir de sus trayectorias políticas y de su condición como mujeres. Se tratará de indagar, siguiendo a Agarwal (1997:52), en la forma y las prácticas de las mujeres que reproducen, negocian o disputan las jerarquías entre hombres, mujeres e instituciones, la forma en que participan en el conflicto y las prácticas de liderazgo que despliegan.

3.2. 2 Generación

De acuerdo con Bartolomé (1997) en las comunidades indígenas las jerarquías de edad definen el acceso a los cargos de representación. Ya que, el prestigio y el respeto se ganan o acumulan a través de los años de servicio al pueblo. Sin embargo, tal como han mostrado Zafra y Juan (2010), la migración ha impactado de forma notable las jerarquías basadas en la edad y en la acumulación de experiencia en los cargos que implican servir al pueblo, al tiempo que genera distintos aprendizajes y experiencias entre los más jóvenes.

El concepto de cohorte generacional ayuda a entender las relaciones jerárquicas basadas en la edad. Refiere a grupo de personas que nacieron en un determinado tiempo y espacio geográfico, que compartieron la experiencia de ciertos eventos históricos que marcaron sus vidas durante

un lapso. (Miller, 2000). Para el caso que se analiza, es fundamental el tiempo y el lugar de la primera experiencia de participación política (Velasco, 2005a) en la comunidad de origen. Retomando lo planteado por Zafra y Juan (2010) la migración implica el cuestionamiento a las jerarquías generacionales al interior de las comunidades y esto depende en buena medida de la experiencia migratoria de un grupo de personas nacidas en un espacio-tempo similar. Estos grupos con experiencia migratoria impulsan cambios en la autoridad sustentada en la acumulación de experiencia al interior de la comunidad. En el siguiente apartado, proponemos un marco amplio para el estudio de la comunidad.

4. Derivas de un concepto: la comunidad en la sociología y la antropología

El concepto de comunidad no sólo abarca definiciones de sentido común, en las que la comunidad se conforma por la estrecha cercanía de individuos, relaciones cara a cara, sino que también refiere a un conjunto de sensaciones de calidez, protección, es decir, es una evocación de bienestar antes que significado. En palabras de Bauman, “la sensación que transmite «comunidad» es buena por los significados que transmite la palabra «comunidad»; todos ellos prometen placeres” (Bauman, 2003:7). Lo cierto es que la flexibilidad y ambigüedad del término implica definirlo estableciendo criterios sólidos para generar una aproximación al fenómeno que se estudia. Dicha tarea es complicada, por ello a lo largo de este apartado se realiza una síntesis de las definiciones clásicas del concepto y se distinguen tres dimensiones del mismo.

La primera dimensión del concepto de comunidad es un aporte de la sociología clásica, que lo define como una estructura social, un tipo de lazos societales a partir de los modelos morales que enarbola (Tönnies, Durkheim, Weber). Por otra parte, la comunidad como sentido de pertenencia corresponde al llamado “giro interpretativo” (Amit, 2002) del estudio de las comunidades. La tercera dimensión la considera un ideología política (Blackshawn, 2010), esta vertiente se pondrá en relación con el caso mexicano.

La importancia del concepto de comunidad en las ciencias sociales es tal, que puede rastrearse en los aportes de la sociología clásica, ya que resultó un dominio que produjo tentativas de teorización diversas, de ahí que las discusiones estén presentes en la obra seminal de Tönnies, y de otros sociólogos imprescindibles como Emile Durkheim y Max Weber.

Ferdinand Tönnies (1986) distingue entre relaciones comunitarias y societales², las primeras tienen una naturaleza emocional, cuyo sustento radica en cierto tipo de conocimiento entre miembros de un grupo, y que se mantienen gracias “al sentimiento y la costumbre” (p.1). Mientras que la idea de asociación o sociedad, descansa sobre un tipo de lazos que se establecen de forma racional para el intercambio de cosas (Tönnies, 1986:2). La influencia del pensamiento de Tönnies penetraría de forma distinta en la reflexión académica en Europa y Estados Unidos (Honnet, 1999; De Marinis, 2010)³.

En Durkheim (2007), en cambio, es posible identificar a la comunidad como una estructura organizativa basada en leyes restrictivas que imponen prácticas y creencias sin variación (p. 79), a lo que corresponde a la solidaridad mecánica, un tipo de formación histórica en proceso de desaparición. En el pensamiento de Durkheim, es posible identificar que la comunidad es un tipo de relaciones solidarias basadas en representaciones que dan lugar a un tipo de leyes restrictivas (Merton, 1999). Las leyes y normas en estas organizaciones sociales forman una estructura que regula las relaciones sociales y establece una baja diferenciación social.

Para Tönnies y Durkheim, la comunidad era un modelo de sociedad que tendía a desaparecer en pos de la individualidad generada por el orden moderno y el ascenso del capitalismo. En cambio, para Weber (1984:33), es una relación social que permite el desarrollo de un sentimiento subjetivo de constituir un todo. Además, se presenta como un proceso, por ello es mejor optar por el concepto de *comunización*⁴, es decir, como la posibilidad de recrear lazos sociales de orden comunitario en los contextos en los que prima la racionalización (Marinis, 2010: 20).

² Distingue tres tipos de relaciones comunitarias, 1) la de descendencia, que tiene que ver con la consanguineidad, 2) las de vecindad, que tiene que ver con la convivencia, 3) las relaciones de amistad, basadas “[...] en la conciencia de la cercanía espiritual y en la afinidad. De acuerdo a la disposición, cuando menos en cada forma de la vida común, esa conciencia existe y en especial como pertenencia religiosa” (Tönnies, 1987, 1-2).

³ En la tradición europea, comunidad significó “[...] unión social en la que los sujetos en virtud de puntos en común generados históricamente o provistos biológicamente, mantienen entre sí unos lazos afectivos más fuertes que los habituales en las meras relaciones jurídicas” (Honnet, 1999:11). De acuerdo con Honnet (1999), la noción europea de comunidad como se ha apuntado, tiene una fuerte influencia del postulado de Tönnies (1986) y su caracterización de la comunidad a partir de la distinción entre vínculos de tipo comunitario. Mientras que la idea de asociación o sociedad, descansa sobre un tipo de lazos que se establecen de forma racional para el intercambio de cosas (Tönnies, 1986:2). La noción anglosajona de comunidad se basó en la célebre distinción de Tönnies, pero con un matiz distinto. En una sociedad como la estadounidense, con una tradición liberal, la noción de comunidad se insertó no como una dicotomía entre asociación y comunidad, sino que considerando la historia de migraciones, la creación de nuevas comunidades se coloca como una categoría intermedia, pero de igual forma amenazadas por la individualización que supone la vida en sociedad (Honnet, 1999).

⁴ *Vergesellschaftung*, es el término en alemán.

La segunda dimensión del concepto, está presente en los postulados de Anthony P. Cohen (1985), que la define como una construcción simbólica, que los miembros de una comunidad comparten pero no los interpretan de la misma forma, esto implica además una noción de diferencia y similitud, que permite establecer fronteras comunitarias: un nosotros en contraste con ellos. Esta forma de interpretación Amit (2002), la resume como la comunidad como sentido de pertenencia y estructura sentimental. La tercera dimensión es una comunidad interpretativa que construye una visión utópica e ideológica de la vida comunitaria Blackshawn (2010:30).

La comunidad interpretativa genera una visión idealizada delo común, enaltece la vida intersubjetiva (relaciones cara a cara) y pondera el reconocimiento de un nosotros por encima del individuo, estos elementos configuran un sentido fuerte de comunidad. Este sentido fuerte de comunidad es una ideología política, que retoma la historia para crear la idea de autenticidad y de una comunidad de memoria (Flores, 2011:30)⁵. Es “un imaginario que proyecta un sentido de comunidad ideal, permeado tanto por prácticas culturales añejas y propias como por modelos de comportamiento político que son ya el resultado de la experiencia de los actores en organizaciones e instituciones modernas y no comunitarias” (Zárate, 2009:64).

Uno de los más destacados comunitaristas en México fue Luis Villoro (1997), que a contrapelo de Zárate, ancla este modelo ideológico autogenerado por las comunidades de origen indígena. Propone la idea del vínculo intersubjetivo como ético, en el que se elimina el conflicto a través de subordinar el interés particular al común. Esta premisa ideológica es posible identificarla entre líderes indígenas, que defienden la idea de una formación histórica y la comunidad como el mejor modelo de convivencia posible⁶. Pero para Zárate, este modelo ideológico no se produce de forma endógena sino en la interacción con otros agentes sociales. A partir de estas dimensiones del concepto de comunidad, abordaremos el caso de las comunidades oaxaqueñas.

4.1 El sistema de cargos como estructura comunitaria socio-política

Frank Cancian (1989) enfatizaba que la estructura que define los límites de las comunidades de raíz mesoamericana es el sistema de cargos. Dicho sistema se compone de dos jerarquías, una

5 El comunitarismo también es un modelo de convivencia, que en la sociología tiene como detonante la distinción entre comunidad y asociación de Tönnies (Delgado, 2009: 64)

⁶ Es el caso de los intelectuales zapotecas y antropólogos, como Jaime Martínez Luna (2009) y Floriberto Díaz (2011), quienes elaboran una reflexión que pondera el carácter común de todo cuanto constituye la vida comunitaria, como un mecanismo de resistencia desde la época colonial.

cívica y otra religiosa, ambas atravesadas por dos principios morales, la ayuda mutua y servicio al pueblo. Durante toda su vida, los hombres de la comunidad asumirían dichos cargos basados en el principio de servir a su pueblo para seguir perteneciendo a este. En la jerarquía cívica (cabildo municipal), el servicio público se sustenta en la donación de trabajo y bienes a la comunidad, a cambio quien desempeña el cargo es reconocido recibe respeto de la comunidad (Bartolomé, 2003: 57). Mientras que el sistema ceremonial implica el financiamiento personal de la fiesta dedicada al santo patrón de la comunidad. Por ahora se abordará el sistema de cargos como dimensión socio-política de la comunidad oaxaqueña.

El estudio de los sistemas de cargos es un campo amplio, por lo tanto, se recuperarán las principales aportaciones que sirvan como pauta para este trabajo. El sistema de cargos ha sido conceptualizado, a partir de dos corrientes teóricas, por un lado la estructural- funcionalista, que analiza las funciones del sistema de cargos hacia el interior de la comunidad; y por otra parte la vertiente histórico-estructural, cuyo máximo representante es Aguirre Beltrán (1953; 1967), que considera la articulación entre las comunidades indígenas con la sociedad más amplia. Chance y Taylor (1985) identifican cuatro generaciones de estudios del sistema de cargos ubicándolas en las dos corrientes teóricas que se han identificado.

De acuerdo con Chance y Taylor (1985), en las cuatro generaciones de estudio del sistema de cargos, existe un debate amplio sobre el carácter nivelador, regulador o redistribuidor de la riqueza en la economía de las comunidades⁷. Las primeras tres generaciones se enmarcan en la vertiente estructural-funcionalista, mientras que la cuarta incorpora una visión histórica de las estructuras comunitarias, además de colocar la relación que establecen como el sistema mayor y la reestructuración del sistema de cargos resultado de dicha articulación.

En la primera generación (1930-1940) se coloca una defensa del sistema, llegando a considerarlo una “democracia de los pobres” (Chance y Taylor, 1985: 2), en la cual el sistema festivo cumple la función de regular la acumulación de riqueza en unos cuantos (Wolf, 1955; 1957). La crítica a esta posición la realizaría Marvin Harris, quien plantea que el sistema de cargos es una institución colonial implantada por la iglesia que expropiaba la riqueza de la

⁷ Para un análisis exhaustivo de las vertientes de la discusión sobre el carácter nivelador, redistribuidor o de expropiación del sistema de cargos véase Greenberg James, (1981).

comunidad a manos del clero (Chance y Taylor, 1985:2), considerando que esta forma de expropiación obedece a un sistema de dominación basada en la distinción entre mestizos e indígenas y que reproduce las distinciones económicas.

La segunda y tercera generación de estudios (1950-1970), se centran en plantear que el sistema de cargos funciona como un mecanismo reproductor de la estratificación social dentro de las comunidades, pues los cargos más importantes que implicaban mayores gastos eran tomados por los más adinerados y los bajos por los más pobres, el más destacado fue Frank Cancian (1989). La cuarta generación (finales de 1960-1980) propondría cómo el sistema de cargos permite la reproducción de un sistema económico basado en la reciprocidad y por otra parte redistribuye la riqueza en la comunidad (Aguirre Beltrán 1967).

Las controversias sobre el carácter nivelador, redistribuidor o expropiador del sistema de cargos han sido abordadas ampliamente por la antropología. En resumen, estas perspectivas se centran en la forma en que las jerarquías sociales se constituyen en una estructura socio-política, en la que se analiza la dimensión económica del sistema y sus implicaciones sociales. Al mismo tiempo, la pregunta de fondo es si es posible considerar estas comunidades como homogéneas o estratificadas. Para responder esta pregunta, es importante considerar los aportes de Frank Cancian (1989).

La perspectiva estructural-funcionalista data de principios del siglo XX, con los aportes de Sol Tax (1937) y los estudios de Frank Cancian (1989) en Chiapas. En su obra Cancian afirma que “el sistema de cargos define los límites de la comunidad [...] En la medida en que, como ciudadano varón adulto, se participa en el sistema de cargos, o se es por lo menos un potencial participante” (Cancian, 1989: 161). El autor propone un esquema de análisis para la organización social indígena, y basado en lo que se conocía en la antropología como cargos ceremoniales aplica un análisis funcional y sistémico (Paniagua, 2008). El análisis de Cancian de Zinacantán Chiapas, partía de cuatro ejes:

- (1) La clara definición de las fronteras de la comunidad a través de la participación en el Sistema de cargos.
- (2) El reforzamiento de los valores y normas comunes características debido a: la participación en el ritual común, las ventajas que los grandes grupos de parentesco representan para el servicio en los cargos, y la considerable inversión económica requerida por el servicio del cargo.
- (3) La reducción de las fuerzas que llevan a travesar las fronteras, especialmente mediante la reducción del ingreso “discrecional” que podría ser gastado en el mundo ladino.

(4) La reducción del conflicto interno a través de la legitimación de la riqueza mediante el servicio del cargo y a través de la positiva reducción de las diferencias de la riqueza (Cancian, 1989: 190).

Cancian, atendiendo a la distinción que hacen los zinacantecos entre los cargos civiles o del ayuntamiento y los religiosos, hace énfasis en analizar el sistema ceremonial-religioso. Distingue que la participación en la vida pública está compuesta por tres sectores: 1) los curanderos nativos, 2) el gobierno civil y 3) la jerarquía religiosa (Cancian, 1989: 30). A diferencia de otros estudios del sistema de cargos, el autor demostró que la función de las festividades religiosas es mantener la homogeneidad de la comunidad frente a la sociedad mayor pues al interior reproduce la estratificación social (Cancian, 1989, Diskin, 1990: 273).

El aporte de Cancian es haber sugerido que el sistema no genera las diferencias económicas o de estratos sociales, sino que legitima dichas jerarquías basado en el prestigio, el honor y el servicio. En síntesis, en la vertiente estructural funcionalista, el sistema de cargos es una estructura que cuenta con un número de oficios ordenados de forma jerárquica, sin pago alguno y que otorgan prestigio. Los cargos se turnan entre los miembros de la comunidad, comprende dos jerarquías, una política y una religiosa interrelacionadas, que permiten a los cargueros generar una carrera ascendente y una vez terminada colocarse como principales (Korsbaek, 1996:82). Estas características son las que Korsbaek define como “típico sistema de cargos”.

En la vertiente estructural-histórica, se encuentra presente el debate de la comunidad homogénea *versus* la estratificada. Pero hace énfasis en determinar el origen del sistema de cargos y su relación con el Estado.

En la vertiente histórica-estructural es posible situar a Chance y Taylor (1985), quienes identificarían en Oaxaca tres componentes de la estructura organizativa comunitaria: 1) los cargos del ayuntamiento o del cabildo (jerarquía civil), 2) los cargos religiosos (jerarquía religiosa), y 3) patrocinio individual de la fiesta⁸. Los autores afirman que la relación entre ambas jerarquías se dio en el siglo XIX y no son una estructura de origen prehispánico.

⁸ Chance y Taylor (1985), identifican grupos de estatus, los caciques y principales, los primeros descendientes de la nobleza indígena y los segundos nobles de segundo rango. La figura de los principales está presente en algunas comunidades, aunque con el mismo nombre, se refieren a un grupo de ancianos que ha tenido participación en el sistema de cargos, esto tendría más que ver con los principales por oficio que hacían carrera en el sistema de cargos, de acuerdo con los autores.

Otro de los aportes de esta vertiente fue realizado por Gonzalo Aguirre Beltrán (1953; 1967), que propuso el análisis del sistema de cargos como una institución política⁹, sin descartar su función social o cultural. Señala que los cargos civiles permiten la relación con el Estado (Aguirre, 1953), la cual es una relación asimétrica. Además, destacó que una de las herencias del orden colonial fue haber conferido a los pueblos indígenas un espacio y gobierno local, que en adelante sería entendido como comunitario (De la Peña, 2008; Hernández Díaz, 2013). La vertiente estructural-histórica, colocó el cambio en el centro de las estructuras comunitarias en relación con el Estado, aunque consideró a las comunidades como pasivas frente al proceso de dominación colonial y de construcción de la nación.

Desde la perspectiva de este trabajo, los estudios históricos han coadyuvado a plantear que el Sistema de cargos es un tipo de organización social, que funciona de distintas formas en ámbitos regionales y locales. Más allá de la idea de un proceso de aculturación, lo que se muestra es un dinamismo en el que diversos elementos prehispánicos, coloniales y del México independiente se han articulado y configurado un sistema que ha sido negociado, apropiado y reinventado durante varios siglos (Recondo, 2007).

Además, implica una forma de gobierno local que en el estado de Oaxaca es un régimen electoral denominado usos y costumbres. La categoría de sistema de cargos, describe el sistema de organización, pero no las relaciones políticas que se encuentran en el seno de las comunidades. Para el caso de estudio, el sistema de cargos funcionó reproduciendo el estatus de ciertos grupos comunitarios que además concentraban el poder político hacia 1950. Dado que, el sistema de cargos y gobierno local están interrelacionados, a continuación se explica a qué refiere el último concepto.

4.1.1 Gobierno local y sistema de usos y costumbres

De acuerdo con Topete (2014:10), el gobierno local comprende “la forma de organización del poder y las autoridades” que traza proyectos de orden colectivo, resuelve los asuntos internos y está encargado de establecer la relación con ámbitos más amplios de poder, de acuerdo con un sistema normativo interno y un proyecto comunitario. El gobierno local abarca tanto a las

⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán es una figura controversial en la antropología mexicana por apuntalar el modelo integracionista, aquí sólo se resaltan algunos elementos que ayudan a comprender la importancia del sistema de cargos y en particular de los cargos civiles.

autoridades político-administrativas como a las autoridades agrarias y judiciales e incluso a algunas figuras de la organización religiosa. Para Hernández- Díaz y Hernández (2012), el gobierno local en las comunidades indígenas también implica la toma de decisiones de forma colectiva en las asambleas comunitarias y la selección de las autoridades municipales a través de dicho mecanismo. Además, del ejercicio de la ciudadanía en las comunidades indígenas es un conjunto de derechos y privilegios junto con deberes y obligaciones, definidos a partir de lo colectivo y no de lo individual (Hernández-Díaz, 2007). En este sentido, la ciudadanía es conjunto de prácticas (Assies, *et al*, 2002) que se supeditan al servicio a la comunidad. Así el estudio de la ciudadanía debe considerar las relaciones de poder que configuran los principios y criterios de membresía.

En resumen, el sistema de cargos y el gobierno local, son dos dimensiones del sistema de poder de las comunidades de raíz mesoamericana. El primero designa las funciones del sistema de jerarquías desprovisto de relaciones de poder y mientras que el gobierno local abarca las prácticas ciudadanas y la disputa por los cargos de representación y (Zárate, 2002).

Un factor que complejiza las dos dimensiones del sistema de poder de las comunidades en el estado de Oaxaca son las políticas de reconocimiento de 1995. Estas políticas reconocen al sistema de cargos como una estructura de origen prehispánico, pese a su carácter dinámico. El papel de las comunidades ha sido central para los gobiernos y la organización comunitaria ha sido modificada en esa relación. En Oaxaca, el reconocimiento develó la forma en que el dominio del Partido Revolucionario Institucional (PRI) se había establecido, teniendo como base los gobiernos locales desde la época postrevolucionaria del siglo XX.

Antes de la reforma electoral que reconoce al sistema de cargos como la base del gobierno local de las comunidades indígenas, el PRI había consolidado lo que Recondo (2007) llama un pacto clientelista. Éste consistía en otorgarles un sistema indirecto de autonomía con respecto a la elección de sus autoridades comunitarias, sin embargo, todas eran reconocidas como triunfos del partido. A cambio, las comunidades votaban por los candidatos del partido oficial en las elecciones estatales y federales. Durante el periodo cardenista, se incorporan las figuras agrarias producto de la reforma y el cargo de tesorero, que en realidad es un puesto designado por el cabildo y no por la asamblea comunitaria. Finalmente, en la década de los noventa, el comité local del PRI estaba adherido al sistema de cargos civiles (Recondo, 2007: 45)

Para Recondo (2007) la costumbre y el sistema de representación estaban completamente imbricados en los ámbitos comunitarios, pues giraban en torno al PRI como partido de Estado. Por ello, el sistema de usos y costumbres puede entenderse como un modelo legislativo, que toma como base la categoría del sistema de cargos, incorpora las funciones de gobierno local y “crea una nueva frontera normativa e institucional” (Recondo, 2007: 253) entre *la costumbre y los partidos*.

Dicho modelo legislativo era el resultado de un proceso de negociación de actores políticos (partidos, organizaciones indígenas, intelectuales indígenas y mestizos, y la iglesia), y reconocía el grado de autonomía que las comunidades conservaban para la designación de las autoridades civiles, pero anulaba la relación costumbre-partido hegemónico.

En ese nuevo marco, las comunidades también tuvieron que plantear rutas para distanciarse o bien negociar con los otros partidos. Serían los intelectuales emanados del movimiento indígena y de un amplio proceso de escolarización quienes tomarían un lugar importante en los ajustes políticos e ideológicos a nivel local planteados por el nuevo contexto¹⁰, así como los agentes migrantes. En este nuevo contexto, una generación política se consolida como sociedad civil. En el espectro de agentes intermediarios de mediados de los noventa se encuentran los migrantes organizados, cuya formación se abordará más adelante.

La existencia de la comunidad no se basa sólo en una estructura socio-política, sino también en el sentido de pertenencia que es creado y recreado a partir del sistema ceremonial o religioso. A continuación se describen las características más importantes de dicho sistema.

4.2 La comunidad como sentido de pertenencia

Eric Wolf (1957), reflexionó de forma profunda sobre las comunidades campesinas en México, y las conceptualizó como corporadas y cerradas. Este tipo de comunidades establecían presiones a los miembros para repartir excedentes a partir de un sistema religioso, que les permitió “contenerse a sí mismos con los frutos de la pobreza compartida” (Wolf, 1957: 2). La caracterización de este autor iba más allá considerando que tanto en Java como en Mesoamérica existían estas comunidades corporadas, que mantenían la perpetuidad de derechos y membresía,

¹⁰ Para un análisis a nivel nacional sobre la transformación del movimiento indígena en actores locales ver: Flores, Félix, José J. (2005).

y eran cerradas debido a que fijaban los privilegios de los habitantes. Al mismo tiempo, desalentaban la participación de los miembros en la sociedad extendida (Wolf, 1957).

Siguiendo a Wolf (1957), las fronteras entre lo externo y lo interno y los principios de membresía se definían a partir de la participación en el sistema ceremonial o de cofradías. Aunque el carácter cerrado era entendido en términos de aislamiento geográfico. Estos elementos que son la base de la creación del sentido de pertenencia comunitaria se relacionan con los cargos religiosos y los ejes morales de ayuda mutua y servicio como principios que permiten establecer la membresía, y con el territorio.

El carácter corporado está basado en la membresía a través del servicio a la comunidad y a la existencia de un cuerpo de derechos sobre la distribución de la tierra y su carácter común (Greenberg, 1987; Castro, 2009). Por el contrario, el carácter cerrado de la comunidad es cuestionable, ya que de acuerdo con Barabas (2003:44), las comunidades indígenas se encuentran multiarticuladas en diferentes niveles tanto a otras comunidades como a ámbitos sociales más amplios a través de lógicas mercantiles o relaciones políticas, mientras que al interior de la comunidad existe una estratificación social, lo cual genera relaciones recíprocas desiguales.

El elemento que ha llamado la atención es el sistema de cargos religiosos, que articulado al sistema de cargos civiles componen el sistema de cargos, una categoría que ya se ha descrito. Sin embargo, si bien la función de los cargos religiosos puede diferenciarse de los civiles, lo que define la membresía comunitaria es la participación en la celebración de las fiestas, y que al ser un ritual público implica un compromiso con el pueblo y con el santo (Barabas, 2003).

Cancian (1989), sostenía que el sistema de jerarquías religiosas en la conformación de las cofradías y mayordomías permite ganar honor y prestigio en la medida en que financiar la fiesta implica reforzar la idea de ciertas distancias sociales. En este sentido, también es posible considerar que este sistema posee un carácter distribuidor del poder en términos de Topete (2005). Siguiendo a Topete, es posible distinguir entre el sistema de autoridad que implica la participación y el financiamiento de las fiestas patronales, y la autoridad que implica participar en los cargos civiles.

Topete (2005), explica que los sistemas de cargos pueden tomar diferentes formas: 1) una estrecha relación entre una jerarquía religiosa y una jerarquía civil, 2) existen otros arreglos en que los cargos civiles son más bien puestos de gobierno local (con remuneración) que se interrelacionan con cargos religiosos jerarquizados, y 3) una tercera forma, en que si bien existen jerarquías religiosas y cívico políticas, sólo interactúan con respecto a un cargo político específico (Cfr. Topete, 2005).

A partir de lo anterior, es posible considerar la celebración de la fiesta al santo patrón o la mayordomía como instituciones que permiten definir la membresía comunitaria. Pero estas instituciones tienen de fondo como eje moral el servicio al pueblo (Barabas, 2003). De acuerdo con Barabas, el principio que guía el financiamiento personal o por parte de un grupo de la festividad religiosa es el de dar, recibir y devolver, un tipo de relaciones recíprocas que establecen los integrantes de la cofradía o el mayordomo con el pueblo, o bien puede darse bajo ese mismo principio pero en relación con el santo patrón, esta forma en particular de intercambio con el santo es lo que Gómez-Arzapalo (2007) considera una práctica de religiosidad popular.

La religiosidad popular es un proceso en el que “se reinterpretan las imágenes de los santos, los sacramentos, la ética cristiana, la concepción misma de la divinidad [...]” (Gómez-Arzapalo, 2014; 15), esta reinterpretación es característica de los grupos en condición de subalternidad (Báez en Gómez-Arzápalo, 2014: 17). En este sentido, la fiesta al santo patrón, de acuerdo con (Topete, 2010: 292), se constituye en un medio de distribución del poder. Pero también de prácticas que reproducen los ejes morales de la comunidad, como la ayuda mutua en la comunidad y las relaciones recíprocas que se establecen con el santo.

A partir de la dimensión moral, es decir del compromiso con la comunidad y con el santo, los hombres de la comunidad asumirían los cargos de la Cofradía basados en el principio de servir a su pueblo para poder pertenecer a éste, y a cambio se obtendrá reconocimiento. Mientras que quien funge como autoridad civil dona trabajo y bienes pero a cambio recibe respeto, pues el reconocimiento se lo ha ganado en la participación constante en los cargos religiosos (Barabas: 2003: 57). Por ello, la participación en la celebración de la fiesta, establece compromisos públicos, pero también se insertan otras relaciones recíprocas: quien organiza la fiesta recurre a la ayuda de otros en bienes y trabajo para poder llevar a cabo la celebración.

Para Bartolomé (2009), el carácter corporado de la comunidad forma parte de la dimensión ideológica, “derivada de las representaciones sociales provenientes de la vida compartida, que trata de mantener la unidad comunitaria a pesar de sus conflictos internos y externos” (p. 105). Bartolomé, propone considerar a la “comunidad indígena” como parte de un grupo etnocultural específico, colocando el eje moral, es decir la noción de reciprocidad, como un marco normativo que sostiene la estructura social y política, aunque el principio de dar, recibir y devolver, puede o no llevarse a la práctica, Sin embargo, es dicho principio lo que permite regular la conducta de forma ideológica (Bartolomé, 2009: 107). Es posible advertir en lo que sostiene este autor, que el principio de reciprocidad también implica establecer relaciones de ayuda mutua en términos amplios y no sólo a partir de la fiesta en su carácter público.

Las comunidades no son cerradas ya que se encuentran articuladas en múltiples relaciones. Carmagnani (1988) sostiene que la comunidad solo tiene sentido en la medida en que se relaciona con el territorio y la territorialidad que configuran una tradición y sentimiento de intereses compartidos, y una representación del origen común. Este origen común se manifiesta en la membresía basada en el lugar de nacimiento y la intensa participación en las actividades comunitarias que representan el carácter corporativo de la comunidad (Bartolomé, 1997: 136-137).

La comunidad como sentido de pertenencia se articula a partir del culto a símbolos locales, como el santo patrón y el territorio. A una estructura de autoridad articulada a un sistema de jerarquías religiosas de las Cofradías y Mayordomías. Finalmente tiene como ejes morales la ayuda mutua y el servicio público. Estos elementos caracterizan a la comunidad como sentido de pertenencia. Sin embargo, tal como plantea Topete (2010) si la realización de la fiesta se constituye como un mecanismo que reproduce relaciones de poder, hay que situar la relación entre comunidad y política como se mostrará en el siguiente apartado, y que corresponde a la tercera dimensión del concepto de comunidad.

4.3 La comunidad como un proceso político y de intermediación

William Roseberry (1994) pondera la dimensión del poder para discutir sobre la creación y reproducción de las comunidades. A pesar de que el autor abreva de la perspectiva de la economía política, destaca que la comunidad es una asociación política:

Un elemento central de este argumento es el regreso al concepto de comunidad, visto no como una sociedad (o cultura) fuera de la historia, sino como una asociación política formada mediante procesos de creación e imaginación política y cultural; la generación de significado en contextos de poder desigual (Roseberry, 1994:14).

En la definición de comunidad de Roseberry existen tres elementos; la comunidad como algo producido por relaciones de poder, al mismo tiempo como un proceso cultural, dimensiones que se entrelazan y generan sentidos que atraviesan las jerarquías sociales para producir una forma de asociación. Una idea central de este autor es que las comunidades están insertas en contextos de poder desigual, que coincide con Lomnitz (2000: 243), para quien “la expansión de las instituciones estatales está ligada a las demandas antagónicas de diversos grupos locales, factor que fortalece la importancia de los rituales, de las festividades y de las acciones redistributivas”. Es decir, para Lomnitz las comunidades locales se encuentran articuladas de forma desigual a la sociedad más amplia, por ello generan formas de apropiación de las instituciones estatales a través de los rituales, cuya función es eminentemente política. En este sentido, para Roseberry (1994), la comunidad puede ser entendida como un proceso de creación cultural y política, pero es necesario preguntarse si el conflicto ocupa un lugar en ella, tal como ha planteado Lomnitz sobre la pugna entre diversos grupos locales.

Al respecto, Mallon (2003) señala que las diferencias sociales (étnicas, de género, generación) a nivel comunitario han existido históricamente y explica que el conflicto incide en la creación de comunidad. Dichas diferencias sociales y la afirmación de ellas en el espacio público (que permite fijar principios de distinción) fueron decisivas para la creación de antagonismos. El conflicto, de acuerdo con Mallon, parte de un cambio discursivo impulsado por intelectuales locales. El resultado de ello, tal como se ha señalado en la discusión sobre la noción de conflicto, era establecer un consenso, el orden como fin de la política.

Mallon (2003:187) considera que alcanzar el consenso al interior de una comunidad significa “[...] construir hegemonía comunal. Los procesos hegemónicos, entendidos como el cuestionamiento, la legitimación y la redefinición de las relaciones de poder y de los significados culturales [...] dentro de las comunidades”. Estos procesos también permiten la definición de lo interno y lo externo y la reproducción de un sistema de dominación o hegemónico.

La hegemonía es una serie de procesos sociales, interrelacionados “a través de los cuales se legitima, redefine y disputa el poder” (Mallon, 2003: 85) en diversos niveles, familias, comunidades, organizaciones. Mientras que un resultado hegemónico, se produce con una alianza entre actores que impulsan un proyecto comunal/comunitario. Sin embargo, tal como avizora la autora, cualquier consenso es inestable, pues otros discursos y otros proyectos de comunidad siguen presentes e interactúan en una endeble correlación de fuerzas, lo cual habla de la heterogeneidad presente en la vida comunitaria. Al hablar de los intelectuales locales como generadores de procesos y proyectos comunitarios, tanto Mallon como Roseberry ponen atención a la conformación de actores locales, tanto como agentes de intermediación y productores de cambios discursivos en las comunidades.

Una advertencia importante, es que el énfasis de esta propuesta parte de considerar que la comunidad es ideología y práctica política. En este sentido, el conflicto es un proceso que articula y expone los discursos asociados a la idea de comunidad que apelan a la reciprocidad (Bartolomé, 2009), y a la comunidad histórica que articula territorio y territorialidad (Carmagnani, 1988). Además, es importante considerar tanto la importancia del ritual y la manipulación de los símbolos locales por parte de los líderes e intelectuales locales, así como los procesos más amplios que inciden en los cambios de la organización comunitaria.

4.3.1 Drama social y lenguaje contencioso

La vertiente procesual de la antropología en la que está inscrito el propio Roseberry, ha realizado un aporte fundamental para el análisis del conflicto, al considerar a las sociedades en un devenir constante y ubicando el conflicto como fundamental en el proceso social. Víctor Turner ha usado la metáfora del drama social para indicar cómo: “El conflicto parece visibilizar los aspectos sociales, normalmente encubiertos por las costumbres, y hace aterradoramente prominentes los hábitos de la rutina diaria. La gente debe tomar partido como imperativo moral, muchas veces en contra de sus preferencias personales. La elección es rebasada por la obligación” (Turner, 1974:47).

El conflicto como drama social devela valores y normas, a través de un ritual que tiene un inicio, un clímax y un desenlace. Para Turner lo que hace posible un drama social es la adhesión a intereses de forma pública y que consta de cuatro fases: 1) la brecha que se forma cuando no se cumplen las normas que dan balance a las relaciones de los grupos, quien infringe la norma se

ve a sí mismo como un representante y no como un personaje solitario, 2) el montaje de la crisis que expone una disputa faccional que se ha mantenido encubierta, 3) la acción reparadora, que implica acciones y mecanismos reparadores informales, institucionalizados o adaptados y ejecutados por líderes o miembros importantes del grupo social y 4) la reintegración del grupo alterado o el reconocimiento de escisiones (Turner,1974:50).

El drama social implica el uso de un lenguaje y cargado de simbolismos, que pueden ser identificados empíricamente como acontecimientos, objetos, relaciones, actividades, gestos (Turner, 1999:21) que generan tanto emociones pero también referentes fisiológicos. Son ideológicos en la medida en que permite ordenar normas, valores para guiar y controlar a los miembros del grupo. Además, desde la perspectiva del autor, forman parte del proceso social pues se encuentran en la forma en que las sociedades cambian, se ajustan o se adaptan.

Con respecto al lenguaje, Roseberry sostiene que en todo proceso hegemónico existe un lenguaje, tal como apunta Turner sobre las fases del drama social, sin embargo, para el primero, dicho lenguaje posee pautas marcadas por un proceso de dominación:

Lo que construye la hegemonía, entonces, no es una ideología compartida sino un material común y el marco significativo para vivir a través de, hablar sobre y actuar en órdenes sociales caracterizados por la dominación. Ese material común y marco significativo es, en parte, discursivo. Un lenguaje común o una manera de hablar sobre relaciones sociales que expone los términos centrales alrededor de los cuales y en términos de los cuales pueden ocurrir la impugnación y la lucha (Roseberry, 1994b: 7).

Para Roseberry, el proceso hegemónico en el cual hay conflicto o drama social en términos de Turner, lleva implícito el uso de un lenguaje que define los términos, aquí diremos simbólicos siguiendo al propio Turner, en que los grupos, actores y sujetos definen el antagonismo. Es decir, se establece un lenguaje para la contienda pública y también los símbolos de autoridad y poder que han de ser disputados. El aporte de Turner (1999) es que considera el simbolismo como parte fundamental del proceso social.

Una vez que se han planteado los elementos de la comunidad como un proceso político, simbólico y de conflicto, se han abordado las tres dimensiones del concepto de comunidad. En el siguiente apartado se analizan las innovaciones conceptuales que ha implicado la movilidad de los migrantes para el estudio de las comunidades oaxaqueñas.

4.4 Las comunidades transnacionales: cambios y continuidades de las comunidades oaxaqueñas

La migración ha sido un fenómeno que ha permitido reconsiderar algunos elementos planteados hasta ahora sobre la comunidad, ya que de acuerdo con Velasco (2005b), “las comunidades transnacionales son uno de los resultados del flujo migratorio desarrollado en el siglo veinte entre México y Estados Unidos. Comunidades transnacionales las cuales preservan la existencia de una colectividad en más de un territorio nacional” (Velasco, 2005b: 13). Siguiendo a la autora, las comunidades transnacionales se basan en la membresía a distancia en diferentes niveles y en forma multisituada (Velasco, 1998). Esta membresía a distancia se establece en la rotación de cargos, la cooperación para la fiesta (Castro, 2009) y el financiamiento de proyectos de desarrollo comunitario (Franzoni y Rosas, 2006). Estas prácticas, recrean la ayuda mutua como eje moral de la comunidad y participar en la redistribución de poder.

En una discusión con Eric Wolf (1957) y su definición del carácter corporado y cerrado de la comunidad, Kearney y Besserer (2006) proponen un modelo para explicar la configuración de las comunidades transnacionales. Dicho modelo distingue entre una comunidad de origen en Oaxaca, que consideran un núcleo de carácter corporado y las comunidades hijas, extendidas en los destinos migratorios y resultado de las personas que han dejado su lugar de origen.

Velasco (1998) explica la creación de las comunidades transnacionales a partir de tres elementos: 1) la simultaneidad de los lazos sociales que mantienen en las comunidades de origen y en los destinos migratorios a través de las redes migratorias y de la recreación de un sentido de pertenencia colectiva; 2) los agentes que articulan una experiencia particular del carácter fragmentado del territorio comunitario; 3) la construcción de sentido de pertenencia, la territorialidad como un referente histórico y su rearticulación a través de la experiencia individual, es decir, la idea de la comunidad como sentido de pertenencia y la noción de un origen común anclada al territorio y la territorialidad (Carmagnani, 1988).

En suma, una comunidad transnacional indica “entramados de relaciones sociales cohesionadas por un sentido de pertenencia colectiva”, que implica tanto a las redes de migrantes como a los agentes transnacionales que rearticulan la experiencia fragmentada de los territorios atravesados por las fronteras nacionales (Velasco, 1998: 120).

Besserer y Castro (2006), centrados en los procesos políticos y la relación con la migración, han planteado que los migrantes han incidido en el cambio de los sistemas de cargos y particularmente en la noción de ciudadanía, delineando una ciudadanía transnacional. Los autores documentan de qué forma los migrantes han impulsado innovaciones en el sistema de cargos, pero en la mayoría de los casos han tenido que seguir las normas de la comunidad de origen para evitar perder derechos de ciudadanía, lo que Velasco (1998) ha explicado como la simultaneidad de los lazos con la comunidad de origen y la importancia de adquirir compromisos con los lugares de origen para ser parte de él.

En esta aproximación conceptual a las comunidades transnacionales, las relaciones que establecen los migrantes tienden a reforzar el sistema de membresía basado en la participación, en los principios morales y ayuda mutua. Esta propuesta enfatiza el carácter fuerte de la vida en común. En contraste, existe escasa atención al papel de los migrantes como intermediarios políticos entre las comunidades locales de origen y los sistemas políticos estatales y nacionales, un aspecto que esta investigación aborda.

4.5 Nuevos intermediarios: los agentes migrantes

Algunos hallazgos sobre la participación de los migrantes indígenas oaxaqueños indican que son un factor de cambio en la organización y en las formas del conflicto comunitario. Por ejemplo, las ausencias prolongadas de miembros de la comunidad han cuestionado la normatividad comunitaria en la participación del Sistema de cargos.

Algunos estudios señalan cambios en las relaciones políticas (Hernández-Díaz y Hernández, 2013) y el sistema de justicia (Castro, 2009), que son importantes de indagar con mayor profundidad. Velasco (2002a) ha documentado la emergencia y consolidación de los agentes transnacionales y la forma que toma la identidad colectiva. Sin embargo, se sabe poco de la forma en que se han consolidado como actores políticos en Oaxaca. Estas organizaciones han sido ampliamente estudiadas por su importancia cultural y política en Estados Unidos (Fox y Rivera, 2004; Fox y Bada, 2008), pero se sabe menos de las formas en que se articulan a la política en sus lugares de origen y particularmente en el marco actual de pluralismo en el estado.

Para Velasco (1998), las organizaciones de migrantes indígenas organizados son consideradas agentes que articulan la experiencia fragmentada del territorio formadas a partir de la

politización de las redes migratorias que son: “Una especie de red politizada, surge como un mecanismo “integrador” [del territorio] en la medida que constituyen un conjunto de prácticas concertadas en búsqueda de fines específicos y pueden desarrollar formas de solidaridad con fines explícitamente políticos” (Velasco, 1998:122-123). El carácter integrador que señala la autora, indica los lazos que establecen los agentes migrantes entre diferentes territoriales. Además, éstos no sólo buscan la vinculación con la comunidad de origen:

La organización funciona como un comité ejecutivo de líderes que se alimentan de las necesidades y recursos de las *comunidades pueblos* en las comunidades de origen o en los nuevos lugares y moviliza esos elementos en un campo político regional, estatal, nacional o transnacional. *A la vez, ese comité crea una narrativa del proyecto étnico de las comunidades en el campo político*” (Velasco, 2002a:249).

La institucionalización de los lazos entre comunidades de origen y de destino a través de los comités y organizaciones de migrantes, implica hacer un análisis de la forma en que los líderes y agentes migrantes han actuado a nivel local y como intermediarios en el campo político, regional, estatal y transnacional. En este estudio se pondera lo local.

Kearney y Besserer (2004: 448) han propuesto que la participación de los migrantes como representantes del gobierno local, implica un proceso de negociación que reconoce las formas de cooperación en el sistema ritual y civil de los migrantes que viven en Estados Unidos, llamada gobernanza transnacional. Por otra parte, se encuentran aquellas comunidades que identifican Danielson (2011) y Hernández-Díaz y Hernández (2013), en las que las organizaciones de migrantes se han consolidado como fuerzas políticas a nivel local y regional y estatal.

Por ello, interesa destacar la importancia de lo local como lo han hecho otros estudiosos para hablar de la consolidación de la sociedad civil migrante en Estados Unidos (Bada y Mendoza, 2013). Martínez (2012) considera que la organización de migrantes que surge en San Miguel Tlacotepec, actúa de forma distinta en California y en Juchitán, partiendo del hecho de que sus bases sociales son distintas, disputando con otras organizaciones de la región la importancia y el número de afiliados.

Castro (2009), analiza el ascenso de un grupo de migrantes mixtecos como una fuerza política que toma el poder en la década de los noventa en el lugar de origen y elabora un modelo de gobierno local transnacional, a partir de tres elementos: 1) la rotación de cargos a través de las

comunidades de origen y destino, además de incluir a los migrantes que han retornado de Estados Unidos, 2) la existencia de diversos centros de poder a través de la participación a distancia que incide en la comunidad de origen, 3) la importancia de los discursos que circulan en diferentes territorialidades sobre ciudadanía y derechos (p.56). Sin embargo, tal como identifica Smith (2006), para el caso de una comunidad de migrantes poblanos, la extensión de derechos de membresía implica conflicto.

Castro y Smith, identifican que el conflicto es fundamental para la construcción de la comunidad transnacional. Sin embargo, en San Miguel Tlacotepec la organización comunitaria se torna distinta, ya que actualmente los migrantes no participan en un sistema de rotación de cargos transnacional, sino que han utilizado la filiación a las organizaciones como plataforma que los impulse para alcanzar los cargos del gobierno local.

Curiel (2011), sostiene que en el caso de San Miguel Tlacotepec, la construcción de una comunidad transnacional en sentido político no es fácilmente identificable y afirma que para finales de la década de los noventa, la conformación e impulso de la organización de migrantes como agentes para mantener los lazos transnacionales había entrado en un *impasse*.

Los hallazgos realizados por Curiel (2011) cuestionan el carácter democratizador de los migrantes en las comunidades de origen (Portes, 2003) y difieren de los estudios de migración en la Mixteca oaxaqueña que han enfatizado el carácter transformador de las organizaciones de migrantes (Kearney, 1996; Kearney y Besserer, 2006; Castro, 2009). Curiel (2011) identifica la reproducción de prácticas autoritarias en San Miguel Tlacotepec por parte de líderes asociados a una organización transnacional¹¹ (Curiel, 2011: 237).

El carácter democratizador o no de la intervención de los migrantes, es un debate importante que implica hacer un esfuerzo comparativo entre diversas comunidades. Al respecto Danielson (2011), analiza la participación de mexicanos en sus lugares de origen y retoma el caso de la migración indígena oaxaqueña. Concluye que no existe una forma sino diversas en que los

¹¹ Portes (2003), al hacer un balance del impacto de los migrantes en la política de sus lugares de origen afirma: “El activismo político transnacional tiende a estar alineado con las fuerzas de cambio, promoviendo la democracia y reduciendo la corrupción y la violación de los derechos humanos en los países de origen. En este sentido, el transnacionalismo político puede ser desestabilizador a corto plazo, ya que procura alcanzar normas morales más altas” (p. 394). Esto sería el resultado de estar en interacción con un sistema democrático como el que experimentan en Estados Unidos.

migrantes inciden en la política local. El autor concluye, después de analizar los casos de San Miguel Tlacotepec y de San Juan Mixtepec, que la presencia de los migrantes organizados ha pluralizado la política local, aunque con efectos diferenciados. Así la construcción de proyectos comunitarios transnacionales no es un imperativo en las comunidades migrantes, sino que la acción de los agentes traza diversos modelos comunales.

En las dos comunidades oaxaqueñas que Danielson analiza, se tejieron alianzas entre migrantes y otros actores políticos para impulsar cambios en la organización comunitaria, aunado al desgajamiento del cacicazgo priista. Un aspecto importante es que las redes migratorias también proveen a los migrantes capital social, es decir, la apropiación de recursos tanto económicos como de conocimiento, lo que los hace distintos a otros actores comunitarios (Portes, 1995)¹². Las redes pueden constituirse como una fuente de poder e influencia y la pertenencia a la organización de migrantes una fuente de prestigio (Portes, 1999: 250). De esta forma, la red de relaciones generadas por la migración se convierte en capital social, mientras que el activismo en la organización de migrantes puede constituirse en una fuente de control social.

Esta reflexión sobre el papel de los agentes migrantes requiere incorporar el análisis de los liderazgos y su relación con la autoridad y la representación en el espacio comunitario, aspectos que se plantean en el siguiente apartado.

5. El liderazgo indígena en las comunidades oaxaqueñas

La formación de organizaciones indias de mediados de la década de los 80 en América Latina, es un fenómeno que permitió avizorar a Bonfil Batalla (1995) la creación de nuevos liderazgos indígenas. Entre estos nuevos liderazgos indígenas identificaba el de los jóvenes migrantes.

En San Miguel Tlacotepec, los líderes migrantes desarrollaron formas de organización étnicas y panétnicas en la frontera México-Estados Unidos (Velasco, 2005a), a través de identificarse como mixtecos y después incorporando tanto a otros grupos indígenas de Oaxaca y de otras partes de México. El liderazgo de los migrantes indígenas se ejerce a partir de establecer diversas relaciones con las bases y con las comunidades locales de origen Velasco (2014). Que además

¹² El capital social puede ser entendido en los siguientes términos: "el agregado de los recursos reales o potenciales que se vinculan con la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento o reconocimiento mutuo" (Bourdieu, 1985: 248 en Portes, 1999: 3).

“juegan un papel de intermediarios y a la par de voceros o representantes de los núcleos o comunidades a las que se adscriben” (Velasco, 2014: 104) en su carácter de agentes. Por ello, es importante comprender las formas que ha tomado el liderazgo de los indígenas migrantes.

De acuerdo con Bartolomé (1997), existe una diferencia entre los líderes y quienes fungen como autoridades locales. La autoridad en las comunidades indígenas está basada en el servicio a través del sistema de cargos. En su forma ideal-típica, los cargueros son encargados de mantener y reproducir el sistema político, no tienen la capacidad de cambiarlo, son oradores que guían y regulan la vida política, económica y social y tienen el estatus de un padre. Esta autoridad basada en la tradición y la costumbre como memoria colectiva parte de tres ejes, “la normatividad del pasado, la jerarquía y el consenso” (Bartolomé, 1997:170).

El liderazgo para Bartolomé (1997) es un fenómeno de intermediación política entre la comunidad y la sociedad más amplia, estos actúan como *cultural brokers*, pues poseen un poder delegado por la comunidad para establecer relaciones con el exterior, a diferencia de los gobernantes locales cuya autoridad radica en el cargo que ocupan como guías y guardianes del orden al interior de la comunidad. Los líderes por su parte están asociados con el cambio (Shils, 1965). Este liderazgo exterior o de intermediación puede presentarse como una extensión del liderazgo que descansa sobre la autoridad tradicional, pero en la mayoría de los casos los líderes no poseen representatividad local sino al exterior en foros extracomunitarios. En este sentido, es posible distinguir, en el planteamiento de Bartolomé (1997), al líder como una figura de poder superpuesta a las autoridades locales o tradicionales, articulada y orientada a mantener los vínculos de la comunidad con la sociedad.

De acuerdo con Rejai y Philips (2002), en el pensamiento occidental existen por lo menos tres formas de entender el liderazgo. La primera de ellas se desarrolla desde la filosofía clásica y la filosofía política, en la cual se tiende a caracterizar a los líderes políticos como “grandes hombres”, esta vertiente enfatiza el carácter subjetivo del líder; por otra parte, el segundo enfoque es el que pone énfasis en las condiciones sociales que producen a ciertos líderes. El tercer enfoque, es considerado el más adecuado, pues trata de establecer un puente entre las dos dimensiones del liderazgo, la subjetividad y las condiciones sociales que permiten su existencia, poniendo atención a la construcción de liderazgo y sus implicaciones en términos de la autoridad y representación.

Marshall Sahlins (1979), en su análisis sobre el liderazgo y autoridad en las sociedades de Polineasia y Melanesia¹³, caracterizaba dos figuras de poder: por un lado se encontraban los “grandes hombres”, y por otro lado el “jefe”.

La distinción entre “gran hombre” y “jefe”, se basa en dos aspectos, en primer lugar en las bases de autoridad y legitimidad y en segundo lugar en las relaciones que guardan con los seguidores o la comunidad. Los grandes hombres basaban su autoridad en un poder personal, es decir de imponer su voluntad sobre la de otros sin que exista un cargo político formal, a partir de la acumulación de riquezas: “los grandes hombres no llegan a ningún cargo preexistente; son el resultado de una serie de actos que elevan a una persona sobre el grupo común [...] esto se basa originalmente en una relación de reciprocidad con sus seguidores” (Kraemer, 2003:61). Por los bienes que recibe “el gran hombre” tiene que devolver algo a sus seguidores que provienen de otras facciones. El gran hombre o el líder, a diferencia de la autoridad local, controla ciertos recursos, que extrae del grupo y al mismo tiempo distribuye lo que acopia del exterior.

En su dimensión performativa, el liderazgo se ejerce a través de mostrar sus destrezas, de fuerza, influencia hacia el exterior, acumulación de esposas y de la fama que deriva de dichas destrezas. El gran hombre es una figura de poder informal, a diferencia de los jefes quienes basan su autoridad en un aparato político-militar y la pertenencia a un linaje como condición para adquirir el cargo, es decir un tipo de autoridad anclada a una estructura de poder tradicional.

Es posible distinguir al líder como aquel a quien se le pide retribuir recursos, mientras que la autoridad es un cargo de honor que se alcanza, como en el caso de las comunidades oaxaqueñas, a través del servicio y colaboración en la vida religiosa y social de la comunidad que reproduce la costumbre.

Las actividades del gran hombre son equiparables a las del cacique en México¹⁴ y pueden estar asociadas al liderazgo. Estas figuras de poder están superpuestas a las normas legales aunque de

¹³ Si bien Sahlins (1979) considera los tipos en términos de lo primitivo en un orden evolutivo, en donde existen figuras de poder premodernas y otras modernas, Lomnitz (2005) considera que es posible identificar dichas figuras de poder y las relaciones de las que habla Sahlins partiendo que las relaciones recíprocas que establece el gran hombre y que considera negativas (se da menos de lo que se recibe) no son premodernas sino se encuentran presentes en todas las sociedades, sin el sesgo evolutivo de Sahlins y forma parte de un proceso de dominación.

¹⁴ De acuerdo con Pansters (2005) el caciquismo se refiere a un tipo particular de dominación política, ya sea por un individuo o un grupo de individuos sobre una comunidad o un recurso en específico al cual no todos tienen acceso.

forma contradictoria se beneficien de ellas. Son intermediarios entre el pueblo y el aparato gubernamental y establecen relaciones basadas en instituciones no formales, una característica específica del cacique es el monopolio del sistema de autoridad (Paré, 1972: 343) y de acuerdo con Kraemer (2003) un ejercicio violento del poder.

Wolf, (1990) considera que las redes de interés que se entretajan alrededor de ciertos individuos, como los líderes, se basan en instituciones no formales superpuestas a otras formales, como la amistad o el parentesco basados en principios de dar, recibir y devolver. Estas relaciones funcionan como interacciones orientadas hacia fines políticos, basadas en intercambios desiguales de bienes económicos y simbólicos (Zárate, 1997:183), esto es lo que Wolf (1990) llama patronazgo. De acuerdo con Lomnitz (2005:327), las relaciones recíprocas definen la posición y la personalidad del líder, los atributos en los que basa su autoridad y los valores que representa. . Estos valores cambian históricamente.

Los líderes indígenas han sido caracterizados como figuras de poder que surgen del conflicto, cuyas características personales, reales o atribuidas, les permite articular un discurso extraordinario relacionado con el cambio (*brokers culturales*), esto es el carisma. En su dimensión de figuras de autoridad, son capaces de crear un tipo particular de relaciones recíprocas que los coloca como intermediarios, y que les permite acumular recursos en sentido amplio (económicos, culturales, sociales), y al mismo tiempo genera contradicciones y puede devenir en relaciones coercitivas.

5.1 Disputas simbólicas, autoridad y representación

El conflicto perfila liderazgos carismáticos. De acuerdo con Bourdieu (1995), la crisis o lo que entendemos en este estudio como conflicto, se da cuando los dominados son capaces de formular un cuestionamiento a las condiciones sociales objetivas (“lo real” en términos del autor). Dicho cuestionamiento produce una disputa por las clasificaciones sociales, en estas situaciones se objetivan experiencias sociales que no habían sido formuladas o que habían permanecido ocultas, y quien logra articular ese discurso es un líder político que anuncia lo que otros quieren oír. El discurso moviliza al grupo que se identifica con él y al líder en el portavoz de la experiencia de dominación. Esto es lo que el autor llama un discurso extraordinario o carisma que condensa el malestar de una época y confiere autoridad.

Por su parte Giménez (2009:53) sostiene que la disputa por las clasificaciones sociales es en última instancia parte del proceso simbólico en el que los actores establecen formas de oposición, distinción y diferencia. A la vez que la disputa implica una lucha simbólica por las formas de autoridad (Weber) y la representación cultural (Heller).

De acuerdo con Weber, la autoridad que ejercen los líderes, puede distinguirse a partir de: 1) las creencias que les dan fundamento y 2) las características de la autoridad conferida. Con respecto a los fundamentos de legitimidad, Weber (2002:170) distingue tres tipos-ideales: a) de carácter racional basada en la creencia de la legalidad y en un conjunto de leyes y mandatos b) de carácter tradicional, es decir, en la creencia cotidiana de un pasado inmemorial y de la continuidad de aquellos que han de ejercer la autoridad y c) la carismática, una creencia en atribuir característica heroicas de una persona y en las ordenaciones creadas por ella.

Para Shils (1965), el liderazgo de orden carismático, es decir basado en atributos personales, tiene una relación fundamental con el poder como orden, el carisma es extraordinario resultado de un proceso en el cual se forman ciertas representaciones de quienes ostentan el poder que justifican sus acciones en nombre de la sociedad o la comunidad. El carisma está presente en todas las instituciones sociales, porque el poder es una representación en la que se oscila entre el orden y la destrucción, pero también de la promesa de un orden justo y armónico. A pesar de que el orden esté vinculado tanto a lo que da sentido a la vida como a lo que constriñe.

Bourdieu y Shils coinciden en identificar al conflicto como vital para el surgimiento de liderazgos. Así se establece una relación entre líder-seguidor (Bourdieu, 2007). Los seguidores confieren legitimidad y autorizan al líder para hablar en nombre de ellos. Si bien las formas de autoridad de los líderes están fundadas en lo que las personas creen acerca de lo legítimo y lo no legítimo, el problema que surge en torno a las disputas simbólicas es el cuestionamiento a la forma en que un grupo y en este caso una comunidad es representada por los líderes y el tipo de autoridad que se le confiere.

De acuerdo con Heller (2011), la representación política y cultural presentan un dilema entre la auto-representación y la representación de sí mismo (*self representation*). Es decir, el problema que subyace a la representación política y cultural es que se tiende a establecer una distinción entre formas auténticas e inauténticas de representación. En el marco de las políticas de la

diferencia, Heller sostiene que la auto-representación es deseable dado que permite a quien está representado tomar cierta distancia del grupo a quien representa a pesar de ser parte del grupo. Mientras que la representación para sí mismo implica hablar por los otros miembros del grupo y no en lugar de ellos, a partir de la creencia de que sólo aquellos que forman parte del grupo son quienes mejor lo representan. Para la autora, aplicar calificativos a la representación y la disputa por aquello que es auténtico o inauténtico solo se da en los contextos signados por el reconocimiento de las minorías culturales.

Por lo tanto, lo que un grupo considera auténtico e inauténtico está permeado por lo que Giménez llama el proceso simbólico, es decir, la forma en que los miembros de un grupo establecen principios en los que se basa la autoridad de los líderes, así la disputa también se da el ámbito de representación de los valores comunitarios.

Conclusiones del capítulo

A lo largo del capítulo se ha desarrollado la propuesta teórico-conceptual para analizar los conflictos intracomunitarios. La propuesta contempla el abordaje de diferentes aristas del conflicto, por ello fue necesario acudir a una gama de perspectivas sobre el antagonismo político, la comunidad, la migración, el drama social y las disputas en torno a la autoridad y la representación cultural. Un aspecto que se enfatizó es la creación de liderazgos perfilados por el conflicto y como se relaciona con las formas de autoridad de las comunidades oaxaqueñas. Una vez que se ha trazado el aparato teórico, a continuación se describe la perspectiva metodológica del estudio.

CAPÍTULO II: METODOLOGÍA DE ESTUDIO

1. Introducción.

La estrategia metodológica de la investigación tuvo como unidad de análisis el registro de los conflictos político-comunitarios a través de observación y entrevistas en profundidad en la localidad de San Miguel Tlacotepec entre el otoño de 2015 y la primavera de 2016. A continuación se describen brevemente las técnicas y los sujetos en el estudio de las situaciones conflictivas que afectan la vida comunitaria y forman este caso de estudio. Al final se presenta el perfil de entrevistados y el registro cronológico de los conflictos que son analizados en el capítulo de resultados.

2. El estudio del conflicto comunitario a través de las entrevistas biográficas y observación participante

Si bien esta propuesta de investigación abreva en la antropología social clásica, también se han incorporado otros elementos y herramientas metodológicas para la reconstrucción de situaciones de conflicto, que se explicarán en el segundo apartado.

La propuesta del análisis de las situaciones sociales consiste en la observación participante y descripción etnográfica de un evento particular, o bien una serie de eventos, fue desarrollada por Max Gluckman y un grupo de antropólogos miembros de la Escuela de Manchester. El estudio clásico de Gluckman (2003), “Análisis de una situación social en zululandia moderna”, es un ejemplo de análisis situacional. De acuerdo con Gluckman:

Las situaciones sociales son gran parte del material crudo del antropólogo. Son los acontecimientos que observa y a partir de los cuales y de sus interrelaciones en una sociedad particular abstrae la estructura social, las relaciones, las instituciones, etc., de dicha sociedad. Por medio de ellos y de nuevas situaciones debe comprobar la validez de sus generalizaciones (Gluckman, 2003: 2).

Para Mitchell (2008), la propuesta metodológica de Max Gluckman permite distinguir tres tipos de material para construir un caso de estudio: a. descripciones de eventos; b. la descripción de la situación a través de la relación entre eventos; c. análisis de caso extendido, que interrelaciona a un conjunto de actores en situaciones específicas.

Al igual que Gluckman, Víctor Turner (1974) desarrolló postulados y principios teóricos a partir del uso de las situaciones sociales como herramienta metodológica para el estudio del conflicto

social. Turner centra su interés en el análisis del simbolismo en los rituales, entendidos como una puesta en escena en la que los actores desempeñan roles y realizan un performance, esto es lo que define como drama social. Siguiendo a Turner, es en determinadas situaciones cuando los actores ponen en escena valores, actitudes y lo que lo vuelve más dramático es adherirse a intereses (Turner, 1974). Mientras que Gluckman se encuentra más interesado en abstraer las estructuras políticas y los patrones que emergen de las disputas entre actores, Turner se interesa en el análisis simbólico de lo que está en juego en esas situaciones y que también se aborda en esta investigación.

Como se ha explicado, la situación social corresponde a una serie de eventos que el analista observa y que interrelaciona. La selección de esos eventos depende de ciertos criterios establecidos por el observador, pero fundamentalmente es una guía, para que los datos obtenidos pasen por lo que Mitchell (1983) llama extrapolación al realizar conexiones entre eventos bajo ciertas hipótesis teóricas. Este conjunto de autores usan la etnografía para el estudio de estas situaciones sociales conflictivas. Dadas las dificultades para realizar etnografía en San Miguel Tlacotepec, debido a la imposibilidad de permanecer por largas temporadas en la comunidad, en este estudio se optó por las entrevistas en profundidad de corte biográfico con actores claves en los conflictos e informantes privilegiados. Se realizó registro un de la observación de eventos comunitarios donde se colectivizó información sobre los conflictos.

El método biográfico permite la reconstrucción de eventos sociales relevantes a través de la conexión de experiencias comunes vividas por los individuos. A continuación se describe de qué forma fue utilizado y adaptado el análisis de eventos y situacional a partir de las entrevistas de corte biográfico para el estudio del conflicto comunitario.

3. La reconstrucción de los acontecimientos conflictivos

Las situaciones problema (*trouble situations*), son entendidas como un complejo de incidentes aislados y que al ser conectados permiten identificar los mecanismos del desarrollo del conflicto (Evens y Handelman, 2008:2). Si bien la propuesta de la antropología británica está orientada por una línea que pondera los datos empíricos y la observación directa, el fondo radica en analizar la forma en que los sujetos intervienen, cambian y desempeñan un rol en un incidente en particular y cómo esos mismos sujetos participan en otros incidentes, así la actuación de los protagonistas y actores es lo que guía la selección de las situaciones y sus relaciones. Por ello,

para reconstruir las situaciones-problema, se tomó como perspectiva metodológica el método biográfico y el relato de vida (Bertaux, 2005). Un relato de vida es aquel en que el informante narra un episodio de su vida y por ello entendemos esta narración como una producción discursiva de su experiencia (Bertaux, 2005:36).

El relato de vida como acto de recordar a partir de un proceso reflexivo inducido por quien investiga (Velasco, 2005), permitió seguir la acción de los sujetos y la forma en que interpretan dicha experiencia en el transcurso de su trayectoria política (Della Porta, 1992). Además de captar la lógica de las relaciones sociales y su desarrollo histórico (Bertaux, 2005), la selección de las *trouble situations* tuvo como base estudios previos (Curiel, 2011; Hernandez-Diaz y Hernández-Hernández, 2013) y la investigación en la que colaboré (García *et al.*, 2013). A través de la trayectoria política de los informantes se identificaron temporalmente momentos en los que se vieron constreñidos a participar y activar la noción de un adversario político en el marco de su sentido de comunidad.

Es posible distinguir entre acontecimientos, situaciones y eventos. Siguiendo a Bertaux (1999), los primeros refieren a la forma que toman en la vida de una persona las transformaciones de orden colectivo que impactan en la toma de decisiones. Esos acontecimientos derivan en situaciones que permiten entender el nivel microsocioal de lo que cambia la trayectoria política. Finalmente, los eventos son aquellos que ocurren de forma sucesiva en el curso de vida en los cuales se toman decisiones importantes a nivel individual. Por ello, Elder (1999) explica que la trayectoria de vida se define a partir de lo que llama transiciones sociales en el trabajo, la familia, la fecundidad entre otras, que adquieren diferentes significados en la vida de una persona.

Para la reconstrucción de las situaciones de conflicto, se dio prioridad a la relación entre evento, acontecimiento y situación, se tomó como línea principal la participación política y el cruce con la historia migratoria. Además se consideraron los siguientes acontecimientos: 1) la historia de los procesos de la organización de los migrantes; 2) la incidencia de las organizaciones de migrantes en las transformaciones de la organización comunitaria, y 3) los cambios políticos a nivel estatal como la incidencia de las políticas de reconocimiento de 1995 y el proceso de descentralización municipal. Para reconstruir los acontecimientos-problema fueron utilizados dos instrumentos de investigación, la entrevista semi-estructurada, y un uso mínimo de la observación participante, además se realizó la documentación de algunos eventos problemáticos

en periódicos y documentos de las organizaciones. A través de la entrevista-semiestructurada se obtuvieron relatos de vida usando la técnica de relatos cruzados y paralelos (Pujadas, 1992).

Los relatos cruzados permitieron reconstruir el entorno social y la interacción de los sujetos, para formar una sola historia de los conflictos, mientras que la técnica del relato paralelo refiere a los elementos de la historia personal que no se conectan con la de otros sujetos. Se consideró indagar sobre la historia familiar y escolar, se puso énfasis en la actividad política comunitaria, o en términos de Della Porta (1992), en el proceso de socialización política. Para Velasco (2005) los episodios narrativos de experiencia y participación política pueden considerarse como marcadores que permiten a los sujetos asumirse como parte de una colectividad, por ello, estas experiencias se colocan como los sucesos clave que permiten reconstruir los conflictos y el significado que tuvieron para los sujetos y actores.

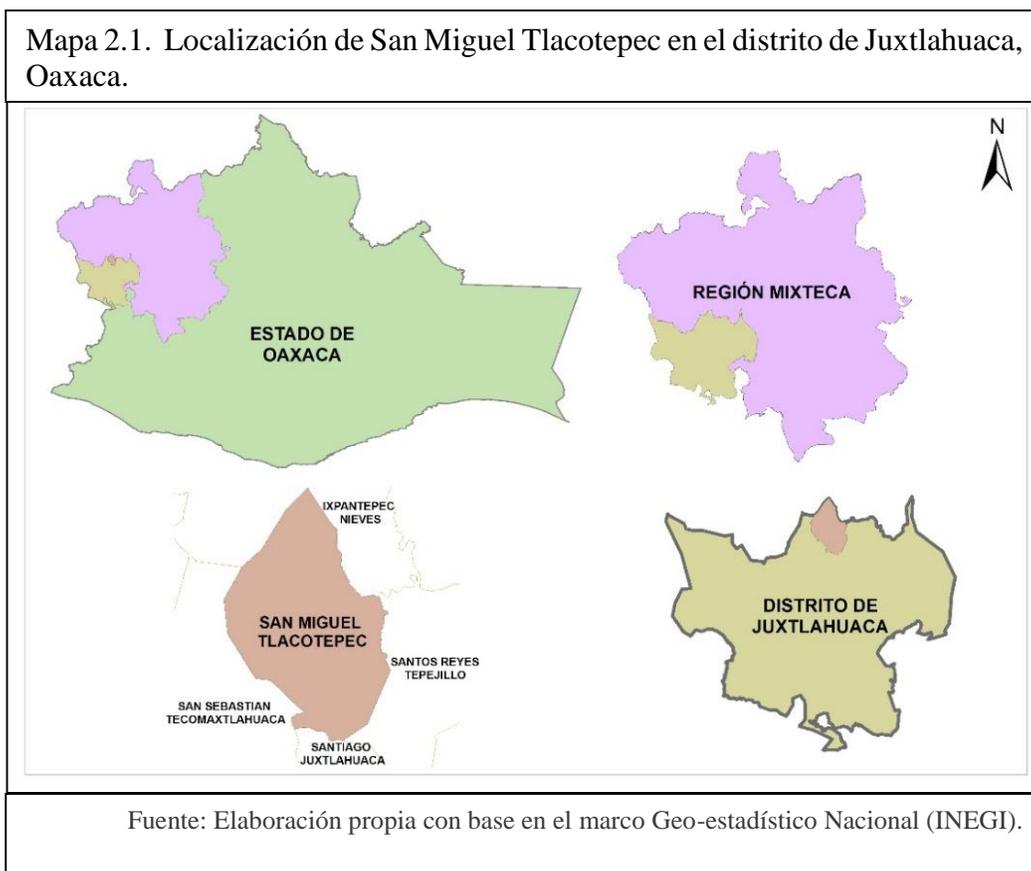
De acuerdo con Mitchell (2008), el análisis debe incorporar la interpretación que los actores hacen de sí mismos y de la situación en que han participado o tomado parte. También se atendió a lo planteado por Pujadas (2010: 84) y se tomó en cuenta la pluralidad de voces de los actores, lo cual “[...] configura una realidad multifacética [...] que nos habla de la heterogeneidad de roles y de perspectivas de las personas”. Así mismo, también implicó realizar un análisis de las interpretaciones compartidas por un grupo de actores (Mitchell, 2008). Por lo tanto, este estudio es un ejercicio de multivocalidad (Malimacci y Giménez, 2006:184), en el que diversos sujetos interpretaron los eventos problemáticos de la vida comunitaria y la forma en que se involucraron en ellos.

Sin embargo, es fundamental precisar que en la reconstrucción de los conflictos, no sólo está presente la voz de los actores y la interpretación que hacen de sus acciones, sino la interpretación que realiza la persona que investiga dichos sucesos. Por ello, seguimos a Giddens (1993), quien plantea que los sujetos, al sostener cualquier encuentro, recurren a su conocimiento y teorías, lo que llama recursos prácticos. Siguiendo al autor, quien investiga realiza una interpretación de marcos de significado conformados por los actores, en dicho proceso de reinterpretación termina por traducir el conocimiento de los actores en términos teóricos, que el autor define como doble hermenéutica (Giddens, 1993:165). La importancia que toma la voz de los actores en este estudio tiene como objetivo superar el planteamiento de Gluckman (2009) en el que la selección

del material empírico obedece a criterios fijados por quien investiga, lo cual deja de lado la interpretación de los sujetos que han participado en esos eventos.

4. El caso de estudio: San Miguel Tlacotepec

El trabajo de campo fue realizado en San Miguel Tlacotepec, cabecera municipal del municipio del mismo nombre, ubicada a 4 horas y media de la ciudad de Oaxaca y a 20 minutos de la cabecera distrital Santiago Juxtlahuaca ubicado en la Mixteca baja de Oaxaca. San Miguel Tlacotepec es un centro de actividad política importante, que destaca frente a las otras cuatro localidades que conforman el municipio por varias razones: 1) ser la sede de los poderes municipales, 2) el impacto de la migración, 3) ser el lugar de origen de los migrantes mixtecos que iniciaron la formación de organizaciones transnacionales y 4) poseer especificidades culturales y de organización comunitaria. Por lo tanto, esta localidad es un caso de estudio estratégico para comprender la relación entre conflicto, migración y vida comunitaria, dada la intensidad de estos tres fenómenos (Gundermann, 2013: 236-237).



5. Sujetos y técnicas de investigación: entrevistas con líderes migrantes y otros actores comunitarios

La selección de los entrevistados se dio como un proceso combinado de muestreo por oportunidad combinado con el muestreo por bola de nieve. Ambas aproximaciones permitieron la reconstrucción de la red de activistas comunitarios, que formaron parte del establecimiento del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales en 1995, pero también de otros activistas que se han adherido posteriormente con fuerte influencia en San Miguel Tlacotepec. Para lograr una aproximación amplia que permita comprender la importancia de los migrantes en los conflictos comunitarios y lograr diversidad de voces, la muestra distinguió cohortes generacionales de activistas en las últimas cuatro décadas.

Las entrevistas exploratorias sirvieron para distinguir a esos actores individuales y colectivos así como los conflictos que los miembros de la comunidad consideran los más importantes. Se consideraron tres ejes en el guion de entrevista: a) la participación comunitaria, b) experiencia organizativa y c) experiencia migratoria. Sin embargo, para entender la posición desde la que los y las activistas narran sus experiencias y trayectoria en la política local, fue fundamental indagar sobre sus motivaciones para participar en la disputa por el poder local, la forma en que construyen la noción de conflicto, pero también la forma en que conformaron lazos y vínculos con los dos líderes más importantes de la comunidad.

5.1 Otras fuentes de información

Para la reconstrucción de las situaciones-problema, fue necesario recurrir a otras fuentes de información. Una vez que se identificó con las entrevistas algunos eventos en los que los actores participaron y describieron como problemáticos, comenzó la búsqueda de notas periodísticas, material videograbado y revisión de documentos de los órganos electorales, particularmente de los conflictos de 2010, 2011 y 2014 y algunos antecedentes durante 2007. El material audiovisual se encuentra disponible en línea y refiere al conflicto ocurrido en 2010.

De igual forma, un momento crucial narrado por las mujeres ocurrió en 2001, momento en el cual identificaron un mayor involucramiento en la política local y particularmente en su participación dentro de las organizaciones. Además este acontecimiento fue reconstruido con documentos institucionales de una organización de migrantes y posteriormente los entrevistados proporcionaron algunos documentos de las organizaciones a las que han pertenecido.

6. Trabajo de campo

Para realizar el trabajo de campo para este proyecto de investigación, partí de mi experiencia previa haciendo trabajo de campo en San Miguel Tlacotepec en 2010 y 2014, cuando formé parte del proyecto *Mexican Migration Field Research Program* (MMFRP) del Centro de Estudios Comparados de Inmigración (CCIS) por sus siglas en inglés. Y de mi visita en junio de 2010 como observadora electoral de la elección extraordinaria. Estas experiencias recabando información para abordar el tema migratorio en la localidad y en el proceso electoral, fueron importantes para definir la estrategia metodológica y acercamiento al campo de este proyecto.

La primera etapa de trabajo de campo para este estudio la realicé durante el verano de 2015, en esta primera etapa los objetivos fueron: 1) identificar a los activistas locales, 2) conocer las prácticas y la forma de organización comunitaria. Sin embargo, durante las entrevistas realizadas durante esta etapa, también consideré indagar sobre otros aspectos que me ayudaran a comprender aspectos centrales de la participación política, como el contexto religioso. Por esta razón, incluí preguntas sobre la importancia de la fiesta del Santo Patrón, las actividades que se realizan y mantuve pláticas informales con adultos mayores de la comunidad. Adoptar una cierta flexibilidad, me permitió escuchar a hombres y mujeres, que si bien no forman parte de la red de actores y activistas, me ayudaron a comprender las visiones que existen de los eventos problemáticos ocurridos en la comunidad.

La segunda etapa comprendió del 2 de enero al 10 de enero de 2016 y tuvo como objetivos: 1) diversificar el número de informantes para alcanzar la saturación teórica, 2) observación de una festividad religiosa, y 3) profundizar en algunos aspectos que los informantes clave me habían comentado en la primera etapa y mantener la confianza ganada en la primera etapa de campo.

6. 1 Dificultades para la realización del trabajo de campo

El estudio del conflicto implicó tomar ciertas precauciones y sortear algunas dificultades. Una de ellas, fue no poder hacer explícito mi interés al acercarme a los informantes, por lo cual opté por indagar sobre la forma en que los entrevistados identificaban y nombraban los eventos que se han tornado problemáticos para la comunidad. Dado que el conflicto estaba activo, fue vital posicionarme de una forma neutral frente a la comunidad. Sin embargo, fueron las mujeres quienes se mostraron más abiertas a hablar sobre los conflictos en el pueblo, sobre los actores principales, y sobre su participación política como una actividad que las involucra

emocionalmente, ejemplo de ello, fue la forma en que abordaron la muerte de uno de los líderes migrantes de la localidad.

Una de las limitaciones de la propuesta metodológica es no haber llevado a cabo la observación de reuniones o asambleas comunitarias. Ya que, durante el tiempo en que se desarrolló el trabajo de campo no se programó ninguna actividad de este tipo en la comunidad. Por esta razón se optó por asistir a una celebración religiosa durante la segunda etapa del trabajo de campo, para conocer mejor la importancia de este tipo de actividades en el pueblo.

La dificultad más importante para la recolección de documentos, fue el vacío institucional en la comunidad. Esta situación generó incomodidad y suspicacia en el pueblo por ello no fue posible reunir los documentos de las asambleas comunitarias sobre las controversias y analizar la forma en que se han dirimido las disputas. Durante el segundo periodo de trabajo de campo, la situación política en la comunidad no había sido resuelta, esto impidió acopiar el material videograbado de las asambleas comunitarias, el cual iba a ser analizado a partir de los argumentos que utilizan los integrantes de la asamblea para enfrentarse u oponerse. Así fue como se priorizó como fuente principal las entrevistas con líderes y activistas, esto implicó aumentar y diversificar la muestra.

Al ser un buen número de entrevistas, se invirtió un tiempo considerable en la transcripción y sistematización de la información, por esta razón se descartó el análisis de las actas emitidas por los Tribunales electorales por su extensión, en cambio se consideró importante recolectar y revisar algunas notas periodísticas

7. Resultados del trabajo de campo

Se realizaron 35 entrevistas con activistas locales, de ellos tres son personas de la tercera edad quienes compartieron su visión de los conflictos y de los cambios en la organización comunitaria; 12 son mujeres y 23 son hombres, todos de mediana de edad (ver tabla 2.1). Al finalizar la primera etapa era evidente que el número de hombres líderes entrevistados era mayor al de mujeres, por lo que en la segunda etapa de trabajo de campo se trató de realizar entrevistas con mujeres, atendiendo a un criterio teórico de recuperar la diversidad de actores.

Cuadro 2.1. Caracterización de los líderes y activistas entrevistados

Perfil sociodemográfico	Número de personas entrevistadas
Género	Hombres: 23 Mujeres: 12
Lengua	Mixteco-Español: 5 Solo español: 30
Experiencia migratoria	Interna e internacional EU: 32 Sólo interna: 15 Sin experiencia migratoria: 3
Organización	FIOB: 20 FNIC: 8 PRI: 3 Sin organización: 4

7.1 Sistematización y análisis de la información

La sistematización de las entrevistas se realizó con el software Atlas ti, con la finalidad de elaborar una base de datos de la información obtenida durante el trabajo de campo. El análisis de la información se hizo a través de categorías utilizando la técnica de la teoría fundamentada. De igual forma se establecieron cortes temporales, y se hicieron familias de códigos que atendieron al orden cronológico de algunos eventos, además se realizaron familias de códigos y relaciones de códigos que permitieron articular el análisis de las situaciones de conflictos, a partir de tres aspectos: 1) los actores y protagonistas de los conflictos, 2) las bases de legitimidad de los actores, y 3) la participación de los migrantes. En el cuadro 2.2 se muestran los ejes de análisis y una descripción de los conflictos organizados de forma cronológica.

7.2 Triangulación de datos

La triangulación fue utilizada como una estrategia de análisis, que permitió por un lado considerar la validez de la información entre diferentes informantes utilizando una misma técnica de investigación (Denzin, 1978: 295). Tal como se ha explicado, el instrumento utilizado fue la entrevista semi-estructurada con líderes y activistas comunitarios y la observación de interacciones en eventos comunitarios. Además, se consideraron otras fuentes de información

como notas periodísticas y documentos institucionales de las organizaciones de migrantes y de los organismos que han funcionado como mediadores de los conflictos políticos.

Tabla 2. 2 Cronología de conflictos en San Miguel Tlacotepec

Cronología de conflictos identificados a partir de entrevistas y relatos de vida de líderes y activistas locales	
Año	Expresión del conflicto
Principios de 1980	Los jóvenes migrantes comienzan a cuestionar el dominio de la gerontocracia local. Su incidencia como agentes de desarrollo local y el peso de las remesas convertido en capital político, los llevaría a plantear cambios en las formas de elección y socavar las bases de legitimidad de la intersección entre "la costumbre" y la ideología política asociada al PRI.
1997	1. Cambios en el sistema de cargos religiosos. La politización de los migrantes en las rutas migratorias incidió en la elaboración de una crítica al vínculo entre el sistema de cargos religioso y el gobierno local. La crítica consistía en modificar el sistema ritual que reproducía la diferenciación social e impedía el acceso de los migrantes de las comunidades satélites. Este cambio rompió finalmente la hegemonía priista a nivel local y el ascenso político de los migrantes y los profesores del pueblo.
2000	1. Las acusaciones a los servidores públicos radican en un discurso de transparencia, asociado a la experiencia migrante y la experiencia en el FIOB en California. 2. Al impedir la participación de las agencias se refuerza la idea de la comunidad como una base local. 3. Si bien el peso del grupo priista había disminuido, el liderazgo de Arturo Pimentel comienza presentarse como una nueva modalidad de imposición, pues su lugar en un campo político transnacional lo colocaba como un actor privilegiado a pesar de que él junto a otros líderes habían impulsado a Ramiro León.
2001	1. Rompimiento del liderazgo e implicaciones para los activistas. 2. Fragmentación del campo político local. 3. Mecanismos de divulgación de la destitución del FIOB en California y articulación con la dinámica local. 3. Los dilemas de la institucionalización del FIOB se hacen patentes, al capitalizar su participación en la política estatal, Juan Gutiérrez adquiere un papel preponderante en San Miguel Tlacotepec. 4. Las mujeres articulan una dimensión de la política en la que la defensa, desprestigio de un líder y otro.
2007	1. El enfrentamiento entre Arturo y Juan Gutiérrez, socava las bases de legitimidad del liderazgo migrante y de la presencia de los activistas locales en el pueblo, 2. El FIOB se convierte en una fuerza política institucionalizada asociada al PRD, en el que convergen actores diversos, que actúa con una base local y que compite en las elecciones municipales sustentando su revitalizada relación como "la tradición y la costumbre". 3. El antagonismo con el PRI se hace explícito bajo nuevas

	bases, que atenderían a la identificación no sólo de la organización de migrantes sino partidista.
2011-2015	1. Periodo de litigios que muestran el posicionamiento de los grupos asociados a los líderes tlacotepenses del FIOB y FNIC. 2. En esta etapa es posible rastrear algunas prácticas de corte partidista. 3. Se crea Cuanú un intento para forma una asociación civil, apuntalada por un líder migrante de la década de los noventa, para incidir en las elecciones extraordinarias, si bien el objetivo pretendía conformar una base social para frenar el conflicto, de nuevo la gestión incide en el fracaso de la experiencia organizativa. 3. Discursos sobre la renovación del sistema de cargos.
Fuente: elaboración propia con base en trabajo de campo 2015-2016. Se consideró identificar a los actores y protagonistas del conflicto, las bases de legitimidad y el papel de los migrantes	

7.3 Ejes de análisis del sentido de comunidad

Para analizar el sentido de comunidad en los acontecimientos problemáticos, se consideraron los siguientes ejes de análisis: expresiones del conflicto, formas de la ritualidad, las disputas simbólicas y las formas de autoridad y representación. En la siguiente tabla se muestran algunos de los elementos considerados para el análisis del sentido de comunidad.

Tabla 2.3 Ejes de análisis del sentido de comunidad

Expresiones del conflicto	Formas de la ritualidad	Disputas simbólicas	Formas de autoridad y representación
-Quiénes participan -Intereses (objeto del conflicto) -Medios	-Espacios sociales de expresión (asambleas, fiestas, asambleas de elección) -Conexión de eventos	-Idea de comunidad (asociada a la costumbre, a la tradición) -Lenguaje contencioso (pasión, agravio)	-Género -Generación -Liderazgo

En el siguiente capítulo se describe el contexto socio-político de esta investigación y las características sociodemográficas características sociodemográficas y de la organización comunitaria en San Miguel Tlacotepec. En el capítulo se abordan tres aspectos, los conflictos políticos comunitarios, la importancia del fenómeno migratorio en el estado de Oaxaca y en la Mixteca y la formación de organizaciones indígenas migrantes.

CAPÍTULO III. EL CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO DEL ESTUDIO

San Miguel Tlacotepec y la región Mixteca de Oaxaca: migración y conflictos comunitarios post políticas de reconocimiento en el siglo XXI

1. Introducción

La Mixteca oaxaqueña es una región caracterizada por la convergencia de amplios fenómenos sociales. En este capítulo contextual se aborda la importancia de los procesos de organización de los migrantes y su relación con los conflictos en su lugar de origen. Los conflictos están ubicados en el marco de las políticas de reconocimiento de mediados de los años noventa en Oaxaca, cuando se configura un proceso que hace visible la pluralidad de los espacios políticos comunitarios.

2. Migración mixteca, políticas de reconocimiento estatal y surgimiento de nuevos actores comunitarios en el siglo XX

La migración de oaxaqueños y particularmente de los mixtecos a otras partes de México y Estados Unidos incide en la efervescencia política de la región, dado que los migrantes han iniciado y consolidado procesos organizativos desde mediados del siglo XX (Spores y Balkanski, 2012). En un periodo que comprende de 1980 al 2015, los migrantes mixtecos formaron organizaciones transnacionales con reivindicaciones étnicas en la frontera México-Estados Unidos y se convirtieron en actores políticos en el espacio local. Mientras que a finales de 1990 y principios del 2000 en el estado de Oaxaca se implementa un marco de reconocimiento del autogobierno en las comunidades indígenas que contribuye a hacer más complejo el contexto político de la entidad.

Desde la década de 1950, los migrantes mixtecos habían comenzado a delinear dos corrientes migratorias internas e internacionales. Por un lado, con el proceso de industrialización mexicano, los pobladores de la región Mixteca de Oaxaca se trasladaron al Distrito Federal y a la ciudad de Oaxaca; al mismo tiempo y en menor cantidad de personas, hacia Estados Unidos, bajo el programa de braceros entre México y ese país.

Entre los años 60 y 80, la migración al corredor noroeste se unió con la del corredor del pacífico estadounidense (Velasco, 2005: 33). Durante todos esos años, se fue gestando un activismo

migrante, ligado a los pueblos de origen a la vez que a las necesidades de adaptación y asentamiento en los lugares de destino. En la década de los 90, los migrantes mixtecos destacan como dirigentes de procesos organizativos, tanto en los destinos migratorios como en sus lugares de origen. El ejemplo más notable es la formación de organizaciones transnacionales con reivindicaciones étnicas en la frontera México-Estados Unidos (Velasco, 2002a).

La formación de organizaciones indígenas era un fenómeno emergente en la década de los noventa en el estado de Oaxaca, cuyo antecedente más directo son las organizaciones de corte campesino y popular de los años setenta (Hernández-Díaz, 2001). La literatura que aborda la formación de organizaciones y procesos políticos en las comunidades de origen oaxaqueño, ha desarrollado escasamente el papel de la migración como experiencia formadora de nuevos actores y su impacto en el escenario de la política local. Sin embargo, el cambio de las organizaciones campesinas, se debió a la intersección de dos procesos: 1) la escolarización de jóvenes indígenas y 2) del proceso migratorio a la Ciudad de México. A partir de la década de los ochenta, estos jóvenes regresan y encabezan organizaciones comunitarias cuyo objetivo fue generar proyectos de desarrollo local alternativos (Hernández-Díaz, 2001; Recondo, 2007).

Durante los años ochenta también se debatía la necesidad de impulsar una nueva relación entre las comunidades indígenas y el gobierno estatal. Al mismo tiempo, el avance de la izquierda comenzaba a cuestionar las bases de legitimidad del partido hegemónico, el Partido Revolucionario Institucional (PRI). El empuje definitivo para establecer esa nueva relación, se debió al efecto del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Que incidió en la aprobación de reformas estatales en 1995 que reconocían a las comunidades indígenas el derecho de gobernarse bajo sus propias normas comunitarias o usos y costumbres. Sin embargo, a partir de esa década, los conflictos intracomunitarios e intercomunitarios para acceder al gobierno local comenzaron a hacerse más visibles y a colocarse como un tema central en la estabilidad política del estado (Anaya, 2006; Recondo, 2007).

En este escenario, el caso de San Miguel Tlacotepec resulta estratégico para estudiar la convergencia del fenómeno migratorio, los conflictos intracomunitarios y las políticas de reconocimiento, que delinearán novedosas formas de hacer política a finales de la década de los noventa y en su devenir a principios del siglo XXI. Dicha comunidad destaca por ser el lugar de origen de los líderes que encabezaron la formación de organizaciones de migrantes indígenas;

por ello, el contexto que se describirá a continuación, tiene como eje seguir la historia de los procesos de organización en San Miguel Tlacotepec, antes y después del reconocimiento de los usos y costumbres ocurrido en 1995.

3. San Miguel Tlacotepec: demografía, organización comunitaria y migración

Para caracterizar a la comunidad de San Miguel Tlacotepec, se retomarán tres aspectos centrales: 1) la composición socio-demográfica, 2) la organización comunitaria y 3) la importancia del fenómeno migratorio.

3.1 Características sociodemográficas

La comunidad de San Miguel Tlacotepec está ubicada sobre la carretera que conecta a las ciudades de Oaxaca y Huajuapán, y a 20 minutos del municipio de Santiago Juxtlahuaca, que también da nombre al distrito. Forma parte de la subregión conocida como Mixteca baja y está enclavada en una zona montañosa conocida como nudo mixteco, es por ello que el paisaje accidentado imprime un aspecto característico a la forma en que se distribuye la población. Fundada al pie de una cadena de lomeríos, destaca que la historia de la fundación y aparición del Santo Patrón se encuentra anclada a tres geo-símbolos: Cerro de las Calaveras, Cerro de Yucuniquivi y Cerro Pachón, que flanquean y delimitan el espacio local y comunitario.

Fotografía 3.1. Vista de la comunidad de San Miguel Tlacotepec. Al fondo se observa el cerro de las calaveras.



Es de suma importancia clarificar la división político-administrativa entre los términos cabecera municipal y municipio. El primero designa la sede del gobierno local y una localidad específica

que da nombre al municipio, mientras que el segundo contempla al número total de localidades que lo conforman. Es decir, el municipio de San Miguel se conforma por cinco agencias, una municipal, San Martín Sabinillo, y cuatro agencias de policía: Santiago Nuxaño, Yosondalla, Guadalupe Nucate y Xinitioco, y la cabecera municipal, lugar de este estudio y que da nombre al municipio¹⁵.

En 2015, la población total del municipio sumaba 3164 habitantes, de los cuales 1621 pertenecían a la localidad de San Miguel Tlacotepec (ITER, 2010), siendo mayor la población de mujeres, que sumaba 885, frente a los 736 hombres. El total de católicos representaba el 93 por ciento.

La lengua mixteca ocupa el segundo lugar en importancia dentro del estado, sin embargo, en una buena parte de los municipios de la región el número de hablantes representa menos del 10 por ciento. En 2015 la población hablante de mixteco en San Miguel Tlacotepec representaba el 22.6 por ciento. La agencia municipal, San Martín Sabinillo, tiene registrado el mayor número de hablantes de lengua indígena, comparada con el resto de las comunidades del municipio (ITER, 2010). En 2010, el número de hablantes de lengua indígena en el municipio era de 248 personas, que representaban el 10 por ciento de la población de la localidad (ITER, 2010).

El municipio es considerado como de alta marginación (CONAPO, 2010). En la cabecera municipal, las actividades principales continúan siendo las agrícolas de autosubsistencia, seguidas de las comerciales.

3.2 La organización comunitaria: cargos y cofradías

Los sistemas de normas comunitarios de la Mixteca tienen una historicidad que puede rastrearse desde la época precolombina. Sin embargo, tal como las investigaciones historiográficas y etnohistóricas han documentado, las formas de dominio que se establecieron desde la época colonial han impactado en las instituciones comunitarias (Pastor, 1987; Menegus, 2009).

Los sistemas de normas comunitarias de raíz mesoamericana han sido caracterizados a partir la relación entre las dimensiones civil y religiosa. De ésta última, son parte importante las

¹⁵Si bien este apartado ilustra el contexto de la cabecera municipal entendida como la localidad de San Miguel Tlacotepec, por momentos se retomarán datos a nivel municipal, debido a que los datos estadísticos de 2015 no se encuentran desagregados.

Cofradías y Mayordomías (Chance y Taylor, 1985). Dicha relación no tiene un origen prehispánico, sino que es producto de ordenamientos coloniales en los cuales tuvo un papel decisivo la iglesia para la creación de Cofradías, mientras que la estructura cívico-religiosa tiene sus antecedentes directos en la época de la Independencia¹⁶.

Las Cofradías en la Mixteca oaxaqueña aparecen a principios del siglo XVII, fundadas por los franciscanos como corporaciones religiosas (Pastor, 1987:247), que también cumplían una función económica, particularmente en la Mixteca Baja (Smith, 2012:36). Las Cofradías conformadas por grupos de familias y consideradas hermandades transfirieron sus bienes para la compra de ganado y eligieron a un santo patrón al que profesaron su devoción.

La Mayordomía, como una celebración anual dedicada al santo patrón del pueblo, se encuentra conectada a la aparición de las Cofradías, ya que la figura del mayordomo forma parte de ese grupo o hermandad que tenía como función organizar la festividad. Las festividades al santo patrón aparecen en la Mixteca en 1801, en esa época el mayordomo tenía a su cargo realizar la fiesta y llevar al cura a officiar una misa masiva; además de administrar los gastos, al dejar cargo el cargo pagaba un interés (Monaghan, 1995:287). La Cofradía y la Mayordomía continúan existiendo en las comunidades oaxaqueñas y mixtecas, aunque la forma en que se relacionan con los cargos civiles ha cambiado notablemente¹⁷.

El proceso de municipalización iniciado desde la época colonial con la creación del Ayuntamiento o cabildo municipal (como un conjunto de puestos civiles), afianzado en el México independiente¹⁸ y que termina triunfando en la época postrevolucionaria, permitió el

¹⁶ Para 1810, las Cofradías perdieron la propiedad corporativa de las tierras y de otros bienes. Esto permitió que en el transcurso del siglo XIX se desarrollaran otras formas de patrocinio de las festividades patronales. Es posible que haya surgido un sistema escalonado dentro de la Cofradía, o bien un financiamiento de las familias con mayores recursos (Chance y Taylor, 1985: 17).

¹⁷De acuerdo con Chance y Taylor (1985), la estructura del Ayuntamiento se afianzó durante el siglo XVIII en las comunidades indígenas y a ésta correspondía un ascenso escalonado –que iba desde cargos más bajos a los de mayor prestigio– y autoridad, excluyendo los cargos religiosos, lo que permitió el predominio de grupos de estatus.

¹⁸ Durante la segunda década del siglo XIX, Oaxaca se separa de la federación, lo que permitió que se continuara respetando la diferencia entre ayuntamientos y república de indios, aunque se asignaron las mismas potestades a ambas formas de organización e incluso se equiparó la estructura de cargos civiles o del gobierno local. Cuando se restableció la relación entre Estado y federación, la Constitución de 1825, en Oaxaca, continuó reconociendo las formas de organización comunitaria (Hernández y Juan, 2007: 41).

establecimiento de una estructura de gobierno local dual. Es decir, conformó la relación entre religión y gobierno local, además de incluir algunos cargos tradicionales (Hernández-Díaz y Juan, 2007). Este sistema de cargos religiosos y puestos de gobierno local, fue reconocido con la reforma electoral de 1995 como usos y costumbres o como Sistemas Normativos Internos.

Los tlacotepenses celebran anualmente a su santo patrón, San Miguel Arcángel, del 26 al 30 de septiembre. La fiesta es organizada por un grupo de ciudadanos del pueblo al que se lo conoce como Cofradía, aunque de acuerdo con los propios tlacotepenses su función ha cambiado notablemente desde 1995. Ahora la Cofradía es un comité organizador de las fiestas patronales, que no financia la fiesta, en cambio sí recauda una cuota a todos los miembros de la comunidad. A pesar de ello, los integrantes del comité deben regresar el dinero gastado en la fiesta al fondo del santo patrón (capital que se ha acumulado a lo largo de 19 años), más una cuota como interés al finalizar el periodo festivo que les toque representar.

Los miembros de la cofradía son designados por las autoridades municipales, pero no es obligatorio aceptar el cargo; por el contrario, las personas pueden negarse sin que exista alguna sanción o bien ofrecerse para participar como diputados. La cofradía está conformada por el Mayordomo, el segundo del mayordomo que ayuda a organizar las actividades que planea realizar la cofradía; el escribano, quien funge como tesorero; el arriero y el segundo del arriero, que lideran al resto de integrantes o diputados de la Cofradía. Una figura importante de la Cofradía es el representante, que es un adulto mayor, encargado de dirigir las actividades acorde con las costumbres del pueblo.

Entre otros cargos que se contemplan como servicios al pueblo, está el de los danzantes que participan durante la Cofradía de San Miguel Arcángel, San Rafael y en la Fiesta del Santo Niño de Atocha. La danza más importante, que enorgullece a los tlacotepenses, es la de los chilolos una tradición que se adjudican como originaria de la comunidad. Los danzantes cumplen una manda de tres años; es decir, al iniciarse en el grupo de chilolos prometen servir al santo bailando durante cierto periodo de tiempo.

Los cargos de mayordomía no implican necesariamente escalar en los puestos civiles o del cabildo municipal. El Ayuntamiento o cabildo se compone por 12 miembros, seis propietarios y seis suplentes, además de la figura del Alcalde que es nombrada por el presidente municipal.

Otros cargos de participación civil son los que conforman el Comité de fiestas encargado de organizar la conmemoración de la Independencia el 15 y 16 de septiembre en la comunidad.

El comisariado de bienes comunales es una instancia de gestión de la propiedad de tierras que otorga permisos para el usufructo de las tierras comunes. Está integrado por el presidente del comisariado, un secretario y un tesorero, más los suplentes y el consejo de vigilancia, integrado por seis personas más, tres propietarios y tres suplentes.

Si bien no es posible caracterizar un sistema de cargos escalonado en Tlacotepec. Los cargos religiosos y su importancia en la conformación del gobierno local es un tema de debate entre los pobladores y activistas de la localidad, que ha sido alentado por el aumento de iglesias protestantes y la presencia de las organizaciones de migrantes. En el siguiente apartado se retoma este último aspecto para abarcar el contexto de San Miguel Tlacotepec.

3.3 La migración interna e internacional: viejos y nuevos actores

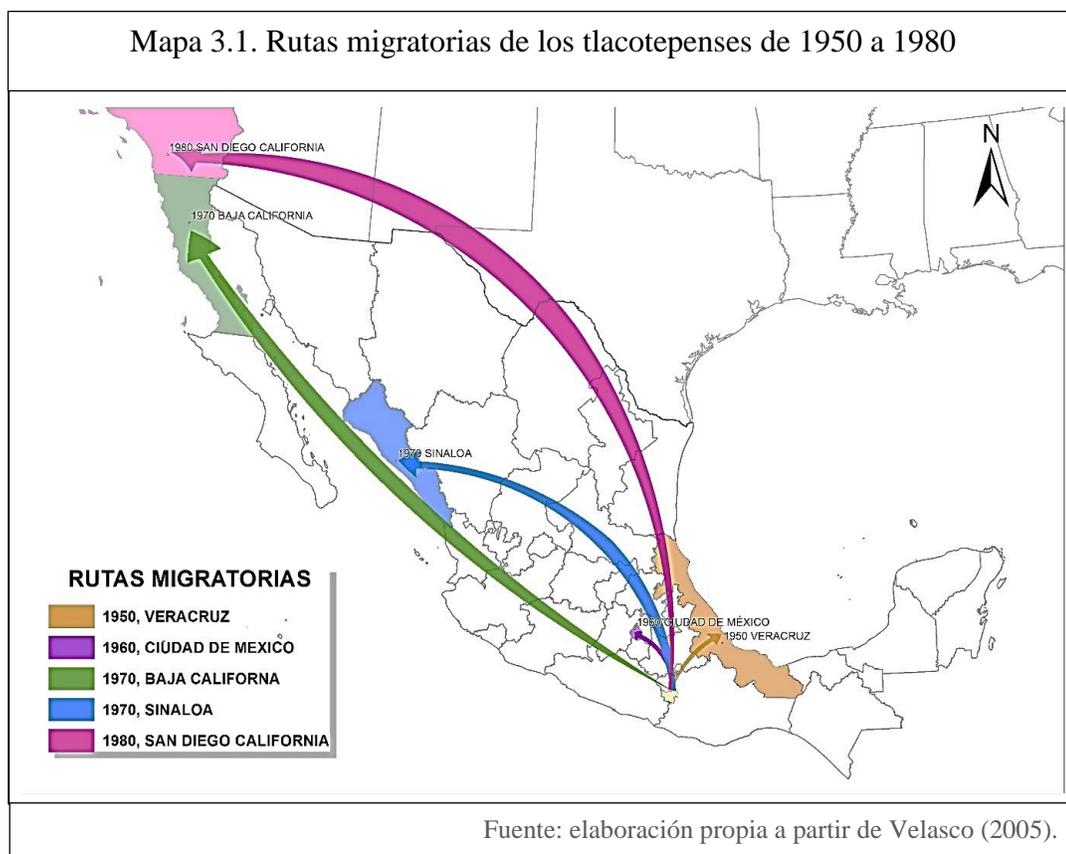
La migración en San Miguel Tlacotepec sigue el patrón migratorio de la región mixteca. Los primeros migrantes se desplazaron a Veracruz para trabajar en el corte de caña, después hacia algunos centros urbanos, principalmente a la Ciudad de México, o bien transitaron por el corredor agroindustrial que formaban los estados de Sonora, Sinaloa y Baja California y posteriormente se han desplazado a Estados Unidos, principalmente a California. No sabemos cuántos migrantes de la generación de los años ochenta obtuvieron la amnistía en 1986, pero en San Miguel Tlacotepec una encuesta indicó que el 20 por ciento de los migrantes tlacotepenses tenían el estatus ciudadano en Estados Unidos (Fischben, *et. al*, 2013:35).

Se estima que de 1990 a 2010 la cabecera municipal ha perdido el diez por ciento de la población, como resultado del fenómeno migratorio (Keyes, Hernández-Díaz y FitzGerald, 2013:5). En 2007, los principales destinos a los que migraban los tlacotepenses eran la Ciudad de México y Sinaloa, aunque de 1960 a 2004 se registró que los principales destinos eran Sinaloa, Ciudad de México y Ensenada, Baja California (Cota-Cabrera *et. al*, 2011: 65).

A principios del siglo XX, los tlacotepenses trabajaban como arrieros de ganado y comerciantes de productos desde la región costera hacia los centros comerciales principales como Huajuapán de León y Santiago Juchitán. Durante la década de los cincuenta se dirigieron principalmente al corte de caña en Veracruz y hacia la ciudad de Oaxaca (Velasco, 2005:30). En esa misma

década, el Programa Bracero sería un antecedente importante para configurar el flujo migratorio internacional. Durante la década de 1960, los mixtecos y los tlacotepenses se desplazaron de forma masiva hacia la Ciudad de México que era un enclave que ilustraba el proceso de industrialización y urbanización por el que atravesaba el país.

El flujo de migrantes mixtecos llegó en 1970 a la región conformada por Sonora, Sinaloa y Baja California, ya que el proceso de industrialización se había expandido hacia las ciudades fronterizas y la agricultura mecanizada en las zonas rurales cobraba auge (Velasco, 1995). Para 1980, los migrantes indígenas de México y en particular los mixtecos de Oaxaca, se constituyeron como el reemplazo de la fuerza laboral agrícola en California (Zabin, 1992).



Las precarias condiciones laborales en las que se insertaron los migrantes tlacotepenses en el noroeste de México y en el pacífico de Estados Unidos incidieron en la politización de las rutas migratorias y el despertar de una conciencia política, ante las constantes violaciones de los derechos humanos en California y el noroeste de México por su condición de indígenas (Kearney, 2004:239; Nagengast y Kearney, 1990). De esta manera, los migrantes mixtecos y en

particular los tlacotepenses se organizaron y constituyeron organizaciones en las rutas migratorias que comenzaron con reclamos de clase. Para la década de los 1990 adoptaron un discurso que atendía a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas (Velasco, 2002a; Velasco 2002b) como se describirá en el siguiente apartado.

3.4 Migración y procesos organizativos

La historia de la migración de los tlacotepenses se encuentra conectada a procesos de organización. Velasco (2002a) parte del caso de los tlacotepenses para establecer cuatro periodos en la formación de del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB). La autora identifica que en el proceso de organización y de la experiencia migratoria a otras partes de México y a Estados Unidos, los migrantes identifican a un adversario y un conflicto, que permite la transformación de un comité a un Frente binacional

Los antecedentes más importantes de la transformación de la organización son: 1) la formación en la ciudad de México del Comité Cívico popular tlacotepense (CCPT) en 1985; 2) el segundo periodo corresponde a la fundación en 1996 del Comité Cívico Popular Mixteco (CCPM) en California; 3) en 1991 es fundado en California el Frente Mixteco-Zapoteco Binacional (FM-ZB), también en California; y 4) la fundación en 1995 del (FIOB) en la ciudad de Tijuana.

En la primera etapa, el conflicto se da con respecto a las relaciones comunitarias en San Miguel Tlacotepec. En la segunda etapa, con respecto a las condiciones laborales y experiencia de discriminación. En la tercera etapa, la organización se enfrenta a las autoridades gubernamentales y se dan una serie de escisiones entre las propias organizaciones de migrantes. Finalmente, en el cuarto periodo, el conflicto se presenta con las autoridades gubernamentales y en menor medida con las sociedades de acogida, por esta razón el FIOB adopta la defensa de los derechos humanos y laborales en México y en Estados Unidos.

4. Características de las organizaciones de migrantes mixtecos

En la década de los cincuenta, comenzaron aparecer organizaciones sociales en la Mixteca oaxaqueña, particularmente en la Alta-mixteca, incentivadas por los gobiernos revolucionarios. Resalta la Coalición de los pueblos Mixtecos oaxaqueños (CPMO) como una de las primeras organizaciones que aparecieron y tuvieron influencia en toda la región, originalmente formada por un grupo de profesionistas mixtecos radicados en la Ciudad de México (Spores, Balkanski,

2012, sección 8, párrafo 9). Si bien este proceso de organización es un antecedente de las organizaciones contemporáneas de migrantes, las especificidades de las migraciones posteriores a la década de los 50 otorgan un carácter distinto a las experiencias organizativas de los migrantes mixtecos que se describirán más adelante.

Las organizaciones de migrantes son agentes que han surgido del proceso migratorio entre México y Estados Unidos. Sin embargo, no todas han seguido una sola vía o proceso de organización. Las organizaciones de migrantes indígenas han adquirido relevancia en tanto que la historicidad de las migraciones y las bases sociales y culturales por las cuales se organizan se diferencian de otras organizaciones de migrantes¹⁹.

Los clubes y asociaciones de migrantes indígenas no siempre se organizan a partir de su extracción étnica, en cambio es frecuente que lo hagan a partir de la adscripción a un lugar de origen y base local (Hirabayasi, 1993). Estas organizaciones y clubes también surgen de las redes de paisanaje que también hacen posible la migración a Estados Unidos (Escala, 2014:56). Sin embargo, tal como se ha apuntado, los migrantes indígenas también se organizan por motivos de tipo religioso o bien por razones de clase, “sólo algunas cuantas se constituyen como organizaciones étnicas, regionales o panétnicas” (Fox y Rivera-Salgado, 2004: 104). Otra de las precondiciones para constituir una experiencia organizativa es el establecimiento de una comunidad satélite en Estados Unidos.

Hay tres supuestos que permiten entender las especificidades de las organizaciones de migrantes indígenas para el caso oaxaqueño:

- a) que los migrantes hayan experimentado previamente una fuerte tradición comunal, es decir, que hayan participado en sistemas cooperativos cívico-religiosos con base en una identidad y

¹⁹La aparición de clubes, asociaciones y comités pro-pueblo, puede rastrearse desde 1929 cuando Manuel Gamio describió ciertos procesos de organización de migrantes asentados en Los Ángeles, que se constituyeron en clubes de beneficencia para conseguir fondos y cubrir los gastos de paisanos repatriados (Moctezuma, 2011: 124). Si bien se considera que las organizaciones de migrantes en la época contemporánea comenzaron a formarse en la década de los ochenta y ganaron notoriedad en los noventa (Escala, 2014: 54), son los migrantes zacatecanos quienes tienen una mayor experiencia organizativa, de acuerdo con Moctezuma (2011). Los migrantes zacatecanos son el antecedente más remoto de los procesos de organización en clubes de oriundos. El primero se fundó en 1962 (Moctezuma, 2011:90). La formación de los comités y clubes de oriundos se encuentra relacionado con los flujos migratorios y la antigüedad de los mismos, de ahí que las zonas históricas tengan un mayor número de clubes y asociaciones.

una herencia étnica común; b) la necesidad de politización de las redes y grupos informales antes de que los migrantes estén listos para fusionarse en una asociación del pueblo formalmente organizada; y c) que las asociaciones constituidas en los sitios de residencia mantengan una vinculación con el sistema social y político del pueblo” (Velasco, 2002b: 344).

Si bien las prácticas políticas de los migrantes organizados en clubes, asociaciones y federaciones se convierten en un tema de interés en México a mediados de los 90, esto fue sólo un indicativo de la configuración de los migrantes como agentes de desarrollo en sus localidades de origen y como agentes políticos “que, además de vivir dentro de los confines de sus posiciones económicas y sociales, participan en la transformación de las prácticas políticas a su alrededor” (Goldring, 1992:322).

Los estudios sobre las organizaciones de migrantes señalan que la proliferación de las mismas se relaciona al proceso de regularización del estatus migratorio de 1986, con la puesta en marcha de la *Immigration Reform and Control Act* (IRCA). Ya que los migrantes ahora pasaban estancias más largas en Estados Unidos, esto les permitía una mayor circularidad entre los lugares de origen y de destino para impulsar proyectos de desarrollo local. Esto permitió que los migrantes indígenas y particularmente los oaxaqueños extendieran una red de organizaciones sociales y cívicas que: “refuerzan las prácticas colectivas y la defensa de derechos en los lugares de asentamiento; además promueven la integración de la comunidad, el intercambio cultural y el flujo binacional de información y otros recursos” (Fox y Rivera-Salgado, 2004:21).

De acuerdo con Fox y Rivera-Salgado, hay dos tipos de organizaciones de migrantes indígenas oaxaqueños. El primero son los clubes de oriundos, también llamados organizaciones pro-pueblo, que son agrupaciones que apoyan a las comunidades de origen, sobre todo en obras de infraestructura y servicios públicos. El segundo tipo consiste en aquéllas que han generado coaliciones y se han desarrollado a partir de “vínculos translocales”, que implican por ejemplo alianzas etno-regionales. Fox y Rivera-Salgado identifican entre las más sólidas al FIOB y otras cinco organizaciones:

[...] la organización regional de Oaxaca (ORO), la Unión de Comunidades Serranas de Oaxaca (UCSO), la Coalición de Organizaciones y Comunidades Indígenas (COCIO), la Red Internacional Indígena de Oaxaca (RIIO) y [...] la recientemente formada Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas de California (FOCOICA) (Fox y Rivera-Salgado, 2004: 21).

La formación de las organizaciones de migrantes oaxaqueños se da a partir de establecer sinergias entre organizaciones indígenas a nivel estatal. La formación este tipo de agrupaciones en el estado es importante para hablar de los cambios sociales y sobre los conflictos en la Mixteca oaxaqueña.

5. Relación entre las organizaciones de migrantes y organizaciones locales en Oaxaca

Para Hernández-Díaz (2001), el movimiento indígena y el surgimiento de organizaciones de este tipo tiene sus antecedentes más directos en ciertas organizaciones de la década de 1970. El movimiento indígena en Oaxaca muestra a su vez una serie de procesos más amplios, que se sintetizan en el agotamiento de un modelo de desarrollo en México. Los jóvenes indígenas oaxaqueños habían salido de sus comunidades para estudiar en zonas urbanas. Fueron testigos del movimiento estudiantil de 1968 y la crisis económica, acontecimientos que incidieron en el regreso a sus comunidades de origen bajo otros proyectos políticos. Los jóvenes indígenas escolarizados buscaron redirigir las fuerzas comunitarias y al mismo tiempo idealizaban el espacio local como un resguardo frente a las políticas indigenistas. Por ello, apostarían por regular las formas de relacionarse con el Estado y con los partidos políticos (Recondo, 2007).

Tal como se ha señalado en la Mixteca oaxaqueña y particularmente en San Miguel Tlacotepec desde 1970, los migrantes comenzaron a movilizarse para formar clubes y asociaciones. Un distintivo de estas organizaciones mixtecas fue la influencia de los movimientos populares urbanos y el movimiento de los trabajadores agrícolas del noroeste de Sinaloa y Baja California (Rivera y Fox, 2005; Velasco, 2005).

Durante esa década, cuatro organizaciones adoptaron como demanda la defensa de las diferencias culturales durante esa década: “la Coalición Obrero Campesina del Istmo (COCEI), el Movimiento Unificado de Lucha Triqui (MULT) y la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (CMPIO)” (Hernández, 2001: 57).

Estas organizaciones surgieron de motivaciones variadas, pero coincidieron en adoptar una reivindicación de su diferencia sociocultural (Hernández-Díaz, 2001; Anaya, 2006). Para mediados de la década de 1980, y en la década siguiente, se da el incremento en el número de organizaciones indígenas, como resultado de las condiciones de vida de la población rural y

campesina, y la búsqueda por generar opciones productivas, ante la debacle de la producción agrícola de la década de 1970.

En la década de los 80 tanto las organizaciones en Oaxaca como las organizaciones de migrantes coincidían en la búsqueda de alternativas de desarrollo, en el caso de los migrantes mixtecos y de los tlacotepenses los comités adoptaron el carácter “popular” (Velasco, 2005:53), hacían énfasis en su condición de clase y de obreros urbanos o agrícolas. Si bien en ambos casos, es decir en el de las organizaciones indígenas en Oaxaca como en las de migrantes indígenas, existe coincidencia al enfocar sus esfuerzos en generar alternativas de desarrollo local, en el caso de los migrantes estos esfuerzos se manifestaron en el envío de remesas y el financiamiento de obras de desarrollo. En cambio en las organizaciones fincadas en el espacio estatal estos proyectos fueron financiados desde la década de los 70 por medio de instancias gubernamentales como el entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) e incluso se formaron para acceder a esos recursos (Hernández, 2001:99).

En 1990 un tema central fue la relación entre la acción pastoral indígena y la búsqueda de alternativas productivas, que coadyuvarían en la conformación de algunas organizaciones indígenas (Hernández-Díaz, 2011; Hernández-Díaz, 2002). Surgen otras organizaciones que adoptaron como estrategia la organización supracomunitaria y la creación de alianzas. Entre éstas se encuentran la Asamblea de autoridades mixtes que actualmente es Servicios del pueblo mixte A.C., mientras que en la Sierra Norte, surgió la Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez (Unosjo, la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI). Hernández-Díaz (2001) coloca dentro de este grupo al FIOB y considera que una de las características de sus líderes es que se formaron políticamente en el movimiento magisterial. Señala el caso de Arturo Pimentel, líder migrante tlacotepense (Hernández, 2001: 250).

En 1991 las organizaciones de migrantes mixtecos habían iniciado de forma paralela la generación de alianzas entre clubes y asociaciones de base local fuera de México, además de constituirse desde los ochenta como agentes de desarrollo, enviando remesas y cooperando en obras comunitarias. Es decir, las organizaciones de migrantes tienen un proceso de transformación paralelo a las organizaciones fincadas en Oaxaca.

De acuerdo con Anaya (2006), las organizaciones indígenas oaxaqueñas generaron cierta sinergia a partir de 1992, con la oposición a la celebración del Quinto Centenario del descubrimiento de América, convocando a la celebración de los 500 años de resistencia indígena²⁰. El aspecto que resaltó fue que las organizaciones adoptaron un discurso hacia el respeto de las diferencias culturales. Antes de ese momento habían mantenido demandas de corte campesino o pugnado por la solución a conflictos intracomunitarios. A partir de la movilización por los 500 años de resistencia es evidente el aumento de organizaciones indígenas. Después de la efervescencia de 1992, siguió un año en que se estableció un diálogo entre las organizaciones indígenas oaxaqueñas, pero fue en 1994 con el levantamiento zapatista que se activarían acciones de solidaridad en Oaxaca (Anaya, 2006; Recondo, 2007).

En 1992, los migrantes mixtecos se unieron a la convocatoria de los 500 años de resistencia y se habían constituido como una organización de indígenas, ya no sólo mixtecos sino también zapotecos. Esta alianza muestra que el movimiento indígena oaxaqueño, no sólo se encontraba articulado en el territorio estatal como plantea Anaya (2006), sino también los indígenas migrantes que se encontraban fuera del estado se habían consolidado como organizaciones transnacionales y panétnicas. En 1994 se hace evidente la importancia de los migrantes oaxaqueños movilizados, con la formación del FIOB en la frontera México-Estados Unidos, que atendió al efecto del levantamiento del EZLN además de adoptar la defensa de derechos humanos y de los derechos de los indígenas en México y en Estados Unidos.

El FIOB es una organización que posee un carácter distinto al de las organizaciones formadas en las fronteras estatales, pero coincide en algunos aspectos con las organizaciones fincadas en el territorio oaxaqueño, como la vinculación de sus líderes con la teología de la liberación y el movimiento sindical de la Sección XXII de los maestros oaxaqueños.

Por otra parte, en el caso de los mixtecos y de los tlacotepenses destaca la experiencia en las luchas de corte popular y de izquierda como un proceso de militancia y socialización política en el noroeste del país, que imprime un carácter distinto a las luchas que encabezaron desde la década de los 80 en el lugar de origen. Sin embargo, no es este el único efecto de la migración

²⁰Las organizaciones que convocaron a la resistencia en respuesta a la celebración oficial fueron el MULT y la Organización Obrero Campesina Emiliano Zapata (OOCEZ) (Anaya, 2006: 72).

en las organizaciones: recordemos que desde la década de los 70, los jóvenes indígenas ya habían transitado por las rutas migratorias hacia la Ciudad de México y habían regresado a sus lugares de origen para comenzar con el proceso que desencadenó el movimiento indígena en el estado, tal como han señalado otros estudios que no toman como eje la migración (Recondo, 2007). Además, a mediados de la década los 90, se convirtieron en los principales interlocutores en el diseño de la propuesta de reconocimiento del autogobierno en las comunidades indígenas.

6. El papel de las organizaciones indígenas en las políticas de reconocimiento

El estado de Oaxaca resalta por ser una de las entidades mexicanas que con mayor interés ha legislado en torno al reconocimiento de derechos de autogobierno de las comunidades indígenas del país²¹. De acuerdo con Recondo (2007), el proyecto para el reconocimiento de las normas internas de elección en las comunidades indígenas fue negociado entre partidos políticos, organizaciones indígenas, intelectuales oaxaqueños e intelectuales indígenas.

En 1995, en un acto inédito durante el gobierno del priista Diódoro Carrasco Altamirano, gobernador en turno del estado de Oaxaca, se inauguró la época del reconocimiento del derecho al autogobierno indígena (Recondo, 2007; Hernández-Díaz, 2007, Hernández y Juan, 2007), que fue conocido en adelante como sistema de usos y costumbres. A partir de 1998, se establece que de los 570 municipios que conforman el estado, 418 se regirían bajo normas internas de elección (Recondo, 2009). Del 2013 hasta la actualidad los municipios uso-costumbristas suman 417.

Una definición del sistema de usos y costumbres es la que elaboran Hernández y Juan (2007), quienes explican que los sistemas normativos, o el sistema de usos y costumbres, conceptualizan a un conjunto de disposiciones no escritas que definen los criterios de elección en cargos de gobierno local. Siguiendo a estos autores, el sistema se caracteriza por “principios de reciprocidad y servicio público para el acceso a los cargos de representación; por el cumplimiento previo de obligaciones para ser sujeto de derecho; y por mecanismos también colectivos de legitimación” (Hernández-Díaz y Juan, 2007: 135). La noción de ciudadanía descansa sobre un

²¹En el estado de Tlaxcala también es reconocida la autonomía comunitaria. Desde 1985 existe un cuarto nivel de gobierno, que integra a los representantes de las agencias municipales como parte del Ayuntamientos, con sus propias formas de elección e identificación (ver, Olmedo, Raúl, 1999, El poder comunitario en Tlaxcala, México, editorial Comuna). Los casos en que se ha legislado para otorgar derechos de autogobierno se dan en Oaxaca, Campeche y Tlaxcala (TEPJF, 2011).

trabajo de cooperación en actividades comunitarias, es así como se obtiene el reconocimiento de la comunidad²².

El sistema de usos y costumbres supone un mecanismo que regula la participación y define la membresía comunitaria, conocido como sistema de cargos. El sistema de cargos es una institución comunitaria, definida por la antropología como un ordenamiento en escalafón, religioso y civil propio de los pueblos indígenas o bien de las comunidades de raíz mesoamericana. Hay un debate sobre el origen histórico y por consiguiente del reconocimiento como sistema de gobierno de los pueblos indígenas (aspecto que se abordará más adelante), este estudio considera que el sistema de cargos es “resultado de una mezcla de formas prehispánicas de organización política, que sobrevivieron a la conquista y al ayuntamiento español impuesto a los indígenas durante la Colonia” (Hernández-Díaz, 2007: 39).

Que las políticas de reconocimiento cultural hayan considerado como prioritario en el derecho al autogobierno, en buena medida se origina en la década 1970, con la emergencia de actores políticos, para el caso oaxaqueño es notable el impulso de las organizaciones y otros actores políticos dieron al adoptarlo como su demanda principal.

La importancia del movimiento indígena es indudable, sin embargo, las políticas de reconocimiento adoptaron un tono moderado. Esto ha llevado a los estudiosos del proceso a entenderlo como una táctica política para asegurar la gobernabilidad priista en el estado de Oaxaca (Anaya, 2003; Anaya, 2006). O bien, como una estrategia para frenar el avance de los partidos de oposición y la radicalización del movimiento indígena en Oaxaca (Owolabi, 2004; Recondo, 2007). Sin embargo, los efectos del reconocimiento de un sistema consuetudinario generaron el desgarramiento de un régimen priista que operó desde el ámbito municipal registrando a los ganadores de las elecciones regidas bajo normas comunitarias como triunfos asumidos por el partido (Durand, 2007:18). Al mismo tiempo, también pluralizó el campo

²²Sobre la ciudadanía, Thomas Marshall (2005) establece la distinción entre tres tipos de derechos ciudadanos, civiles, políticos y sociales. El debate en torno al multiculturalismo radica en transitar hacia la equidad para superar la ceguera estatal ante las diferencias culturales. Para ello, se ha propuesto el reconocimiento de los derechos para permitir a los pueblos y comunidades definir sus proyectos de desarrollo y de reproducción social, estos serán el cuarto tipo de derechos (Kymlicka, 1996).

político. Ante ello, las organizaciones indígenas comenzaron a actuar localmente como fuerzas políticas locales e intermediarios con la sociedad más amplia y opositoras al priismo.

En el marco autonómico que se inauguraba en 1995, las organizaciones indígenas han cambiado la naturaleza de sus acciones. Después del periodo de movilización masiva que va de 1992 a 1995 “se convierten en el aparato de apoyo al cual recurrir para satisfacer necesidades de asesoría política, acompañamiento en las luchas locales, recursos económicos de abasto y de servicios” (Flores, 2005: 86) en las comunidades locales.

7. El caso de San Miguel Tlacotepec en los conflictos políticos comunitarios en la época del reconocimiento cultural

El efecto de las políticas de reconocimiento tuvo como primera dificultad la definición del número de municipios que se declaraban parte de este régimen. Se estima que cerca de 320 cumplían con las características establecidas en 1995: cargos cívicos-religiosos escalonados y el servicio como principal requisito, pero este no sería el problema más grande que trajo consigo el reconocimiento. La segunda dificultad, fue la visibilidad de los conflictos políticos o postelectorales, que refieren a la falta de acuerdos sobre los ganadores de las elecciones locales.

Para Recondo (2009), las políticas de reconocimiento son “un arma de doble filo”. Por un lado, pueden permitir a los grupos dominantes intracomunitarios consolidar su dominio a través del discurso de defensa de las tradiciones y justificar así la exclusión de sus adversarios políticos. Esto puede fomentar la reproducción de prácticas clientelistas o de la “governabilidad priista”. Por otra parte, esta reglamentación puede contribuir a redefinir las reglas de vida comunitaria y generar balances entre las minorías intracomunitarias. Es decir, que las formas de hacer política en el marco del reconocimiento depende de las características de los actores comunitarios.

El autor identifica como actores de cambio a las organizaciones regionales independientes, nuevas élites indígenas que utilizan los instrumentos legales para generar alternativas que les permiten fortalecer la autonomía comunitaria, como las asambleas.

En este trabajo destaca el papel de los migrantes que forman parte de la emergencia de organizaciones indígenas de la década de los noventa. La presencia de estas organizaciones ha

implicado que el campo político se pluralice y se generen disputas entre nuevos y antiguos actores políticos en la etapa del reconocimiento de los usos y costumbres.

El dilema planteado por Recondo (2009) sobre las políticas de reconocimiento y los caminos que toman en el plano local, coloca a los actores políticos que emergen de las organizaciones indígenas en el centro para conocer los intereses e ideales que persiguen y las innovaciones introducidas en las formas de hacer política, pero también para comprender los conflictos de orden político que se han hecho visibles a partir de 1995 (ver cuadro 3.1).

Los actores comunitarios pueden usar el reconocimiento y el marco autonómico para redefinir las reglas y la disputa por el poder local. Si sabemos que en el caso de San Miguel Tlacotepec la militancia en organizaciones de izquierda y populares fue un aspecto central en la politización de los migrantes y del proceso de formación de los comités, asociaciones y organizaciones frentistas, además que en los años ochenta impulsaron y financiaron proyectos de desarrollo local y en la década de los noventa han creado alianzas con partidos de izquierda para incidir en la política estatal (Hernández Díaz y Hernández, 2015). La pregunta es cuál ha sido el papel de los migrantes organizados en los conflictos políticos después del reconocimiento cultural.

Tabla 3.1 Conflictos postelectorales en los municipios uso-costumbristas de 1985 a 2014

Conflictos postelectorales en los municipios uso-costumbristas de Oaxaca								
	Antes del reconocimiento	Post-reconocimiento de los derechos de autogobierno						
Año o periodo	1985-1995	1995	1998	2001	2004	2007	2010	2014
Número de municipios	83	59	80	126	44	N/A	82	144
Porcentaje conflictos	19.9%	14.1%	19.2%	30.2%	10.6%	N/A	19.7%	34.5%

Fuentes: Eisenstadt, 2007 y IEEPCO, 2013

Al respecto, existen dos explicaciones sobre el aumento de los conflictos. La primera, en la que los actores políticos comunitarios se han fortalecido y compiten bajo marcos legislativos que posibilitan la destitución de autoridades, pero que activan tensiones históricas “de índole

territorial, económica, religiosa y, desde luego política” (Recondo, 2007b:111)²³. La segunda posición que señala el carácter antidemocrático de los usos y costumbres, la existencia de incentivos económicos²⁴ para la disputa, y como un efecto de las políticas de reconocimiento que crea tensiones entre derechos colectivos y derechos individuales.

Lo que recuperamos es que el conflicto postelectoral activa diversas dimensiones de la vida comunitaria. Por ello, analizar el caso de San Miguel Tlacotepec nos invita a considerar la acción de los migrantes organizados y las diversas capas del conflicto. De igual forma, nos proponemos considerar las transformaciones socioculturales que han incidido en las formas de pensar la vida comunitaria para los actores políticos.

8. Los conflictos político-comunitarios en San Miguel Tlacotepec

En este apartado se hace un esbozo de los conflictos en San Miguel Tlacotepec antes y después de las políticas de reconocimiento del derecho al autogobierno comunitario. Estos conflictos generan transformaciones en la organización comunitaria y después del reconocimiento pueden tomar dos vías: por un lado, la reafirmación de antiguos actores políticos que reproducen relaciones clientelares con el gobierno estatal, y por el otro la transformación de las formas de hacer política estableciendo mecanismos que fomentan la participación de toda la comunidad, como lo ha planteado Recondo (2009).

Algunas investigaciones (Hernández, 2007; Curiel, 2011; Hernández-Díaz y Hernández, 2013) han analizado el papel de FIOB en el escenario de las organizaciones sociales que actúan a nivel local en Oaxaca. Estos estudios han mostrado algunos aspectos de la institucionalización del FIOB en el ámbito estatal, como las alianzas partidistas y las implicaciones en la política local,

²³David Recondo (2007b) analiza el conflicto postelectoral en una comunidad mixe. Señala los factores que interactúan en la disputa por el poder político. Hay otros estudios que han analizado casos concretos en otras regiones del estado e identifican tensiones de índole territorial y económico, como en el caso de dos municipios de la Sierra Sur (ver: Durán Férman, Pedro y Durán Férman, G. Gabriel, 2015).

²⁴Aunque más bien se alude a procesos de transformación de la institución municipal, como la descentralización de recursos hacia las cabeceras municipales iniciado en 1997. Este, a su vez, forma parte de un cambio hacia un modelo neoliberal y de adelgazamiento de las funciones estatales. Sin embargo, la idea que planteamos es que el hecho de que en algunas comunidades los cargos civiles o del Ayuntamiento se hayan vuelto puestos con un salario, implicó una seria transformación en las relaciones comunitarias y en la noción de servicio comunitario *vs* interés.

además de los efectos del rompimiento del liderazgo. Este proceso de institucionalización y consolidación ha tenido un efecto en la comunidad que vio nacer a la organización.

En San Miguel Tlacotepec, previo al reconocimiento del autogobierno, el primer conflicto surge por el desvío de recursos de una obra que los migrantes financiaron y que los llevó a movilizarse para la destitución de los caciques priistas en 1981. Se colocan como críticos de la corrupción y del autoritarismo. Este conflicto es la antesala de la consolidación de las organizaciones de migrantes.

Para mediados de los 90, los migrantes tlacotepenses se habían convertido en actores políticos locales. En 1996 instalaron un comité local en la cabecera municipal e impulsaron a un candidato a la presidencia municipal (Curiel, 2011). Este proceso electoral se llevó a cabo un año después de que las políticas de reconocimiento entraran en vigor en el estado de origen de los migrantes e implicó un enfrentamiento con los priistas locales. Para ese momento, el comité local del FIOB sostuvo un discurso de defensa a los usos y costumbres frente a la imposición priista. Esta defensa estaba cobijada por el nuevo marco de relaciones entre las comunidades indígenas y las instituciones gubernamentales.

En la primera década del 2000, un conflicto en el espacio transnacional tuvo resonancia a nivel local. La destitución del entonces coordinador binacional del FIOB, el cual era originario de San Miguel Tlacotepec. El líder era acusado por los migrantes en Estados Unidos de faltar a la rendición de cuentas, el recién expulsado creó otra organización, el Frente Nacional Indígena y Campesino (FNIC). En ese momento, el FIOB se había aliado con los partidos políticos, además de haber conseguido en 1998 posicionar a un militante de la organización –originario de San Miguel Tlacotepec– como diputado local en alianza con el Partido de la Revolución Democrática (PRD) (Hernández Díaz y Hernández, 2013).

Las escisiones como mecanismo de multiplicación de las organizaciones regionales dibujan un escenario que, lejos de generar mecanismos de negociación y solución, se caracteriza por la reproducción y el escalamiento de los conflictos. Así, San Miguel Tlacotepec quedó dividido en torno a ese conflicto y anidó un antagonismo que se desplazaría hacia otros terrenos de la vida comunitaria, como se verá en el capítulo de resultados.

Con la crisis económica de 2007 en Estados Unidos, el apoyo de los migrantes a obras comunitarias comenzó a disminuir de forma notable (Andrews, *et al.*, 2013), lo cual ha tenido implicaciones en las bases de legitimidad de migrantes organizados a nivel comunitario. Los conflictos postelectorales propiamente se presentarían de nueva cuenta con la destitución, esta vez del cabildo municipal tanto en 2010 como en 2014. En ambas ocasiones, el Congreso estatal declaró la desaparición de poderes en la localidad, esto prolongó el conflicto entre las organizaciones de migrantes.

La oportunidad de estudiar el conflicto comunitario en la etapa post-reconocimiento, implica revisar las implicaciones a nivel de la política estatal y el reacomodo de fuerzas partidistas. Además de abordar la transformación de las organizaciones indígenas a actores políticos locales, y el papel de la migración en el cambio de la cultura política en las comunidades oaxaqueñas.

Por ello, el estudio de las asociaciones de migrantes debe considerar su impacto en intersección con otras fuerzas políticas regionales, como las políticas de reconocimiento en Oaxaca. En la etapa post-reconocimiento de las formas de autogobierno, el conflicto es constitutivo de la forma de hacer política comunitaria, un ejemplo es la promoción de la participación femenina en los gobiernos locales, que se intersecta con las nuevas condiciones financieras de los cabildos inexistentes en los años ochenta.

Conclusiones

La serie de conflictos registrados desde los años ochenta a la fecha condensan las fuerzas políticas transnacionales, regionales y locales antes reseñadas, en donde se entretajan las experiencias políticas de los migrantes internos e internacionales, a la vez que las políticas de reconocimiento estatal. La dimensión y calidad de los conflictos podría hacer pensar un débil comunalismo, sin embargo, como se verá en el capítulo de resultados, parece más bien un motor de una convivencia conflictiva atravesada por múltiples fuerzas e intereses.

Las disputas de poder que definen los conflictos reseñados han ampliado el campo organizativo más que reducirlos, con consecuencias en la fragmentación comunitaria. En este escenario crecientemente conflictivo, ¿qué nueva comunalidad está en gestación?

CAPÍTULO IV. RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

La renovación comunitaria: Conflictos políticos y migración en San Miguel Tlacotepec

1. Introducción

Los habitantes de San Miguel Tlacotepec se enfrentan a un dilema constante. Por un lado, se piensan a sí mismos a través de una historia sobre tres pueblos que bajaron de los lomeríos para fundar un pueblo. Este relato reproduce la noción del espacio comunitario como habitable, sentido y percibido por un grupo. Por otro lado, las constantes disputas entre grupos y facciones políticas muestran un pueblo dividido. Entre esas ideas opuestas se encuentra un largo proceso de conformación de actores sociales, liderazgos y una historia de disputas y enfrentamientos públicos.

En 2010, los tlacotepenses atravesaron una situación que generó cierta incertidumbre entre la población: la disputa por el gobierno local había devenido en desaparición de poderes, la toma del “Palacio municipal”, la declaración de un Ayuntamiento popular y un Ayuntamiento legalmente reconocido. Estos eventos ocurridos en el transcurso del mes de enero de ese año no eran fortuitos; sino producto de la disputa entre actores locales y protagonistas de la vida comunitaria, que son capaces de articular discursos, acusaciones y acciones que constituyen un marco para la contienda pública.

Como en otras comunidades oaxaqueñas, en San Miguel Tlacotepec los cambios en la cultura política y las estructuras de poder, debido a la migración, han generado una creciente pluralidad de actores políticos movidos por intereses, pasiones (Curiel, 2011) e ideales diversos. A pesar de ello, la pluralidad al interior de las sociedades es un aspecto poco reconocido en la literatura académica y que este trabajo aborda.

En este municipio los nuevos actores emergieron de un proceso de transnacionalización del campo político, tal como se describirá. En este sentido, se retoma la idea de Rus (1995) del proceso de subversión de las prácticas comunitarias tradicionales impulsadas por los agentes estatales. En Tlacotepec, los agentes migrantes subvierten las bases de legitimidad de “la

costumbre priista”, estableciendo nuevas formas de intermediación política con el estado en el marco del reconocimiento cultural.

Es esta la raíz de una serie de disputas entre adversarios que desarrollaron una visión conflictiva de la realidad local. De esta forma se configura una arena política en la que los discursos de democracia se entrecruzan con el de respeto a “la costumbre”. En el caso de San Miguel Tlacotepec, Curiel (2011) ha documentado la tensión que genera la relación entre la política y la religión a partir de un análisis de la política ritual. Sin embargo, no es este el único aspecto que crea la disputa por los cargos de representación. De acuerdo con Lomnitz (2000), el ritual político implica una forma de apropiación de las instituciones estatales como resultado de la pugna de actores locales y de procesos de diferenciación social. Aunado a estos elementos, se encuentra la constante burocratización de la institución municipal y las formas de intermediación política de los líderes con otros agentes estatales. Para ilustrar estos puntos, se parte de un supuesto en el que las disputas comunitarias condensan diversos momentos en los que los pobladores se vieron interpelados para establecer o reproducir la hegemonía comunal y manipularon los símbolos locales para legitimar el dominio de ciertos actores.

Las preguntas que se plantean como base del análisis son 1) ¿Cuál es el papel de los migrantes organizados en la construcción del sentido de comunidad a través de los conflictos políticos en San Miguel Tlacotepec? y, de ésta se desprenden las siguientes: 2) ¿Cuáles fueron los cambios introducidos por ellos a nivel discursivo en la organización comunitaria? y, 3) ¿Cómo se transformaron los protagonistas y actores a partir de los conflictos? El objetivo es analizar el proceso político en el cual los migrantes organizados se colocan como intermediarios de las comunidades satélite y con el Estado.

La hipótesis que se plantea es que los migrantes insertaron los vínculos transnacionales como capital social y los movilizaron para posicionarse como actores políticos a nivel local, primero como agentes de desarrollo y luego para acceder a los cargos de representación. Así mismo, instrumentalizaron los símbolos locales para consolidar su arribo a la política local. En el proceso de institucionalización de las organizaciones y en el marco del reconocimiento de los usos, se convirtieron en los mediadores legítimos entre la comunidad y las agencias estatales.

A partir de las preguntas e hipótesis desarrolladas, se analizan tres acontecimientos que incluyen diversas situaciones conflictivas y los sentidos de comunidad en disputa: 1) el regreso de líderes migrantes en 1980 que cuestionan el autoritarismo que prevalecía en la comunidad; 2) la alianza entre líderes migrantes del FIOB y maestros que se enfrenta a los priistas locales en 1996, además de la forma en que este grupo se posiciona como intermediario con las agencias de gobierno; y 3) el rompimiento de la alianza (migrantes y maestros) en 2001, que configura el conflicto entre las organizaciones de los migrantes que ha hecho quiebre de 2010 a 2015. Se tendrán en cuenta las fases de estos acontecimientos considerándolos como un drama social y atendiendo a la dimensión simbólica del proceso político. En esos tres momentos se identificarán: a) contendientes, b) los intereses y los recursos que utilizaron para posicionarse en el conflicto, c) las bases morales de la comunidad que se disputan en cada situación, y d) las discusiones en torno a la autoridad y la representación política y cultural.

2. Primer Acontecimiento: Los migrantes y la crítica a la comunidad revolucionaria institucional (1980-1989)

La importancia de la migración resalta en los recuerdos de los activistas como un viaje de escape, frente al imperativo de financiar el sistema de Cofradías o de servir como parte del Ayuntamiento la gente huía del pueblo:

unos para pagar las deudas y otros para que no les tocara, corrían. También para la presidencia, corría la gente, [...] ya cuando sabía que iban a quedar que ya andaban los rumores como ahora, decían [...] “que sabes qué, mira que este año van a votar por ti”, no pues antes de que se llegara ese día ya se desaparecían, ya se iban por Sinaloa, por Veracruz porque antes no había... había Estados Unidos pero pues era muy poca [...] ya empezaban a correr, ultimadamente donde ya fue que empezaron irse para Estados Unidos para desquitar las deudas (Olga Quiroz, entrevista, 2015).

En ese marco de relaciones comunitarias, algunos jóvenes se desplazaron a la Ciudad de México. Ahí se emplearon en la construcción de las vías del metro, en las panaderías o con la idea de estudiar y así cursaron la educación media superior. Si bien estos jóvenes no participaron del sistema de cofradías o en los cargos religiosos, conocían las implicaciones del servicio a la comunidad, en especial los efectos que éstos tenían como detonante en la migración familiar. A mediados de los setenta, iniciaron los primeros esfuerzos para organizarse a través de clubes deportivos, según explica Algimiro Morales, un migrante militante en luchas populares y actor de los eventos que se recuperan a continuación:

Cuando yo llego (1972) a Tlacotepec, el primero que me busca es Arturo Pimentel, él era estudiante en ese tiempo en Oaxaca, él estudió en un internado que no sé si está o ya no, que se llamaba Reyes Mantecón, ahí se hizo activista y no sé si él era del MAR, del Movimiento Armado Revolucionario, pero él acaba de ser expulsado o no sé si él mismo dejó la escuela pero estaba en Tlacotepec [...] a través de él fue cuando yo tuve un libro en la mano y como empezamos a estudiar por decir así. Entonces lo primero que hicimos fue formar el club deportivo, este era un club deportivo que buscaba hacer una cancha en San Miguel Tlacotepec, que antes no existía el fútbol [...] pero el club deportivo le sirvió a Pimentel para aglutinar jóvenes, yo era uno de esos jóvenes, para recibir capacitación política, adoctrinamiento [...] la idea era hacer la Revolución, ¡vamos no!, el guevarismo fue lo que en nuestro tiempo marcó, era la pauta que nosotros como jóvenes veíamos [...] Entonces uno de los grandes sueños que teníamos era quitar las cofradías” (Algimiro Morales, entrevista, 2015).

De acuerdo a Algimiro, el malestar principal era la existencia del ensanchado sistema de ritual. La crítica había surgido en el tránsito y la politización de las redes migratorias a partir de la condensación de experiencias de militancia en movimientos y luchas populares. Estos jóvenes, influenciados por el pensamiento marxista y maoísta, elaboraron una crítica a “la costumbre” o la devoción por los santos como obstáculo que impedía tomar conciencia de la injusticia del sistema ceremonial religioso.

La militancia en las luchas populares forma parte del proceso de socialización política e incide en la conformación de una generación política local²⁵. Entre los líderes migrantes, Arturo Pimentel adquiere mayor relevancia en el caso de Tlacotepec por su notable vinculación con movimientos armados y populares. Según documenta Curiel (2011), éste fue parte de la Liga Comunista 23 de septiembre, un grupo guerrillero cuya influencia en Oaxaca comienza en 1973 (Escamilla, 2013: 91)²⁶. En 1972, Algimiro Morales había participado en huelgas y movimientos encabezados por la Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS) en los campos agrícolas de aquel estado, además de haber sido parte del proceso de organización de la Central Independiente de Obreros y Campesinos (CIOAC) al igual que Arturo Pimentel, que en la década de los setenta ya había ido a dicho estado como jornalero agrícola.

²⁵ Quizás los rasgos de las generaciones políticas de migrantes cambie entre regiones, ver Aquino Moreschi, 2012, para el caso de los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca.

²⁶ La liga Comunista 23 de septiembre fue un movimiento guerrillero que aglutinó a diversos grupos armados a principios de la década de los 70, con el objetivo de formar una fuerza a nivel nacional con una base ideológica de corte marxista, opuesta al sistema democrático (Gamiño, 2011: 61). La liga comunista 23 de septiembre tiene presencia en la Universidad Autónoma “Benito Juárez de Oaxaca” hacia 1975 (Escamilla, 2013:96) pero Arturo Pimentel no estudió ahí según ha planteado Curiel (2011: 74) , sino que pudo haber sido reclutado ahí como estudiante de la Escuela Normal “Reyes Mantecón”, según la entrevista realizada por Velasco (1997).

La experiencia de politización de los líderes migrantes condensa aspectos importantes para entender los deslizamientos ideológicos en la comunidad. Por un lado, la crítica a “la costumbre” y los reclamos sobre la excesiva carga del sistema ritual puede entenderse a partir del proceso de adoctrinamiento ideológico de corte socialista. En segundo lugar, si bien ellos no habían cumplido con los cargos en las cofradías por ser jóvenes y migrantes, conocían las implicaciones familiares del servicio y la obligatoriedad de los cargos.

Algunos otros activistas más jóvenes que Arturo Pimentel y Algimiro Morales reconocen que los gastos eran excesivos, como explica Hilda Hernández: “porque los que quedaban de mayordomos se endeudaban mucho y se iban a Estados Unidos y no aguantaban pagar, porque los que tenían dinero, los que prestaban o prestan todavía, cobraban el 10 o el 15 por ciento [...] por eso es que se acordó que ya no hubiera mayordomos” (Hilda Hernández, entrevista 2015). Hilda nunca participó en la cofradía de San Miguel, porque afirma que le daba miedo endeudarse, “nunca fui por el miedo que se gasta mucho [...] y de dónde los vamos a agarrar”. En cambio, sí participó como diputada en otras cofradías chicas, aunque hace 7 años abandonó la religión católica porque para ella financiar la fiesta sigue siendo injusto.

Mientras que Olga Quiroz reconoce que cuando era niña sus padres iban a Veracruz y luego a Sinaloa para pagar las deudas que adquirirían al cumplir con los servicios: “Otra vez venían y si les tocaba otra vez participar en una cofradía, otra vez sacaban dinero y otra vez se volvían a ir y así estábamos pues [...] yo empecé a ir de doce años por las deudas de mis papás” (Olga Quiroz, entrevista 2015). Además, negarse a cumplir con el servicio generaba sanciones excesivas como ir a la cárcel, según explica Rigoberto León: “antes usted se negaba de servir por decir como esposo y eso, pues de hecho lo metían a la cárcel, era el castigo por no querer participar en el servicio” (Rigoberto León, entrevista 2015).

Para estos activistas, todos con experiencia migratoria a Sinaloa y a Estados Unidos respectivamente, la pobreza de unos se relacionaba con el sistema de préstamos que aseguraba el enriquecimiento de la gente de razón: “porque los que estaban bien económicamente pues según ellos que eran los de razón, [...] mi papá nos cuenta que ellos hasta le tenían que besar la mano a los de razón, los indios a los de razón [...] pero ya no nos tocó eso [besar la mano]” (Olga Quiroz, entrevista 2015). Esta forma en que el sistema ritual garantizaba también el orden comunitario configuró el consenso sobre la desaparición de la mayor parte las festividades

religiosas. Y en los relatos se expone que los sujetos de razón eran mestizos, con mayores recursos económicos y beneficiarios del sistema ceremonial por ser prestamistas.

En tercer lugar, dicho sistema restringía las posibilidades de los migrantes de alcanzar los cargos de representación. Y en cuarto lugar, la crítica también se conecta a un conflicto intergeneracional y a la experiencia migratoria en el proceso de socialización en otro sistema político. De acuerdo con Algimiro Morales, fundador de Coalición de comunidades Indígenas de Oaxaca en California (COCIO):

[...] las cofradías que a nuestro juicio que era lo que tanto perjudicaba a nuestra gente en lo económico, que aparte de no ayudar, aparte de enajenar tanto a nuestra gente era un sangrado económico muy grande, que lo sigue siendo [...] la gente de nuestra edad tomó el poder, los tíos que pa' nosotros estaba mal sí se hicieron a un lado y ellos mismos se unieron a nosotros, [...] los tíos de aquel tiempo hasta ese momento nos siguen viendo con respeto, entonces este se pudo, con el liderazgo se pudo cambiar la perspectiva de un pueblo que nosotros creíamos debía ser (Algimiro Morales, entrevista 2015)

A través de los relatos de Hilda, Olga, Rigoberto y Algimiro, es posible identificar la existencia de un sentido de opresión económica con una diferencia generacional entre sus padres, ellos y ellas. Por su parte, estas y estos activistas no justifican el orden entre gente de razón y gente de costumbre o “naturales”; además, se muestran inconformes con lo que implicaba servir. Estos elementos estructuran un sentido de agravio e injusticia y el consenso sobre la necesidad de modificar el orden social, de ahí también la importancia de cambiar el sistema ritual.

Aunque existe una crítica a la organización comunitaria, el sentido de pertenencia a la comunidad aparece mediante los recuerdos de infancia y asociado al origen familiar. De ahí que estos migrantes consideren al pueblo su lugar de resguardo, pero al que había que regresar para mejorarlo, noción que se canaliza a través del activismo político local. El evento que abre espacio para los jóvenes tlacotepenses migrantes y otros actores locales fue la construcción de la secundaria y la exposición de las prácticas del cacique local Aurelio Reyes, un mestizo y gente de razón.

Velasco (2002) reconstruye la vida política del municipio y plantea que en 1980 e identifica la existencia de una élite burocrática que controlaba los cargos de representación a partir de la diferenciación entre gente indígena y no-indígena. En esa fase de control autoritario de los puestos de representación, la figura del secretario destacaba por ser un cargo que requería el

manejo del español y la escritura (Velasco, 2005: 92). Un puesto como el de secretario era un cargo de intermediación política que acumulaba poder de manera informal y articulaba a la comunidad hacia el exterior (Paré, 1972), así el control sobre el cargo dio origen a una figura caciquil en San Miguel Tlacotepec. El cargo fue controlado por Aurelio Reyes casi veinte años (Curiel, 2011: 75), y en un intento por conservar el poder, impuso a su hijo Aureo como presidente municipal en 1981 (Curiel, 2011: 75), este evento inauguró el conflicto.

2.1 La subversión de la costumbre priista: de criticar sus costumbres a desmontar el cacicazgo en 1981

De acuerdo con Bourdieu (1995), las novedades del campo político son introducidas por los actores con dos objetivos: para reparar un orden que permita mantener el poder o crear oportunidades de acceso a este. El giro que dieron los jóvenes migrantes urbanos a los clubes de migrantes de la década de los cincuenta con la conformación del Comité Cívico Popular (CCP), es una novedad que tiene implicaciones en la arena política local que posteriormente los llevaría a tener una influencia mayor en el nombramiento y en la modificación de las formas “tradicionales” de elección. Además, es un momento nodal que socavó la “ideología comunitaria priista” y posibilitó la creación de antagonismos.

La figura del cacique local aparece como un mestizo, gente de razón, hablante de español y mediador con el gobierno estatal, según documenta Curiel (2011: 75). Además de ejercer un excesivo control sobre los escasos recursos gubernamentales que llegaban a la comunidad para otorgárselos a los miembros del PRI. Aureo Reyes, hijo del cacique, fue designado presidente municipal en 1981, lo que permitió la reproducción de prácticas autoritarias y de nepotismo para mantener una base de apoyo, al asignar recursos gubernamentales a miembros de su familia y a otras familias priistas considerados gente de razón²⁷.

Ese mismo año, los migrantes impulsaron través del CCP la construcción de aulas en la escuela secundaria de la comunidad financiado por medio de eventos culturales realizados en la Ciudad de México, pero la obra no fue financiada en su totalidad con esos recursos. Las aulas fueron

²⁷ Según documenta Velasco (2005:104) a partir del relato de vida de Sergio Méndez, originario de San Miguel Tlacotepec y líder migrante en Baja California, la coacción y el desvío de recursos gubernamentales era una práctica constante en la comunidad. Además los agravios cometidos en contra de los indígenas empobrecidos por parte de Aureo Reyes llegaron con la negativa de entregar recursos y víveres a familias afectadas por un terremoto ocurrido en la región a principios de 1980.

construidas a través del tequio y el dinero acopiado para la mano de obra fue desviado por los padres de familia y el director de la escuela. Al enterarse de estos sucesos, el CCP intervino en la destitución del Comité de padres de familia y del director de la escuela (Velasco, 2005). En este conflicto por la escuela secundaria, los migrantes se encontraron enfrentados a los ancianos, o los *tíos*, y a los *principales* del pueblo²⁸. Para este momento las jerarquías de edad implicaban la noción de respeto hacia los adultos, pero con la diferencia en los jóvenes migrantes es que ahora poseían recursos económicos y podían convertirlos en capital político.

Posteriormente, el CCP junto a los maestros democráticos²⁹ comenzaron a convencer a “los tíos” de la importancia de la destitución de Aurelio Reyes, señalando ciertas prácticas, por ejemplo, ocultar víveres que habían sido enviados a los damnificados del terremoto de 1980 (Velasco, 2005). De esta forma se fueron ganando el respeto de los ancianos del pueblo y finalmente la destitución se hizo efectiva, la familia Reyes abandonó la comunidad a pesar de que por largo tiempo se ostentaron como gente de razón, mestizos, *güeros* (Curiel, 2011); pero también como distribuidores de los recursos del régimen postrevolucionario en la comunidad. De acuerdo con Juan Gutiérrez, uno de los jóvenes que participa en la movilización:

Se empezó a dar una lucha para erradicar el cacicazgo que desde en ese entonces ya era muy profundo a través del PRI en nuestro municipio, y dimos una, una batalla muy importante, y esto nos permitió pues irnos dando a conocer, sobre todo aquí en el municipio, en donde no ha sido fácil el crecimiento y el auge de nuestra organización (Juan Gutiérrez, entrevista 2015).

Este evento convirtió a los migrantes agrupados en el CCP en una fuerza política novedosa. Aportaron su la relación con las comunidades satélites en la Ciudad de México y fungieron como actores con nuevas formas de capital social y económico basado en las remesas y en el financiamiento de obras de desarrollo comunitario, desafiando a la autoridad tradicional articulada a la ideología revolucionaria institucional aunque no de una forma explícita. Así, es posible advertir cómo el sentido de agravio permitió que otros actores locales colaboraran e hicieran frente tanto a las jerarquías de edad como a la intersección entre costumbre y dominio priista.

²⁸ *Los principales* son los ancianos que han prestan su servicio durante toda su vida a la comunidad y además han cumplido en a la cofradía. En los 80, los principales eran considerados consejeros de las autoridades municipales.

²⁹ El movimiento democrático de maestros comenzó con demandas de corte sindical a principios de la década de los 80.

La toma de posiciones de los migrantes organizados frente a los viejos y priistas locales, opera también bajo una lógica en la que se contraponen un “ellos” frente a “nosotros”. Los jóvenes con recursos económicos convirtieron ese capital en apoyo de la comunidad. Además, dadas las condiciones que motivaron la salida de sus padres por la pobreza y la injusta repartición de los cargos del sistema de cofradías, articularon una noción de amigo/enemigo en la que también estaba presente la exclusión basada ahora en su ausencia y que cuestionaba su lugar en la comunidad (Mouffe, 1996). Existen otras transformaciones que inciden en la organización comunitaria y que cambian la percepción de servicio y configuran el segundo acontecimiento problemático.

3. Segundo acontecimiento: la alianza migrante y profesores contra los priistas.

Antes de analizar el segundo acontecimiento conflictivo, que es el objetivo de este apartado, interesa dar cuenta del tejido institucional que incide en la desaparición del tequio para entender el contexto en el momento de la alianza entre migrantes y profesores, además del espacio que se abre para los agentes migrantes que cambian de forma decisiva el sistema ritual.

3.1 Los cambios en la organización comunitaria a partir de la descentralización municipal y las políticas sociales y de reconocimiento a finales del siglo XX

Los tlacotepenses son claros al señalar que los intereses por participar en la política local se vinculan al manejo de los recursos del municipio. Los recursos económicos comenzaron a llegar de la federación en 1997 en el marco de las políticas de descentralización del gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), que se profundizaron en el sexenio de Ernesto Zedillo (1994-2000). A finales de 1980 y principios de los 90, se transfirieron funciones de administración y de recursos hacia las municipalidades. Por esta razón, los gobiernos locales cuentan con atribuciones para administrar sus propios ingresos fiscales y definir sus planes de desarrollo, aunque el problema que enfrentan es la falta de capacitación administrativa para operar su capital (Hernández y Juan, 2007).

Estas medidas han generado una serie de ajustes en la gestión local, en el caso de San Miguel Tlacotepec, donde la llegada de los recursos federales implicó asignar un sueldo o dieta a los integrantes del cabildo. En la lógica de los activistas, esto genera intereses económicos por participar en la elección de los cargos de gobierno, es decir, se compete por obtener un trabajo

con un sueldo estable en una comunidad con pocas oportunidades laborales. De igual manera, al interés por trabajo se agrega el del control del presupuesto federal para el financiamiento de obras públicas y de desarrollo municipal que asciende a millones de pesos³⁰.

Uno de los puntos que son ampliamente criticados por las mujeres de la localidad, es que el manejo de los recursos de la federación ha cambiado la noción de servicio y por tanto, la motivación de “la clase política local” por acceder a los cargos de representación, “[...] nada más ven que hay de donde servirse, quieren servirse pero no quieren servirle a su pueblo”, explica Isabel Santos, una maestra local que no es originaria de Tlacotepec pero es reconocida en la comunidad por participar y ser cercana al FIOB. La idea presente es que el servicio se intercambia por dinero, en este sentido, ocupar un cargo de representación no es un indicativo de haber realizado una carrera en los cargos religiosos, sino producto de la movilización de otros recursos sociales (redes de compadrazgo, relaciones con agencias estatales, entre otras) para poder acceder a los recursos municipales.

La importancia del trabajo comunitario, hasta antes de 1997, radicaba en la convivencia y el trabajo para el bien común; no obstante de ser un pilar de la vida comunitaria, esto cambió por dos razones: 1) la llegada de los recursos federales que permiten asignar un sueldo a quienes limpian las calles y 2) la promoción del trabajo comunitario como requisito para ser beneficiario de programas asistencia social.³¹

El segundo aspecto que destaca en la reconfiguración de la organización comunitaria es la puesta en marcha de las políticas de reconocimiento de 1995 a 1997, una coyuntura en que los tlacotepenses renegociaron el sistema ritual. Parte fundamental de los cambios en este sistema ceremonial-religioso, fue la creación de organizaciones transnacionales en la frontera México-

³⁰ Las participaciones federales son designadas para obras de infraestructura municipal y pago de gastos de las autoridades municipales, en el primer periodo registrado por el gobierno del estado de 2002 a 2005, fueron destinados 12, 577,114.84 pesos al municipio de San Miguel Tlacotepec, de 2014 a lo que va de 2016 el municipio ha recibido 22, 822,457.35 de pesos.

³¹ Actualmente el trabajo comunitario es parte de las actividades realizadas por las mujeres adscritas al programa gubernamental Progresá. Mientras que el Programa de Empleo Temporal (PET), permite a los tlacotepenses contar con algún recurso a cambio de limpiar y arreglar las calles y vías de acceso al pueblo. El PET es un programa de asistencia de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes (SCT), destinado a los municipios de media, alta y muy alta marginación, que emplea de forma temporal a la población de 16 años y más para el mantenimiento de las vías de comunicación (www.sct.gob.mx/pet-sc).

Estados Unidos. La interacción de estos procesos, aunado a las políticas de descentralización, cambian la noción de servicio en los cargos civiles inciden en las disputas políticas.

3.2 Llegaron los migrantes: la conformación de un proyecto comunal y la emergencia de un líder

Era el 1° de enero de 1996, día de la toma de posesión de Gumercindo Bolaños, un priista y servidor devoto del Señor San Miguel. Las cosas no marcharon como la costumbre revolucionaria lo mandaba: mientras que el designado como presidente municipal no apareció, sí lo hizo un grupo de personas. Entre 40 y 42 hombres, mujeres y jóvenes, se presentaron en la sede del Ayuntamiento o del “Palacio municipal” para reclamar la ilegalidad de la elección a los delgados de gobierno que entregarían el nombramiento. El grupo sostenía que las votaciones a través de boletas que eran repartidas de casa en casa no correspondían a los usos y costumbres de los pueblos; en cambio, defendían al maestro Abel Carrasco como el presidente electo a través de la asamblea comunitaria. Este hecho es muestra de una situación más profunda y de las disputas entre los migrantes anti-costumbristas y los priistas y los viejos, es decir, las autoridades “tradicionales”.

3.3 La conformación de un lenguaje contencioso: proyecto comunal y proceso hegemónico

Es en 1996 cuando se conforma una arena política, en términos de Swartz, Turner y Tuden (2009: 33), como un espacio de relaciones intergrupales de cooperación, pero particularmente de conflicto a partir de dos procesos: 1) de la conformación de un marco autonómico comunitario derivado de las políticas de reconocimiento, y 2) el agrupamiento de activistas locales entorno al FIOB. De esta forma, el antagonismo se expresa de forma pública entre la alianza de migrantes internacionales organizados y maestros locales frente al PRI local.

En 1995, la reforma que reconoce las normas internas de cada comunidad para la elección de autoridades municipales en Oaxaca había entrado en vigor. Entre otros aspectos, la reforma legitimaba como mecanismo de elección de las comunidades indígenas a las asambleas comunitarias. De esta manera, apelar a la legalidad de la asamblea fue un argumento que permitió la definición de un nuevo orden comunitario. Dicha circunstancia marcaba el inicio de una nueva correlación de fuerzas y la aparición definitiva de los líderes migrantes representantes de la comunidad dispersa y la formación de organizaciones en California, principal destino de los tlacotepenses.

El proceso de organización entre Oaxaca y California tuvo un efecto importante en San Miguel Tlacotepec, según señala Marco Antonio Salazar quien recuerda la llegada del FIOB al pueblo:

Yo de manera personal empiezo a detectar esta parte que en el pueblo se conflictúa (sic) muy seguido desde hace, desde que yo tengo uso de razón. Aquí se han planteado dos organizaciones fuertes que en un momento estuvieron siendo una que era el FIOB, el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional. Entonces ellos aglutinaban la mayor cantidad de gente, yo recuerdo de adolescente y niño que sí tenían mucho, mucho, mucho poder de convocatoria y ellos trataban de coordinar muchas acciones que la población por sí sola no podía y no sé, no sé si hayan planteado algunos avances para el pueblo, no tengo la radiografía correcta [...] de ahí se separa y yo detecto que también viene una lucha de intereses por controlar una región, en este caso el pueblo (Marco Antonio Salazar, entrevista 2016).

En retrospectiva, Marco Antonio identifica que a partir de la llegada de esta organización el pueblo padece una serie de conflictos. En su testimonio, la comunidad es un ente alterado por la acción del FIOB y de la división del liderazgo de la organización; y por otro lado, Hilda Hernández explica que, con la llegada del FIOB mientras era liderada por Arturo Pimentel, la asamblea se transformó cuando las mujeres participaron de forma activa:

Cambió a través que entró el señor Arturo Pimentel, él fue el que dijo que nosotras teníamos derecho como mujeres para participar en las asambleas, porque antes no participábamos, empezamos a participar en el 99 yo creo, en el 99 empezamos a participar las mujeres cuando fue el profesor Abel Carrasco, entonces se quitó las cofradías (sic), entraron las mujeres. Las mujeres lo dejamos a él [como presidente municipal] (Hilda Hernández, entrevista 2015).

Para Marco Antonio, a partir de 1997 hay una forma de hacer política en la comunidad cuyo espacio es la asamblea comunitaria:

Porque mucha gente piensa que hacer política es ir a las asambleas, gritar, etc., y no podemos por ejemplo acceder (sic) a otro concepto más amplio de hacer política (Marco Antonio Salazar, entrevista 2016).

La asamblea, como un acto dramatizado, es un escenario en el que se exponen los intereses de forma pública (Swartz, Turner y Tuden: 2009). En ese lugar se manifiestan los antagonismos que se han hecho visibles con la presencia del FIOB y de los liderazgos que se consolidaron en el pueblo. Julián Flores, un migrante radicado en California, descalifica estas formas de hacer política (la aparición de los líderes y la confrontación en la asamblea):

Un dirigente y fue el que desvió muchas cosas, muchas cosas, era gran político, estudió mucho en Oaxaca, fue familiar mío pero, estudió para su conveniencia, fue político a su conveniencia [...] hoy en día lo miro [el pueblo] como una plaza cuando tiran un pedazo de carne y los perros jalan para acá y jalan para allá y están peleando ese pedazo de carne -así veo yo aquí en el pueblo-

en vez de organizarnos, en vez de que esa política sea para bien, esa política está destruyendo, está dividiendo, ya dividió (Julián Flores, entrevista 2016).

Los líderes emplearon un discurso que condensaba los malestares y ansiedades sobre la costumbre y el cacicazgo priista que estaba difundido entre tlacotepenses, tanto en el lugar de origen como en las rutas migratorias. De esta manera, el activismo transnacional es un suceso que permitiría la creación de antagonismos y de un lenguaje para la contienda. Los migrantes organizados en el CCP y luego en el FIOB se presentarían como opuestos a la costumbre y al priismo, Julián Flores sostiene la crítica a la costumbre:

Y yo fui uno de los que estaba muy de acuerdo, porque no podíamos seguir oprimiendo a nuestra gente [con el financiamiento de las cofradías], está bien que tengamos fe, pero no está correcto también que nos sigamos oprimiendo económicamente son gastos que se originan muy fuertes, y entonces, pues la fiesta patronal yo estoy de acuerdo que quedó pero las chiquillas pues qué bueno que se les eliminó y le digo yo estoy, yo estuve de acuerdo con eso (Julián Flores, entrevista 2016).

Mientras que Algimiro Morales explica el segundo elemento del discurso contencioso que los migrantes y los jóvenes maestros democráticos construyeron en contra del PRI, por ser jóvenes con otros ojos de la realidad y política y social, una idea que construyeron en las rutas migratorias:

eran usos y costumbres de que el PRI se adjudicaba el presidente que saliera electo y entonces en ese tiempo, cuando te digo que estábamos por cambiar, lo que a nosotros nos parecía que estaba mal como jóvenes, era de que el PRI ya no siguiera manipulando, que ya no siguiera gobernando por decreto (Algimiro Morales, entrevista 2015).

Tanto la opresión económica del sistema ritual como la crítica al partido hegemónico, son los dos argumentos que adaptan el lenguaje para la contienda creado por los migrantes y los profesores democráticos, el cual se colocaba como contestatario al régimen de la comunidad revolucionaria institucional. Gumercindo Bolaños, un viejo priista, identifica que ese discurso y las acciones del FIOB establecieron una nueva forma de dominio:

por mala suerte, llegó, llegaron dos organizaciones, una que se llama el FIOB que fue representada por unas personas de aquí de Tlacotepec y esas personas como que en un momento se pudieron meter dentro de los ciudadanos más grandes de Tlaco y dominaron al pueblo, ese grupo quitó... junto con el presidente uno que se llama Abel Carrasco, fue el que quitó nuestras costumbres, nuestras cofradías y pues hizo comités y esos comités son los que están actuando hasta ahorita pero pues ya no es lo mismo como era nuestra costumbre tan sagrada, tan bonita (Gumercindo Bolaños, entrevista 2015).

Para Gumercindo, la costumbre y el orden que implicaba el servicio como carga desapareció frente a la consolidación de la organización. Esta nueva forma de dominio es lo que se ha llamado proceso hegemónico, en el que amplias transformaciones sociales incidieron en la alianza entre profesores y migrantes produciendo la refuncionalización del sistema de cofradías.

Los discursos y las disputas con el priismo local, las destituciones de los viejos miembros del partido y el cuestionamiento a su autoridad “tradicional”, permitieron que los líderes migrantes establecieran un orden comunitario abierto que los incluía y ampliaba la noción de membresía comunitaria. Los migrantes, en la comunidad son vistos como paisanos que cooperan pero se distinguen por su movilidad. Además apoyan al pueblo y la organización se vuelve su principal plataforma política funcionando como intermediaria que los representa. Sin embargo, su papel no ha estado exento de críticas. En este sentido el migrante o la figura del migrante es cuestionada, de acuerdo con Juan Gutiérrez a pesar de la ayuda y colaboración de los migrantes cuando regresan al pueblo su opinión no tiene el mismo peso:

Ya no hay como ese mismo estatus del que vive acá que el que está fuera. No se les coarta la libertad, por lo menos en el municipio no se le coarta la libertad a un migrante que en alguna etapa de vacaciones quiera venir a, a su comunidad y baje a una asamblea a opinar, ¿no?, no se le coarta la libertad, pero su opinión no tiene el impacto que alguien que viva acá de manera permanente [...] (Juan Gutiérrez, entrevista 2015).

La presencia en la comunidad continua siendo fundamental para ser considerados miembros, aunque esta lectura de los activistas tiene un sesgo ya que evalúan el papel de los migrantes desde el presente y tras la fragmentación del liderazgo en el FIOB. Una evaluación en el momento en que los migrantes aportaban en las obras públicas y alcanzaron una mayor presencia a través de esta organización quizás haya sido distinta, pero lo que es posible advertir es que la importancia del FIOB y las remesas de los migrantes también posibilitó la refuncionalización del sistema de cofradías. El prestigio que alcanzaron los migrantes no era por las vías tradicionales y el liderazgo ahora dependía de la relación con la comunidad extendida y el activismo transnacional y las redes migratorias se convirtieron en el principal capital social de los líderes.

En este periodo, los ejes de la disputa son: a) la modificación de la costumbre o el sistema de ritual que continuaba motivando a los miembros de la comunidad a endeudarse y luego a migrar, y 2) desmontar a influencia priista. Ambas líneas de conflicto se habían articulado en el desplazamiento de jóvenes tlacotepenses en diferentes destinos, pero principalmente entre

migrantes urbanos a la Ciudad de México. La otra trama se había tejido en el regreso a la comunidad y el descontento con la persistencia de los caciques priistas, corruptos e injusto; en resumen, anti-democráticos.

La creación del lenguaje para la contienda que articula la alianza de migrantes y profesores es un proceso hegemónico que consiste en el trabajo de sostener y simbolizar un nuevo orden de dominación. De acuerdo con Scott esto se produce a través de:

manifestaciones y demostraciones de poder. Cada uso visible, externo, de poder –todas las órdenes, las muestras de respeto, las jerarquías, las sociedades ceremoniales, los castigos públicos, los usos de términos honoríficos o los insultos- es un gesto simbólico de dominación que sirve para manifestar y reforzar el orden jerárquico” (Scott, 2004: 71).

Aunque Scott hace referencia al reforzamiento un orden jerárquico, en contraste la crítica a la costumbre, a la gente de razón, al servicio y a la fiesta, subvierte de forma simbólica los significados y los sentidos que justificaban la dominación de la gente de razón. Pero también la alianza de los migrantes y maestros creó los términos para que sean cuestionados, pese a su arribo al poder local, la protesta popular (como expresión de disenso) y el escarnio público, como formas legítimas para disentir.

La influencia del Movimiento Zapatista de Liberación Nacional y el reconocimiento de los usos y costumbres impulsó a los líderes migrantes y los maestros a promover formas de participación democrática. Estos actores consideraron a la asamblea como el órgano que permitiría regular el acceso a los cargos de representación y no el servicio en las cofradías a partir de la movilización de la base local de la organización.

La legitimidad al cambio del sistema ritual, se articuló a partir de la experiencia migratoria y la emergencia de un sentido de justicia. Las razones para desaparecer 11 de las 12 cofradías, se derivaban del imperativo de financiar la fiesta: 1) la decisión de huir o migrar a los campos agrícolas y 2) endeudarse y ser abusados por los agiotistas con el cobro de intereses. Por ello, los líderes e intelectuales locales promovieron un sistema ceremonial basado en la cooperación de toda la comunidad, como una forma de redistribución del financiamiento de la fiesta, este ajuste permitió que el anhelo de justicia fuera cumplido.

En esta etapa, Arturo Pimentel aparece con insistencia en las narraciones y testimonios de los líderes como protagonista de algunos eventos críticos, pero también por su muerte ocurrida en 2013. Para 1997, “el líder”, como lo identifican en la comunidad, destacaba por su capacidad de organización, su estilo desafiante, su lucha por las causas justas y que no dudaba en protestar ante lo que bajo su visión fuera injusticia, según narran algunos activistas (Alberto Méndez, entrevista 2015; Hilda Hernández, entrevista 2015). Cuando adquirió preponderancia en la organización transnacional, también influyó con mayor fuerza en la política local de ahí que los y las activistas lo recuerden constantemente.

3.4 “Se acabaron las costumbres”: el nuevo orden comunitario transnacional

La destitución de los priistas como autoridades locales permitió el arribo de otros actores al gobierno local. El perfil de la autoridad municipal cambió, pues ahora se buscaba que fueran hombres de mediana edad sin importar si conocían “las costumbres del pueblo”, dados los requerimientos que implicaba manejar los recursos de la federación. En ese momento se cristalizaba la búsqueda de alianzas por parte de los migrantes para incidir en la toma de decisiones, puesto que al ser profesores y migrantes urbanos quienes conformaron el cabildo municipal, todos fueron cobijados por el FIOB que se convirtió en su plataforma política.

En 1997, un año antes de terminar su periodo como presidente municipal, Abel Carrasco se planteó modificar el sistema de cofradías. Sin embargo, como se ha explicado, la crítica a la costumbre era un discurso establecido por los migrantes. Esto generó acusaciones contra Abel Carrasco de ser manipulado por Arturo Pimentel que entonces era el Coordinador Binacional del FIOB. En contraparte, él sostiene sus motivos para impulsar los cambios en el sistema ceremonial-religioso:

No hombre, porque por ejemplo, para conseguir a tanta gente era muy difícil [...], ya después de todo este cambio se buscaron a personas voluntarias para vestir un chilolo. [...] ya no hay tanto derroche de dinero pues. Y fue así hasta ahorita pues realmente no sabes qué ha pensado la gente, ¿está bien, no está bien? Muchos me dicen: “tuviste la culpa, cambiaste todo...”, muchos dicen: “estuvo bien, está bien porque así participamos todos, ya no sangramos a un ciudadano [...]” (Abel Carrasco, entrevista 2015).

Las críticas por “quitar las costumbres”, como explican algunos activistas, es otro de los hilos que configuran el antagonismo entre los priistas y el grupo que permitió abrir las vías de participación a otros agentes comunitarios. Es en ese momento que los adversarios se definen

en términos de despojados por el régimen revolucionario, los migrantes anti-costumbristas endeudados o socialistas, los maestros educados, los beneficiados por el régimen y las antiguas familias de razón, que para esa época se encontraban en declive; y también se incluyeron los priistas defensores de la costumbre y devotos del señor San Miguel.

El proyecto para cambiar el sistema ritual implicó considerar a todos los miembros de la comunidad. Para ello, el entonces presidente municipal y el regidor de educación consultaron a los paisanos en la Ciudad de México y a los asentados en Ensenada y San Quintín en Baja California. Además, el grupo consideró que al reducir el número de cofradías el efecto la gente no tendría que migrar y se generaría mayor participación entre los habitantes. El sentido de la comunidad se expandió más allá de las fronteras locales, pero se consideró sólo a los paisanos originarios de la cabecera municipal porque la alianza de migrantes y maestros deciden anular la participación de las agencias municipales en las elecciones acusándolas de priistas, y el nuevo marco autonómico lo permitía. Así, la membresía estaba definida en primera instancia por el lugar de nacimiento, retomando la importancia del territorio y la territorialidad para justificar dicho orden. El nuevo edicto comunitario tenía como objetivos sentar nuevas de membresía y reticular “la costumbre comunitaria”.

La negociación de la evanescencia de una buena parte de las festividades religiosas estableció una vinculación efectiva con las comunidades satélites, pero de forma contradictoria la vía legítima para los migrantes de alcanzar los cargos de representación fue el activismo en el FIOB y el impulso del nuevo líder moral, Arturo Pimentel. Por ello, es posible identificar cómo el campo político se expande en San Miguel Tlacotepec y se transnacionaliza con la incidencia de la organización de los migrantes en California, además de producir un liderazgo. De acuerdo con Varela, un campo de poder “se expande y se contrae en la medida que actores, recursos, valores y significados entran en el campo o se retiran de él, o la organización específica de los elementos que lo componen se modifica” (Varela, 1984 en Calderón, 2002: 30).

La tensión que generó la presencia de la organización y los cambios en mecanismos que permiten acceder a los cargos de representación, se configuró un antagonismo que va más allá de la afrenta contra Gumercindo Bolaños, ya que significa una toma de posiciones entre adversarios, los priistas defensores de la costumbre y los migrantes organizados anti-costumbristas. La crítica que recae sobre la organización es que, al implementar la movilización

y la protesta como formas de presión y expresión del disenso, establecen otras formas de hacer política presuntamente autoritaria:

A Abel Carrasco lo eligieron porque había salido otra persona electa, ya estaba, ya le habían dado su nombramiento, fue la última votación que se hizo de acuerdo con las costumbres tanto de Tlacotepec, tanto votaban los de Tlaco como los de las agencias, pero en esa ocasión entró el FIOB que le digo y ellos nombraron a Abel, porque lo nombraron y lo pusieron 40, 50 gentes de su organización y lo sentaron y ya (Gumerindo Bolaños, entrevista, 2015).

En términos de representación cultural, el que fuesen maestros quienes adquirieron la dirección del cabildo municipal, permitió que las nuevas bases de prestigio estuvieran asociadas al “conocer”, el tener cierto nivel de estudios para poder dialogar, negociar con las instituciones de gobierno y para administrar el presupuesto municipal. Conocer y ser respetado frente a la sociedad mayor eran recursos sociales que los migrantes no tenían; en cambio, poseían capacidades de financiamiento y gestión. Entre esos dos frentes, la figura de Arturo Pimentel adquiere atribuciones excepcionales: migrante, luchador social, conocedor, vínculo con la comunidad extendida, influyente. Además se le describe como protector del pueblo, de acuerdo con algunas entrevistadas, tal como explica Digna Cuevas, prima de Arturo Pimentel:

sí fue un hombre muy inteligente porque yo tengo nociones de él que desde los 13 años ya era, porque él se fue con mi tía para Culiacán, Sinaloa, ahí estuvieron trabajando, se fueron pues de familia pobre de jornaleros y ahí es donde empezó a darse cuenta de él, cómo los mayordomos, ... la gente rica trataba a la gente pobre, él se daba cuenta pues... allá en Sinaloa, y fue donde él empezó a abrir los ojos, porque él nada más primaria terminó ... era inteligente, ya hacía sus paros y todo en Culiacán, y decía “saben qué, no van a trabajar porque los tratan así” [...] así defendía a la gente y así fue que empezó a ganarse a la gente, se empezó a ganar a la gente, y ya empezó a hacer su organización y empezó a bajar proyectos (Digna Cuevas, entrevista, 2015).

Si bien existió a mediados y finales de los noventa un consenso sobre la importancia de Arturo Pimentel como representante de los migrantes, de forma contradictoria se le reclama que causó toda clase de problemas al interior de la comunidad, “descompuso al pueblo” y “le hizo daño al pueblo”, son los comentarios más usados con respecto a su forma de liderazgo. Que sus acciones aparezcan como dañinas, es una propiedad que se ha identificado como parte del carisma y la ambivalencia entre ser catalogado como justo o inmoral (Shils, 1969). Las actitudes dañinas de Arturo Pimentel pueden ser entendidas a partir de lo que Lomnitz (2005) ha llamado reciprocidad negativa. Las acusaciones que lo calificaban como abusivo, referían a relaciones coercitivas de las cuales obtenía del seguidor o seguidora más de lo que daba.

En aquel momento de cambios importantes en el pueblo, no sólo Arturo Pimente gozaba de las simpatías del pueblo, sino también, los migrantes organizados y los maestros que se colocaban al lado del líder. En esa correlación de fuerzas según recuerda Algimiro Morales, fundador de (COCIO) en California, “este pueblo fue de Arturo”. Según explica Hilda Hernández, una lideresa de la comunidad que comenzó a participar en proyectos productivos gestionados por el FIOB, el cabildo integrado por migrantes y maestros es recordado como el primer gobierno de izquierda y la primera oposición real al PRI en la arena política local. Los migrantes, maestros y mujeres se colocaron como una fuerza política de izquierda contraria a lo que en el espacio comunitario representaban los viejos y la comunidad revolucionaria. Arturo Pimentel fue el líder de ese movimiento y del desplazamiento ideológico de los activistas ligados al FIOB.

Este acontecimiento reduce la importancia del servicio al Santo Patrón así “el respeto a la costumbre” es un discurso que se emplea de forma política, ideológica y moral en el pueblo Curiel (2011). Sin embargo, se sostiene que durante este periodo surgen discursos que plantean un orden secular entre política y tradición, propuesta por los migrantes socialistas. De esta manera es posible identificar dos posiciones con respecto a la desaparición de las cofradías: a) la radical, sostenida por los migrantes de la generación IRCA sobre la desaparición de éstas, y b) que atendía más bien una reducción del sistema de cofradías.

No obstante, el curso que llevaron las cofradías en el espacio político, la costumbre como *habitus* siguió existiendo en forma latente a través de la creación de hermandades religiosas y por barrios que definen la celebración de algún santo. Después de la desaparición de las 11 cofradías en 1997 comienzan a aparecer estas congregaciones: la de San Ramos como la más antigua, la del Santo Niño de Atocha como la más numerosa, y la más reciente dedicada a la Virgen de Juquila. Si bien tienen la estructura de una cofradía y existe la figura del hermano mayor, éste no financia la fiesta, sino el grupo motivado por la devoción. Formar parte de las congregaciones de esta índole no es considerado un cargo religioso ni se toma en cuenta para los cargos políticos. Es posible advertir cómo estas hermandades expresan la religiosidad popular³² más que prácticas católicas ortodoxas.

³² De acuerdo con Gómez-Arzápalo (2007:154) la idea de establecer una relación recíproca con el santo, no se desprende de los preceptos católicos ortodoxos, sino de una concepción religiosa-popular en la que se considera al santo parte de la comunidad, así al tener beneficios también adquiere compromisos.

Finalmente, al igual que Castro (2009) se identifica cómo la experiencia de movilización de los migrantes en los campos agrícolas incide en un cambio de generación política, permitiendo construir una noción más universal de los derechos ciudadanos; además, el sentido de pertenencia se asocia con cuestiones subjetivas como amor al pueblo, sentirse orgulloso de ser de San Miguel Tlacotepec y de formar parte de una gran parentela³³. Otra de las innovaciones por el grupo de migrantes y maestros fue la promoción de la participación de las mujeres.

3.5 La eliminación de las cofradías como drama social

De acuerdo con Turner (1976), los dramas sociales se presentan como metáforas en la mente de los sujetos, por ello existe una estructura que sigue un patrón en el que se abre una brecha como transgresión a ciertas normas. En el conflicto analizado es posible advertir la brecha que el FIOB local abre en términos de contravenir la designación del priista Gumercindo Bolaños basada en la costumbre revolucionaria. La manifestación que impide la toma de protesta es también un cuestionamiento a la autoridad de los tíos y su autoridad basada en la tradición.

El FIOB, para Gumercindo, cometió una infracción y la manifestación pública de rechazo es también un símbolo de disidencia en el que se moviliza el nuevo discurso de la costumbre. La nueva “costumbre del pueblo” creada por los nuevos sujetos de razón es un discurso de legitimación más que una forma efectiva de participación en el que los activistas se asumen la comunidad, por ello actúan como representantes del todo, tanto de la comunidad extendida como de los residentes en el territorio local.

El segundo momento es la crisis, en la que se plantea desaparecer las cofradías y la restricción de la participación de las agencias. Esto implica una inversión de las clasificaciones sociales como la antesala de la subversión de los sujetos de razón como mestizos, pero que afirma la jerarquía de los sujetos educados y con recursos económicos y sociales como los migrantes, además que las mujeres toman la palabra en el espacio público. Esta subversión y acto de desobediencia al modificar la costumbre, por los jóvenes, mujeres y migrantes, permitió la creación de un consenso y la recuperación el territorio local como acción reparadora y en la reapropiación de San Miguel como símbolo de la unión del pueblo.

³³ De acuerdo con Bartolomé (2003), la noción de actitudes parentales refieren a la idea de hermano y hermana y no de amistad. En Tlacotepec, los hombres se llaman entre ellos *ñani*, aunque esto depende también de ciertas identificaciones como migrantes o bien como profesores o generadas por la red de compadrazgos.

Este acontecimiento identificado por los activistas implicó no sólo una disputa simbólica, sino también la consolidación de un proyecto comunal y de una forma de dominio. Este proceso configura un lenguaje de lo que debe ser dicho y de cómo debe ser dicho para participar en la contienda pública; y, al mismo tiempo define espacios de ritualidad política, en específico la asamblea.

Ya se ha explicado cómo entre los activistas existe una forma de simbolizar la dominación: la gente de razón, la gente de costumbre, el castigo y el servicio, como símbolos de un sistema basado en la exclusión de la gente de costumbre, que es alterado en el conflicto. Sin embargo, también implica producir un acuerdo, o lo que Botero (2010) llama, siguiendo a Turner, el proceso de afinidad de representación en el que:

los grupos en su interior logran cierta homogeneidad en cuanto a la manera como se perciben a sí mismos y al "otro". Se conforman dos grupos que se auto-representan a sí mismos compartiendo los mismos intereses; se establece una suerte de identidad de grupo pese a las notables divergencias que existen antes de la ruptura y que, aunque de manera distinta, resurgirán luego de terminado el enfrentamiento (Botero, 2010: 3).

Esto ocurre durante la crisis que se manifiesta con la destitución de Gumercindo Bolaños y la consulta para la desaparición de las once cofradías, una inversión en el que la gente de costumbre deja de participar mientras que la alianza entre migrantes y maestros se da en términos de la manipulación del ritual, las prácticas y los discursos (Cohen, 1976: 73). La defensa de la costumbre se convierte en un discurso que apuntalan los líderes hacia el exterior, aunque buscan hacer de ese orden social algo menos restrictivo. Ésta instrumentalización del ritual y de los símbolos, no se da en esos términos para los activistas, sino que habilita otras formas cooperación entre los líderes y seguidores. Tal como plantea Abner Cohen (1976: 77), permiten crear la idea de que los activistas son la comunidad basándose en formas de cooperación y en la justificación de significados morales como “el bien del pueblo”, pese a que el nuevo orden también implicaba una relación inequitativa con los líderes.

La superación de la crisis o lo que Turner llama la acción reparadora, fue restablecer el ritual pero ahora sólo considerando la cofradía de San Miguel Arcángel como el símbolo de este nuevo orden. Resalta que ahora la fiesta es financiada por la comunidad que se asemeja a las cofradías del siglo XVIII, en la que las inversiones de las festividades a un santo patrón dependía de transferir ciertos bienes administrados de forma corporativa. En Tlacotepec, la mayordomía de

San Miguel tiene un fondo para financiar la fiesta que los diputados y el encargado deben administrar y aumentar con una cooperación de mil pesos. Los bienes del santo y el fondo administrado por el pueblo son dos elementos parecidos al manejo de la propiedad corporativa del siglo XVIII.

Esta acción reparadora implicó la generación de un consenso a través de consultar a los migrantes de Baja California y en California. Fueron los líderes quienes llevan a cabo la acción, van a Estados Unidos y a Baja California creando afinidades para legitimar la nueva forma del ritual sustentada en el consenso sobre lo injusto del financiamiento personal de la fiesta que recaía en los más pobres.

Finalmente, la restitución de la cofradía de San Miguel permitió el surgimiento de la crítica de los antiguos sujetos de razón, de los priistas mestizos, hacia los activistas comunitarios y sus formas de defensa a la costumbre. Los activistas y líderes, a partir de entonces, no acceden a los cargos de autoridad mediante el servicio, o a partir del acto tradicional de sacrificarse por el pueblo, sino por la forma en que movilizan la base social de la organización. Aun así, los viejos aceptan la nueva forma del ritual. La fase final de este conflicto implica el reconocimiento de las escisiones en la comunidad, los priistas y los del FIOB. Turner llama a esto la fase de reintegración, en el que los amigos y los enemigos se reconocen como tales. Este conflicto también permite el surgimiento de actores colectivos como las mujeres activistas que destacan en el proceso de recreación de un nuevo sentido de comunidad.

3.6 La entrada de las voces femeninas: el papel de las mujeres en la construcción del nuevo sentido de comunidad

La gestión de proyectos productivos fue el medio a través del cual los líderes del FIOB construyeron una base social que legitimara sus acciones. Las mujeres se insertaron en estos programas contracorriente de sus actividades “tradicionales”, como trabajar en el campo y las labores del hogar.

De acuerdo con Tzul (2010), la inserción de las mujeres en proyectos productivos permite verlas a través de la lógica de “emprendedoras” y bajo otra óptica de gobernar³⁴, la cual impulsaron los migrantes organizados en San Miguel Tlacotepec. Por ello, el papel productivo de las mujeres cambió y permitió que al ganar presencia en la organización también lo hicieran en la política comunitaria. Esta modificación de perspectiva sobre el trabajo y formando parte del comité del FIOB local despertó fuertes críticas y configuró una disputa por las jerarquías de género: “en ese entonces toda la gente se sorprendía y pues no nos bajaban de putas, de locas a las que estábamos en el comité [...] pero sí participamos” (Olga Quiroz, entrevista, 2015).

La intervención política de las mujeres es un eje que configura un conflicto en términos de las jerarquías de género y el cuestionamiento de su presencia en el orden de lo público pasa por una discusión al ejercicio de la sexualidad. A través de la participación en la organización las activistas se insertan en el espacio público mediante el marco de la transnacionalización del campo político. Ellas consideran que ganan cierto espacio de autonomía, además que su papel es decisivo para recrear la trama del antagonismo que estaba por surgir. Adquirir mayor visibilidad también las llevó a “tomar la palabra” en las asambleas comunitarias.

Si bien reconocen que su presencia pública implica un conflicto, éste lo ubica con respecto a su vida matrimonial y no como un problema más profundo en la comunidad. Por ello, entre las activistas está presente la idea que aunque no son elegidas, participan en forma vicaria en la medida en que acompañan a sus esposos en la cofradía e incluso cuando son nombrados autoridades municipales. En este sentido, este rol recrea las relaciones comunitarias bajo el principio de complementariedad y de la inseparable armonía entre la tierra y el trabajo familiar (Regino, 2000). No obstante, la división del trabajo continúa asociada a roles de género y a la minusvaloración del trabajo femenino en la familia y en la comunidad (Aquino, 2013: 15), pero su papel de acompañantes las deja en segundo plano, así su forma de participación y representación carece de legitimidad (Paredes, 2008: 8).

³⁴ Tzul (2010), en una lectura foucaultiana, plantea que gobernar es una técnica, o un lenguaje gubernamental en el que la organización del trabajo ya no procede desde las familias sino que ahora dependen de órdenes económicos globales, de la descentralización municipal y de las políticas de emprendimiento rural. Para el caso de Tlacotepec esta forma de gobernar fue introducida en un ordenamiento comunitario transnacional.

Entre las activistas existe un discurso comunitario que sanciona y vigila el ejercicio de las autoridades municipales. Para ellas, el bien del pueblo debe anteponerse frente a otros intereses que los líderes persiguen; asimismo, que el principio de ayuda mutua permea las actividades de la vida cotidiana. Esta es una forma en que las mujeres actúan lo político, increpan en las asambleas comunitarias a los políticos que extraen beneficios del pueblo en lugar de servirle, lo cual incluso es mal visto por otros activistas locales. Sin embargo, el lenguaje de la contienda que establecen las mujeres antepone los ejes morales de la comunidad.

4. Tercer acontecimiento: el rompimiento de la alianza y la comunidad fragmentada (2000-2015)

Entre los activistas jóvenes y adultos mayores, existe la idea de que la comunidad es la casa que habitan. Esta representación del espacio comunitario y de las relaciones que hacen interdependientes a los habitantes de la comunidad difiere de la correlación de fuerzas en la arena política. Hay que recordar que Turner trata el conflicto como un drama social y explica las fases del mismo, por lo que en este acontecimiento hay una ruptura, una crisis, e intentos por resolver la disputa o reparar el orden comunitario.

Este acontecimiento contempla las fases planteadas por Turner: la apertura de una brecha en la que se expresa el rompimiento de la alianza entre migrantes y profesores a través de las figuras de Arturo Pimentel, el migrante y luchador social y Juan Gutiérrez, el profesor. La expresión de la crisis que contempla ciertos eventos que ocurren en distintas territorialidades. Las acciones reparadoras que implican el repliegue de uno de los grupos de la arena política; además de que acontece un elemento trágico: la muerte de Arturo Pimentel en 2013, como plantea Turner (1976: 51).

Esta serie de eventos inciden en que los profesores adquieran preponderancia, presentándose en el conflicto como únicos sujetos de razón y de luchadores sociales para privar de validez al líder migrante y a sus seguidores. En este tercer acontecimiento problemático, Arturo Pimentel y Juan Gutiérrez se convierten en símbolos de la disputa por la autoridad.

4.1 La crisis: el rompimiento de la alianza comunitaria

El quiebre de la alianza entre migrantes y maestros articula tres eventos que impactan de forma sustantiva las relaciones comunitarias y fragmentó las lealtades existentes. En este sentido, la

comunidad deja de adquirir su carácter de resguardo frente a todos los intereses que los distintos líderes promueven. La idea de que la comunidad es un espacio armónico se desgaja e implica la transgresión de las bases morales bajo las que actúan los miembros de la comunidad y la respuesta ante ello es la movilización de símbolos locales para renovar el orden comunitario basado en la ayuda mutua y la cooperación.

4.2 La renovación de los antagonismos y la toma de posiciones: la transgresión de los líderes a los ejes morales de la vida comunitaria

“Juan nos traicionó” (Carmen Luengas, entrevista 2015), afirma Carmelita, una mujer que no tiene experiencia migratoria pero es pionera en integrarse al FIOB local. Mientras que Olga Quiroz, compañera de Carmelita en el Comité municipal de la organización, explica: “a Arturo lo que le gustaba mucho era manejarnos y si tú te prestas pues él te va a usar o utilizar, tú puedes hacer todo lo que él quiera aunque sea bueno o malo [...] Es donde se abusa pues” (Olga Quiroz, entrevista 2015). Estos posicionamientos emergieron de una situación en la que se enlazan tres eventos en diferentes escalas: local, estatal y en el campo transnacional. En este conflicto se distinguen dos protagonistas que buscan afirmarse como líderes morales al interior de la comunidad y con la comunidad dispersa, y mostrarse como representantes legítimos de la organización transnacional.

El primer momento del conflicto se expresa en la disputa entre Arturo Pimentel y Ramiro León³⁵ en el 2000, un migrante internacional impulsado por el FIOB a la presidencia municipal siendo destituido a principios de 2011. A la cesantía precedió un enfrentamiento en una asamblea comunitaria, en la que Arturo acusó a Ramiro de estar desviando recursos del pueblo para su beneficio. Ramiro fue defendido por su padre quien acusó al líder de pedir dinero por su trabajo de gestión. Hilda recuerda: “Arturo le gritó y le dijo ¡Yo te puse!”, se corrige y continua, “bueno todos lo pusimos porque votamos por él, pero no para que robara” (Hilda Hernández, entrevista 2016). Según narró Hilda, Arturo se mostraba iracundo y de vez en cuando soltaba algunos

³⁵ Ramiro León llegó de Estados Unidos por una temporada a San Miguel Tlacotepec, una vez en el pueblo buscó la forma de conseguir placas para su camioneta, esto lo llevó a involucrarse con el FIOB y particularmente a conocer y ser cercano a Arturo Pimentel. De acuerdo con Norinela León, hermana de Ramiro, Arturo abusó de Ramiro pues su interés era básicamente acceder a los recursos del municipio.

insultos, esto ocultaba el apoyo entre el cabildo y el líder para promover la destitución de Ramiro, lo cual puso fin a la disputa.

Si bien Hilda, una férrea defensora de las bondades de Arturo Pimentel, sorteó la principal crítica de la personalidad autoritaria del líder, también indica a través de su relato las transgresiones que él cometió en contra de la comunidad infundiendo miedo, amenazando y descalificando bajo un discurso que enmascaraba su papel como figura que controlaba y mediaba con las agencias estatales; aunque por el contrario se presentaba como defensor del pueblo. Este evento abre una grieta en la influencia del FIOB en la escena local por criticar a uno de los propios activistas de la organización y dividir opiniones en el pueblo. La afrenta concluyó con la remoción de Ramiro León y un proceso de negociación entre los grupos del pueblo con los órganos electorales (Curiel, 2011).

El segundo momento ocurre al término de la diputación de Juan Gutiérrez. El FIOB se prepara para renovar la alianza con el Partido de la Revolución Democrática (PRD), el candidato para la diputación local fue Arturo Pimentel quien terminó perdiendo las elecciones. El rompimiento entre estos líderes comunitarios se hizo evidente en un mitin de campaña que las mujeres recuerdan. En dicho evento “Juan *alevantó*, a la gente” explica Carmelita, “se los llevó” (Carmen Luengas, entrevista 2015). La acción de Juan Gutiérrez estaba respaldada por los migrantes organizados en Estados Unidos, que acusaban a Arturo Pimentel del desvío de recursos de los proyectos productivos en varias localidades oaxaqueñas (Díaz, 2001). Las seguidoras de Arturo Pimentel, calificaron ese acto de Juan Gutiérrez como traición al pueblo y no sólo a la organización. En cambio, acusaron al Juan Gutiérrez de ser manipulado por el priismo estatal para “golpear” la campaña del líder migrante.

Arturo Pimentel y Juan Gutiérrez se acusaron mutuamente de “corruptos”, a pesar de que la crítica al estilo de liderazgo de Arturo Pimentel provenía principalmente de los migrantes internacionales organizados que habían señalado la reproducción de ciertas prácticas autoritarias, teniendo como consecuencia su expulsión en 2001. “El líder” de Tlacotepec, el Coordinador Binacional del FIOB en California, fue acusado por la organización de no reportar

el destino de los fondos otorgados en un periodo de tres años para el desarrollo de proyectos productivos en tres comunidades indígenas, entre ellas San Miguel Tlacotepec³⁶.

El destino de los fondos provocó una disputa importante entre los activistas seguidores de Juan Gutiérrez y Arturo Pimentel, pero éste aspecto permanece como rumor porque las repercusiones legales no fueron duraderas en el estado de Oaxaca. Al respecto, existen dos visiones. La primera se trataba de los críticos de Arturo que lo acusaron de enriquecerse y colocar dentro de su capital personal a la organización en la región y la localidad, además de aprovecharse de los paisanos. Éstos colocan la importancia de la rendición de cuentas como un mecanismo para controlar el manejo propio y discrecional del líder sobre los recursos de la organización, una demanda como resultado de la socialización política en California.

La segunda visión justificaba estas acciones toda vez que aquellos recursos fueron utilizados para financiar la campaña a la diputación local de Juan Gutiérrez y señalando la complicidad entre ambos. Sin embargo, al ser evidente que Arturo Pimentel se enriquecía a costa de la comunidad se socavó la base de legitimidad del líder que se sostenía a partir de su papel de redistribuidor de los recursos externos al interior de la comunidad.

El antagonismo que surgió a partir de ese momento activa las simpatías y moviliza los recursos y el capital social de ambos protagonistas. La red de compadrazgos, las redes migratorias y su proyección como gestor en la región funcionan para Arturo Pimentel; por otro lado, para Juan Gutiérrez el compadrazgo también se vuelve importante, pero al ser diputado local se coloca con mayor proyección frente a la comunidad, además de ser respaldado por los migrantes agrupados en el FIOB y de los maestros de la localidad.

“Le sacó los ojos”, explica Beto Méndez, ex colaborador de Arturo Pimentel en la década de los noventa. Dicha expresión se refiere al ascenso político de Juan Gutiérrez sobre Arturo Pimentel volviéndose el líder local de la organización, presidente municipal de 2005 a 2007, funcionario

³⁶ De acuerdo a los documentos emitidos por la organización fueron otorgados \$184,700.00 dólares de diversas fundaciones, además de los fondos otorgados por el entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) actualmente Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas (CDI). Por ello a finales de 2001 el FIOB se renovó a los integrantes de los órganos de coordinación binacional. (Díaz, 2001). Desde los 90 los algunos líderes migrantes existía conformaron una corriente crítica “al ejercicio de la autoridad y la ausencia de mecanismos de rendición de cuentas, sobre todo financieras” (Velasco, 2005a: 240)

del gobierno estatal encabezado por Gabino Cué en 2010 y, finalmente, en el Coordinador Binacional del FIOB en 2015. Por ello, los activistas hablan del “FIOB de Arturo y del FIOB de Juan”, como una división de orden temporal antes y después del conflicto, pero también del tipo de liderazgo que ejercen estos dos personajes. La fragmentación del campo político implicó que Arturo Pimentel comenzará a reorganizar la base de apoyo para fundar otra organización en 2002 en la ciudad de México, el Frente Nacional Indígena y Campesino (FNIC) y que terminar por exponer las escisiones comunitarias.

En esta disputa entre los protagonistas, es posible advertir cómo Arturo Pimentel y su legitimidad se sustentaba en su experiencia como migrante y en la relación con otros migrantes y por eso estaba autorizado como el interlocutor privilegiado con la comunidad extendida. El rechazo del FIOB significó la pérdida de respeto del líder migrante y un reacomodo de los liderazgos en la comunidad, de modo que los discursos que circularon entre los tlacotepenses volvieron a exaltar las virtudes de uno y otro personaje a través de reiterar la honestidad, la lucha por la justicia, el respeto a las comunidades indígenas y a “haber hecho algo por el pueblo”.

Por otra parte, que existan los reclamos a la ingratitud de Arturo Pimentel es muestra de la concepción sobre la autoridad entre los tlacotepenses. El líder migrante ganó y perdió su legitimidad como representante frente a la sociedad mayor por los malos manejos en la organización y en los eventos en que quiso consolidarse como una figura con potestades más allá de las autoridades municipales. Ésta transgresión (enriquecerse y sobrepasar el papel de la autoridad formal), se articula con la idea de faltar a su papel de protector, benefactor y redistribuidor de los recursos externos hacia el interior de la comunidad. Esas acciones vulneraron la relación de dar, recibir y devolver; es decir, al principio de reciprocidad, pero ya no en forma tradicional sino a través de la gestión. Sin embargo, de forma superpuesta se encuentra la visión de la organización que pondera la ilegalidad de las acciones de Arturo Pimentel, derivado de la importancia que tiene la socialización en otra cultura política como la estadounidense.

Al mismo tiempo, Juan Gutiérrez se convirtió en la figura que “sirve al pueblo” como intermediario con el Estado, el que hace política institucional y que tiene como apoyo principal a los maestros de la localidad. Su presencia como el líder actual de Tlacotepec implica una figura

“que conoce”, “que sabe” y que puede influir en espacios extralocales (por su papel de exdiputado y militante del PRD), además de haber sido un militante del FIOB. Es esta la crítica que recayó sobre Juan Gutiérrez: los intereses que persigue que fueron vinculados a los partidos y al magisterio, antes que a la propia comunidad; además de intentar mantener el control del gobierno local impulsando a sus seguidores como autoridades.

La traición y la lealtad son elementos que se colocaron como extremos en este tercer acontecimiento que articuló diferentes niveles a la base local del FIOB, a los migrantes en Estados Unidos y el papel de intermediarios de los líderes. No obstante, ambas nociones se encuentran en el corazón de las relaciones comunitarias y en los vínculos entre paisanos. El producto de este acontecimiento debilitó las bases de respeto de los intermediarios locales y permitió a los activistas distinguir el tipo de relaciones que estos intermediarios establecieron con las bases locales, las cuales transgredieron el principio de dar, recibir y devolver como *ethos* comunitario.

4.3. La casa dividida: la política comunitaria y la multiplicación de liderazgos

Frente a la separación entre los amigos y compadres de Juan Gutiérrez y Arturo Pimentel, existe una diversificación del tipo de intermediación que realizan los activistas de las organizaciones, logrando distinguir a los líderes, gestores y políticos. La idea de liderazgo se encuentra vinculada al papel de redistribuidor de los recursos externos y canalizados a través de redes de apoyo y la idea de cambio que puede o no devenir en autoritarismo, pero que actúan a través de relaciones recíprocas superpuestas a los cargos del gobierno local. Además, a los líderes se les pide que representen ciertos ideales comunitarios (protección y actitudes paternas) y un ejercicio personal del poder y la autoridad. La administración prefiere a los hombres y mujeres vinculados a las organizaciones que actúan como intermediarios con las agencias estatales para llevar a cabo proyectos productivos y de esta manera capitalizar su papel de medidores en términos de apoyo político reproducidas por las jerarquías y clasificaciones sociales. Finalmente, los políticos operan bajo intereses personales y sólo buscan extraer los fondos económicos del gobierno local a partir de la militancia en partidos y organizaciones.

Estos intermediarios, a pesar de promover intereses diversos y no participar en la cofradía de San Miguel, se asumen protectores de las costumbres del pueblo frente al Estado. Además, se

encuentran presentes en las facciones políticas asociadas a los líderes u organizaciones³⁷. La fricción entre los dos grupos y algunos otros gestores y políticos independientes se expresó en elecciones de 2010 y 2014. Aunado a ello, la figura y el perfil del migrante ha cambiado.

El paulatino reforzamiento de la frontera desde la década de los noventa³⁸ incidió en que los tlacotepenses pasaban estancias más largas en Estados Unidos a diferencia de la generación IRCA que tenía mayor movilidad. Por esta razón, durante la presidencia municipal de Juan Gutiérrez (2005-2007), se comenzó a plantear restringir la participación de quienes habían pasado largas estancias en otros estados y en Estados Unidos por no conocer *las costumbres del pueblo*. Así, se establece que los cargos serán de nueva cuenta los criterios para acceder a la presidencia municipal. Esta maniobra de Juan Gutiérrez por “regresar a la costumbre” evitó que los priistas ganaran la presidencia municipal en 2007.

Sin embargo, la disputa entre facciones por los cargos de representación llegaría al punto cumbre con la desaparición de poderes de 2010 y 2014, que fue determinada por el Congreso del Estado ante la falta de un acuerdo sobre los ganadores en esas elecciones. En 2010, los argumentos legales exponen la exclusión de las agencias aunque entre los activistas se culpa a Arturo Pimentel de ser el orquestador de dicha reclamación; y en 2014, el recurso legal utilizado fue, el rechazo a la inclusión de las mujeres en la asamblea, esta demanda fue interpuesta por activistas cercanos al FNIC. En ambas ocasiones, los ganadores de las asambleas fueron destituidos y eran miembros del FIOB o personas cercanas a Juan Gutiérrez.

En el periodo que va de 2010 a 2014, los antagonismos se presentan con mayor fuerza entre los seguidores de Arturo Pimentel y Juan Gutiérrez. Algunos migrantes internacionales aparecen como autoridades depuestas y otros como electos; pero se les cuestiona sobre su escaso conocimiento de las costumbres del pueblo. Además tienen un perfil distinto al de la generación IRCA, ya que cruzaron de manera no autorizada la frontera México-Estados Unidos a finales de

³⁷ De acuerdo con Sahlins (1979), la capacidad del líder sólo es visible en la medida en que puede generar una red de apoyo que se constituya como su facción.

³⁸ De acuerdo con algunas investigaciones, el antecedente de la política de control fronterizo se da con la implementación de las operaciones “Bloqueo” en El Paso y “Guardián” en San Diego, en 1992 y 1994 (Alarcón y Becerra, 2012: 126), estas medidas se profundizan con el derrumbe de las Torres gemelas en 2001 (Massey, Prend y Durand, 2009).

los noventa y esto les impidió regularizar su estatus migratorio, de forma contradictoria tienen familiares regularizados, padres, hermanos entre otros radicados en Estados Unidos.

El perfil de los migrantes que actúan en la política local es un poco más lejano a los procesos de organización de mediados de los ochenta y la década de los noventa, pues durante su estancia en Estados Unidos no formaron parte de los eventos culturales organizados por los clubes de migrantes o de los paisanos por temor a ser deportados. A pesar de cruzar de forma reiterada la frontera en Estados Unidos hasta 2005, dejaron de hacerlo ante las condiciones cada vez más difíciles para financiar el viaje. En cambio, los migrantes que continúan desplazándose lo hacen a Ensenada y Baja California, y se encuentran vinculados a los procesos de organización de los jornaleros agrícolas, tendencia reciente entre quienes han participado en la política comunitaria. La fragmentación del campo político hace difusa la colaboración de los migrantes pese a la actuación del FIOB a nivel municipal.

También hay un cambio importante en la base local de dicha organización que agrupa no sólo a migrantes, sino en su mayoría a los maestros locales y de esta forma recaen sobre ellos críticas sobre los usos que dan a su conocimiento y cómo establecen su distancia con el pueblo. Como explica Israel Martínez, migrante a la Ciudad de México y actual líder estatal del FNIC:

La asamblea siempre está viciada por uno o dos o tres líderes, porque de alguna forma creen tener el peso moral y político de la comunidad, por qué no, de los maestros. Es porque anteriormente han quedado algunos maestros que pues no, no se han llevado casi nada, se han llevado todo [risas] el caso del maestro Abel, el caso del maestro Juan Gutiérrez que de otra manera siempre han tomado ventaja. Volvemos a lo mismo de saber cómo se hacen las cosas, entonces para muchas personas o ciudadanos de Tlacotepec el que un maestro siguiera teniendo el poder es señal de que ya sabe cómo chingar pues, al final de cuentas siempre van a hablar que todos robaron, pero en el caso de los maestros pues es una situación bastante clara (Israel Martínez, entrevista 2015).

La crítica que recae sobre el FIOB local está vinculada al control que trata de ejercer Juan Gutiérrez sobre quienes representan a la comunidad. Sobre las facciones también hay un cuestionamiento sobre los intereses que promueven, ya sean partidistas o gremiales de la organización. Al mismo tiempo existen reclamos constantes de transparencia y rendición de cuentas para quienes han fungido como presidentes municipales. La defensa de la costumbre como discurso hegemónico y los reclamos de transparencia (surgida de la expulsión de Arturo

Pimentel del FIOB) articulan los argumentos para descalificar a los miembros de uno y otro grupo.

Los activistas locales del FNIC critican el ascenso de los profesores y los profesionista de la comunidad. Esto también indica una transformación profunda en la composición de la población producto de su mayor movilidad. Los profesores y profesionistas acumulan diversas formas de capital, cultural y social, e incluso simbólico al erigirse en representantes y organizadores de la cofradía y ejerciendo cierto control sobre los símbolos de unión e igualdad comunitaria.

Por el contrario, el grupo vinculado al FIOB ha sido crítico del cabildo ganador en las elecciones de 2010 vinculado al FNIC, los acusan de ser personas sin estudios universitarios, migrantes que saben poco de las costumbre y de no tener las capacidades necesarias para fungir como gobernantes locales, además de enriquecerse súbitamente tras operar los recursos municipales. Es notable que esta crítica sea fuerte, pues emerge de la derrota del compadre de Juan Gutiérrez en la contienda electoral de ese año. Un evento dramático se sumaría a la disputa entre los grupos comunitarios, la mencionada muerte de Arturo Pimentel.

4.3.1 La muerte del líder migrante como evento dramático

El 22 de agosto de 2013, la muerte de Arturo Pimentel fue un suceso que los activistas recuerdan con insistencia. El evento detonó una disputa por la forma en que la comunidad habrá de recordar el legado de este personaje y que plantea un serio dilema, es decir, el sentido de la vida y la muerte del líder para la historia comunitaria conforma la toma de posiciones y el antagonismo entre los seguidores de Juan Gutiérrez y los del otrora líder migrante tlacotepense. Entre la gente del FNIC, del FIOB y otros activistas locales, la figura de Arturo Pimentel se presenta constantemente tanto para criticar su carácter abusivo como resaltar sus cualidades extraordinarias. Su muerte se cataloga como un hecho dramático desencadenante de la mitificación de este personaje como mártir.

Esta producción del líder migrante como un símbolo para la facción comunitaria y para la organización que encabezó lo encumbra como un niño que sufrió los estragos de la pobreza como jornalero que lo llevaría a convertirse en un luchador social y finalmente en su sacrificio en la lucha por su pueblo. La producción simbólica del líder es la cualidad cultural que incide

en el proceso de socialización de sus seguidores incluso después de su muerte (Jiménez, 2008: 194).

Durante las entrevistas sostenidas con dos de sus seguidoras y colaboradoras más cercanas, Hilda Hernández y Carmen Luengas, se hizo evidente el vínculo emocional con el líder migrante. Las mujeres se mostraron afectadas por su muerte y por otra parte con una fuerte convicción de redimir a Arturo Pimentel de las acusaciones que hacen los activistas y otros actores del pueblo. Para Hilda Hernández como para Carmen, la muerte del líder migrante es un evento trágico, mientras que la vida del líder está vinculada al sufrimiento.

Las dos mujeres coinciden en que la historia de Arturo Pimentel no comenzó en Tlacotepec, sino en el norte del país, por Ensenada dice Carmen, por Sinaloa dice Hilda, encabezando la lucha por el bien de los más pobres, después llegaría al pueblo a defenderlo a trabajar por su gente, Carmen recuerda lo que Arturo decía “yo por mi pueblo doy hasta la vida”, y se dice a sí misma “y la dio” (Carmen Luengas, entrevista 2015). El líder aparece como mártir que atraviesa un camino de sufrimiento fuera de su pueblo y que regresa a él como acto de amor. De acuerdo con Lomnitz (1999: 142) la idea de que “la única prueba de rectitud es el martirio”, está asociado a un imaginario nacional en el que solo los políticos honestos arriesgan la vida. Carmen inscribe su actividad política vinculada a Arturo Pimentel como parte de presunción de honestidad del líder.

Esta historia que los seguidores de Arturo Pimentel se cuentan a sí mismos, contrasta con las acciones inmorales cometidas hacia su propia comunidad, el ejercicio personal del poder y su carácter violento y abusivo que otros activistas reconocen. A pesar de todo, sus seguidores asumen que la muerte de Arturo se encuentra vinculada a su disputa con Juan Gutiérrez, puesto que él acusó al profesor de desvío de recursos:

cuando lo mataron dijo en una asamblea que él le iba a probar, dijo “¡le voy a probar a Juan Gutiérrez, los 5 millones que se chingó de la CDI! ¡Y no se vale que se actúe así con el poder y que se esté uno enriqueciendo uno mismo!, ¡no se vale!”. Pero pues quién sabe qué pasó, [...] Aquí especulan, a lo mejor de aquí salió su muerte, de dónde más, ya se venían las elecciones (Verónica Matías³⁹, entrevista 2015).

³⁹ Se cambió el nombre para proteger la identidad de la entrevistada.

La forma en que la especulación se presenta en el drama, carece de elementos que confirmen el vínculo entre la disputa con Juan Gutiérrez y la muerte del líder. Sin embargo, coadyuva en el enfrentamiento entre los grupos antagónicos y moviliza las pasiones políticas en la disputa por las formas de autoridad que se analizan en el siguiente apartado.

4.4 Las formas de autoridad de los indígenas profesionales: entre la representación auténtica e inauténtica

Los conflictos en los que han participado los activistas del FIOB, los otros grupos políticos de los partidos y miembros del FNIC, destacan por las maneras en las que se relacionan argumentos en torno a la autoridad de los líderes, de los tíos (los adultos mayores del pueblo y antiguos priistas) y de los políticos profesionales. Es notable cómo las imágenes de autoridad han cambiado y configuran un conflicto sobre quién representa a la comunidad y cómo es representada.

En Tlacotepec es posible distinguir formas de autoridad que coinciden con los tipos ideales planteados por Weber (2002). Como las autoridades tradicionales que tuvieron un peso fundamental hasta antes de la desaparición de las once cofradías, mientras que nuevas configuraciones de autoridad se consolidaron: el poderío carismático encarnado en la figura de Arturo Pimentel y un mando burocrático que ha mantenido Juan Gutiérrez.

El poder tradicional en San Miguel Tlacotepec estaba vinculado al conocimiento de las costumbres del pueblo, a la sabiduría y a ser una figura moralmente respetable. De acuerdo con los datos recabados (Digna Cuevas, entrevista 2015; Mariana García, entrevista 2015), las personas mayores que eran reconocidas y son recordadas como gente de respeto sabían cómo llevar a cabo las cofradías y por ello fungieron como *tandixanos* durante periodos largos. Ser *tandixano* representaba una forma de autoridad basada en un guía o la figura de un padre, pues siendo un representante, como también se le llama, estaba encargado de hacer cumplir los lineamientos de la costumbre y dirigía a los miembros de la cofradía sobre las actividades que debían realizar. En suma, conocía el ritual y se encargaba de su reproducción, una de estas figuras fue Tranquilino Sánchez. Dicha forma de mando tradicional basada en el respeto, también implicaba intervenir en las controversias en el pueblo y ser mediador en los conflictos tanto comunitarios como interpersonales.

Con el conflicto de 1997 en torno al cambio del sistema de festividades religiosas, lo que se observa es que en ese drama social se invierte la escala social. Los jóvenes y adultos, educados y migrantes, desafían la autoridad de los guías o autorizados para dirigir y para hablar. Sin embargo, los efectos de esta subversión o inversión de las clasificaciones sociales fue el arribo de nuevas formas de prestigio y de estatus basados en clasificaciones categoriales: ser maestro, migrante y educado serían las formas de identificación de lo que Curiel (2011) llama “nuevos sujetos de razón”. Sin embargo, estas personalidades son más complejas de lo que aparentan, puesto que las formas de autoridad y las creencias que movilizan para legitimarse son distintas a la de los viejos. Los liderazgos de Arturo Pimentel y Juan Gutiérrez surgen, se afianzan o bien se desvanecen en el conflicto y establecen nuevas formas de autoridad. La de Arturo basada en su carisma y la de Juan como racional y de corte burocrático.

El carisma de Arturo Pimentel estaba basado en su historia migratoria y la forma mitificada en la que los activistas y seguidores presentan y reproducen la historia del líder como migrante y luchador social, en donde permanecía oculto el carácter autoritario, violento y el ejercicio personal del poder conferido. En los relatos de sus seguidores aparece como un benefactor del pueblo y protector al haber llevado al pueblo otras formas de financiamiento y a cambio recibir apoyo. Con su muerte ocurrida en 2013, los relatos empiezan construir la imagen de la vida de Arturo Pimentel como mártir, un niño que sufrió los efectos de la pobreza como migrante y del trabajo en los campos agrícolas, de la lejanía de su pueblo y su compromiso con su hogar. Así, el sufrimiento legitima la autoridad de Arturo Pimentel, y por otro lado, se destacan sus defectos de ser un bravucón, retador, inconforme y violento como elementos performativos del liderazgo de este personaje. Las mujeres, por su parte, lo ven como un modelo de masculinidad en la que éstas últimas características se articulan con su carácter de protector y de mujeriego.

Mientras que en otra línea de autoridad, la de Juan Gutiérrez se sostiene sobre otras bases: un profesor, hombre educado, buen orador y, al igual que la autoridad tradicional, se presenta como un guía que se vinculaba al conocimiento que posee por su trayectoria educativa. De igual manera le favorece su experiencia como diputado y funcionario; también como otro modelo de masculinidad según lo describe Algimiro Morales: “el barría y ayudaba a su esposa, una cosa pues nueva que lo mirábamos bien, porque quienes teníamos ya cierta capacidad de análisis político, pues claro el esposo modelo *pal'* futuro decíamos, cuando triunfe el socialismo [se ríe]

entonces así era el profe, un excelente orador” (Algimiro Morales, entrevista 2015). Destaca en la descripción la forma en que Juan Gutiérrez es identificado como alguien que puede hablar, una característica que por largo tiempo estuvo asociada a los viejos priistas bilingües o monolingües de español y a la gente de razón. Aunque él considera que su labor principal es la de defensa de los derechos de las comunidades indígenas, ahora su condición de orador del pueblo lo coloca como un sujeto de razón.

El discurso de defensa de los pueblos indígenas fue manejado por los dos, Arturo Pimentel y Juan Gutiérrez; sin embargo, estas personalidades pueden considerarse dentro de la categoría de indígenas profesionales (Zárate, 1994): ambos con carreras políticas en las organizaciones de migrantes indígenas y otras organizaciones políticas, sindicales, campesinas e incluso guerrilleras en el caso de Arturo Pimentel y vinculados a la política comunitaria.

Estos personajes enfrentados, a pesar de ser profesionistas en la gestión, son criticados por no ser legítimos representantes de la comunidad, pues al basar su autoridad bajo los preceptos ya descritos no logran articular el grado de legitimidad que poseyeron las autoridades tradicionales. Como señala Mariana García cuando habla de la autoridad de Tranquilino Sánchez, su bisabuelo: “nunca le van a llegar a mi abuelito... porque cuando él tomaba una decisión lo hacía, era juez y parte hay personas que me dicen “cuando estaba tu abuelito lo que decía se hacía, estos ni sirven” y según ellos son representantes [de la Cofradía]” (Mariana García, entrevista 2015). De esa manera, la forma de autoridad basada en el respeto, el conocimiento de las costumbres y la tradición no es equiparable a la de Arturo Pimentel ni la de Juan Gutiérrez.

Lo que se presenta como problemático es que las nuevas bases de legitimidad, a los ojos de algunos y algunas activistas, no son auténticas, toda vez que se distancian de lo que es la comunidad y, por ende, estos nuevos sujetos de razón no representan a la comunidad, sino a sus organizaciones, filiaciones partidistas e intereses personales. Para algunos activistas, los líderes no representan los ideales comunitarios ni pueden conformar el sentido de la auto-representación como sí lo hacían los ancianos o la gente de costumbre. Estos líderes son personalidades que se construyeron en los márgenes comunitarios: en la experiencia migratoria, en la trayectoria educativa y en las luchas populares. Así crearon una nueva forma de ser indígena, uno educado, con el don de la palabra, un sujeto de razón que se representa a sí mismo,

lo que Heller (2011) llama *self representation*, que al mismo tiempo ejerce el control de la representación comunitaria.

Los representantes e intermediarios pocas veces coinciden con los ideales comunitarios; no obstante, asumen su legitimidad por ser originarios de esta comunidad. En su condición de *brokers* culturales disienten de las formas de la ritualidad como la celebración de la cofradía y como constitutivo del ejercicio público e igual disputan el control de los símbolos de unión con los priistas locales y los ancianos o tíos del pueblo, pues esto se encuentra vinculado al orden comunitario y lo que dota de sentido a la vida del grupo.

La representación de los líderes es constantemente cuestionada por los activistas. Quienes juegan un doble papel son tanto intermediarios que rompen con el modelo de membresía comunitaria, pero que también definen ese modelo distinto a sí mismos. En cambio, tienen intereses políticos particulares que sobreponen el bien común buscando el ascenso en partidos, organizaciones, el gobierno estatal, entre otros. Para los activistas, esta representación es inauténtica por no coincidir con la visión idealizada de la comunidad de ponderar el bien común y la armonía, e incluso con el indígena pobre que conforma el grueso de la población de la localidad. La fractura de la alianza migrantes-maestros expone de nueva cuenta las clasificaciones sociales, las jerarquías, que se transforman en la disputa por la representación.

A la fractura de la alianza, sigue la fase de restauración de la que habla Turner (1976), pero cuyo resultado expone las facciones que se habían formado y de esta manera, del conflicto emergen dos formas simbólicas de liderazgo y autoridad. Las partes antes integradas ahora se encuentran segmentadas, así Arturo Pimentel y su autoridad carismática es puesta en entredicho; y la contraparte es la autoridad racional de los sujetos de razón que manejan de forma instrumental los símbolos locales, tal como lo expresa Yesenia, la más joven de las activistas:

Es que tiene su razón de ser el hecho de que participes en un grupo, son colectivos de trabajo para alcanzar un determinado objetivo, una cofradía se conforma de alrededor de 12 a *veintintantos* integrantes, el punto de que tengas a tanta gente reunida es que vas a ir conociendo su carácter [...] y la gente busca un símbolo de si me estás pidiendo que lo haga porque yo sé que tú también lo tienes, entonces tienes mi respeto porque tú ya lo has hecho (Yesenia Pimentel, entrevista 2016).

Así, la importancia de la reproducción de la cofradía explicada por Yesenia, es tanto instrumental en el sentido que implica el cumplimiento de un objetivo, así como un proceso que

legítima y recrea los lazos comunitarios de colaboración. La disputa política por la autoridad y la representación también moviliza los afectos entre líderes y seguidores/as, esta dimensión del conflicto es abordada en el siguiente apartado.

4.5 La pasión como despliegue de «lo político»

Las figuras de autoridad despiertan entre los seguidores formas distintas de devoción mientras representan un ideal moral. Tal como ha sido planteado por Hall (2002), la devoción como un fuerte vínculo, en este caso entre líder y seguidor/a, es una forma de actuar lo político o de la pasión; sin embargo, la pasión no es irracional ni algo racional en términos instrumentales, sino que esta emoción se encuentra vinculada, en Tlacotepec, a los marcos morales, los ideales del bien comunitario y el sentido de exclusión movilizados en el conflicto.

Arturo Pimentel y Juan Gutiérrez, son también símbolos de los ideales comunitarios. A partir de su liderazgo y forma de autoridad sus seguidores construyen la idea de un buen líder y un mal líder. Así, estas figuras morales no son evaluadas en términos de un imperativo, sino de lo que los activistas más devotos consideran una forma adecuada de actuar, como quizás la seguidora más fiel de Arturo Pimentel, Hilda:

porque el hombre por naturaleza es malo, tiene buenas ideas, tiene buenas propuestas, [...] lo difícil es cumplir. Entonces yo le digo que para que nosotros encontremos una persona [...] que sea verdaderamente servidor del pueblo, que le guste, que tenga amor por su pueblo, es una persona que conozca el temor de Dios, porque si no conocen del temor de Dios, ellos van a seguir haciendo lo que quieren, llegan ahí pues se olvidaron del pueblo [...] ellos empiezan a ver el dinero y de ahí se desvía toda su atención (Hilda Hernández, entrevista 2015).

Estos modelos están articulados a la religiosidad de Hilda y a los ejes morales comunitarios, de esta manera ella y otros activistas muestran el apoyo a los líderes con un despliegue de sus propias pasiones. Discursivamente, los activistas construyen al líder como el mejor, aunque otros discursos ocultos se encuentran girando en torno a las figuras de poder subvirtiendo la noción de los siervos del pueblo. Los malos hombres, los hombres interesados, y los corruptos son indeseables, lo cual se relaciona con una noción de lo moral y lo inmoral que permea lo político.

La pasión vinculada a la devoción a los líderes es tan solo una de las formas en que se despliega lo político. Para Mouffe (1999), el sentimiento de exclusión articula las identificaciones

colectivas y en Tlacotepec lo que se observa entre los activistas es que el agravio y el coraje son detonantes para la acción y la toma de posiciones antagónicas. El agravio toma formas distintas, pues los seguidores de Arturo Pimentel se posicionan como excluidos por los nuevos sujetos de razón o los educados del pueblo; mientras que los seguidores de Juan Gutiérrez se sintieron personalmente agredidos por Arturo Pimentel por haber sido manipulados, violentados o amenazados por el ejercicio autoritario y el control que buscaba ejercer en los puestos de gobierno. Los eventos de injuria afectan a los activistas de forma personal por llegar a sentirse vulnerados y discutir su lugar como integrantes de la comunidad.

Para los activistas vinculados a Arturo Pimentel, el agravio es un cuestionamiento al estatus de no ser sujetos de razón y no ser personas educadas, según José María Legaria, quien se asume como un migrante con apenas el conocimiento suficiente para saber leer y escribir y su condición de adulto mayor:

Es que los del FIOB ya no quieren usos y costumbres, ya no quieren, sino que ellos quieren hacerlo por partidos políticos, pero vemos aquí que en nuestro pueblo tiene que ser por usos y costumbres, porque no hay personas inteligentes, porque tenemos (sic) pura gente muy sencilla, por eso es que la gente no quiere (José María Legaria, entrevista 2015).

José María considera que la persona que represente a la comunidad debe saber de las costumbres, aunque ello implique poco conocimiento escolar; además, considera que el FIOB ha promovido ese cambio para que la disputa ahora se de en términos de partidos políticos. En su condición de gente sencilla y migrante a Estados Unidos se percibe excluido y por eso, cuando fue promovido por los seguidores de Arturo Pimentel como presidente municipal, aceptó el cargo aunque aquello implicó un conflicto con el grupo de Juan Gutiérrez.

Por otra línea política, Alberto Méndez sostiene que él no puede ser considerado a los cargos de participación porque no sirve en la cofradía y los que sí saben controlan los puestos de autoridad. Al ser un hombre soltero, con experiencia migratoria y sin educación universitaria, se mostró como un miembro de la comunidad excluido por ser crítico:

De hecho a mí se me trató como una persona de lo peor, solapados y organizados por desde católicos, los políticos que no les conviene que se sepan las cosas así [...] Entonces por eso es de que aquí el pueblo, seguimos como seguimos, por los que tienen poco conocimiento o mucho conocimiento y pues quieren imponer, pero no dan propuestas, no dan alternativas de solución, o si en verdad quiero a mi pueblo de qué manera vamos a organizarnos o vamos a ver que las

cosas marchen bien [...] hay gente que se mueve aquí y no pues son sabios y dueños del mundo (Alberto Méndez, entrevista 2015).

Los profesores o seguidores del FIOB vinculados a movimientos sociales, estructuraron el inicio de su activismo político más allá de las fronteras comunitarias mostrándose como agraviados de un régimen político y poseedores de una visión más amplia de la política al participar en esta organización, como ya se ha explicado. A pesar de todo, basan su legitimidad en el mayor nivel educativo, tal como lo expresa Isabel Santos, activista local que en el 2011 comienza a participar de forma activa para defender el cargo de presidente municipal de su esposo. En 2011, un grupo vinculado a Arturo Pimentel disputó a su esposo la presidencia municipal y ganó, pero para Isabel esta acción puso en riesgo no sólo el cargo detentado por su esposo, sino expuso a su familia dada la polarización en el pueblo:

Quedaron a la mala, quedaron porque pura gente que no vivía aquí, gente que no da servicio quedó y su presidente era un analfabeta (sic), de plano un analfabeta, no sabía ni leer, ni nada y así lo pusieron a modo de que ellos pudieran manipular el dinero. [...] esa vez yo le dije a mi esposo “sabes qué, déjalo, nosotros preferimos tu vida a que andes arriesgándola allá, mis hijos te necesitan más, déjalo un poder, quién se ha muerto por eso, nadie nació con ese privilegio, déjalo” y bueno, él también dijo “está bien”. Pues ya cada quien, y ya pues tranquilo, pero a partir de ahí [de la destitución de su esposo Arcángel Pimentel] nos nació como una rabia, como una impotencia en contra de ellos y es ahí en donde empezamos a participar en la política, a abrirle los ojos al pueblo, que esto no es así [a la manipulación de los votos] y que debe ser así [a través del servicio] (Isabel Santos, entrevista 2015).

Mientras relataba lo sucedido, Isabel se exaltó y en algún momento sus ojos se llenaron de lágrimas al recordar la situación en la que su familia se vio inmersa en el conflicto entre los seguidores de Juan Gutiérrez y de Arturo Pimentel. Esta historia en el que Isabel se mostró pasional y ofendida por la gente de Arturo, la motivó a participar de forma activa en las asambleas comunitarias y después como mediadora entre los dos grupos⁴⁰. El coraje de ella está atravesado por su condición de género, así como madre y esposa y defiende a su familia justificando su inserción en la política comunitaria. La injuria y el coraje configuran lo político, tal como plantea Mouffe (1999). El agravio abarca desde la defensa personal y la familiar para terminar con la de la comunidad, es decir, lo político abarca lo personal y lo público.

⁴⁰ Una vez que es declarada la desaparición de poderes se integra un Consejo Municipal Electoral en el que se incluyen representantes de los grupos en desacuerdo para negociar una resolución, este proceso es encabezado por el Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana (IEEPCO).

Los actos defensivos frente a la ofensa son la inserción a la disputa política y tomar una de las posiciones en la contienda. El agravio personal por parte de los seguidores de uno u otro grupo y la percepción de la injusticia son elementos que los activistas identifican como motivaciones de su incursión en los espacios de la contienda, particularmente en la asamblea comunitaria. Raúl Carrillo, un vecindado en San Miguel Tlacotepec y vinculado al grupo de activistas del FIOB, narra cómo él de presidente del comité de la preparatoria del pueblo se enfrentó al cabildo impulsado por Arturo Pimentel al percibir como injusto el cese de los recursos financieros para la construcción del techo de la escuela que el comité había gestionado:

Entonces, yo me sentí personalmente agraviado porque siendo presidente del comité de padres de familia yo consideraba que era una obra que era en beneficio de la población [...] Que aquí por lo regular cuando una persona participa fuertemente [...] por lo general la gente fija su atención en él. Entonces, yo esa vez participé fuertemente, me opuse a que paralizaran esas obras de trabajo y efectivamente no las paralizaron, pero sí tuvimos inclusive hasta enfrentamientos entre las personas, y a raíz de eso yo participé ya activamente dentro del proceso político (Raúl Carrillo, entrevista 2015).

Raúl, al igual que otros profesionistas y maestros, tiene relación con el grupo que respalda a Juan Gutiérrez. Este evento no es lo único que permite su toma de posición, sino también los lazos de amistad que mantiene con otros seguidores de Juan Gutiérrez.

Estos activistas están movilizados y movilizadas por la devoción, el agravio y el coraje. Tanto los líderes como los seguidores comparten una forma de concebir la realidad social y política que se manifiesta en concepciones de injusticia a partir “de sus condiciones sociales de existencia y de sus trayectorias personales” (Jiménez: 2008: 195). Las identificaciones categoriales (ancianos, solteros, mujeres y profesionistas) son fundamentales para entender la forma en que se configura la percepción de exclusión, los lugares en los que estos hombres y estas mujeres se sitúan en la comunidad; y de la forma en que se hacen conscientes y afirman sus diferencias a pesar de ser miembros de la misma comunidad.

4.6 Entre la participación silenciosa y la desobediencia en los márgenes comunitarios: el conflicto de género (2010-2016)

Las activistas en Tlacotepec participan en la vida comunitaria y en la política de forma diferenciada. En el primer aspecto, su papel en las cofradías es como acompañantes de sus esposos, señalado anteriormente como un rol vicario. Según señala Curiel (2015), las mujeres

hacen posible el desarrollo de la fiesta del pueblo al preparar la comida y atender a los invitados, aunque estas actividades se consideran una extensión de su papel como esposas y no como una contribución que pueda ser catalogada como servicio, lo cual no se traduce en un reconocimiento explícito como ciudadanas que apoyan y aportan al pueblo. Según reconoce Herminda, aunque los líderes sostienen que las mujeres pueden llegar a ser presidentas municipales, las posibilidades reales son reducidas “porque hay mucho machismo” (Herminda López, entrevista 2015).

La participación política se encuentra vinculada a la aparición del FIOB, cuando la organización instala el comité local en 1997 durante la presidencia municipal de Abel Carrasco. Dicho comité incluyó, en su mayoría, a las mujeres cercanas a los líderes migrantes que para entonces componían de forma importante la base social de la organización. Aunque los activistas no consideran que la organización por sí misma haya impulsado la participación femenina en la política local, sí fue un catalizador que permitió que se integraran de forma activa en las asambleas comunitarias. El término que usan para hablar de su forma de participación política es “tomar la palabra en la asamblea”, aunque también sean consejeras de sus esposos cuando van a la cofradía o cuando ocupan algún cargo como autoridades municipales.

De esta manera se observa cómo las mujeres operan su participación en los márgenes impuestos por la costumbre y usan su rol de cuidadoras pero lo trasladan a una responsabilidad con la propia comunidad. Este discurso que opera en los márgenes de la política a pesar de basarse en el papel tradicional de las mujeres, cuando es desplegado en la asamblea se vuelve incómodo y un acto de desobediencia al imaginario construido en torno a las buenas mujeres, madres y esposas silenciosas.

Es importante traer una reflexión planteada por Vásquez (2011: 146) sobre la irrupción de las mujeres en los espacios considerados masculinos. La autora sostiene que “todo el imaginario social se trastoca”. Esto ocurrió en Tlacotepec, pues las activistas se integraron a la organización y asumen un papel central en la operación de los proyectos productivos, aunando a la ausencia de los emigrantes a Estados Unidos que permite a las mujeres ganar espacio en la asamblea. Así el papel tradicional de las mujeres es reconfigurado, sin que esto las exima de cuestionamientos en la forma en que las mujeres actúan lo político.

Entre las activistas, la pasión política se expresa a través del coraje y no sólo de lo que pasa en términos de la participación de sus esposos, también de su propia condición vicaria en la política local. Si bien son consejeras cuando participan en la cofradía, en las asambleas son quienes confrontan a quienes sólo quieren servirse de la comunidad y apoyan a aquellos “que han hecho algo por el pueblo”. Las emociones justifican las acciones políticas de las mujeres, tal como plantea Cohen (1976), aunque algunas actúan persiguiendo ciertos intereses guiados por nociones morales. Además, la comunidad es una categoría afectiva más que un ordenamiento social del cual las mujeres promueven el apego y el servicio al pueblo: el dar, recibir y devolver como ejes emocionales y morales de las relaciones comunitarias.

La comunidad como un régimen emocional se manifiesta en apego, en amor y en el recuerdo constante a pesar de estar radicado en otras partes de México o Estados Unidos, donde debe anteponerse el bien común sobre los intereses personales. Este discurso contrasta con lo que Algimiro explicaba de las relaciones comunitarias, pues para él la gente actúa en términos meramente instrumentales y que “van a donde les dan algo” (Algimiro Morales, entrevista 2016). Sin embargo, para las mujeres activistas la política es un asunto en el que se define un modelo moral de convivencia y en el que el ideal es un pueblo armónico basado en respeto de las jerarquías generacionales, tal como explica Digna Cuevas: “Pues el pueblo era más tranquilo, había gente más respetuosa, bueno pues todo era más como familiarizados, todos, porque pues somos de aquí y todos somos conocidos, y todos eran más respetuosos, tanto los jóvenes, las señoras, los señores también, los niños” (Digna Cuevas, entrevista 2015).

Mientras que la política es para las mujeres la persecución de un régimen moral, es también el reclamo que hacen a los hombres que buscan ser autoritarios y que cuestionan su participación en las asambleas. El argumento que se usa es la crítica a la búsqueda de intereses egoístas que motivan el escudriñamiento de poder por parte de los hombres, y de inquirir beneficios a costa del pueblo. Isabel describe un evento en el que cuestionaron que ella tomara la palabra en la asamblea y utiliza el argumento de los intereses egoístas:

quieren servirse pero no quieren servirle a su pueblo “¿Qué conciencia tienen? Ustedes no tienen conciencia, es mucha sinvergüenzada, le digo, portarse de esa manera, no tienen nada de ética” le digo “se pasan, amen un poquito a su pueblo porque así no es”, no pues la gente arranca los aplausos cuando le digo al señor que él no ha servido para nada” (Isabel Santos, entrevista 2015).

Las activistas ponen en escena ese discurso durante las asambleas, acusando y deslegitimando moralmente a los sujetos ambiciosos que transgreden las normas comunitarias. Para las seguidoras de Juan Gutiérrez, Arturo Pimentel es el modelo de inmoralidad porque “dividió al pueblo” al formar su grupo de seguidores. De nuevo se expresa la forma en que en la toma de posiciones y el grupo asociado al FIOB asume el papel de representantes legítimos y por ello hablan en nombre de la comunidad.

Al señalar las transgresiones morales de los líderes, las activistas despliegan sus pasiones políticas sin eximirlos de críticas que parten de su carácter vicario, de acompañantes y de la falta de legitimidad de la forma en que participan:

Entonces hay mujeres, y que pena que yo mencione mujeres, mujeres irresponsables, que tú sabes que en el asunto consuetudinario, no existe el valor para la mujer, no es discriminación por parte mía, es una verdad histórica que en la lucha de las mujeres, ellas han venido acomodándose o nosotros recapacitando [...] pero la mujer no cuenta con servicios en nada eso es una realidad [...] y no es discriminación [...]. Yo te estoy hablando de la discusión consuetudinaria, de cómo se manejan los usos y costumbres, entonces la mujer no, y saltan algunas mujeres, irresponsablemente, gritando y armando... ¡no que los del comisariado es un servicio!, ¡que los de toros! Distorsionan todo el acto, todo el acto (Miguel Sierra, entrevista 2015).

En el juicio encuentra un modelo que las mujeres quebrantan con su participación pública. Mientras que su silencio y trabajo en la vida comunitaria es valorado, las mujeres que gritan y reclaman en las asambleas son rebeldes debido a su carecimiento de canales legitimados de participación. De esta manera, el conflicto sobre las jerarquías de género se expresa en los márgenes del conflicto entre las formas de autoridad y representación cuyos símbolos son Arturo Pimentel y Juan Gutiérrez. Y es dramatizado en las asambleas comunitarias en un péndulo que oscila entre el silencio y la toma de la palabra.

5. Los discursos comunitarios frente a la desaparición de poderes como acciones reparadoras

Frente a la desaparición de poderes de 2010, han existido intentos por recrear discursos políticos que promuevan la participación de la comunidad apelando a los símbolos locales. Estos esfuerzos se han considerado como acciones reparadoras del orden comunitario en términos de Turner.

El impulso más importante ha sido por Algimiro Morales, proveniente de la generación IRCA. En el conflicto de 2010 y durante la polarización de la comunidad, Algimiro Morales fomentó

la creación de Cuanú, un grupo cuya pretensión era constituirse en una asociación civil. Cuanú hace referencia al nombre de la comunidad en mixteco que significa “el pueblo que bajó”. De acuerdo con Barabas (2006), “Los mitos y relatos de fundación [...] constituyen el acto primigenio de creación del territorio (espacio apropiado culturalmente) por parte de una entidad sagrada que elige el lugar sacralizándolo, y a la gente que ha de habitarlo” (Barabas, 2006:91). El mito fundacional del pueblo es de lo que echa mano Algimiro para superar el conflicto de 2010 y la polarización del municipio al ponderar la unión a pesar de la diferencia.

La historia fundacional se relaciona con la migración y con la aparición del santo patrón en uno de los cerros que flanquea la comunidad, aunque también implica la recuperación de un elemento étnico. De acuerdo con algunos activistas, tres pueblos habitaron los lomeríos que rodean la localidad y tuvieron que desplazarse, debido a varios fenómenos naturales, hacia el centro de la localidad. El fundador mítico del pueblo está personificado en el santo patrón, un fundador mítico que demarcó un territorio a partir de un acto de aparición a diferencia de las leyendas cuyos personajes son naguales que delimitan etnoterritorios (Barabas, 2006). En Tlacotepec, el santo bajó de “el cerro de las calaveras” para fundar una comunidad local.

Cuanú movilizó de forma política a la población que no sólo buscaba superar el conflicto de 2010 y la división del pueblo entre el apoyo al FNIC y al FIOB, sino también plantear otras alternativas de hacer política fuera de la gestión y del ejercicio vertical de esa relación. El intentó colocó la historia migratoria partiendo de la memoria de la llegada de abuelos y padres al pueblo. A pesar de la importancia de apelar a Cuanú como un símbolo colectivo, el discurso comunalista ponderaba los lazos de pertenencia y la importancia del territorio como elementos de unión. Sin embargo, parte del esfuerzo sucumbió al reproducir las mismas prácticas del FIOB y el FNIC, y la relación jerárquica establecida a través de la gestión. Además, Arcángel Pimentel, compadre de Juan Gutiérrez, utilizó a Cuanú como su plataforma política, gestionando recursos provenientes del FIOB para financiar proyectos productivos sin darlo a conocer de forma explícita.

En 2014, frente a la segunda desaparición de poderes, existieron intentos por conformar un grupo de profesionistas en donde han destacado dos activistas jóvenes, la hija de Arcángel e Isabel, una profesora formada en la Escuela Norma Rural de Tamazulapan, llamada Yesenia Pimentel y Marco Antonio Salazar, también profesor. Ambos son estudiantes de posgrado y coinciden en la importancia de colocar el servicio como el principal mecanismo para regular el

acceso a los cargos de gobierno. De acuerdo con Yesenia, la participación debe mostrarse en acciones concretas y de colaboración en la cofradía: “hablan más tus acciones que lo que tú puedas decir de ti. Entonces para eso sirven los cargos” (Yesenia Pimentel, entrevista 2016).

Estos jóvenes, y particularmente Marco Antonio Salazar, plantean la comunalidad como la vía que permita restaurar la costumbre, el respeto, la autoridad y el prestigio. Este discurso coincide como el de los intelectuales zapotecos, que también es promovido por el magisterio oaxaqueño. Marco Antonio explica que la comunalidad debe ser restaurada al recuperar cuatro principios: 1) el tequio, 2) colocar a los ancianos como consejeros privilegiados del gobierno local, 3) ponderar los intereses comunitarios sobre los personales, 4) el servicio en la cofradía como el requisito principal para los cargos de elección. A diferencia de la generación de fundadores de las organizaciones de migrantes y de los hombres y mujeres iniciadores del FIOB local que desarrollan la crítica a la costumbre, estos jóvenes lo hacen a partir de su trayectoria educativa y en el movimiento magisterial.

Entre los activistas existe un cuestionamiento a las organizaciones y, aunque reconocen que la importancia del FIOB radica en el impulso a la movilización, por el contrario resaltan que la aparición del FNIC es lo que incide en la fragmentación del pueblo y en la falta de mecanismos para alcanzar el consenso. Aunque esto es cierto, la división comunitaria también se relaciona con la pasión política desplegada como acto defensivo de la familia, del pueblo y la costumbre relacionada con los sentidos de justicia, democracia y como articuladoras del antagonismo. Finalmente, las iniciativas impulsadas por los profesores locales a que sean los profesionistas quienes discutan alternativas para superar el conflicto faccional, promueven una forma de representación basada en una mayor credencialización y de un estatus distinto al de los activistas que emergieron de los procesos de organización de los migrantes. Los maestros “saben” y poseen mayor capital, social, político y cultural y por ello deben representar a la comunidad.

REFLEXIONES FINALES

1. Introducción

Esta investigación tiene como objetivo comprender la importancia de los migrantes organizados en los conflictos políticos que estructuran el sentido de comunidad. San Miguel Tlacotepec, en el corazón de la Mixteca oaxaqueña, constituye un caso metodológicamente estratégico por su historia de conflictividad y de participación de los migrantes organizados desde la década de los ochenta del siglo XX.

A partir de los principales hallazgos de este estudio, se puede concluir sobre dos ámbitos empíricos con consecuencia teóricas: en primera instancia, la relación entre migración y conflictos a través de la formación de nuevos actores políticos; y en segunda instancia, las bases de las disputas simbólicas y morales en esos conflictos con consecuencias en el sentido de comunidad.

2. Nuevos actores: conflictos políticos, migración y relación con la autoridad

La vida política de San Miguel Tlacotepec se transformó en los años ochenta. Los migrantes organizados aparecen como actores novedosos estableciendo una relación distinta con la comunidad de base local. Esto implicó el desarrollo de nuevas relaciones de compromiso comunitario basado en el principio de dar, recibir y devolver. Los migrantes como actores a distancia financiaban obras de desarrollo comunitario y del sistema de cofradías. Su legitimidad se basaba en la capacidad financiera de sus remesas.

La politización de líderes migrantes permitió la incorporación de elementos de diversas culturas políticas en su proceso de movilidad y una toma de distancia crítica respecto a ciertas prácticas comunitarias asentadas en “la costumbre”. Tres elementos surgen en este escenario de cambios: la relación con la autoridad, las jerarquías de género y generación. El ejercicio de la autoridad tradicional enmascaraba el dominio del partido hegemónico, por lo que cuestionarla o controvertir la costumbre terminó polemizando el dominio político del partido gobernante a nivel local, el PRI; es decir, la gerontocracia y etnización del poder político.

De esta manera, el juzgamiento de los líderes migrantes hacia las cofradías tuvo una lectura de crítica al partido dominante. Mientras los migrantes estaban movilizand una demanda soterrada en la voz de muchos de ellos situados en los campos agrícolas de México y Estados Unidos, señalaban los endeudamientos asociados a las fiestas como una razón detonante de su migración. Esto introdujo la concepción de un sentido distinto de justicia en la comunidad que desafiaba las clasificaciones sociales entre la gente de razón y gente de costumbre.

La experiencia compartida de despojo tanto de los líderes como de un buen número de tlacotepenses (jornaleros agrícolas) permitió sentar las bases de legalidad de estos nuevos actores a partir de un nuevo discurso del bien comunitario; más también evidenció a los migrantes como poseedores de recursos económicos para financiar las actividades comunitarias, lo que permitió poner en duda a los actores que obtenían prestigio por las vías tradicionales y afirmaban su carácter superordinado al subvencionar las fiestas. Este proceso se puede considerar como una primera capa del conflicto.

La segunda capa corresponde a las alianzas que establecen los migrantes en las comunidades de origen. Debido a que fue posible identificar en San Miguel Tlacotepec la alianza que se generó entre los migrantes organizados y los maestros locales, se permitió el inicio de un proceso hegemónico que colocaba en el centro al antagonismo entre este grupo y los priistas locales. Los migrantes y maestros pretendían reducir el papel de las autoridades tradicionales que coincidían con la ideología del partido hegemónico. Los mecanismos que utilizaron para convertirse en gobierno local es un aspecto que condensa la experiencia de estos actores en movimientos populares: la protesta, la presión y el despliegue de acciones públicas que los hicieron enfrentar a los priista y se incorporan como prácticas políticas legitimadas por la comunidad.

La tercera capa del conflicto alude a las subordinaciones de género en la política comunitaria. Las mujeres aparecen como personajes clave para generar las bases de legitimidad de los actores comunitarios, y en la disputa faccional de 2001 se colocan como generadoras de un lenguaje contencioso que posiciona a uno u otro líder. Además, crean una forma de hacer política cuyo foro principal es la asamblea comunitaria y también fungen como articuladoras de los discursos de unidad basados en principios morales. Tal como se ha planteado, si bien las mujeres se encuentran en un ámbito en el que se mantienen las jerarquías de género, éstas han utilizado estrategias que les han permitido tomar presencia en la toma de decisiones, desempeñándose

como consejeras de los esposos y reforzando de esta manera el principio de “amor al pueblo” y “querer al pueblo” para criticar la extracción de los recursos económicos por parte de los líderes, partidos y organizaciones.

2.1 Liderazgos y relaciones con la autoridad comunitaria.

En el entendido de que existen diferentes tipos de líderes, toma relevancia el caso de Arturo Pimentel, el líder migrante/popular. Se considera que el liderazgo de este migrante se constituyó como una figura superpuesta a la autoridad formal, de un redistribuidor y como “gran hombre”, en términos de Sahlins (1979). Mientras que Juan Gutiérrez, el maestro, lo hizo como una figura que creó lazos institucionales al convertirse en diputado y luego en funcionario del gobierno estatal, generando otro tipo de intermediación y configurándose como un gestor y redistribuidor.

Las diferencias entre ambos liderazgos se expresan con mayor claridad entorno a las características atribuidas por sus seguidores, que expresa una disputa por la representación cultural. Arturo Pimentel pasó de actuar de buena fe a “hacerle daño al pueblo”, según algunos testimonios, recalando que lo importante para sus seguidores radica en el primer aspecto, “su buena fe”, que lo llevó a desempeñarse como redistribuidor de los recursos del Estado y de las comunidades satélite al interior de la comunidad, elementos que lo colocaron como benefactor y protector de la comunidad. Además, su liderazgo adquiere mayor densidad simbólica con su muerte debido a su sacrificio por el pueblo.

El carisma basado en su personalidad, por el contrario, es un fenómeno de carácter colectivo. En este aspecto es importante hacer notar, tal como ha señalado Zárate (1994: 158), que para el caso de los purépechas, la personalidad del líder es producto de la combinación de diversas tradiciones culturales. Para el caso de Arturo, en este estudio se considera que su carácter está delineado por la tradición comunitaria, por el nacionalismo derivado de su breve formación como profesor, por las luchas populares y obreras de corte socialista, y por el movimiento de migrantes en Estados Unidos de corte democrático. De ahí que haya adquirido una identidad excepcional a los ojos de algunos activistas y de sus seguidores. Sin embargo, al asumir el papel de guardián y benefactor de la comunidad, recurrió a la manipulación en aras de conservarse como el único líder. Su “buena fe” terminó en 2001 cuando se muestra iracundo e injusto en la destitución de Ramiro León. Aunque tal como se ha advertido, para aquel momento ya era

cuestionada su personalidad entre los migrantes organizados de California, quienes lo identificaban más como un cacique o caudillo que como un líder democrático.

Las críticas al líder asumen que éste se volvió un «extractor del pueblo», «abusivo», «mujeriego», entre otros calificativos. En este sentido, en este estudio no es posible definir si su estilo de liderazgo lo coloca como un cacique o un caudillo más bien habría que problematizar si los migrantes crean otras formas de caciquismo y si éstas difieren del de otras figuras autoritarias no-migrantes. Es posible considerar que el líder se convierte en la voz de una comunidad que carece de mecanismos para colocarse en la esfera pública, de ahí la necesidad y el poder que alcanzan los mediadores (Lomnitz, 1999: 1948). Por otra parte, el carácter simbólico que adquieren los líderes se manifiesta en los recuerdos de sus seguidores, quienes asumen que la historia de estos personajes es la de ellos y ellas mismas y de su visión del orden social.

Con respecto al conflicto, los nuevos liderazgos introducen nuevos recursos que les serán disputados hacia la primera década del siglo XXI. Estos recursos son su influencia en las redes migratorias, pues los recursos del Estado son manejados por las financiadoras en Estados Unidos. Además de esto, es capaz de construir un tejido de apoyo local basado en el compadrazgo, la amistad y las relaciones familiares, sin mencionar la disputa por el manejo mismo de la organización con Juan Gutiérrez.

El éxito de estos nuevos líderes radicó en insertarse en una cultura política patrimonial local que se conecta a la idea de autoridad como un padre que guía (Bartolomé, 1997), presente en las comunidades mixtecas y no como un ruptura con esa lógica. No obstante, en San Miguel Tlacotepec ha existido un *ethos* que justifica el autoritarismo, a partir de lo que Lomnitz (2005) ha llamado reciprocidad negativa que justifica la presencia y un lenguaje estatal y la inauguración de una relación recíproca a partir de un acto coercitivo. Es esta la crítica que hacen a Arturo Pimentel, pues el daño a la comunidad se basa en haber adquirido, al paso de los años, un carácter más autoritario y abusivo con quienes colaboraba al no poder insertarse como una figura de autoridad que basara su legitimidad en algo más allá que el respeto, el cual pierde rápidamente al introducirse un elemento democratizador importante: el de la rendición de cuentas exigido por los migrantes en California.

3. La costumbre revisitada: bases morales de los conflictos y sentido de comunidad

Un elemento nodal del conflicto es la modificación del sistema ritual y el cambio en la función de la asamblea. La reducción de éstas dejó como único símbolo local y de las costumbres del pueblo al santo patrón. Esto definió a los priistas como defensores de las costumbres y a las alianzas de migrantes y maestros como anti-costumbristas. Sin embargo, serían los maestros quienes se convertirían al paso de los años en guardianes de la costumbre, con el efecto de reducir las funciones básicas de las tradiciones (se disminuyen los gastos, pues en adelante la financia el pueblo), además de dar peso para el acceso a los cargos de representación conservando la densidad del símbolo local de pertenencia.

Este proceso de reelaboración de las funciones del sistema de cargos ceremoniales por parte de los migrantes generó respuestas desde la religiosidad que caracteriza a esta comunidad como la creación de hermandades. En contraparte, la ideología armónica que posibilita la realización del ritual, es instrumentalizada por los agentes que disputan los cargos del gobierno local ya que usan el discurso de la defensa de la costumbre para legitimarse, pese a que consideran que la separación entre cargos civiles y religiosos es necesaria para hacer más eficiente el gobierno local.

Al modificar el sistema de cofradías, los migrantes inciden en crear un sistema de representación que ahora requería gente joven y con mayores conocimientos sobre la gestión gubernamental. Por ello flexibilizaron los criterios para la elección y así pudieron acceder a los cargos personas de mediana edad e incluso migrantes que habían pasado largas temporadas en Estados Unidos siempre impulsados por líderes locales. Por ello, la membresía dejó de ser restrictiva y reproducir jerarquías basadas en diferencias étnicas o raciales, y en este sentido los migrantes democratizaron el sistema de gobierno local.

La reducción de las funciones del sistema ceremonial se puede considerar como un resultado del proceso de creación de hegemonía comunal, es decir, es producto de la negociación entre actores comunitarios locales (maestros y en menor medida mujeres), líderes migrantes y la comunidad dispersa agrupada en la organización transnacional.

Una dimensión más del conflicto en torno a la reducción del sistema de cofradías es el cambio en la noción de servicio a partir de dos transformaciones: 1) los migrantes enviaban remesas y financiaban a distancia las obras comunitarias, lo cual generaba una oposición entre el servicio como trabajo frente al servicio como dinero, y 2) la descentralización municipal y los recursos que llegan para las obras comunitarias y políticas sociales, lo cual implica trabajo para recibir dinero. De esta forma, la controversia se basa en que quienes forman la clase política local actúan para servirse del pueblo y no a la inversa.

Los actores comunitarios se transformaron a mediados de los noventa, debido al proceso de institucionalización de la organización que acumuló apoyo tanto en Estados Unidos como en la región mixteca. Esto generó la consolidación de alianzas extracomunitarias con los partidos políticos de izquierda y con otras organizaciones y definió la distinción entre un líder popular, que basaba su legitimidad en el carisma y un líder burocrático, posicionado en la estructura de gobierno estatal. Este es el tercer elemento que articula el conflicto en esta década: la idea de que los problemas provienen de fuerzas externas y aunque estos sujetos son quienes promueven otras formas de asociación y de lealtades políticas, basan su prestigio en relaciones recíprocas asimétricas como el compadrazgo.

Los nuevos agentes que surgen en la migración incidieron de forma profunda en la transformación de las estructuras y sentidos comunitarios, pues modificaron el sistema basado en jerarquías de género y edad a principios de los años ochenta, aunque su actuación en la segunda mitad de la década de 1990 se va transformando hacia formas más institucionales del quehacer político, separados de las bases y ganando reconocimiento a través de la representación de dichas comunidades en el exterior. Sin embargo, es notable cómo el conflicto concertaba nuevas concepciones sobre el sistema de representación local, ya que democratizarlo implicaba que el acceso no estuviera definido por el servicio al santo, sino por el servicio al pueblo, de ahí que los líderes acumularan y sigan acumulando poder informal.

En Tlacotepec, las salidas al conflicto del último periodo entre 2001-2010 se debaten en adoptar el regreso a la costumbre como un reforzamiento y reconstitución del trabajo comunitario (el tequio, la participación de las fiestas y otras instituciones comunitarias) o adoptar el sistema de partidos políticos. Serán los intelectuales quienes definan el rumbo del proyecto, los maestros y

profesionistas como «sujetos de razón» que se han colocado como intermediarios privilegiados con las agencias estatales.

Futuras líneas de investigación

La religiosidad popular se ha colocado como una forma de resistencia frente al proyecto de los líderes, particularmente los migrantes, sobre reducir el papel de las autoridades municipales en organizadores de la fiesta. Frente a ello, en la comunidad han sido creadas hermandades que no aspiran a convertirse en un indicador del servicio al pueblo, como una respuesta que puede considerarse como una línea futura de investigación no sólo para el caso de San Miguel Tlacotepec, sino de otras comunidades que se han enfrentado a conflictos intracomunitarios.

Otra línea identificada radicaría en enfocar un análisis simbólico profundo a las figuras de los líderes para el caso de San Miguel Tlacotepec, pues vale la pena reconsiderar la construcción del líder carismático Arturo Pimentel. Algunas de las bases culturales de legitimidad identificadas radican en la reconstrucción discursiva de seguidores y críticos sobre su vida de sufrimiento como migrante jornalero y luchador social, y en su muerte como mártir. Sus seguidores han generado expresiones populares como canciones, poemas y lemas, por esto conviene plantear un análisis exhaustivo de los liderazgos y de la generación de discursos y objetos culturales que se están articulando para generar un imaginario en torno a la figura del líder migrante.

Finalmente, la línea que se ha identificado y que puede generar una revisión importante es el papel de los discursos nacionales en las comunidades migrantes, particularmente en las comunidades indígenas. Para eso, es necesario partir desde lo local para acceder a las transformaciones íntimas de las comunidades oaxaqueñas y ponerlo en relación con la cultura política regional y con los discursos nacionales que circulan en la comunidad dispersa.

Bibliografía

- AGARWAL Bina, 1997, "*Bargaining" and gender relations: within and beyond the household*, Food Consumption and Nutrition Division paper 27, International Food Policy Research Institute en: <http://ageconsearch.umn.edu/bitstream/42661/2/dp27.pdf>, consultado el 13 de noviembre de 2015.
- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, 1953. *Formas de gobierno indígena*, Fondo de Cultura Económica, México.
- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, 1967. *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- ALARCÓN, Rafael y William Becerra, 2012, "¿Criminales y víctimas? La deportación de migrantes mexicanos de Estados Unidos a Tijuana, California", *Norteamérica*, Año 7, número 1, enero-junio, pp. 125-148.
- AMIT, Vered, 2002, "Reconceptualizing community" en Vered Amit, *Realizing community, concepts, social relationships and sentiments*, London, Routledge, pp. 1-20.
- ANAYA Muñoz, Alejandro, 2003, *La política del reconocimiento en Oaxaca: La preservación de una gobernabilidad priísta y el desarrollo del proyecto de autonomía indígena en el Estado* Relaciones. Estudios de historia y sociedad El Colegio de Michoacán, A.C, vol. XXIV, núm. 96, otoño, pp. 267-304.
- ANAYA Muñoz, Alejandro 2006, *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México: la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca*, México, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés.
- ANDREWS Abigail, Brenda Nicolas, Lucía Goin y Melissa Talia Karkasch, 2013, "Discount transnationalism: recession and the transformation of cross-border ties" in David FitzGerald, Jorge Hernández Díaz y David Keyes, cords., *The Wall Between Us: A Mixteco Migrant Community in Mexico and the United States*, EE.UU., CIS, pp. 79-98.
- AQUINO, Moreschi Alejandra, 2013, *De las luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecos y tojolabales en Estados Unidos*, México, Publicaciones de la casa chata.
- AQUINO, Moreschi Alejandra, 2013b, "La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos", en *Cuadernos del Sur, revista de Ciencias Sociales*, No. 34, Año 18, enero-junio, pp. 7-19.
- ASSIES, Willem, Calderón Marco Antonio, y Salman Ton, 2002, "Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina", en Marco A. Calderón Mólgora, Willem Assies y Ton Salman (eds.), *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*, Michoacán, El COLMICH- Instituto Federal Electoral, Michoacán.

- BADA, Xochitl y Mendoza, 2013, “Estrategias organizativas y prácticas cívicas binacionales de asociaciones de mexicanos en Chicago: Una perspectiva transnacional desde el lugar en *Migraciones internacionales*”, Vol. 7, Núm. 1, enero-junio, pp. 35-67.
- BARABAS, Alicia M., 2003, “La ética del Don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad” en Saúl Millán y Julieta Valle, *La comunidad sin límites, estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Volumen 1, México, INAH, pp. 39-64.
- BARABAS, Alicia M., 2006, *Dones, dueños y santos, ensayo sobre religiones en Oaxaca, México*, INAH, Miguel Ángel Porrúa.
- BARTOLOMÉ, Miguel A., 1997, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, México D. F., Siglo XXI.
- BARTOLOMÉ, Miguel A., 1999, “El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüístico *ñu savi* (mixtecos)”, en Alicia M. Barabas y Miguel Ángel Bartolomé, *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, México, INI-CONACULTA pp. 133-188.
- BARTOLOMÉ, Miguel Ángel, 2003, “Sistemas y lógicas parentales en las culturas de Oaxaca”, en Saúl Millán y Julieta Valle, *La comunidad sin límites, estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Volumen 1, México, INAH, pp. 67-122.
- BARTOLOMÉ, Miguel Ángel, 2009, *Una lectura comunitaria de la etnicidad en Oaxaca*, en Miguel, Lisboa, Guillén, *La comunidad a debate, reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Michoacán, COLMICH-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 101-120.
- BAUMAN, Zygmunt, 2013, *Comunidad, en busca de seguridad en un mundo hostil*, España, Siglo XXI.
- BESSERER, Federico y CASTRO, Neira Yerko, 2006, "Ciudadanía en comunidades transnacionales", en *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, México, pp. <http://ceaswp.congresoantropologia10.com/wp-content/uploads/2011/01/aniversario.pdf>
- BONFIL Sánchez, Paloma, 2010, “¿Obedecer callando o mandar obedeciendo? La conquista de la palabra entre lideresas indígenas”, *Revista México Indígena*, No. 5, en http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=852&Itemid=73, consultado el 12 de noviembre de 2015.
- BONFIL, Batalla, Guillermo, 1995, “Las identidades prohibidas (Situación y proyectos de los pueblos indios de América Latina)” en Guillermo Bonfil Batalla, *Obras escogidas, tomo 3*, México, INI, CIESAS, INAH, Dirección general de Culturas populares, Fideicomiso fondo nacional del fomento ejidal, pp. 75-223.
- BOTERO, Villegas Fernando L., 2010, “El conflicto como drama y ritual. Reflexiones sobre las luchas agrarias en Chimborazo, Ecuador”, *Gazeta de antropología*, núm. 26, abril, pp. 1-8, en http://www.ugr.es/~pwlac/G26_14LuisFernandoBoteroVillegas.html, recuperado el 29 de junio de 2016.

- BOURDIEU, Pierre, 1995 [1977], "Structures, habitus, power: Basis for a theory of symbolic power" en Pierre Bourdieu, *Outline of a theory of practice*, Gran Bretaña, University Press, Cambridge, pp. 159-240.
- BOURDIEU, Pierre, 2007, *El sentido práctico*, Argentina, Siglo XXI editores.
- BLACKSHAWN, Tony, 2010, *Key concepts in community studies*, EE.UU., SAGE publications.
- CALDERÓN, Mólgora, Marco Antonio, 2002, *Historias, procesos políticos y cardenismos*, México, El Colegio de Michoacán.
- CANCIAN, Frank, 1989. *Economía y prestigio en una comunidad maya*, (2a edición). México D.F., Instituto Nacional Indigenista, CONACULTA.
- CARMAGNANI, Marcelo, 1988, *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca*, México, Fondo de cultura económica.
- CASTRO, Neira Yerko, 2009, *En la orilla de la justicia, migración y justicia en los márgenes del Estado*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa-Juan Pablos editor, México.
- CEFAI, Daniel, 1997, "Otro enfoque de la cultura política: repertorios de identidad y marcos de interacción, formatos narrativos de los acontecimientos públicos, regímenes de negociación y arreglos sindicales", *Foro internacional*, vol. 37, núm. 1, p. 150-162.
- CHASSEN-López, Francie R., 2004, *From liberal to revolutionary Oaxaca: the view from the south Mexico, 1867-1911*, The Pennsylvania State University, EE.UU.
- CIEDD, 2011, Centro de Información Estadística y Documental para el Desarrollo, Carpeta Regional Mixteca, recuperado el 20 de diciembre de 2015 en: <https://issuu.com/ciedd/docs/cmixteca>.
- COHEN, Abner, 1976, "Symbolic strategies in group organization", en Abner Cohen, *Two dimensional man. An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*, EE.UU., University of California Press, pp. 65-87.
- COHEN, P. Anthony, 1985, *The symbolic construction of community*, EE.UU., Routledge.
- COLLINS, Randall, 1996, "La tradición del conflicto en Randall Collins", Randall Collins, *Cuatro tradiciones sociológicas*, México, UAM, pp. 51-126.
- COSER, Lewis Alfred, 1961, *Las funciones del conflicto social*, México, FCE.
- COTA-CABRERA, Bribilia; HILDRET, Emily; RODÍRGUEZ, Andrea y CANSECO ZÁRATE, Viridiana, 2011, *San Miguel Tlacotepec como una comunidad de emigración*, en Wayne Cornelius, David S. FitzGerald, Jorge Hernández-Díaz y Scott Borger (Coords.), México, Centro de estudios comparativos de inmigración, UABJO, Miguel Ángel Porrúa.
- CURIEL, Covarrubias, Charlyne, 2011 [tesis doctoral], "*En tiempos difíciles nosotros somos un pueblo*", *Haciendo política en la mixteca de Oaxaca: un estudio sobre el ritual, la pasión y el poder*, Wageningen University.
- CURIEL, Covarrubias, Charlyne, 2015, "La política de la costumbre y el "pueblo" de las mujeres. Participación femenina en San Miguel Tlacotepec", en Charlyne Curiel Covarrubias, Holly Worthen, Jorge Hernández-Díaz, Josefina Aranda Bezaury y Evelyn

- Puga Aguirre-Sulem, *Repensando la participación política de las mujeres. Discursos y prácticas de las costumbres en el ámbito comunitario*, México, Plaza y Valdés editores, pp. 87-125.
- DANIELSON, Michael, S. 2011, "Migration as democratizing force in sending communities? A comparative study of local politics in Mexico", presentado en Annual Meeting of the American Political Science Association, Seattle, Washington.
- DE DIEGO, Romero Javier, 2006, "El concepto de cultura política en ciencia política y sus implicaciones para la Historia", *Ayer*, No. 61, pp. 233-266.
- DE LA PEÑA, Guillermo, 2008. La antropología social y cultural en México, [ponencia], disponible en: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/antrosim/docs/DelapenaMexico.pdf>, consultada el 7 de enero de 2015.
- DE MARINIS, Pablo, 2010, "La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes", *Papeles del CEIC*, Volumen 2010/1 # 58 marzo 2010, pp. 1-36.
- DEHOUE, Daniele, BEY, Marguerite, 2006, "La política vista desde el municipio", en Daniele Dehouve, Víctor Franco Pelotier, Aine Hémond, coords., *Multipartidismos y poder en municipios indígenas de Guerrero, México*, CIESAS-Universidad Autónoma de Guerrero, pp. 309-390.
- DENZIN, K. Norman, 1978, "Triangulation and the doing of sociology", en Norman, K. Denzin, *The research act a theoretical introduction to sociological methods*, EE.UU. Mc-Graw Hill, pp. 291-307.
- DISKIN, M. 1990, "La economía de la comunidad étnica en Oaxaca", en Miguel A. Bartolomé y Alicia Barabas, eds., *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, 1a ed., pp. 259-297.
- DURÁN FÉRMAN, Pedro y Guadalupe Gabriel DURÁN FÉRMAN, 2015, Elecciones por Sistemas Normativos Internos y conflicto electoral en la Sierra Sur de Oaxaca: derechos políticos Vs. Autodeterminación, *Revista Mexicana de Ciencias*, Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=263139243017>> ISSN 2007-0934, recuperada 10/12/2015.
- DURAND Ponte, Víctor, 2007, "Prólogo", en Jorge Hernández-Díaz, coord., *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres en Oaxaca*, Siglo XXI-UABJO, México, pp. 11-34.
- DURKHEIM, Emile, 2007, *La división social del trabajo*, México, Colofón.
- EISENSTADT, A. Todd, 2007, "Usos y costumbres and Postelectoral Conflicts in Oaxaca, Mexico, 1995-2004. An empirical and Normative Assesment", *Latin American Research Review*, Vol. 42, N° 1 (2007), pp. 52-77.
- EISENSTADT, Todd A. y YELLE, Jennifer, 2013, *El conflicto social y las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca, México: algunas lecciones para el multiculturalismo latinoamericano* en Gisela Zaremborg y María Antonia Muñoz, *Redes y jerarquías*

- (volumen 2): Participación, representación y conflicto local en América Latina, México, FLACSO, pp. 69-98.
- ELDER, H. Glen, 1999, Beyond “Children of the great depression”, en Glen H. Elder, *Children of the great depression, social change in life experience*, EE.UU. Westview press, pp. 299-338.
- ESCALA, Rabadán Luis, 2014, Asociaciones de inmigrantes mexicanos en Estados Unidos: logros y desafíos en tiempos recientes, *Desacatos* No 46, septiembre-diciembre, pp. 52-69.
- ESCAMILLA, Rodríguez, José A., 2013, *La liga comunista 23 de septiembre 1973-1976*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, [tesina], consultada en http://www.cedema.org/uploads/Escamilla_Rodriguez-2013.pdf
- EVENS, T.M.S. y Don Handelman, 2008, “Introduction: the ethnographic praxis of the theory of the theory of practice”, en T.M.S. Evens y Don Handelman, eds., *The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, EE.UU., Berghahn Books, pp. 1-11.
- FLANET, Veronique, 1977, *Viviré si Dios quiere*, México, SEP.
- FRANZONI, Lobo Josefina y María de Lourdes ROSAS, 2006, “Migración internacional y prácticas políticas transnacionales: agentes de cambio en dos comunidades rurales”, en *Estudios sociológicos*, Vol. 24, núm. 70, pp. 221-239.
- FLORES, Félix, José J., 2005, “De indios integrados a sujetos políticos”, *Argumentos*, núm. 49, 2005, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, pp. 69-90.
- FLORES, Mercado, Georgina, 2011, “Comunidad, individuo y libertad. El debate filosófico-político sobre una triada (pos) moderna”, en *Tramas*, Núm. 34, UAM-X , México, pp. 15-46
- FOX Jonathan y Gaspar RIVERA-Salgado, 2004, *Introducción*, en Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado, *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, University of California, Santa Cruz, Miguel Ángel Porrúa, pp. 9-74.
- FOX, Jonathan y Gaspar RIVERA-Salgado, 2004, *Indigenous Mexican Migrants in the United States*, USA, Center for U.S.-Mexican Studies and Center for Comparative Immigration Studies, University of California, San Diego.
- FOX, Jonathan y BADA, Xochitl, 2008, “Migrant Organization and Hometown Impacts in Rural Mexico”, en *Journal of Agrarian Change*, Vol. 8 Nos. 2 and 3, April and July, pp. 435–461.
- FISCHBEN, Jason, Khristopher Malabad, Sandra Acosta, Cristopher Dueñas e Indira Velasco Viloría, 2013, “U.S. border enforcement in an era of economic uncertainty: The limits of difference and legal alternatives”, en David Scott FitzGerald, Jorge Hernández-Díaz y David Keyes, *The wall between us. A mixteco migrant community in Mexico and the United States*, EE.UU. CCIS-UCSD.

- GAMIÑO, Muñoz, Rodolfo, 2011, “Estrategias políticas y militares, las etapas de la Liga Comunista 23 de septiembre y la respuesta gubernamental” en Rodolfo Garmiño Muñoz, *Guerrilla, represión y prensa en la década de los setenta en México, invisibilidad y olvido*, México, Instituto Mora, pp. 57-99.
- FOX, Jonathan y BADA, Xochitl, 2008, “Migrant Organization and Hometown Impacts in Rural Mexico”, en *Journal of Agrarian Change*, Vol. 8 Nos. 2 and 3, April and July, pp. 435–461.
- GARCÍA Sainz, Cristina, 2006, “Trabajo para el desarrollo. Aproximaciones a las características actuales en las regiones latinoamericanas y europea”, en Virginia Maquieira, *Mujeres, globalización y derechos humanos*, Cátedra, Madrid, (s.p.).
- GARCÍA, Ángela, Omar Qureshi, Gloria Molina-Estolano, Fernando Riedel, Rafael Solís, Estefania Castillo Balderas, 2013, “They want us to go back to Mexico, tlacotepenses living under the radar in north San Diego county”, en: David Fitzgerald y Jorge Hernández Díaz, et.al. *The wall between us. A mixteco migrant community in Mexico and the United States*, EE.UU., CCIS, pp. 41-57.
- GIDDENS, Anthony, 1993, “Las nuevas reglas del método sociológico”, Buenos Aires, Amorrortu.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 2009, “Identidad y memoria colectiva”, en Gilberto Giménez, *Identidades sociales*, CONACULTA, México, pp. 53-78.
- GLEDHILL, John, 1999, *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, Barcelona, ediciones Bellatera.
- GLUCKMAN, Max, 2003, “Análisis de una situación social en Zululandia moderna”, *Revista bRiCoLaGe*, vol. 1, no 1, p. 1-25, consultado en <https://revistabricolage.wordpress.com/2016/04/21/analisis-de-una-situacion-social-en-zululandia-moderna-max-gluckman-la-organizacion-social/>, recuperado 26 de febrero de 2015.
- GLUCKMAN, Max, 2009, *Costumbre y conflicto en África*, Perú, Asociación Civil Universidad de Ciencias y Humanidades, Fondo Editorial.
- GOLDRING, Luin, 1992, La migración México-EUA y la transnacionalización del espacio político y social: perspectivas desde el México rural, *Estudios sociológicos*, Vol. X: 29, pp. 315-340.
- GÓMEZ-Arzapalo, Dorantes, Ramiro, A., 2007, “Una visión antropológica de la llamada “Religiosidad popular”, *Intersticios*, año 12, núm. 26, pp. 147-164.
- GÓMEZ-Arzapalo, Dorantes Ramiro A., 2014, “Presentacion”, en Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica*, México, Artificio Editores, pp. 9-21.
- GREENBERG, James B., 1981, *Religión y economía de los chatinos*, México, INI.
- GREENBERG, James B., 1989 *Blood Ties: Life and Violence in Rural Mexico*, EE.UU. University of Arizona Press.

- GUNDERMANN, Hans, 2013, “El método de los estudios de caso”, en María Luisa Tarrés, coord., *Escuchar, observar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México D.F., FLACSO, COLMEX.
- HALL, Cheryl, 2002, “Passion and constraint. The marginalization of passion in liberal political theory”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 28, núm. 6, pp. 727-748.
- HELLER Agnes, 2011, “Self-Representation and the Representation of the Other”, John Rundell (Ed.), *Aesthetics and Modernity. Essays by Agnes Heller*, EE.UU., Lexington books, pp. 189-202.
- HERNÁNDEZ Sampieri, Roberto, Fernández Collado, Carlos y Baptista Lucio, María del Pilar 2010, “Muestreo en la investigación cualitativa”, en Roberto Hernández Sampieri, Carlos Fernández Collado y María del Pilar Lucio Baptista, *Metodología de la investigación*, 5ta edición, México, Mc Graw Hill, pp. 392-404.
- HERNÁNDEZ-Díaz, Jorge, 1987, *El Café Amargo. Diferenciación y cambio social entre los Chatinos*, Instituto de Investigaciones Sociológicas UABJO, México.
- _____ 2001, *Reclamos de la identidad: la formación de las organizaciones indígenas en Oaxaca*, México, Miguel Ángel Porrúa- UABJO.
- _____ 2013, *El ámbito local comunitario, una afirmación de la autonomía indígena*, en *Revista Pueblos y fronteras digital*, v.8, n.16, diciembre 2013–mayo 2014, pp. _____ pp. 186–217, disponible en http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/v8n16/pdfs/art_06.pdf, recuperado 01/12/2015.
- HERNÁNDEZ Díaz Jorge y Jorge Hernández Hernández, 2012, “Las disyuntivas de los gobiernos locales indígenas en Latinoamérica”, en Jorge Hernández-Díaz y Andrew Selee, *Organización política y gobernabilidad en territorios indígenas de América Latina*, pp. 17-53.
- HERNÁNDEZ-Díaz, Jorge y Jorge Hernández Hernández, 2013, “The parties between us: migrant participation in the politics of San Miguel Tlacotepec”, en David Scott FitzGerald y Jorge Hernández-Díaz, eds., *The wall between us. A mixteco migrant community in Mexico and the United States*, EE.UU. CCIS-UCSD.
- HERNÁNDEZ-Díaz, Jorge y Víctor Leonel Juan Martínez, 2007, *Dilemas de la institución municipal*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- HIRABAYASHI Ryo, Lane, 1993, *Cultural capital. Mountain Zapotec migrant associations in Mexico City*, Londres, The University of Arizona Press.
- HONNETH, Axel, 1999, *Comunidad. Esbozo de una historia conceptual*, trad. R. R. Aramayo y J. C. Velasco, Isegoría, N° 20, 1999, pp. 5-15.
- JIMÉNEZ, Díaz, José Francisco, 2008, “Enfoque sociológico para el estudio del liderazgo político”, en *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, No. 9 pp. 189-203.
- Kearney, Michael. 1996. *Reconceptualizing the peasantry: Anthropology in global perspective*. Westview Press Inc.
- KEARNEY, Michael, 2000, *Transnational Oaxacan indigenous identity: The Case of Mixtecs and Zapotecs* en *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 7:2, 173-195,

- recuperado en <http://dx.doi.org/10.1080/1070289X.2000.9962664>, consultado el 02-12-2015.
- KEARNEY, Michael, 2004, "Integration of the Mixteca and the Western U.S-Mexico Border Region via migratory wage labor", en Michael Kearney, *Changing Fields of Anthropology: From Local to Global*, USA, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 175-202.
- KEARNEY, Michael y Besserer, Federico, 2004, "Gobernanza municipal en Oaxaca en un contexto transnacional" en Jonathan Fox, *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México: Editorial Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Zacatecas, pp. 483-501.
- KEARNEY Michael y Federico Besserer, 2006, eds., *San Juan Mixtepec. Una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*, México, Juan Pablos/UNAM.
- KEYES, David, Jorge Hernández-Díaz y David Scott FitzGerald, 2013, "Introduction en David Scott FitzGerald y Jorge Hernández-Díaz, eds., *The wall between us. A mixteco migrant community in Mexico and the United States*, EE.UU. CCIS-UCSD.
- KNUDSEN, Susanne, 2005, "Intersectionality, a theoretical Inspiration in the analysis of minority Cultures and identities in Textbooks", presentado en The eight International Conference on learning and educational media *Caught in the web or lost in the textbook?* iufm de Caen (France) 26-29, october 2005.
- KRAEMER, Bayer Gabriela, 2003, *Autonomía indígena en la región mixe: relaciones de poder y cultura política*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, Plaza y Valdés.
- KYMLICKA, Will, 1996, *Ciudadanía y multiculturalidad*, Barcelona, Paidós.
- LISBONA Guillén, Miguel Ángel, 2009, "Otras voces, otros tojolabales. La pluralidad de una comunidad inventada", en Miguel Ángel Lisbona Guillén, *La comunidad a debate*, México, COLMICH-Universidad de ciencias y artes de Chiapas, pp. 195-238.
- LOMNITZ, Claudio, 1999, "Sociología de lo público y geografía del silencio" en Claudio Lomnitz, *Modernidad indiana*, México, Plantea, pp. 119-187.
- LOMNITZ, Claudio, 2000, "Ritual, rumor y corrupción en la conformación de los "sentimientos de la nación", en Claudio Lomnitz, coord., *Vicios públicos, virtudes privadas*, México, CIESAS, pp. 241-274.
- LOMNITZ, Claudio, 2005, "Sobre reciprocidad negativa", *Revista de antropología social*, vol. 14, pp. 311-339.
- LUBE, Guizardi, Menara, 2012, "Conflicto, equilibrio y cambio social en la obra de Max Gluckman", *Papeles del CEIC*, núm. 88, España, septiembre 2012.
- MALDONADO, Centolia y Patricia ARTÍA, 2004, "Ahora ya despertamos": participación política de las mujeres en el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, en Jonathan Fox, Gaspar Rivera (Coord.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México,

- Miguel Ángel Porrúa, UAZ, Cámara de Diputados LIX Legislatura, The University of California, pp. 525-538.
- MALLIMACCI, Fortunato y GIMÉNEZ Beliveau, Verónica, 2006, “Historias de vida y métodos biográficos” en Irene Vasilachis de Gialdino, coord., *Estrategias de investigación cualitativa*, España, Gedisa, pp. 175-212.
- MALLON, Florencia, E., 2003, *Campesino y nación, la construcción de México y Perú poscoloniales*, El Colegio de San Luis-El colegio de Michoacán-CIESAS, México.
- MARTÍNEZ Esparza, Prisca Adriana, 2012, “Prácticas políticas en una organización binacional Indígena”, en María Dolores París Pombo (Coord.), *Migrantes, desplazados, braceros y deportados. Experiencias migratorias y prácticas políticas*, El Colef, UACJ, UAM-X, México, pp. 147-175.
- MARTÍNEZ, Luna, Jaime, 2009, *Eso que llaman comunalidad*, México, Culturas Populares, CONACULTA/Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, AC.
- MASSEY, S. Douglas, Pren A. Karen y Jorge Durand, 2009, “Nuevos escenarios de la migración México-Estados Unidos. Las consecuencias de la guerra antiinmigrante”, *Papeles de Población*, No. 61, julio/septiembre, Toluca, pp. 101-128.
- MCCALL, Leslie, 2005, “The complexity of intersectionality”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, no. 3 (Spring 2005), pp. 1771-1800, en [http://socialdifference.columbia.edu/files/socialdiff/projects/Article %20The%20Complexity%20of%20Intersectionality%20by%20Leslie%20McCall.pdf](http://socialdifference.columbia.edu/files/socialdiff/projects/Article%20The%20Complexity%20of%20Intersectionality%20by%20Leslie%20McCall.pdf), consultado el 20 de octubre de 2015.
- MENEGUS, Bornemann, Margarita, 2009, *La Mixteca Baja entre la Revolución y la Reforma. Cacicazgo, territorialidad y gobierno, siglos XVIII-XIX*, Oaxaca, UABJO/UNAM-H/H. Congreso del Estado de Oaxaca.
- MERTON, Robert K., 2002, *La división del trabajo social de Durkheim*, en Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas, núm. 99, julio-septiembre, 2002, pp. 201-209, recuperado el 12 de diciembre de 2015 en <http://www.redalyc.org/pdf/997/99717892009.pdf>.
- MITCHELL, Clyde J., 2008, “Case and situation analysis”, en T.M.S. (Terry) Evens y Don Handelman, eds., *The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, EE.UU. Berghahn Books, pp. 23-44.
- MOCTEZUMA, L. Miguel, 2011, *La transnacionalidad de los sujetos: dimensiones, metodologías y prácticas convergentes de los migrantes mexicanos en los Estados Unidos*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas-Miguel Ángel Porrúa Editor.
- MONAGHAN, John, 1995, Gift, exchange and privatization, en John Monaghan *The covenants with earth and rain, exchange, sacrifice, and revelation in mixtec sociality*, University of Oklahoma press: Norman, EE.UU.
- MOUFFE, Chantal, 1996, “Por una política de la identidad nómada”, en *Debate feminista*, Vol4, Octubre, pp. 3-13.

- MOUFFE, Chantal, 1999, *El retorno de lo político*, Madrid, Paidós.
- NADER, Laura, 1990, *Ideología armónica, justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*, México, Instituto Oaxaqueño de las culturas, CIESAS.
- NAGENGAST, Carole y KEARNEY Michael, 1990, *Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism*, en: *Latin American Research Review*, Vol. 25, No. 2, pp. 61-91.
- OWOLABI Kunle, 2004, *¿La legalización de los usos y costumbres ha contribuido a la permanencia de del gobierno priísta en Oaxaca? Análisis de las elecciones para diputados y gobernadores, de 1992 a 2001*, en *Revista Foro internacional*, N°. 177, 2004, págs. 474-508.
- PANIAGUA, Mijangos, Jorge G., 2008, “De los pueblos indios a la ficción antropológica: los Sistemas de cargos en la etnografía de los Altos de Chiapas. Antecedentes, balance y perspectivas”, *Revista Pueblos y Fronteras digital*, Núm. 5, Junio-Noviembre.
- PANSTERS, Will, 2005, “Goodbye to the caciques? Definition, the state and the dynamics of the *caciquismo* in twenty-century Mexico” en Alan Knight y Will Pansters, edits., *Caciquismo in twentieth century Mexico*, London Institute for the study of the Americas, pp. 349-376.
- PARÉ, Luisa, 1972, “Diseño teórico para el estudio del caciquismo actual en México”, *Revista mexicana de sociología*, año 39, vol. 34, núm. 2, pp. 335-354.
- PASTOR, Rodolfo, 1985, *Campesinos y reformas, 1700-1856*, México, El colegio de México.
- PORTES, Alejandro, 1995, “Economic Sociology and the Sociology of Immigration: A Conceptual Overview.” En Alejandro Portes (comp.), *The Economic Sociology of Immigration. Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship*, Nueva York: Russell Sage Foundation, pp. 1-41.
- PORTES, Alejandro, 1999 *Capital social: sus orígenes y aplicaciones en la sociología moderna*, en Jorge Carpio e Irene Novacovsk,(Comps.), *De igual a igual, el desafío del estado ante los nuevos problemas sociales*, Sistema de monitoreo FLACSO México, pp. 243-267.
- PORTES, Alejandro, 2003, Conclusión: hacia un nuevo mundo. Los orígenes y efectos de las actividades transnacionales en Alejandro Portes, Luis Guarnizo y Patricia Landolt, *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrantes y desarrollo, la experiencia de Estados Unidos y América Latina*, Flacso- México-Miguel Ángel Porrúa, pp. 377-397.
- PUJADAS, J. Joan, 2010, “La observación participante” en Joan J. Pujadas, Dolors Comas d’Argemir y Jordi Roca i Giroma, *Etnografía*, Barcelona, Editorial UOC.
- PUJADAS, Muñoz, Juan José, 1992, *El método biográfico: el uso de las historias de vida en las ciencias sociales*, España, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- RECONDO, David, 2007, *La política del gatopardo: multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, México D.F., CIESAS-Publicaciones de la Casa chata.
- RECONDO, David, 2007b, *Ayutla-Mixes: genealogía de un conflicto electoral con raíces múltiples*, en Jorge Hernández-Díaz (coord.) *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres en Oaxaca, Siglo XXI-UABJO*, México, pp. 111-130.
- REJAI, Mostafa y Kay PHILIPS, 2002, *Concepts of leadership in western political thought*, EE.UU. Editorial Praeger.

- RENDÓN, Monzón, José, 2011, *La flor comunal*, 2ª edición, Oaxaca, CMPIO.
- ROSEBERRY, William, 1994 [1989], *Anthropologies and histories, Essays in culture, history and political economy*, Londres, Rutgers University Press.
- ROSEBERRY, William, 1994b, “Hegemonía y el lenguaje de la contienda”, Joseph Gilbert y Daniel Nugent, *Everyday forms of State Formation. Revolution and the negotiation of rule in Modern Mexico*, Gran Bretaña, Durham and London, Duke University Press, en <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/ros.pdf>, consultado el 22 de junio de 2016.
- RUS, Jan, 1995, “La comunidad revolucionaria institucional”, en Juan Pablo Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas: los rumbos de otra historia*, México, Instituto de Investigaciones filológicas-UNAM, CIESAS, CEMCA, pp. 251-277.
- SAHLINS, Marshall, 1979, “Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melania y Polinesia”, en J.R. Llobera, *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, pp. 267-288.
- SCOTT, James, 2004, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Ediciones Era.
- SCHMITT, Carl, 1985, *El concepto de lo político. Teoría del partisano, notas complementarias al concepto de lo “político”*, México, Folios ediciones.
- SIMMEL, Georg, 2010, *El conflicto, sociología del antagonismo*, Madrid, Sequitur.
- SMITH, Robert C., 2006, *Mexican New York Transnational Lives of New Immigrants*, EE.UU., University of California Press.
- SMITH, T. Benjamin, 2012, *The people of the cross. The Mixteca baja during the colonial period*, en *The roots of conservatism in Mexico, Catholicism, society, and politics in the Mixteca baja 1750-1962*, University of New Mexico Press, EE.UU.
- SOLÍS, Jesús, 2013, *La ciudadanía en México*, en Jorge Uzeta, ed., *Identidades diversas, ciudadanías particulares*, México, COLMICH, pp. 27-47.
- SPORES, Ronald y BALKANSKY, K. Andrew, 2013, “New beginnings in the Mixteca and beyond” en Ronald Spores y Andrew K. Balkansky, *The mixtecs of Oaxaca, ancient time to present*, University of Oklahoma Press, EE.UU.
- SOUROUJON, Gastón y Esteban Iglesias, 2011, “Pasión y política a principios del siglo XXI. Las teorizaciones de Walzer y Mouffe”, *Revista electrónica de psicología política*, Año 8, núm. 26, junio-julio en http://www.psicopol.unsl.edu.ar/agosto11_notas7.pdf, consultado el 1 de junio de 2016, pp. 83-101.
- SWARTZ, J. Marc, TURNER, Victor W., TUDEN, Arthur, 2009 [1966], “Introduction” en Marc J. Swartz, Victor Turner y Arthur Tuden, *Political anthropology*, EE.UU., Aldine Publishing, pp. 1-42.
- TAX, Sol, 1937, “The municipios of the midwestern highlands of Guatemala”, *American anthropologist*, Volume 39, July-September, pp. 423-44.
- TÖNNIES, Ferdinand, 1986, *El nacimiento de mis conceptos de “comunidad” y “sociedad”*, en *Revista Sociológica*, Año 1, Núm. 1, traductor Francisco Galván Díaz, pp. 2-5, consultado en <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/0111.pdf>, recuperado 10 de diciembre de 2015.

- TOPETE Lara, Hilario, 2005, "Cargos y otras yerbas", en *Dimensión Antropológica*, vol. 33, enero-abril, pp. 91-115, en <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1116>, consultado el 20 de noviembre de 2015.
- TOPETE Lara, Hilario, 2010, "Los lugares comunes y los vacíos en los estudios sobre los sistemas de cargos religiosos", *Argumentos*, vol. 23, núm. 62, enero-abril, pp. 281-303.
- TOPETE, Lara, Hilario, 2014, "Los gobiernos locales, los cargos civiles y los cargos religiosos en las recientes etnografías en el estado de Oaxaca", *Diálogo andino*, núm, 43, pp.9-16. en http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-26812014000100002&lng=es&tlng=es. 10.4067/S0719-26812014000100002, consultado el 15 de febrero de 2016,
- TURNER, Victor, 1974, "Dramas, fields, and metaphors", EE.UU. Itaca, Cornell University Press, pp. 23-59.
- TURNER, Víctor, 1999, "Símbolos en el ritual ndembu", Víctor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI, Madrid. pp .21-35.
- TZUL, Tzul Gladys E., 2010, "Mujeres, gubernamentalidad y autonomía. Una lectura desde Guatemala" en Yuderkys Espinosa Miñoso (Coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, Buenos Aires, En la frontera, pp. 37-46.
- VELASCO, Ortiz, Laura, 1995, El jornal y el terruño: los migrantes mixtecos en la frontera noreste de México, *Nueva Antropología*, vol. XIV, núm. 47, marzo, 1995, pp. 113-129
- _____ 1998, "Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos", *Región y Sociedad*, vol. IX, núm. 15, Sonora, México, p. 105-130.
- _____ 2002a, *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, Tijuana, México, El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte.
- _____ 2002b, *Agentes étnicos transnacionales: las organizaciones de indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos*, Estudios Sociológicos, vol. XX, núm. 2, mayo-agosto, 2002, El Colegio de México, pp. 335-369.
- _____ 2005a, *Desde que tengo memoria. Narrativas de identidad en indígenas migrantes*, México, El Colegio de la Frontera Norte, Fondo Nacional para la cultura y las artes.
- _____ 2005b, *Mixtec transnational identity*, University and Arizona Press, Tucson Arizona.
- _____ 2014, *Organización y liderazgo de migrantes indígenas en México y Estados Unidos. El caso del FIOB*, Migración y desarrollo, Núm. 23, segundo semestre, pp. 101-127.
- VELÁSQUEZ C., María Cristina, 2004, "Comunidades migrantes, género y poder político en Oaxaca", en Jonathan Fox, Gaspar Rivera Salgado, (Coord.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, Miguel Ángel Porrúa, UAZ, Cámara de Diputados LIX Legislatura, The University of California, p.519-523.

- VÁSQUEZ, García, Verónica, 2011, *Usos y costumbres y ciudadanía femenina. Hablan las presidentas municipales de Oaxaca 1996-2010*, Colegio de postgraduados/Miguel Ángel Porrúa, México.
- VERBA, Sidney, 1964, “El estudio de la cultura política desde la ciencia política”, *Revista estudios políticos*, No. 38, pp. 5-52.
- VILLORO, Luis, 1997, “La comunidad”, en Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, pp.359-382.
- VIQUEIRA, Albán, Juan P., 1995, “La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos en México”, en *Anuario 1994 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, pp. 2258, ISBN 970-634-015-7.
- WEBER, Max, [1944], 2002, *Economía y sociedad*, México, FCE.
- WOLF Eric, 1955, “Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 57, No. 3, Part. 1 (Jun., 1955), pp. 452-471.
- WOLF Eric, 1957, “Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java”, *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 13, No. 1 (Spring, 1957), pp. 1-18, University of New Mexico.
- WOLF, Eric, 1990, “Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas” en *Clásicos y Contemporáneos en Antropología*, CIESAS-UAM-UIA, pp. 19-39.
- WORTHEN, Holly, 2015, “Formas alternativas de las luchas por la equidad de género: Mujeres indígenas en la intersección del Estado y la comunidad”, en Curiel, Covarrubias, Charlyne, Holly Worthen, Jorge Hernández-Díaz, Josefina Aranda Bezaury y Evelyn Puga Aguirre-Sulem, *Repensando la participación política de las mujeres. Discursos y prácticas de las costumbres en el ámbito comunitario*, México, Plaza y Valdés editores, pp. 127-156.
- ZABIN, Carol, 1992, *Migración oaxaqueña a los campos agrícolas de California: un diálogo*, Estados Unidos, Center U.S.-Mexican studies, University of California.
- ZAFRA, Gloria y Víctor L. JUAN Martínez, 2010 “Impactos de la migración en comunidades indígenas. Ciudadanía, género y generación en San Juan Guelavía” en Lore Aresti de la Torre, UANL, UAM-X, CSH, Depto. de Relaciones Sociales pp. 109-131.
- ZÁRATE, Hernández, José Eduardo, 1994, *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad phurhépecha: Ueamuo-Santa Fe de la Laguna*, CIESAS, COLMICH, México.
- ZÁRATE, Hernández, José Eduardo, 1997, “Localidad, nación y globalización. Del imaginario local a la cultura nacional”, en José Eduardo Zárate Hernández *Procesos de identidad y globalización en el sur de Jalisco*, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 257–293.
- ZÁRATE, Hernández, José Eduardo, 2002, “Ciudadanía, comunidad y modernidades étnicas”, en Willem Assies, Marco Calderón y Ton Salman (eds.), *Ciudadanía, cultura política y*

reforma del Estado en América Latina, El Colegio de Michoacán, Instituto Federal Electoral, México.

ZÁRATE, Hernández, Eduardo, J., 2009, *La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunismo*, en Miguel Ángel Lisbona Guillén, *La comunidad a debate*, México, COLMICH-Universidad de ciencias y artes de Chiapas, pp. 61-86.

Referencias en línea

CDI, 2008, Región sur, tomo 1, Condiciones Socioeconómicas y Demográficas de la Población Indígena, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI, PNUD, México.

DÍAZ, Altamirano, Genoveva, 2001, “Desconocimiento a Arturo Pimentel Salas, por el FIOB” en <http://fiob.org/2001/06/desconocimiento-arturo-pimentel-salas/>

REGINO, Adelfo, 2000, La comunalidad. Raíz, pensamiento y acción, en http://www.sermixe.org/images/organicos/docs_pdf/regino_raz_pensamiento_accion_horizonte.pdf

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2011, “La defensa de los derechos político-electorales de los pueblos y comunidades indígenas y sus integrantes. El Caso Oaxaca”, disponible en http://www.trife.gob.mx/sites/default/files/publicaciones/doc-relacionado/derecho_y_justicia_3.pdf, consultado el 02 de diciembre de 2015.

IEEPCO, 2013, Instituto estatal electoral y de participación ciudadana de Oaxaca, *Memoria electoral, Sistemas normativos internos 2013-2014*, en <http://www.ieepco.org.mx/>, consultado el 21 de diciembre de 2014.

Páginas web

Secretaría de comunicaciones y transportes www.sct.gob.mx/pet-sc

Entrevistas citadas

Alberto Méndez, [entrevista], 2015, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.

Algimiro Morales Reyes [entrevista], 2016, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, Escondido California.

Arturo Pimentel Salas, [entrevista], 1997, por Laura Velasco Ortiz.

- Carmen Luengas, [entrevista], 2015, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.
- Digna Cuevas Salas [entrevista], 2015, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.
- Gumerciendo Bolaños, [entrevista], 2015, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.
- Herminda López, [entrevista], 2015, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.
- Hilda Hernández, [entrevista], 2015 y 2016, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.
- Isabel Santos, [entrevista], 2015, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.
- José María Legaria, [entrevista], 2015, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.
- Juan Romualdo Gutiérrez, [entrevista], 2015, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.
- Marco Antonio Salazar, [entrevista], 2016, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.

Mariana García, [entrevista], 2015, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.

Miguel Sierra, [entrevista], 2015, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.

Norinela León, [entrevista], 2015, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.

Olga Quiroz [entrevista], 2015, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.

Raúl Carillo, [entrevista], 2015, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.

Rigoberto León Chávez, [entrevista], 2015, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.

Verónica Matías, [entrevista], 2015, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.

Yesenia Pimentel, [entrevista], 2016, por Estefania Castillo Balderas [trabajo de campo], Comunidad, conflicto y migración en una comunidad de la mixteca oaxaqueña: el caso de San Miguel Tlacotepec, San Miguel Tlacotepec, Oaxaca.

La autora es licenciada en Ciencias Sociales y Estudios Políticos por la Universidad Autónoma “Benito Juárez” del estado de Oaxaca, ha sido ayudante de investigación en el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UABJO (IISUABJO) y consultora externa para la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Egresada de la maestría en Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte.

Correo electrónico: castillo_b30@yahoo.com.mx

© *Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.*

Forma de citar: Castillo Balderas, Estefania, 2016, *Vida comunitaria y conflictos políticos: antagonismo y actores migrantes en San Miguel Tlacotepec, Oaxaca*, tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Norte, A.C., México, 144 pp.