

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

5

ENERO-JUNIO 2018
VOL. 3 - NÚM. 5



INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

**AUTORIDADES DEL
INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
2017-2021**

PRESIDENTE	Lic. Israel Sánchez Moreno	<i>Panamá</i>
VICEPRESIDENTA	Mag. Alejandra Coll Escanilla	<i>Chile</i>

SECRETARIO GENERAL

Mag. César Fernando Rodríguez Tomeo
Uruguay

COMISIÓN DE CARTOGRAFÍA

(Costa Rica)

Presidente:

Mag. Max Alberto Lobo Hernández

Vicepresidente:

Mag. Álvaro Antonio Álvarez Calderón

COMISIÓN DE HISTORIA

(México)

Presidenta:

Dra. Patricia Galeana Herrera

Vicepresidente:

Dr. Rubén Ruíz Guerra

COMISIÓN DE GEOGRAFÍA

(Estados Unidos de América)

Presidenta:

Dra. Patricia Solís

Vicepresidenta:

Dra. Jean Parcher W.

COMISIÓN DE GEOFÍSICA

(Ecuador)

Presidente:

Dr. Mario Ruíz Romero

Vicepresidente:

Dra. Alexandra Alvarado Cevallos

COMITÉ DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Coordinador: Dr. Ernesto Vargas Pacheco (México)

MIEMBROS NACIONALES DE LA COMISIÓN DE HISTORIA

Argentina	Dr. Roberto Cortés Conde
Belice	
Bolivia	Cnel. DAEN Claudio Pacheco Pérez
Brasil	Dr. André Figueiredo Rodrigues
Chile	Dra. Luz María Méndez Beltrán
Colombia	Mauricio Tovar González
Costa Rica	Dra. Ana María Botey Sobrado
Ecuador	Dr. Eduardo Almedida Reyes
El Salvador	Lic. Pedro Escalante Arce
Estados Unidos	Dr. Erick Detlef Langer
Guatemala	Lic. Celso Lara Figueroa
Haití	Dr. Watson Denis
Honduras	Ing. Tomás Rojas
México	Lic. María Teresa Franco
Nicaragua	Dra. Margarita Vannini
Panamá	Dr. Osman Robles
Paraguay	Dr. Herib Caballero Campos
Perú	Dra. Lourdes R. Medina Montoya
Rep. Dominicana	Lic. Filiberto Cruz Sánchez
Uruguay	Lic. Uruguay Vega Castillos
Venezuela	Prof. Aristides Medina R.

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

5

ENERO-JUNIO 2018
VOL. 3 - NÚM. 5



INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

COMISIÓN DE HISTORIA

2018-2021

Presidenta: Dra. Patricia Galeana Herrera
Instituto Panamericano de Geografía e Historia (México)
Vicepresidente: Mtro. Rubén Ruiz Guerra
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe,
Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Editora:
Dra. Cristina Oehmichen Bazán
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, Alcaldía de Coyoacán, 04510 Ciudad de México, México
Teléfono (+52-55) 5622-9535
Correos electrónicos: antropologia.americana@ipgh.org; antropologia.americana@gmail.com

Comité Editorial:
Alvaro Bello Maldonado, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Chile
Guillermo Acosta Ochoa, Instituto de Investigaciones Antropológicas —UNAM, México
Héctor Díaz Polanco, Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio de México
Jesús Carlos Lazcano Arce —UNAM, México
Luis Felipe Bate, Instituto Nacional de Antropología e Historia —INAH, México
Rebecca Lemos Igreja, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas,
Universidade de Brasília, Brasil

Definición: Antropología Americana es una publicación fundada en 2016, es una revista semestral de carácter latinoamericano, incluye artículos de investigación, reflexión teórica, estudios de caso y reseñas relacionadas con temas de la antropología social, la antropología física, la arqueología y la lingüística antropológica, así como una sección de anuncios y noticias.

Sistema de arbitraje: doble ciego.

Para canje, venta, distribución y anuncios, escribir a:
Instituto Panamericano de Geografía e Historia
Secretaría General
Apartado Postal 18879, 11870 Ciudad de México, México
Teléfonos: (5255)5277-5791, 5277-5888, 5515-1910
Correo electrónico: publicaciones@ipgh.org | <<http://www.ipgh.org>>

Las opiniones expresadas en notas, informaciones, reseñas y trabajos publicados en *Antropología Americana*, son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. Los originales que aparecen sin firma ni indicación de procedencia, son de la dirección de la revista.

Descripción de portada: Arte nahua de Alto Balsas, Guerrero, México. Autor anónimo.

Fotografía: Cristina Oehmichen.

D.R. © 2019 Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Antropología Americana, vol. 3, núm. 5, enero-junio 2018, es una publicación semestral editada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Ex-arzobispado núm. 29, Col. Observatorio, Delegación Miguel Hidalgo, C.P. 11860, Tels. (52-55)5277-5888, 5277-5791, 5515-1910. www.ipgh.org, publicaciones@ipgh.org. Editora responsable: Dra. Cristina Oehmichen Bazán, antropologia.americana@ipgh.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo núm. 04-2015-100909433300-203 otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. ISSN 2521-7607. Licitud de título y contenido: en trámite. Responsable de la última actualización de este número: Departamento de Publicaciones del IPGH, Ex arzobispado núm. 29, Col. Observatorio, Delegación Miguel Hidalgo, C.P. 11860, Ciudad de México, México. Fecha de última modificación: 26 de febrero de 2019. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

ENERO-JUNIO 2018

VOL. 3, NÚM. 5

ÍNDICE

Editorial..... v

Artículos

Pueblos indígenas y empresas extractivas en Canadá:

¿existe un “Modelo Canadiense”?

Pierre Beaucauge 11

Del reconocimiento de derechos en el siglo XX, a la defensa de los territorios indígenas en el siglo XXI

Maya Lorena Pérez Ruiz..... 41

Familias transnacionales de jefatura femenina: maya yucatecas entre California y Yucatán

Adriana Cruz-Manjarrez..... 53

Amor e identidad. El caso de la migración mexicana en Italia

Paulina Sabugal Paz..... 73

Migración y patrimonio cultural: la cocina tradicional viaja en la mochila

Giselle Chang-Vargas..... 89

Un modelo de economía horizontal

Miguel Guevara Chumacero

Vladimira Palma Linares..... 111

Sentidos y oscilaciones de la etnografía. Entre la explicación y la comprensión

Martín Ronquillo..... 139

Reseñas

Garma, Carlos, María del Rosario Ramírez y Ariel Corpus (coords.)

Familias, iglesias y Estado laico: enfoques antropológicos

Hedilberto Aguilar de la Cruz..... 161

Flores Mercado Georgina, *La pirekua como Patrimonio Cultural*

Inmaterial de la Humanidad. Efectos del nuevo paradigma

Maya Lorena Pérez Ruiz..... 169

Normas editoriales..... 174

EDITORIAL

Uno de los problemas más graves que aquejan a los pueblos indígenas de América Latina, es la expansión de la minería y el uso de procedimientos de extracción altamente contaminantes de las tierras y aguas que se encuentran en sus territorios. Muchas de las empresas dedicadas al extractivismo son de origen canadiense. Por tal motivo, se tiene la creencia de que en Canadá las empresas extractivas tienen menos oportunidad de desarrollarse debido a que supuestamente en ese país, hay políticas de protección al medio ambiente y un mayor respeto a los derechos colectivos de los pueblos originarios, toda vez que se trata de un país que reconoce su naturaleza multicultural.

Contrariamente a esta visión optimista de la «multiculturalidad canadiense», la minería intensiva ha sido fuente de conflictos y preocupaciones por la pérdida y deterioro de los recursos de las Primeras Naciones. Este número de *Antropología Americana* inicia con un artículo del reconocido antropólogo Pierre Beaucage, profesor emérito de la Universidad de Montreal. En esta aportación, el doctor Beaucage analiza los conflictos y acuerdos recientes en Quebec, para mostrar que no existe ningún «modelo canadiense» estable, respecto a las relaciones entre los pueblos indígenas y las empresas extractivas. Hay experiencias que no se pueden generalizar, pues como muestra el autor, a pesar de que existe un marco jurídico común, las situaciones concretas de esta relación con las empresas mineras varían de un pueblo a otro. En esta lucha por la defensa de sus territorios, los pueblos que han salido mejor librados, han sido aquellos cuya movilización ha salido de los estrechos marcos del contexto local. A lo largo de su exposición, el autor acude a la historia para mostrar cómo las relaciones entre el estado canadiense y su política indigenista, llevó a la atomización de los pueblos originarios. No obstante, en el contexto actual han tendido a conformarse frentes intraétnicos amplios por la defensa de sus territorios, encontrando el apoyo y la simpatía de la sociedad civil canadiense. Es el caso de los cris de Quebec y los inuit de Nunavut, así como de los innu de Ekuanitshit.

En la descripción de las relaciones entre empresas extractivas, el Estado y pueblos indígenas en la provincia de Quebec, el autor muestra, a través de diversos ejemplos empíricos, la gran diversidad de las situaciones que impiden hablar de «un modelo » canadiense.

Relacionado con el tema de la defensa de los territorios, a continuación Maya Lorena Pérez Ruiz presenta un análisis sobre el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el siglo xx, en el que se transita del reconocimiento de los derechos culturales a la defensa del territorio. La autora plantea que a lo largo del siglo xx se generaron en México políticas de Estado

dirigidas a la población indígena que no pueden ser catalogadas como homogéneas, sino más bien, contrastantes. Así, mientras que a inicios de siglo los pueblos originarios fueron vistos como un obstáculo para la integración nacional, al fin del mismo la diversidad cultural había adquirido el valor de “patrimonio cultural de la humanidad”, siendo motivo de protección y fomento. Para la autora, dicho cambio obedece a la lucha de los indígenas por el reconocimiento de sus derechos colectivos y su propuesta de arribar a una nueva relación con el Estado nacional. A lo largo del artículo analiza desde una perspectiva diacrónica cómo se ha establecido dicha relación, así como la trayectoria de las luchas y demandas de los pueblos originarios, y la manera en que las instituciones gubernamentales se fueron transformaron para responder a dichas demandas.

Finalmente, durante la instauración de las políticas neoliberales y la derrota del movimiento zapatista del sureste del país, paradójicamente se dio un reconocimiento limitado a derechos culturales indígenas, a la vez que se crea un entramado de instituciones educativas respetuosas de la diversidad cultural y se ponen en marcha diversos programas de acción afirmativa de la diferencia cultural. Asimismo, México firma convenios a nivel internacional a favor de los pueblos indígenas y la diversidad cultural, entre los cuales destacan el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, aprobado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989-1990; la Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales, firmada en el seno de la UNESCO en octubre de 2005 y ratificada por México en 2006; y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General de la ONU en septiembre de 2007. No obstante lo anterior, de manera simultánea se impulsa un modelo de sociedad sujeto al predominio de los capitales privados, muchos de corte extractivista, proclives al despojo y explotación desmedida de los recursos naturales y la diversidad biocultural, y que además uniformizan formas de vida, de producción y consumo, acentúan la pobreza y la polarización social.

Durante la reforma neoliberal, se acentuaron los problemas de pobreza en cientos de comunidades indígenas y campesinas, lo que agudizó la migración del campo a la ciudad y la migración internacional. Adriana Cruz-Manjarrez analiza la feminización de la migración a escala global y en particular la feminización de la migración mexicana a Estados Unidos. En este contexto, ha sido posible registrar y cuantificar el incremento en las familias con jefatura femenina en México, así como la incorporación creciente de las mujeres a los flujos migratorios que se dirigen a Estados Unidos. ¿Cómo se da dicha migración?,

¿cómo se organizan las mujeres para emprenderlas?, ¿qué las motiva?, ¿cuáles son sus estrategias? La autora acude a la etnografía y a las entrevistas para documentar la experiencia de la migración de mujeres maya yucatecas que son jefas de familia y viven solas, separadas, divorciadas o son viudas que viven y trabajan en San Francisco, California. Busca conocer por qué dichas mujeres hayan emigrado a Estados Unidos y las razones por las cuales muchas de ellas permanecen solteras. Asimismo, indaga sobre los arreglos familiares que hacen posible que ellas puedan ir a trabajar al otro lado de la frontera. Uno de sus hallazgos, por demás interesante, es el incremento de la soltería y el ascenso de hogares con jefaturas femeninas transnacionales entre las mayas migrantes.

A continuación, Paulina Sabugal Paz presenta un estudio de un fenómeno poco conocido: la migración de mujeres mexicanas en Italia que en su mayoría se fueron a dicho país por haberse enamorado de un italiano. Entre los testimonios recabados por la autora, están los de aquéllas que dicen haber dejado todo: trabajo, casa y familia para llevar a cabo una especie de “sueño europeo”. Desafortunadamente, muchas veces se despierta del sueño, pues el resultado no es como se había imaginado. A través del análisis detallado de 35 entrevistas realizadas a mujeres migrantes mexicanas establecidas en diferentes regiones de Italia y utilizando un enfoque etnográfico, en este artículo la autora analiza el fenómeno de la migración tomando como dimensión del análisis los sentimientos y las emociones como eje propulsor de la migración. Desde luego, la posibilidad de vivir el “sueño europeo” está permeada por una visión que tiende a romantizar a Europa, a ver el viaje y el matrimonio como una forma de ascenso social. A ello hay que añadir las prescripciones de género que tienden a involucrar a las mujeres en relaciones amorosas que no siempre son equitativas. La autora plantea, ciertamente, que este tipo de migración, que aparentemente no se encuentra motivado por una razón política o económica, está fuera de los estudios migratorios en México por su baja consistencia numérica. Como resultado, el proceso de ser mujer en otro país es con frecuencia ignorado. Por tal motivo, en este artículo la autora analiza la relación entre amor y migración, y busca responder a estas preguntas: ¿Qué significa ser esposa, madre o viuda cuando se migra a Italia?, ¿cómo es que la identidad tendría que cambiar o adaptarse?, ¿cuáles son los patrones culturales de México que aún se siguen y cuáles se pierden?

Siguiendo con el tema de la migración, Giselle Chang-Vargas analiza las repercusiones de las migraciones y el turismo en el patrimonio cultural como dos formas de movilidad de personas, pero también de costumbres y artes culinarias en Costa Rica. Plantea que la cultura costarricense se configuró con el aporte de amerindios y migrantes de todos los continentes, entre los que desta-

can los chinos, italianos y afrocaribeños insulares que llegaron en distintas oleadas durante la segunda mitad del XIX a Costa Rica. Ahí no pararon las migraciones, pues en los últimos años ha venido incrementándose el número de inmigrantes proceden de Nicaragua y Colombia. Con la llegada de los inmigrantes se enriquece el patrimonio cultural intangible de la que son portadores los inmigrantes. En este texto, la autora analiza la aportación que las distintas comunidades de migrantes hacen a las artes culinarias y se integran a la cocina regional.

A continuación, se presenta el artículo de Miguel Guevara Chumacero y Vladimira Palma Linares, entorno a los resultados de una investigación arqueológica, etnográfica e histórica con el objetivo de presentar un modelo económico aplicado a bienes de subsistencia en la región de los pantanos de Centla, Tabasco, ocupados por grupos de lengua maya chontal. A través del concepto de microambiente, los autores procuran entender cómo los grupos sociales emplean diversos mecanismos, como la movilidad o la estacionalidad, para acceder a los diversos recursos.

Los autores señalan que las poblaciones actuales en Centla no mantienen actualmente demarcaciones fijas para delimitar la propiedad privada, sino que hacen un uso del territorio de la costa al pantano en el cual incluyen todos los recursos necesarios, creando comunidades autosuficientes. Cada comunidad mantiene un acceso territorial sobre segmentos sustanciales de cada una de las zonas de recursos de subsistencia.

Cierra esta sección el artículo de Martín Ronquillo, cuyo objetivo es explorar algunas variaciones sobre las formas de hacer etnografía desde una narrativa desde el presente etnográfico. Acude a diversas formas de hacer etnografía, acudiendo a diversos autores, sobre todo de la escuela británica, para reflexionar de manera crítica sobre la figura de la objetividad.

Por último, se presentan dos reseñas de libros de reciente aparición, uno relacionado con los temas de religión y Estado laico, y el otro con la *pirekua*, canto purépecha del estado mexicano de Michoacán, el cual ha sido declarado como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

Esperamos que este número sea de su agrado.

Cristina Oehmichen-Bazán
Editora

Artículos

PUEBLOS INDÍGENAS Y EMPRESAS EXTRACTIVAS EN CANADÁ: ¿EXISTE UN “MODELO CANADIENSE”?

Pierre Beaucauge

Université de Montréal, Canadá

correo electrónico: pierre.beaucauge@umontreal.ca

RECIBIDO: 21 DE SEPTIEMBRE DE 2018; ACEPTADO: 10 DE OCTUBRE DE 2018

Resumen: Partiendo de elementos de la historia de Canadá y analizando conflictos y acuerdos recientes en Quebec, este artículo quiere mostrar la inexistencia de cualquier modelo canadiense estable de interrelaciones entre los pueblos indígenas y las empresas extractivas. A pesar de un marco jurídico común, las situaciones concretas varían enormemente de un pueblo a otro, que van del acomodamiento al conflicto abierto; también varían en el mismo pueblo, de un período a otro. Los grupos a los que mejor les ha ido parecen ser los que han sabido salir del contexto exclusivamente comunitario en el que la política indigenista canadiense los quiso encerrar, para formar frentes intraétnicos amplios (como los crees de Quebec y los inuit de Nunavut) y/o movilizar otras fuerzas sociales dentro de la sociedad civil canadiense, como los Innu de Ekuanitshit. El disponer de algún recurso-clave ha sido también un factor muy relevante en estas relaciones.

Palabras clave: modelo canadiense, pueblos indígenas, cri, inuit, innu, industrias extractivistas, territorio, autonomía, Canadá, Quebec.

Abstract: Based on elements from Canadian history and analyzing recent conflicts and agreements in Quebec, this article wants to show the inexistence of any kind of 'Canadian model' of stable interrelations between indigenous peoples and extractive industries. In spite of a common juridical framework, concrete situations vary considerably from one people to the other, from accommodation to open conflict; the same is to be observed within the same people, at different periods of time. The groups with greater success seem to be those who were able to exit from the strict community level where Canadian indigenous policy tried to enclose them, and form either large intraethnic fronts (like the crees in Quebec and Nunavut inuit) and/or mobilize other social forces in Canadian civil society like the Ekuanitshit Innu.

Key words: Canadian model, indigenous peoples, Cree, Inuit, Innu, extractive industries, territory, autonomy, Canada, Quebec.

INTRODUCCIÓN

Hace algunos años que en diversos foros internacionales se menciona la existencia de un ‘modelo canadiense’ de relaciones entre los pueblos y las organizaciones indígenas, con el Estado canadiense por una parte, y con las empresas extractivas, por otra. Sin que se haya propuesto una definición precisa, se entiende el carácter supuestamente consensual y armonioso de este modelo: se cree que las empresas explotan libremente los recursos y a cambio, los grupos indígenas negocian beneficios económicos. Esto contrasta con el modelo conflictivo que predominaría en muchos países de América Latina en donde, según la expresión de un ex-presidente peruano, los pueblos nativos hacen como “el perro del hortelano, que no come ni deja comer al amo”.

Veremos como la realidad canadiense al respecto es mucho más compleja y cambiante que cualquier “modelo”. No pretendo, en el marco de este artículo, hacer una síntesis que valga para el millón y medio de indígenas del país, divididos en más de seiscientas “bandas” y 3 100 localidades, esparcidos entre diez provincias, más el Nunavut, los Territorios del Noroeste y el Yukon (Statistiques Canada, 2011). Eso no se pretende, conoceremos cómo las Primeras Naciones mantienen relaciones diferenciadas y a menudo opuestas con los cientos de empresas extractivas, madereras, hidroeléctricas, mineras y petroleras que operan en el país. Además, como veremos, la misma organización indígena puede redefinir su estrategia de forma radicalmente diferente con el paso del tiempo y el transcurso de los años. De este modo, estamos muy lejos de un “modelo uniforme, aceptado y estable” en cuanto a las actitudes y prácticas de los pueblos indígenas relacionadas con el extractivismo.

Podemos encontrar posiciones contrastadas dentro de las asociaciones indígenas pancanadienses. Por ejemplo, en julio 2018 tuvieron lugar las elecciones a la presidencia de la Asamblea de Primeras Naciones (APN), que agrupa a los jefes de las reservas indígenas de todo Canadá. Los debates giraron en torno al grado de “cercanía” de los candidatos a los gobiernos federal y provinciales, que en la actualidad promueven directamente el extractivismo. El presidente saliente, Perry Bellegarde —que las corrientes opositoras encuentran demasiado favorable a las políticas extractivistas estatales— logró reelegirse y obtener un segundo periodo para su mandato (Vastel, 2018).

Para entender mejor la situación real, presentaremos a grandes razgos los elementos relevantes de la historia lejana y reciente de Canadá que llevaron a la actual situación político-jurídica de los indígenas. Luego, nos limitaremos a la provincia de Quebec, la más extensa, la segunda en población y que contiene una muestra bastante significativa de las varias interacciones entre pueblos indígenas, Estado y empresas extractivas que se encuentran en el conjunto canadiense. Examinaremos detalladamente los conflictos que opusieron, en la década de los seten-

ta, los cri-ceyou de la Bahía de James, en el noroeste, a la paraestatal Hydro-Québec y al gobierno provincial. Por sus impactos en la reformulación de las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas en todo el país, mencionaremos el enfrentamiento armado con los mohawk de Oka-Kanehsatake en 1990, y la Paix des Braves (“Paz de los Valientes”) firmada entre el Gobierno de Quebec y los cri-ceyou en 2002. Esbozaremos sus actitudes actuales frente a las empresas mineras, hidroeléctricas y petroleras comparándolas con las de los innu y de los inuit.

LA ECONOMÍA EXTRACTIVA EN LA HISTORIA DE CANADÁ

Durante los 150 años que duró la colonización francesa de Canadá (1608-1759), el interés principal de la metrópoli fue, junto con la pesca del bacalao y la caza de mamíferos marinos en el Golfo de río San Lorenzo, el comercio de pieles con los indígenas. Después de la conquista inglesa de 1760, ese modelo general de “desarrollo hacia fuera” (como lo nombrarían dos siglos después los teóricos de la dependencia) se mantuvo como una constante de nuestra historia económica: a partir de fines del siglo XVIII, la madera, luego el trigo producido en ranchos campesinos, desplazaron hacia el noroeste la economía pielera mientras que en el sur la fuerza de trabajo indígena era sustituida por la de los colonos europeos y de sus descendientes. Los pueblos indígenas de la franja sur fueron presionados para firmar tratados donde cedían sus territorios a la colonización europea. Incluso después del despegue industrial que siguió a la independencia de 1867, las exportaciones de materias primas desde Canadá fueron siempre más importantes que las industriales por una parte, y por otra permitieron la compra de los bienes de capital necesarios para el proceso de industrialización. Es así como los períodos de alza de precios para las materias primas (por ejemplo, durante las dos guerras mundiales) fueron momentos de auge industrial en Canadá. Al respecto, la situación canadiense es estructuralmente similar a la de México, Argentina y Brasil, que también financiaron el desarrollo industrial llamado “de sustitución de importaciones” (1940-1970) gracias a sus exportaciones de productos agrícolas, forestales y mineros.

La explotación de esos recursos fue sometida a un mínimo de reglas. En efecto, contrariamente a cierta leyenda dorada que nuestro país deja flotar por el mundo, en Canadá nunca prevaleció una perspectiva de desarrollo sustentable. Se pescó el bacalao y demás especies pelágicas del Atlántico hasta casi acabarlas en fechas recientes; lo mismo está a punto de pasar con el salmón en los dos océanos; talamos los pinares de la cuenca del San Lorenzo hasta que no quedó pino blanco; aramos el *humus* delgado de la pradera occidental hasta que ya no diera trigo sin aplicaciones masivas de fertilizantes. En cuanto al bosque de lluvia en las vertientes occidentales de las Rocallosas, la tala en blanco ha convertido en paisajes lunares

varias zonas; eso, cualquier viajero lo puede observar si se aleja un poco de los circuitos turísticos, donde se mantienen a propósito los «bosques-mamparas» a orillas de carretera. Como se puede imaginar, la condición los pueblos indígenas del país ha sido directamente afectada por varios frentes de la economía extractiva en el país: forestal, minero y energético.

Hasta la década de los sesenta, se veía la destrucción del medio ambiente como el “rescate del progreso” (*la rançon du progrès*), y se tildaba a los opositores de románticos e idealistas que “querían comerse la tortilla sin aceptar que se quebrasen los huevos”. Sin embargo, cuando el mismo progreso empezó a tener fallas no solo de dimensiones continentales, sino planetarias, empezaron a surgir en Canadá como en el resto del mundo corrientes de pensamiento que cuestionan los enormes costos sociales de este “desarrollo” que pone en peligro la mera reproducción del sistema económico y social actual. En años recientes, la corriente de oposición al saqueo global puso en el mismo lado de la barricada a ecologistas de varias tendencias y a miembros de grupos indígenas.

LOS INDÍGENAS Y LA FORMACIÓN DE CANADÁ

Después de la instalación de los primeros establecimientos franceses a orillas del San Lorenzo, a principios del siglo XVII, prevaleció con los pueblos indígenas una política de *alianzas* en función de la rivalidad con las nuevas colonias inglesas más al sur. Cada metrópoli tenía sus aliados locales con los que mantenía relaciones comerciales y movilizaba contra la otra colonia. Fue hasta después de la Conquista inglesa de Nueva Francia en 1760, cuando se diseñó una verdadera política de poblamiento europeo del territorio. A nivel jurídico, la “Proclama Real” de 1763, estipuló que antes de instalar a los colonos en los “territorios de la naciones indígenas” había que firmar con ellas tratados donde aceptaban ceder sus tierras. En toda la franja sur del país, del este hacia el oeste, después de los traficantes de pieles y de los misioneros, llegaron los funcionarios a proponer tratados a los indígenas: a cambio de una pequeña renta, los indígenas cedían su territorio, salvo una exigua “reserva”. Como resultado, las tierras indígenas legalmente reconocidas en Canadá representan actualmente solo el 0.5% del territorio del país (*Commission royale sur les peuples autochtones*, 1996: 32). En cuanto a la renta, encontramos cantidades como cuatro libras esterlinas por año, entregadas a cada jefe de familia, pagable en mercancías en los establecimientos de la Hudson Bay Company, que gozaba del monopolio comercial en el oeste y el norte del país.

El resto del territorio, ya considerado “tierra de la Corona”, fue parcelado y distribuido entre los colonos de origen europeo y sus descendientes. A pesar de la correlación de fuerzas muy desigual que imperó durante todo el proceso de firma de tratados (llamados en inglés *surrenders*, “capitulaciones”), actualmente los

indígenas de Canadá se apoyan en ellos para mostrar que en un momento de la historia, se reconoció su existencia como naciones y su soberanía sobre un territorio.

La independencia de Canadá en 1867 no modificó las prácticas coloniales, sino que las sistematizó. La “Ley sobre los indígenas” (*Indian Act*) de 1876 tenía como objetivo final asimilar a los pueblos nativos. Supuestamente, una vez que estos adoptan suficientemente las costumbres, el idioma y la religión de los colonizadores, serían “emancipados”; mientras tanto, vivirían en las reservas bajo la tutela del Estado. Desaparecieron de los textos las referencias a las “naciones indígenas”: sólo había “bandas”, una por reserva, cuyo sistema político propio se suprimió, y fue remplazado por un “jefe” y un “consejo” con poderes nominales. Los indígenas no tenían derecho de voto en las elecciones provinciales ni nacionales. En cada reserva, quien detentaba el poder real era el “agente” nombrado por el gobierno federal, encargado de vigilar la aplicación de la ley y de controlar los movimientos de la población. Si una reserva obstruía el desarrollo agrícola o si se necesitaban sus tierras por cualquier motivo, las personas indígenas podían ser desplazadas a otro lugar ‘para su bien’. Se mandaba a los hijos de las personas indígenas a internados, donde las congregaciones religiosas se encargaban de incorporarlos por la fuerza a la religión y la cultura dominantes.

Buena parte del territorio canadiense (más de la mitad, al norte de la franja agrícola) nunca interesó a los europeos por ser inadecuada para la agricultura y la ganadería. No fue sino hasta mediados del siglo XX, en que los pueblos indígenas árticos y hemiárticos, como los inuit (esquimales), denes (athapascanes), cris e innus (montañeses), que habitan esta zona, comenzaron a sufrir el encierro en reservas como sucedía en el sur. Sin embargo, recibieron el impacto de la colonización: desde las epidemias recurrentes hasta la conversión al cristianismo y una paulatina sedentarización. La población indígena de esos territorios consiguió mantener cierto equilibrio entre el sector de subsistencia (pesca y cacería para comer) y la economía de mercado, fundamentada en la cacería y venta de las pieles. Así se abastecían de medios de producción (escopetas, trampas, anzuelos) y de ciertos bienes de subsistencia (harina, ropa, etc.). Los mismos intereses de las compañías pieleras necesitaban que los indígenas se quedaran en posesión de sus territorios de caza.

LA NUEVA INDUSTRIA EXTRACTIVA Y LOS TERRITORIOS DEL NORTE

La Segunda Guerra Mundial marcó un parteaguas para la economía del norte de Canadá, por dos motivos. En primer lugar, después de 1945, la economía pielera entró en una crisis profunda de la que no iba a levantarse: los cambios de moda, la competencia de animales de cría y de las pieles sintéticas fueron factores que mostraron la vulnerabilidad de esta monoexportación (Asch, 1977: 52).

Al mismo tiempo, con la guerra, Canadá y Estados Unidos (sobre todo éstos últimos) se habían dado cuenta de la vulnerabilidad de sus fuentes de abastecimiento en recursos estratégicos, como el petróleo, por la presencia alemana en los mares. Empezó entonces un programa de exploración del norte canadiense, que reveló yacimientos de hidrocarburos, cobre, hierro, asbesto, uranio etc. Esta zona se convirtió en una inmensa reserva de recursos naturales, muy al alcance en caso de conflicto. Y como conflictos no faltaron, desde entonces (Guerra fría, guerra de Corea, guerra de Vietnam...) se continuó la exploración y se empezó la explotación del norte, al principio con capital estadounidense. Digo “se empezó” porque el norte tenía más bien carácter de reserva estratégica para nuestro vecino del sur: en tiempos de paz, los altos costos creados por el clima extremo y las distancias hacían poco competitiva la producción en comparación con los países del Tercer Mundo (por ejemplo el oro de Sudáfrica o el petróleo de Venezuela).

Pero la expansión del capital extractivo al norte se enfrentaba con un problema: la presencia de los indígenas, amerindios e inuit.¹ Ahora menos afectados por la epidemias, su número empezó a crecer a partir de los años 1920. Algunos pueblos indígenas del noroeste cedieron formalmente sus tierras: cris, chipewyan y beaver (Tratado 8), y denes del norte (Tratado 11). A diferencia de los tratados anteriores, éstos no se hicieron para dar lugar a la colonización agroganadera, imposible por las condiciones climatológicas, sino porque se habían encontrado en el área importantes recursos mineros: oro (Tratado 8) y petróleo (Tratado 11) (Waldram, 1988: 36-39). Con la nación métis (mestiza) que también habita allá, no se negoció, puesto que el sistema canadiense de exclusión del estatuto indígena (Indian Act de 1876) no les otorgaba derecho alguno (Savard et Proulx, 1982: 143). Además, se habían sublevado dos veces en contra de la desposesión de sus tierras, y estas cosas no se olvidan fácilmente... En el norte de Québec no hubo ningún tratado ni con los cri-ecyou, ni con los nishnabe (algonquinos), ni con los innu, ni con los inuit: las empresas forestales, forma históricamente dominante del extractivismo, talaron los bosques a su antojo en sus tierras, consideradas “tierras de la Corona”.

Después del 1945, las políticas indigenistas del gobierno canadiense se extendieron al norte. Como anteriormente en el sur, se trataba de concentrar a los nativos en algunos puntos, para que dejaran sus actividades de caza y pesca, para de esta manera “liberar” el territorio. Para ello utilizó la coyuntura de crisis de la

¹ Los pueblos indígenas de Canadá se distinguen entre sí en dos categorías: los que históricamente fueron llamados “indios” o “amerindios” (ahora “Primeras Naciones”) y los “esquimales” (ahora inuit) que se encuentran en el extremo norte del país.

industria pielera, a la que hemos aludido. A cambio de una relocalización, tuvieron que mandar a sus hijos a los famosos “internados indígenas” del sur.² Los indígenas no vieron llegar a miles de colonos europeos como en el sur, pero sí, tuvieron que acomodarse en el vecindario de empresas forestales, mineras e hidroeléctricas a las que les bastaba un permiso de los gobiernos, federal y provincial para realizar sus operaciones.³ Los únicos núcleos permanentes de población no-indígena eran pequeñas ciudades mineras o relacionadas con la transformación de la madera.

A principios de los años sesenta, el resultado de esta política fue la formación de una sociedad indígena menos homogénea en el norte de Canadá. Una parte creciente de la población se sedentarizó alrededor de las misiones y de los antiguos puestos de comercio pielero. Otra parte de las familias siguió el modo de vida tradicional de caza y pesca, que obliga a largas expediciones en los bosques. Para los sedentarizados, era difícil mantener esas actividades, puesto que los alrededores fueron rápidamente desprovistos de animales, y los hombres solos no podían ausentarse mucho tiempo tierra dentro (sin las mujeres para cocinar y transformar las pieles). Creció la dependencia de las prestaciones del gobierno. A varios jóvenes que regresaron de los internados, el gobierno ofreció algún puesto subalterno en la administración local o la enseñanza, esperando que fueran dóciles correas de transmisión de la nueva política de sedentarización- evacuación del territorio. Otros se emplearon como guías de turistas. A pesar de estos cambios, sin embargo, la “comida de monte” (carne y pescado) seguía siendo fundamental en estas zonas donde el costo del transporte hace prohibitivos muchos alimentos importados (Rushforth, 1977). Un hecho muy significativo para el futuro, fueron las políticas educativas que estaban formando una intelectualidad nativa en las comunidades y en las ciudades. Esos jóvenes adquirían una visión mucho más precisa que sus padres del sistema político y legal del país y de las

² Décadas después se escandalizó la opinión pública canadiense cuando los ex alumnos dieron a conocer los abusos físicos y sexuales a los que fueron sometidos en los internados.

³ En 1961, me tocó trabajar en una mina de hierro de tajo abierto en la Costa norte del Golfo del San Lorenzo. Para acarrear el mineral, la Quebec Cartier Mining, de propiedad estadounidense, construyó un ferrocarril de doscientos kilómetros hasta la costa: se tuvo que desviar el río Rivière-aux-Roches por el que transitaban los innus para sus territorios de caza. Por supuesto no hubo ni consulta ni indemnización. ¡La empresa se vanagloriaba de su generosidad al permitir a los indígenas de circular gratis en el tren para ir y venir entre sus campamentos y su pueblo en la costa! Veinte años después de su construcción, se arrasó la pequeña ciudad minera de Gagnon, dejando como testimonios de la presencia minera una montaña de escorias y un lago de aguas contaminadas.

luchas anti-coloniales que se llevaban en otras partes del continente y del mundo. Estos jóvenes tomaron el liderazgo en los decenios siguientes.

“LIBRO BLANCO” Y “MANIFIESTO ROJO”:
“EL ‘NUEVO DESPERTAR INDÍGENA’”⁴

En 1968, fue elegido un nuevo primer ministro, Pierre Elliot Trudeau, cuyo programa reformista pretendía transformar a Canadá en una “sociedad justa”. En 1969, el mismo gobierno propuso un “libro blanco” (*white paper*)⁵ para resolver “el problema indígena”: integrarlos de golpe, terminando con su estatuto especial, con el Indian Act de 1876 y con las reservas. Estas diminutas tierras donde vivía una gran parte de la población indígena era lo único que se consideraba entonces como “territorios indígenas”: el gobierno proponía cambiarlas en simples municipios y convertir a sus residentes en ciudadanos comunes. El “libro blanco” circuló y sus propuestas fueron rechazadas casi unánimemente por los indígenas. El escritor cri Harold Cardinal respondió inmediatamente con un libro titulado *La sociedad injusta: la tragedia de los indios de Canadá*. El libro decía, en sustancia: “la condición deplorable de los indígenas de Canadá resulta de siglos de política injustas de parte de los gobiernos blancos y no se puede corregir esta situación con una injusticia mayor: privándolos de su identidad y de sus territorios” (Cardinal, 1969).

Este “manifiesto rojo”, que hizo obsoletas las propuestas del “libro blanco”, cristalizó la toma de conciencia creciente de un sector indígena joven y más educado. Bajo este nuevo liderazgo, se conformaron organizaciones indígenas que emprendieron paralelamente la lucha jurídica y constitucional a nivel nacional y luchas regionales contra el despojo territorial que se aceleraba a manos de empresas extractivas.

Canadá —que no tenía aún constitución propia—⁶ era entonces el escenario de un cuestionamiento en otro frente: en la provincia francófona de Quebec amplios

⁴ Por supuesto esta expresión no significa que no hubo protestas indígenas antes de estas fechas contra el despojo territorial. La más célebre fue la “rebelión de los mestizos” que opuso en 1870 y de nuevo en 1885, los Métis de la pradera occidental a la expropiación a favor de la empresa ferroviaria y de colonos de origen europeo. Fue derrotada por el ejército británico, y su líder Louis Riel, ahorcado en 1885.

⁵ En la tradición política canadiense, se llama *white paper* (“libro blanco”) un documento donde se expresa un programa legislativo, antes de detallarlo en proyectos de ley.

⁶ Canadá se hizo país soberano en 1867, no después de una lucha armada, como Estados Unidos o los países del antiguo imperio español, sino por un “acuerdo entre señores” (*gentleman's agreement*): representantes de las provincias fundadoras elaboraron un documento que fue después aprobado por el Parlamento de Londres bajo el nombre de British North America Act (“Acta de

sectores se inclinaban hacia la independencia. Se formó un partido independentista, el Parti Québécois, que ganó las elecciones provinciales en 1976. El gobierno federal multiplicó los contactos con las autoridades provinciales con el fin de elaborar una constitución política que permitiera la incorporación definitiva de la provincia de Quebec. Los indígenas no fueron incluidos en las primeras rondas de negociaciones, que desembocaron en la *Constitución Canadiense de 1981*. Protestaron ante los tribunales, exigiendo el reconocimiento de sus derechos inherentes al territorio. La adopción de la Constitución canadiense (con abstención de Quebec) no puso fin a las reivindicaciones indígenas: más bien, la Corte Suprema declaró sus derechos territoriales “no extinguidos” por la creación del país y ordenó al gobierno federal negociar con sus representantes.

En este ambiente efervescente, durante las últimas cuatro décadas se desarrollaron las luchas indígenas por su territorio, frente al Estado, federal y provincial, y frente a las empresas extractivas. Ésas luchas han sido marcadas por momentos de conflicto agudo, como la crisis de Oka-Kanehsatake, de 1990, movilizaciones pacíficas, como la peregrinación de los cris-ceyou hasta Estados Unidos, en 1995, actos políticos, como la Conferencia de Charlottetown de 1992 (fracasado el intento de incorporar a la vez la provincia de Quebec y los pueblos indígenas en el acuerdo constitucional de 1982) y el acuerdo regional entre los cris-ceyou y el Gobierno de Quebec de 2002, llamado *La Paix des Braves* (“La Paz de los Valientes”).

INDÍGENAS Y EXTRACTIVISMO : LOS CRI-EEYOU E HYDRO-QUÉBEC, ACTO I

La crisis energética mundial de 1973 estimuló grandes proyectos de explotación de hidrocarburos y recursos hidroeléctricos en el norte del país, en territorios que nunca habían sido cedidos por los indígenas para la colonización. En los Territorios del Noroeste, los denes y métis iniciaron la lucha contra la construcción de un oleoducto norte-sur (Proyecto Foothills) por una transnacional canado-estadounidense (Arctic Gas).

En Quebec, el primer ministro Robert Bourassa, ya había anunciado lo que según él, iba ser la base de un nuevo despegue industrial para una provincia golpeada por el cierre de empresas y la desocupación: una serie de megaproyectos hidroeléctricos en la Bahía de James, al Norte, bajo el alto mando de la paraesta-

Norteamérica Británica”). El Reino Unido conservó hasta 1917 el control de la política exterior y de la inmigración en el nuevo *Dominion*. Si bien se reconocía la autonomía interna de las provincias (entre otras la de Quebec, donde viven la mayoría de los francófonos) las “reservas indígenas” eran administradas directamente por el gobierno federal.

tal Hydro-Québec. Su finalidad: exportar electricidad al noreste de Estados Unidos, donde un aumento rápido del consumo hacía subir mucho el precio (alza que se aumentó después de la crisis del 1973). En su declaración pública, el Primer Ministro Robert Bourassa no hizo siquiera mención de los miles de cris e inuit (esquimales) que habitaban el área. Tampoco mencionaron a los oponentes al proyecto. Los indígenas todavía eran “el pueblo invisible”⁷. De hecho, los indígenas de allí fueron los últimos en ser informados en toda la provincia de Quebec acerca del megaproyecto.

La primera respuesta indígena organizada al proyecto de la Bahía de James vino de la Asociación de los Indios de Quebec (AIQ), formada unos años antes por Max GrosLouis, líder histórico de los wendats (hurones), concentrados cerca de la ciudad de Quebec. La AIQ demandaba compensaciones por las tierras indígenas de la provincia, expropiadas sin ser nunca cedidas por tratado. Estas incluyen los propios territorios de caza y pesca de los wendats, convertidos en “parque provincial” por el gobierno. La AIQ protestó contra la expropiación de la Bahía de James y convocó a varias reuniones con los miembros de los pueblos indígenas de Quebec, entre ellos, a jóvenes cri-eyou que estudiaban en las ciudades. Éstos, poco después, recorrieron las comunidades afectadas y entre todos decidieron formar su propia asociación, el Gran Consejo de los Cris. Exigieron negociaciones con el gobierno provincial y la paraestatal, pidiendo para ello apoyo financiero al gobierno federal (en este momento en desacuerdo con el provincial sobre temas constitucionales).

En un primer momento, parecían muy pocas sus posibilidades de obtener cualquier victoria. Las dificultades de comunicación con los grupos de cazadores eran tremendas, pues se asentaban en las zonas más aisladas de Quebec. Además, la dimensión medioambiental de su lucha todavía no era evidente, puesto que Hydro-Québec basaba su publicidad en el tema de la “limpieza” ecológica de la electricidad, en comparación con los combustibles fósiles.

En 1972, los indígenas cri-eyou de la Bahía de James reclamaron ante los tribunales la interrupción del mega-proyecto y, contra toda expectativa, el juez Albert Malouf ordenó una investigación a fondo sobre sus impactos, medioambientales y sociales, la que duró un año. Al final, el juez marcó un precedente importante en la historia del país, decidiendo que se debían suspender los trabajos en vista de los “perjuicios irreparables” que estos iban a causar a los autóctonos, quienes sacan su subsistencia de allí “desde tiempos inmemoriales” y “desean continuar su modo de vida”. Además, retuvo el argumento de que la obra compromete-

⁷ Así se titula (*La peuple invisible*) la película de Richard Desjardins y Robert Monderie sobre los nishnabe (algonquinos) del centro-oeste de Quebec.

tía “su existencia propia como pueblo” (Malouf, 1973: 72). Las relaciones de los cri e inuit con el medio ambiente, tanto materiales como simbólicas, fueron, al parecer, el factor clave de la decisión, así como su oposición general al proyecto (*ibid.*). Por primera vez en la historia de Canadá, un tribunal establecía que los indígenas tenían derechos inherentes y permanentes a sus territorios, y no eran simples “ocupantes temporales” de las tierras públicas. La lucha de los cri-eyou tuvo una repercusión pancanadiense y cuyo precedente legal sería citado en los años siguientes en todo en país.

El gobierno de Quebec, aunque logró hacer revertir la decisión por la corte de apelación, se vio obligado a negociar con las organizaciones indígenas un arreglo de conjunto, dando origen al Convenio de la Bahía de James. Este se firmó en 1975, con representantes indígenas de toda el área (salvo tres aldeas inuits disidentes). De forma similar a los antiguos tratados, ese “Primer Tratado Moderno” pretendía “extinguir” los derechos indígenas sobre la mayor parte del territorio, a cambio de una importante compensación monetaria, de obras de infraestructura y de un derecho de caza y pesca en todas las zonas no utilizadas. Aparecieron después los impactos negativos: se mudó a un pueblo entero, se inundaron 11 mil kilómetros cuadrados de tierras de cacería y pesca de la cuenca del río La Grande, y la tasa elevada de methyl-mercurio en las represas (que resulta de la descomposición acelerada de millones de árboles y del *humus* de superficie) hizo peligroso por largo tiempo el consumo de pescado, principal alimento del pueblo cri. El control general del “desarrollo” del área quedó en las manos de la paraestatal Hydro-Québec, a través de su sociedad filial La Sociéte de développement de la Baie James. Y las rentas entregadas a los indígenas por los diversos programas representan una ínfima parte de las ganancias de la paraestatal con la exportación a Estados Unidos de la energía de la Bahía de James.

Sin embargo, el proceso de negociación propició la creación de la primera entidad política indígena supra-comunitaria, el Gran Consejo de los Cri-Eeyou, cuyos representantes negociaron a nombre de todas las comunidades. El Gran Consejo exigió y logró obtener el manejo sobre la gestión de los recursos faúnicos. Para ello se creó el Programa de Seguridad de Ingreso para cazadores y pescadores, el cual fue responsable no sólo de la sobrevivencia de estas actividades, sino de cierta expansión. Varios indígenas habían tenido que abandonar las largas expediciones de caza y pesca tierra adentro, porque el valor muy reducido de las pieles las hacía ya incoasteables. De 1975 en adelante, es un comité indígena de cada comunidad quien proporciona a los cazadores su equipo y sus víveres, permitiendo así el abastecimiento de las comunidades. Se observó un alza en el número de participantes, incluyendo muchos jóvenes (Feit, 1986).

El Gran Consejo se consolidó aún más después de las negociaciones. Si bien, jurídicamente, el Gran Consejo tiene un estatuto comparable al de un gobierno

municipal, su legitimidad dentro del pueblo cri-ecyou le permite enfrentarse a los niveles superiores de gobierno con una mayor posición de fuerza, como se vió en los años siguientes. A nivel político, los cris supieron manejar hábilmente la rivalidad entre Ottawa y Québec. En efecto, después de la llegada al poder en Quebec del partido independentista (Parti Québécois), en 1976, el gobierno federal descubrió que los derechos territoriales indígenas en Quebec podían constituir un fuerte obstáculo a la eventual independencia de la provincia francófona, puesto que las tierras indígenas del norte forman alrededor de la mitad de su superficie total.

INDÍGENAS Y EXTRACTIVISMO: LOS INUIT DE NUNAVIK⁸

Al norte de paralelo 55, la población de Quebec es inuit: 13 mil de ellos son casi los únicos habitantes de un territorio de 507 mil kilómetros cuadrados. Ya tenían cierta experiencia organizativa en las cooperativas de artesanos pero el Proyecto de la Bahía de James sirvió de detonador para su organización política: afectaba a tres comunidades inuit de la parte occidental. Se formó la Société Makivik para negociar con los representantes de Hydro-Québec y del Gobierno. Poco después se creó la Administración regional Kativik, como primer paso hacia un gobierno autónomo del conjunto de Nunavik. En 1987, se organizó un referéndum en todas la comunidades, en el cual los inuit decidieron la elección de coordinación única, la Comisión constitucional de Nunavik (1989) para negociar su autonomía con los dos niveles de gobierno. Se estancaron las negociaciones, pero se reactivaron en 1999. El proceso fue largo y lento, con numerosas interrupciones, pero en 2007, la Société Makivik y los gobiernos provincial y federal firmaron un acuerdo sobre la transferencia de jurisdicciones en materia de educación, de salud y asistencia, de seguridad pública y de transportes. Las negociaciones, en las que participó el gobierno federal (que tiene jurisdicción sobre los inuit) implicaron esencialmente el sector de servicios. De entrada, como en el caso de otras áreas septentrionales, las decisiones finales sobre la explotación de los recursos de subsuelo quedaron en manos del gobierno, en este caso, provincial.

El acuerdo final sobre autonomía regional de Nunavik, firmado entre las partes en enero de 2011, preveía la creación de una asamblea regional de 21 miembros con su comité ejecutivo, de cinco. Dicho acuerdo fue rechazado por referendun en abril del mismo año (67% de “no”). Al parecer, tanto la poca participación (apenas 54%) como el rechazo tiene que ver con el bajo presupuesto asignado al gobierno regional, que no permite avanzar hacia la solución de los

⁸ “Tierra grande” en la variante oriental del idioma inuktitut (esquimal). El nombre fue adoptado oficialmente por referéndum en 1986.

importantes problemas sociales que perciben los habitantes de las comunidades, como la insuficiencia de la vivienda, la deserción escolar y la violencia familiar.⁹

Las negociaciones de los gobiernos con los inuit de Quebec nunca tuvieron el carácter antagonico que caracterizó a las relaciones con los cri-ee-you. Los inuit del Nunavik no tienen en su territorio recursos naturales estratégicos que obliguen a las autoridades políticas a negociar con ellos en términos favorables, aceptando estructuras autonómicas y proponiendo una renta importante a cambio de derechos de explotación.

En cuanto a sus relaciones con el sector extractivo, no hay datos públicos sobre las aportaciones económicas ni sobre el impacto ambiental de la única mina de Nunavik, Raglan Mine, propiedad de la transnacional Glencore, que extrae níquel al extremo norte del territorio. El mineral se exporta por barco durante la corta temporada cuando el mar está libre de hielo. La fundición se hace en Ontario y el níquel se refina en Escandinavia. El impacto social parece limitado. Siguiendo la modalidad más frecuente ahora, a los mineros (950, según la empresa) los traen por avión de la ciudad minera de Rouyn-Noranda, en el sur, para trabajar un turno intensivo de varias semanas. También traen por avión a sus pocos empleados inuit (Raglan Mine, 2018). Obviamente, la administración regional no está en posición de exigir altas transferencias ni la creación de un determinado número de empleos locales.

El ejemplo de estos dos gobiernos regionales indígenas en Quebec, ilustra las posibilidades y los límites del marco legal y político canadiense en lo que toca a las relaciones de los pueblos indígenas frente a las empresas extractivas. En el momento de la firma del Convenio de la Bahía de James, la unión de los cri-ee-you en el Gran Consejo, aunque no pudo impedir la inundación de sus tierras, logró presionar a la paraestatal Hydro-Québec y al gobierno lo suficiente para conseguir una importante redistribución económica. Sobre todo, se formó una organización que les servirá más tarde, como veremos. Los inuit de Nunavik también pusieron en pie entonces una organización regional, pero en ausencia de recursos naturales estratégicos, no pudieron ejercer tales presiones. Al mismo tiempo, sin contraparte económica significativa, las bases se desinteresaron del proceso, de tal modo que ni se logró la etapa final del autogobierno.

⁹ Gouvernement du Québec (2011). Para una descripción de estos problemas cotidianos, véase Breton, 2012.

1990: LA CRISIS DE OKA-KANEHSATAKE Y SUS EFECTOS

En 1990, la lucha territorial de las Primeras Naciones se desplazó abruptamente del nivel económico al nivel político, y se hizo más violenta. Los mohawk (ganienkheka) de la comunidad de Oka-Kanehsatake, situada a unos pocos kilómetros al norte de Montreal, están asentados en un territorio en el que la congregación religiosa de Saint-Sulpice pretende tener derechos señoriales.¹⁰ A principios de 1990, los religiosos vendieron a un promotor inmobiliario un pinar, porción sustancial de su territorio, para la construcción de un campo de golf y de un conjunto de residencias privadas de lujo. Este terreno incluía nada menos que el cementerio de la comunidad. El 11 de marzo de 1990, jóvenes mohawks, pertenecientes a la Sociedad de los Guerreros (*Warriors*) erigieron una barricada simbólica en el camino que lleva al pinar. A fines de abril, la carretera que lleva al pueblo estaba completamente bloqueada por Warriors armados. La tensión subió durante las semanas siguientes. El 29 de junio, el Tribunal Superior de Justicia de Quebec ordenó el desmantelamiento de la barricada: los mohawks se negaron. La policía rodeó la comunidad y, el 11 de julio, se lanzó al asalto: un policía resultó muerto. Se retiró la tropa, mientras que los mohawks de otro pueblo, Kahnawake, cerraban uno de los puentes de acceso a Montreal, en solidaridad con los de Kanehsatake, y abastecían por el río a sus hermanos. El 11 de agosto, a petición del gobierno de Quebec, 2500 soldados del ejército canadiense sitiaron Oka-Kanehsatake. La Confederación Iroquesa de las Seis Naciones (Ho-De-No-Sau-Nee, a la que pertenecen los mohawks) propuso su mediación y firmó un acuerdo con el ministro quebequense delegado para asuntos indígenas, John Ciaccia, el cual, el gobierno nunca quiso ratificar. Sin embargo, el 31 de agosto se levantaron las barricadas. A fines de septiembre, se rindió el último grupo de los insurrectos. Hubo cuarenta detenciones y acusaciones de homicidio. Después de un largo pleito salieron libres los acusados. El pinar quedó de la comunidad.

La “crisis de Oka” tuvo repercusiones en todo Canadá. Más allá del pésimo manejo de la situación por el Gobierno de Québec, presidido por Robert Bourassa, la

¹⁰ Durante la colonia francesa (1608-1760), se implantó en el valle del San Lorenzo un sistema de tenencia señorial similar al que imperaba en la metrópoli. Es así como los monjes sulpicianos obtuvieron una merced de tierras, la Seigneurie du Lac-des-deux-Montagnes, con tal de que “velasen por el bienestar” de los indígenas allí asentados. El sistema señorial quedó suprimido en 1854, pero varias congregaciones religiosas lograron sustraerse a la reforma. Sin embargo, su título señorial no es equivalente a la propiedad privada y no permite expulsar a los usuarios de la tierra, como lo pretendió la congregación. Para un análisis detallado de lo sucedido en Oka-Kanehsatake, véase Trude, 2009.

crisis reveló a la opinión pública canadiense y a los políticos de turno que bajo la apariencia de paz y orden (otro “modelo canadiense”), crecían los problemas y que una población indígena cada vez más numerosa, educada y consciente de sus derechos, cuestionaba el viejo molde del Indian Act, con cien años de antigüedad, y que sabía acudir a la acción directa cuando sus derechos le eran negados.

Así se entiende porqué, para la conferencia constitucional de Charlottetown, en 1992, a diferencia de las anteriores, el gobierno federal invitó a las cuatro principales organizaciones indígenas de Canadá: la Asamblea de Primeras Naciones, que agrupa a los jefes de las reservas indígenas, el Consejo Nacional de Indígenas de Canada, que representa a los que viven fuera de las reservas; Inuit Tapirisat de Canadá, que reúne a los inuit y el Consejo nacional de los mestizos [Métis], que reclaman también el estatuto de pueblo indígena. Con los representantes de las diez provincias, examinaron el documento de base “Construir juntos el porvenir de Canadá” (Construire ensemble l’avenir du Canada) e hicieron propuestas. Al final de sus deliberaciones propusieron la descentralización de varios poderes y recursos federales hacia las provincias. Esto incluía el estatuto de “sociedad distinta” para Quebec y, por primera vez, el derecho a la autonomía gubernamental para los pueblos indígenas. El Acuerdo de Charlottetown fue sometido a un referendun pancanadiense... y rechazado por 54.3% de los votantes. Para muchos canadienses, eran demasiadas concesiones a los quebequenses y a los indígenas mientras que, para estos, eran demasiado pocas. Sin embargo, salían ganando las Primeras Naciones, pues se les reconocía ya como parte integrante de la diversidad canadiense.

1991-1996: LA COMISIÓN REAL SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS Y SUS SECUELAS

El fracaso de las conferencias constitucionales, después del 1982, indicaba la imposibilidad, en ese momento histórico, de proponer un modelo de país que convenga a todos los componentes étnicos y territoriales de Canadá. Mientras tanto, en 1991, se había nombrado una *Commission Royale Sur les Peuples Autochtones* (CRPA) para hacer un diagnóstico (¡uno más!) y proponer soluciones. La gran innovación fue que de siete comisarios, cuatro eran indígenas. Al igual que sus dos co-presidentes, el abogado quebequense René Dussault y el líder dene Georges Erasmus, se tomaron el encargo muy en serio.

Según su informe, el gobierno canadiense debía “reconocer los perjuicios que el colonialismo había causado, privando a las naciones indígenas de sus tierras y sus recursos, y perturbando su vida familiar, sus prácticas espirituales y sus estructuras de gobierno” (CRPA, 1996: 27). Porque los pueblos indígenas son naciones y tienen “derecho a dirigir sus vidas y de controlar sus gobiernos y sus tierras, no como un favor... sino como derecho inherente de pueblos que habitan un territorio desde tiempos inmemoriales” (*ibid.*: 26). La Comisión proponía reconocer tres órdenes de gobierno en el país: el federal, el provincial y el indígena (*ibid.*: 25). Esos tres órdenes

compartirían la soberanía, de la misma forma que hoy la comparten el gobierno federal con las provincias. Por supuesto, a la par de las nuevas responsabilidades, se debían repartir los recursos financieros. La Comisión insistía sobre el hecho que la autonomía no podía ser un derecho de los cientos de pequeñas comunidades entre las que se encuentran hoy día divididos los indígenas en el país: “Este derecho pertenece a grupos de cierto tamaño” que hay que “reedificar como naciones” (*ibid.*: 25-26).¹¹ Se trataba nada menos que de refundar el país.

Cuando la Comisión entregó su informe, en 1996, el gobierno federal había cambiado. El nuevo primer ministro, Jean Chrétien, antiguo ministro liberal de asuntos indígenas, tenía su propio plan. Recibió el voluminoso informe con mucho respeto. Se aceptó la idea de compensar por los graves abusos, físicos y sexuales, sufridos por los niños indígenas en los internados. Rescató el concepto central de “primeras naciones” pero no las identificó con los “grupos de cierto tamaño” como son las regiones cris, innus, inuit y otras, que cuentan cada una con miles de miembros en decenas de comunidades. En lugar de eso, determinó que cada una de las seiscientas pequeñas aglomeraciones indígenas del país constituirían una “Primera Nación” susceptible de ejercer la autonomía. Y hacia cada una de ellas, el gobierno federal fue descentralizando algunas funciones administrativas, educativas, de salud, para que llevaran a cabo un autogobierno. Así, el Estado canadiense mataba dos pájaros de un tiro. Por una parte, mantenía casi intacta la estructura político-territorial de las reservas, sin entrar en el laborioso proceso de crear un nuevo nivel de gobierno “fundado sobre la nación” tal como fue propuesto por la CRPA. Por otra parte, como la estrecha base territorial de las reservas no contenía recursos que permitieran una independencia económica, las autoridades indígenas “autónomas” iban a depender casi exclusivamente del Gobierno para su financiación. Se puede decir sin exageración, que el dominio brutal de antaño, encarnado en la persona del “agente”, se cambiaba por un paternalismo más sutil, que creaba redes clientelares con el nuevo liderazgo indígena.

UNA CASI-PROVINCIA INUIT: EL NUNAVUT

Este sistema de auto-gobierno, que se instala en los años noventa quisiera ser flexible. Sin embargo, puede incluir importantes excepciones, particularmente en la mitad norte de país, donde la población indígena, amerindia e inuit es mayoritaria en las inmensas extensiones que no han cedido por ningún tratado. La más notoria de esas excepciones es el Nunavut, territorio autónomo de dos millones de kilóme-

¹¹ Llama la atención la cercanía entre “entes de suficiente tamaño” y las regiones indígenas autónomas, con sus territorios propios, como las que se mencionan en el Acuerdo de San Andrés de 1996... la cuales tampoco fueron reconocidas por el Gobierno mexicano.

tros cuadrados formado en 1999 a partir de la mitad oriental de los territorios del noroeste. Tiene una población de apenas 32 mil habitantes, casi exclusivamente inuit, esparcidos en pueblos y caseríos a lo largo de las costas e islas. En 1971 se formó la Inuit Tapirisat Kanatami (“Fraternidad Inuit de Canadá” - ITK) con el fin de “hablar de una sola voz sobre el desarrollo del Norte y preservar la cultura inuit” (Aodla Freeman, 2011). Durante décadas reclamaron una mayor autonomía. De repente, el gobierno se mostró favorable y negoció con ITK la autonomía gubernamental de ese territorio, más extenso que varias provincias canadienses. Tiene su capital, Iqaluit, con una Asamblea legislativa de 22 diputados, un primer ministro, secretarios de salud, de educación, etc. La asamblea funciona por consenso y no se admiten partidos políticos. Sin embargo, la organización pancanadiense Inuit Tapirisat Kanatami a la que pertenecen diputados y miembros del gobierno, sigue teniendo un papel importante en la formulación de políticas.

¿Cuál fue la causa del cambio de actitud del gobierno federal? El calentamiento global que hacía posible la navegación en las aguas circumpolares propició la llegada de barcos con banderas extranjeras, principalmente estadounidenses, a una zona que Canadá considera parte del territorio nacional. Para proteger las tierras circumpolares de esas incursiones, la mejor solución pareció ser declararlas “territorio indígena autónomo”.¹² La autonomía otorgada, sin embargo, no incluye los recursos del subsuelo, que siguen de jurisdicción federal. El gobierno federal es el que otorga los permisos a los que quieren extraer oro, hierro o diamantes. El acuerdo tampoco incluye la responsabilidad sobre los recursos marinos, como lo realizaron las nuevas autoridades inuit: a principios del milenio, la Secretaría de Pesca Federal transfirió a la flota pesquera de Terranova, la mitad de las presas autorizadas del codiciado halibut negro. Sin control sobre los recursos naturales básicos, al gobierno territorial le queda administrar las actividades de caza y pesca tradicional, así como los servicios de educación, salud, transporte y vivienda. Se enfrenta también con un problema económico similar a las diminutas reservas del sur: el gobierno federal es el que proporciona el financiamiento y el que determina, en última instancia, la orientación de las políticas territoriales (Castro-Rea y Altamirano-Jiménez, 2008).

A pesar de esas limitaciones, los inuit de Nunavut lograron un nivel de autonomía y de institucionalidad que les pueden envidiar muchos pueblos autóctonos del país. A diferencia de los cri-ceyou, no lograron su estatuto actual por ser propietarios

¹²En los años 1950, el gobierno canadiense procedió de forma más brutal para asegurar su soberanía sobre el Ártico canadiense: se deportaron a ocho familias inuit de la comunidad de Inukjuak, en el norte de Quebec, a Resolute y Grise Fjord, en las islas árticas. Y cuando éstos pidieron el regreso frente a las condiciones extremas que encontraron allá, simplemente se les negó. (Anónimo, s.f.a., art. “Nunavik”; véase también el documental de M. Lepage, 2009).

de un recurso natural codiciado: es la posición estratégica de su territorio que incitó al gobierno a hacerles concesiones autonómicas.

LAS TRAMPAS DEL ESTATUTO DE “NACIÓN”: LOS INNUS (*MONTAGNAIS*) DEL NORESTE DE QUEBEC

Los casos de autonomía sobre vastos territorios que consiguieron los inuit de Nunavut y Nunavik y de los cris de Eeyou Istchee son excepcionales en el contexto canadiense. La inmensa mayoría de los pueblos indígenas viven dispersos en una multitud de comunidades pequeñas con población de unos cientos o unos miles de personas, separadas entre sí por zonas pobladas por no-indígenas. La ausencia de unidad política debilita enormemente su capacidad para enfrentar a los poderosos intereses del exterior. Por ejemplo, entre los 16 mil innus de la parte nororiental de Quebec, las empresas forestales y mineras operaron históricamente sin tomar en cuenta para nada la presencia de los grupos indígenas. Lo mismo hicieron los poderes públicos. En 1980, varios países de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), a invitación de Canadá, empezaron a utilizar la base aérea de Goose Bay, en Labrador (Terranova), para realizar vuelos militares en territorio innu. Por su parecido a la taiga rusa, se ensayaba allí una invasión simulada a la Unión Soviética pasando por Siberia. La simulación consistía en vuelos de baja altitud (para evitar supuestos radares) sobre los ríos a velocidades muy altas, produciendo una contaminación sonora tremenda, que perturbaba a la fauna así como la vida cotidiana de las familias de cazadores que viajan en canoa y acampan en las riberas. A pesar de las protestas, tanto a nivel local como pancanadiense, solamente hasta 2005, o sea mucho después de la implosión de la URSS, los vuelos pararon (Wikipedia b s.f.). Hay que agregar que la población no-indígena de la ciudad de Goose Bay era muy favorable a los vuelos de las fuerzas aéreas de la OTAN, por el derrame económico que dejaban.

Algunas comunidades innus formaron, en 1980, el Consejo Tribal Mamuitun para distribuir servicios y empezar negociaciones con el gobierno de Quebec sobre territorio y autonomía. Pero prevalecieron las fuerzas centrífugas así que en la práctica, hoy día, cada una de la nueve comunidades innu de Quebec ha tomado del título de “Primera Nación” y negocia separadamente con las empresas extractivas, incluyendo la paraestatal Hydro-Québec, sobre megaproyectos como presas o líneas de alta tensión. Los datos parecen indicar que la empresa es la que está ganando de esta división. Por ejemplo, en la cuenca del río Oloman, donde Hydro-Québec decidió hacer la megapresa *La Romaine*, se están pudriendo miles de metros cúbicos de madera de pino. Los cortaron los innus en la zona inundable con la promesa de poder venderlos a un aserradero en la costa, según el acuerdo firmado con Hydro-Québec. Pero el dueño del aserradero prefirió cerrar sus

puertas para no pagar el precio que pedían los madereros innus. Hydro-Québec se desentendió del asunto.

Las líneas de alta tensión de la paraestatal a menudo cruzan tierras innus. Una táctica común de la empresa, cuando se alargaban las negociaciones con las autoridades comunitarias, consistió en mandar a cada familia un cheque de unos cientos de dólares diciendo que era un “anticipo” sobre el monto que se pagaría después. El resultado fue que las familias presionaron a las autoridades a que acepten rápidamente la oferta de la empresa, para recibir el remanente.

En este contexto de “dividir y reinar” entre los innus, el caso de la comunidad de Ekuanitshit es único, pero vale la pena ser mencionado. Situada en la orilla Norte del Golfo del San Lorenzo, esta pequeña comunidad innu reivindica derechos de cacería y pesca sobre la isla Anticosti, en una gran superficie y escasamente poblada. En 2014, se supo que la empresa canadiense Petrolia tenía un permiso oficial para hacer exploraciones de hidrocarburos en Anticosti. Los habitantes (no-indígenas) de la única aglomeración de la isla, Port-Menier, estaban divididos entre los partidarios del “desarrollo” petrolero y los que estimaban que arruinaría el ambiente isleño, particularmente los pocos ríos y puntos de agua dulce.¹³ El jefe de Ekuanitshit, Jean-Charles Pietacho, tomó cartas en el asunto y demandó a Petrolia por violación de los derechos territoriales de los innus de su comunidad: no habían sido debidamente consultados, como lo exige la Declaración de los derechos de los pueblos indígenas de la Organización de las Naciones Unidas (ONU, 2007), ratificada por Canadá. Piétacho consiguió el apoyo de las autoridades municipales de Port-Menier y alertó a la opinión pública de Quebec sobre la posible contaminación del río por las aguas residuales.¹⁴ En 2017, el gobierno de Quebec se vio obligado a rescindir el permiso de Petrolia... ¡dándole una compensación de 92 millones de dólares!

En ausencia de unidad suficiente entre las comunidades innus, Ekuanitshit buscó y logró el apoyo de vecinos no-indígenas y también el apoyo difuso de una opinión pública, cada vez más sensible a la problemática medioambiental.

¹³ La isla está rodeada de agua salada. Solamente en la fase exploratoria, Petrolia necesitaría 30 millones de litros de agua dulce. Si llegará a la fase de explotación, prevista a durar cincuenta años, serían 45 000 millones de litros que serían necesarios, lo que rebasa la totalidad de las reservas de Anticosti.

¹⁴ Es importante subrayar que la opinión pública de Quebec, a menudo indiferente frente a las contaminaciones que parecen lejanas, se conmueve rápidamente cuando se trata de la cuenca del río San Lorenzo, al que se identifica históricamente y en la que viven seis de los ocho millones de *Québécois*. Se pudo ver cuando el gobierno autorizó la explotación de gas de esquisto y el trazado de un oleoducto en la cuenca: ambos proyectos fueron bloqueados por la presión popular (2012 y 2016).

LA PAIX DES BRAVES:¹⁵ LOS CRIS-EEYOU E HYDRO-QUÉBEC, ACTO 2

Hemos visto la lucha muy desigual que opusieron las comunidades cri a la paraestatal Hydro-Québec a partir de 1970. Algunos consideraron que los indígenas habían perdido esta lucha, puesto que sus representantes, frente a lo inevitable de la obra que seguía construyéndose, firmaron un Convenio en el que se aceptaba la inundación futura de cientos de kilómetros cuadrados de sus territorios a cambio de prestaciones financieras. Como lo sugerimos ya, el resultado principal de esta lucha no fueron las pocas ventajas obtenidas, sino la constitución misma del Gran Consejo de los Cris, que los indígenas primero y los gobiernos después, aceptaron como un representante legítimo de toda la etnia, sin quitar la autonomía a las comunidades que lo componen.

La importancia política de este cambio apareció en los años 1990, cuando se planeó otro megaproyecto hidroeléctrico para la Bahía de James. Como en el primer caso, se trataba de inundar cientos de kilómetros cuadrados para exportar energía a Estados Unidos. La paraestatal Hydro-Québec, confiada en los “derechos” que le otorgaba el Convenio de la Bahía de James, no había hecho ninguna negociación previa con los pueblos afectados.¹⁶ Pero ahora, los cri-eyou ya no eran un conjunto de comunidades casi incomunicadas entre sí y con el exterior. Además sabían que podían contar con cierto apoyo en la sociedad civil canadiense. La conciencia ecologista se había desarrollado y la opinión pública en Canadá ya estaba enterada de la contaminación y destrucción ambientales que habían resultado de las presas hidroeléctricas anteriores. A los líderes cris-eyou este apoyo a nivel canadiense pareció todavía insuficiente. Decidieron ampliar sus contactos al sur de la frontera, principalmente con organizaciones medioambientalistas estadounidenses, como Sierra Club y Green Peace. Grupos de indígenas se desplazaron hasta los estados del noreste y efectuaron una campaña pública para persuadir a los grandes compradores de electricidad de Quebec (como el New England Power Pool) de no comprar la futura energía eléctrica.

Esa lucha simbólica fue eficaz. En marzo de 1995, el nuevo primer ministro de Québec, Jacques Pariseau, (del Parti Québécois, independentista) harto de la campaña de desprestigio de Hydro-Québec y deseando que su gobierno se llevara

¹⁵ “Paz de los Valientes”. El nombre proviene del tratado de paz firmado en Montreal en 1701 entre las autoridades coloniales francesas y pueblos indígenas que habitaban desde los Lagos Mayores hasta la costa Atlántica.

¹⁶ Aunque el gobierno canadiense nunca quiso firmar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989) se adhirió más tarde a la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Ésta, aunque no es vinculante como el Convenio, define en forma similar el derecho a la consulta.

muy bien con los inversionistas estadounidenses, anunció que suspendería indefinidamente las obras. Los cri-ceyou habían mostrado que podían juntar suficiente fuerza para parar un proyecto hidroeléctrico de cientos de millones de dólares, promovido por el propio Estado. Más aún, habían mostrado que la política de enfrentamiento con los grupos indígenas, que había remplazado el desprecio tradicional, se revelaba contraproducente y que el Estado tenía que establecer otro tipo de relaciones con los pueblos indígenas de Quebec.

El proceso de reencuentro con las Primeras Naciones no fue sencillo. Después de décadas de enfrentamientos y años de discusiones y negociaciones, el 2 de febrero 2002 se firmó entre Bernard Landry, primer ministro de Quebec y Ted Moses, Gran Jefe de los cris, un documento que echaba las bases de las relaciones económicas y políticas durante cincuenta años. A nivel político, el documento aclara, de entrada, que se trata de un acuerdo “de nación a nación” entre los cri-ceyou, representados por el Gran Consejo de los Cris y la nación quebequense (*nation québécoise*) representada por el Gobierno de Quebec. Hasta entonces, ninguna de las dos partes reconocía plenamente a la otra ese carácter de “nación”. Para los funcionarios del Gobierno, los indígenas eran “pueblos” o “comunidades”; para los indígenas del norte, Québec era una división provincial de la “nación canadiense”. Al reconocer al otro una dignidad igual a la propia, se abandonaron esos prejuicios frutos de la historia y se buscó “una nueva relación fundada sobre la cooperación, la confianza y el respeto mutuo”.

En consecuencia directa de los anterior, el Gobierno de Quebec abandonó la noción de *extinción de derechos territoriales indígenas* en los tratados y acuerdos con los cris. Recordemos que el Acuerdo de la Bahía de James, firmado en 1975, al igual de los tratados históricos, reducía el territorio indígena al 5% de la superficie original (“tierras de categoría 1”) mientras que los nativos podrían tener usufructo del resto (“categorías 2 y 3”) hasta que el gobierno les encuentre otro destino. En 2002 se borraron estas divisiones. Ahora todo el territorio al sureste de la Bahía de James es Eeyou Istchee, “la tierra del pueblo cri” y éste, a través del Gran Consejo, habla con una voz unificada.

Dentro de ese territorio, los cris “tomarán la responsabilidad de las políticas gubernamentales hacia ellos, y el gobierno de Quebec les va hacer los pagos para hacer frente plenamente a estas responsabilidades” (Grand Council of the Cree, 2002). Eso implica transferir 50 millones de dólares anuales entre 2005 y 2052.¹⁷ Las áreas prioritarias son crear empleos y suprimir el atraso en la construcción de

¹⁷ En 2003, las transferencias gubernamentales se establecieron en 23 millones de dólares, y en 2004, en 46 millones. (*Québec-Cree Agreement – La Paix des Braves*, Secrétariat aux affaires autochtones du Gouvernement du Québec, doc. electr. Consultado el 6 de agosto de 2018.

viviendas y saneamiento ambiental. También se van a apoyar a los cazadores tradicionales, a los artesanos y artesanas y a los empresarios indígenas.

Por supuesto había una contraparte. En el Convenio de la Bahía de James de 1975, los indígenas habían “cedido” a la fuerza la mayoría de sus tierras. Sin embargo, en 1995, habían manifestado con éxito que veían como injusto este convenio y que se consideraban todavía dueños de todo Eeyou Istchee. Ahora los cris *aceptaban* el desarrollo hidroeléctrico futuro en los ríos Eastmain y Rupert.

La *Paix des Braves* era más precisa en lo que toca a la hidroelectricidad que en los temas forestal y minero, que incumben al sector privado. En cuanto a la explotación de los bosques al sur de Eeyou-Istchee, que representan 10% de la superficie boscosa de Quebec, se menciona simplemente que “se adaptará el régimen forestal de Quebec al modo de vida tradicional de los cris, para asegurar el desarrollo sustentable y la participación indígena”. A nivel de la minería, el texto es más impreciso aún: propone la creación de una “Cámara de Exploración Minera” en la que los cris estarán involucrados (*idem*).

Después de la firma de este convenio, las dos partes se mostraron igualmente optimistas. El Gobierno de Québec dijo “encarar con confianza el desarrollo económico del territorio de la Bahía de James hacia un futuro común de prosperidad y cooperación”. El nuevo acuerdo agregaría 1500 megawattios al potencial de la paraestatal Hydro-Québec, e implicaría una inversión de 4 mil millones de dólares de su parte. Se preveía la creación de 10 500 empleos durante la fase de construcción (nueve años). Es interesante notar que mientras en el período anterior, los cri-eyou se apoyaron sobre el Gobierno federal para presionar al de Quebec, esta vez, el líder Matthew Coon-Come, subrayó recientemente que el gobierno federal debería inspirarse de este acuerdo en sus propuestas los otros pueblos indígenas de Canadá (Anónimo, 2018). En otras palabras, ¡los cri-eyou proponían *La paix des Braves* como ‘el modelo canadiense’!

Si examinamos sus consecuencias concretas, observamos que el Gobierno de Quebec efectuó las transferencias económicas previstas en el acuerdo. De esta forma, las comunidades de Eeyou Itschee (la ribera oriental de la Bahía de James) se comparan hoy muy favorablemente, a nivel de su infraestructura y de servicios, con las de la ribera occidental, situadas en Ontario, donde no hubo este tipo de acuerdo.

Las promesas de empleo para los indígenas fueron cumplidas, al menos parcialmente. Si tomamos como ejemplo el río Eastmain, Hydro-Québec indica que, para la construcción de las presas, de los 15 mil trabajadores que se emplearon entre 2002 hasta 2007, casi dos mil (13%) fueron indígenas. Por su parte, los empresarios cris obtuvieron contratos por valor de 430 millones de dólares (Hydro-Québec, 2014). Una proporción importante de dichos empresarios son dueños de

camiones y maquinaria, y acarrearon tierra y roca para la empresa; otros tomaron pequeños contrato de desmonte.

A nivel medioambiental, la inundación de 603 kilómetros cuadrados de riberas boscosas modificó de forma importante las condiciones de vida de los cris. Varios territorios de caza fueron anegados, obligando los cazadores a relocalizarse, en la medida de lo posible. Sus rutas de transporte tradicionales, por los ríos, tuvieron que ser modificadas.

Para evaluar en forma conjunta con los cris los efectos de la presa sobre el medio ambiente y “mitigarlos”, se elaboró le Acuerdo Nadoshkin. Varios comités de indígenas y de “expertos” estudiaron temas como el impacto sobre la vegetación, la fauna terrestre y acuática, la erosión de las riberas y el nivel de mercurio en los peces. El cambio del curso del río afectaba directamente la fauna acuática, base de la alimentación cotidiana de la mayoría de los habitantes del área. Se dio una atención especial al esturión de lago, un pez de gran tamaño particularmente apreciado por los indígenas. Se logró mejorar sus zonas de desove y parece que se aclimató en la gran balsa que creó la presa, disminuyendo el peligro de su extinción, condición que persiste hasta hoy. En lo que toca a los mamíferos, se proyectó relocalizar a los castores que tenían varias colonias en la zona que quedaría inundada. Este roedor acuático tiene una gran importancia para los cazadores, que lo capturan con trampas: se come su carne y su piel tiene un valor comercial. Esta vez, el costoso intento de relocalización fracasó y se decidió su eliminación. Como compensación a los cazadores cuyas líneas de trampas quedaron debajo del agua, se les dió contratos de desmonte. También participaron en labores de limpieza de los troncos y otros restos de vegetación que se quedaban flotando en el agua, y cuya presencia constituía un riesgo para la operación de las turbinas.

La rápida descomposición de una enorme cantidad de materia vegetal tiene como consecuencia la liberación del mercurio que contiene; las bacterias lo transforman en metilmercurio, que los peces asimilan y que ingieren los que lo consumen. Una concentración excesiva en la sangre produce en los humanos la enfermedad llamada “mal de Minamata”.¹⁸ Las medidas efectuadas en las poblaciones de peces del área inundada mostraron una elevación sensible de la tasa de mercurio en su carne, pero —siempre según la empresa— por debajo del nivel dañino para los humanos.

¹⁸ El nombre viene una ciudad de Japón donde se manifestó primero, como resultado de la actividad industrial. Entre los grupos indígenas del norte de Canadá, se observaron síntomas similares, tanto por el mercurio que se usa en la lixiviación del oro (y luego se echa a los ríos) como por el que libera la putrefacción de miles y miles de árboles, en las tierras inundadas.

Si queremos evaluar el impacto de nuevo acuerdo *La Paix de Braves* sobre las relaciones de la paraestatal con los cri-eyou de forma general, se puede notar que la empresa ha hecho esfuerzos por “mitigar” los impactos negativos de las presas sobre el medio ambiente y la vida de los cri-eyou, asociándolos a los estudios y a las soluciones, a diferencia de los que pasó en los años 1970. Más importante aún, asoció a los nativos a la producción del conocimiento ambiental y a la ejecución de las medidas tomadas. Sin embargo, las medidas tomadas tenían que ser compatibles con el desarrollo ‘normal’ del proyecto, como lo ilustran los casos de los esturiones y de los castores de la zona afectada. Parece que los primeros sobrevivirán, mientras que el mamífero máspreciado por los cazadores fue simplemente eliminado. En estas condiciones no extraña que la mayor oposición a los megaproyectos siga viniendo del sector tradicional de la población que todavía vive del bosque y del río. Este es ahora minoritario en las comunidades y su opinión no pesa tanto como en 1975 a la hora de expresar un “consentimiento libre e informado”.

LOS CRIS-EYYOU Y LAS MINERAS HOY: URANIO Y ORO

Ya mencionamos que el acuerdo básico de 2002 entre los cris y el Gobierno de Quebec se refería, aunque de forma muy general, a la exploración minera. A fines de los 2000, Strateco Resources descubrió un importante yacimiento de uranio en la montaña Otish, cerca del límite oriental de Eyou Istchee. La empresa obtuvo los permisos de operar la mina Matoush de los dos niveles de gobierno, federal y provincial. En octubre 2012, la Comisión Canadiense de Seguridad Nuclear (CCSN) también dió su visto bueno. Pero el recién electo gobierno de Québec, debía parte de su victoria electoral a la fuerte protesta de la primavera de 2012 (*le printemps érable* - “la primavera de los arces”). Al movimiento estudiantil se habían unido entonces grupos ecologistas que denunciaban los permisos de exploración y transporte de hidrocarburos en el valle del San Lorenzo. En este contexto, el Comité de Evaluación de Impactos Ambientales y Sociales condicionó su permiso a la aprobación por la nación cri, en medio de las protestas de la empresa que no admitía que “terceros” pudieran decidir del porvenir de la mina (CBC News, 2013). Pero los “terceros” ya habían tomado cartas en el asunto: en agosto de 2012, el Gran Consejo de los cris rechazó rotundamente las pretensiones de la CCSN sobre el carácter ecológicamente irreprochable de la futura explotación y declaró una moratoria permanente de cualquier exploración, explotación, transformación o almacenamiento de uranio en Eyou Istchee. Bajo la presión de las organizaciones indígenas y de la opinión pública, a pesar de una fuerte oposición del sector empresarial, el Gobierno de Quebec decretó el 4 de abril 2013 una moratoria sobre la minería de uranio en la provincia hasta que una comisión independiente hubiera estudiado toda la cuestión de su impacto ambiental y de su aceptabilidad social.

Para asegurarse que todo no iba a quedar a nivel de palabras, el 24 de noviembre 2014 decenas de jóvenes cris marcharon ochocientos kilómetros desde Mistissini, el pueblo indígena más cercano a la mina propuesta, hasta Quebec, donde tenía sus sesiones la Comisión (APTN National News, 2014). El resultado es que hasta la fecha se mantiene la moratoria.

Sin embargo, el uranio no es la única riqueza de Eeyou Istchee que atrae al capital extractivo. A principios de los años 2000, un prospector topaba con un enorme yacimiento aurífero a 375 kilómetros de la costa en la cuenca del río Wemindji. Contrariamente a la mina de uranio, este proyecto minero fue aceptado tanto por la comunidad local de Wemindji como por el Gran Consejo y la mina, una de las mayores en Quebec, en operación desde 2012. ¿Cómo se puede explicar esa diferencia de actitud? En primer lugar, la pequeña empresa de prospección, en los varios años que duró la búsqueda del yacimiento, supo ganarse la simpatía de la población local, dando empleos bien remunerados a un grupo de trabajadores y tratando con respeto a las autoridades. Ya asegurada la riqueza del sitio, en 2006, esa empresa vendió sus derechos a la transnacional Goldcorp. Hasta 2011, ésta estuvo negociando con el Consejo de la comunidad de Wemindji y el Gran Consejo, conforme a lo estipulado en el acuerdo de *La Paix des Braves*. Las autoridades conocen de sobra los daños que hacen las minas de tajo abierto: se les aseguró que se trataría de una mina subterránea. En segundo lugar, la representación del oro no conlleva las mismas amenazas para la salud y la vida misma que el uranio. Goldcorp dió la garantía que su procedimiento estaba “certificado” y que el cianuro de sodio utilizado para la lixiviación del mineral sería enteramente recuperado. Más aún: después de las operaciones, se dejaría el sitio “como en su estado original”. En esas condiciones, obtuvo la adhesión mayoritaria de la comunidad con la promesa de los cientos de empleos que se crearían y de las regalías que se pagarían, aunque ningún dato cuantitativo oficial se ha hecho público hasta la fecha.¹⁹

La mina Éléonore empezó sus operaciones en octubre de 2014. En 2018, está extrayendo y moliendo diariamente 7 mil toneladas de mineral. Tiene 1 200 empleados y contratistas, de los que “cierto número”» son indígenas. Prevé sacar anualmente 360 000 onzas de oro, con una duración estimada de unos diez años (Goldcorp, 2018).

En la comunidad de Wemindji, los empleados cris de la mina y las autoridades se dicen satisfechos. Los que han sido marginados por la decisión son los que toda-

¹⁹ *Le Devoir* (1/08/2015) menciona “200 trabajadores indígenas”, pero las condiciones del contrato, incluyendo el empleo local y las regalías han quedado confidenciales hasta la fecha, según lo confirmó Rodney Mark, ex-miembro del Consejo de Wemindji, en su presentación en el Coloquio Internacional ‘Luchas indígenas por el territorio: América Latina y Quebec’, Montreal, 12-13 de octubre 2017 (Mark, 2017).

vía viven de la pesca y la cacería, como en el caso de la hidroeléctrica de Eastmain. Una familia de cazadores vino a testimoniar en Montreal. Fue la de Angus Mayappo, su madre Louise y su esposa Stephanie Georgekish que viven en las orillas del río Wemindji, río abajo de la mina, donde tienen la posesión de un territorio de caza y pesca. Con sus celulares fotografiaron hermosos peces, que van flotando con la panza arriba “La empresa dice que no hay contaminación. ¿Qué es lo que mata los peces entonces? La mina es lo único que hay, río arriba” (Mayappo, Mayappo y Georgekish, 2017).

CONCLUSIÓN

Esta breve descripción de las relaciones entre empresas extractivas, Estado y pueblos indígenas en la provincia de Quebec confirma la gran diversidad de las situaciones que impiden hablar de “un modelo canadiense”. Las relaciones actuales son el fruto de dinámicas políticas económicas y políticas antiguas y recientes. La estructuración interna de cada grupo ha sido un factor clave, al par de la coyuntura nacional e internacional.

Hemos examinado con una atención particular la situación los cri-eyou del noroeste de Quebec. En un primer tiempo, tuvieron que firmar, en 1975, con Hydro-Québec, el Convenio de la Baie James, que enajenaba alrededor del 95% de su vasto territorio. Sin embargo, salieron de esa lucha unidos en una sola organización, bajo la autoridad del Grand Consejo de los Cris. Este reivindica el Eeyou Istchee como territorio de la nación cri-eyou que no puede ser enajenado. Con sus acciones directas de los años 1990, que los llevaron hasta Estados Unidos, mostraron su determinación a las autoridades provinciales, hasta convencerlas de la necesidad de un acuerdo más justo: fue *La paix des Braves* de 2002. Después, ya fueron capaces de renegociar en terminos más ventajosos la construcción de presas sobre los ríos Eastmain y Rupert. El Gran Consejo apoyó a los de Mistissini cuando se opusieron al proyecto de la mina de uranio de Matoush. Una marcha de 800 kilómetros subrayó su determinación. Por otra parte, la presión creciente de la fracción sedentaria de la población cri, muchos de ellos jóvenes que buscan empleo, incitó a la comunidad de Wemindji para aceptar la mina de oro Éléonore de Goldcorp. En el caso de los cri-eyou, se puede considerar que, después de décadas de lucha, han logrado establecer una correlación de fuerzas favorable con los gobiernos y las empresas que permite rechazar o aceptar determinado megaproyecto.

Actualmente, este no es el caso de los innu del noreste. Allí, la política de división promovida por el Gobierno federal al otorgarles el título de “Primera Nación” a todas las comunidades indígenas, que estén situadas o no en reservas, se ha traducido por una fragmentación que les hace particularmente difícil negociar “de igual a igual” con una megaempresa extractiva, más aún si es una paraestatal como Hydro-

Québec. Se aceptan en general las propuestas de ésta, aunque se buscan mejorar (un poco) las transferencias económicas hacia la comunidad. Frente a un fraude de terceros, como en el caso de La Romaine, la comunidad no tiene los recursos financieros para ir a juicio. Y no recibe ninguna ayuda de los gobiernos para hacerlo.

Queda todavía un recurso, como lo experimentó el pueblo de Ekuanitshit. Frente a la alianza entre la empresa petrolera y el Estado provincial, un jefe dinámico y hábil como Jean-Charles Piétacho hace, fuera del grupo innu, una campaña de información sobre los riesgos ambientales de las explotaciones de hidrocarburos en la isla de Anticosti. Logró de esta manera los apoyos que le permitieron poner en jaque a un pequeño capitalista nacional como Petrolia.

La comparación entre los inuit de Nunavut (en el noroeste canadiense) y los de Nunavik (en el norte de Quebec) introduce otras variables. En ambos pueblos hubo una experiencia de cooperativas que introdujo la costumbre de la organización. Ambos pertenecen a los Inuit Tapirisat Kanatami, donde se formó una ideología étnica de reivindicaciones autonomistas y de desarrollo. Los de Nunavut, a falta de hidroelectricidad o minería importante, ocupan un territorio estratégico en la geopolítica canadiense: supieron utilizar este capital político para conseguir cierto grado de autonomía, aunque les falta el control sobre los recursos del subsuelo y del mar. Los de Nunavik, desprovistos de tal ventaja, no han logrado, hasta la fecha, movilizar suficientemente sus bases para que sientan el beneficio de la autonomía territorial.

Esos pocos ejemplos muestran como en Canadá las relaciones entre los pueblos indígenas y las empresas extractivas, lejos de representar un “modelo” forman una realidad compleja y cambiante, donde intervienen tanto factores jurídico-legales (el *Indian Act* de 1876, la división de poderes entre la federación y las provincias, *La Paix des Braves*). Un factor central es la capacidad de un grupo de acumular fuerzas hasta imponerse como un actor imprescindible frente a poderosas empresas extractivas que promueven proyectos multimillonarios y que tienen el apoyo del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

Anónimo

(s.f.)a “Nunavik”, disponible en <<https://en.wikipedia.org/wiki/Nunavik>>, consultado el 19 de agosto de 2018.

Anónimo

(s.f.)b “CFB_Goose_Bay#Cold_war_history”, disponible en <https://en.wikipedia.org/wiki/CFB_Goose_Bay>, consultado el 26 de agosto de 2018.

Anónimo

(2014) “La nation criée de la Baie James réaffirme le moratoire permanent sur l’uranium dans Eeyou Istchee”, CISION, disponible en

- <<https://www.newswire.ca/.../la-nation-cric-de-la-baie-james-reaffirme-le-moratoire-permanent-sur-l-uranium-d'Ecyou-Istchec>>, consultado el 08 de agosto de 2018.
- Aodla Freedman, Minnie
(2011) Inuit Tapirisat Kanatami (ITK), sitio Web de Inuit Tapirisat Kanatami, consultado el 28 de agosto de 2018.
- APTN National News
(24/11/2014) “James Bay Cree youth begin epic 850 km trek against uranium mining in territory”, *APTN National News*, revista electrónica, consultado el 8 de agosto de 2018.
- Asch, Michael
(1977) “The Dene Economy”, in Watkins (coord.), pp. 47-61.
- Breton, Pascale
(2012) “La tragédie inuite. Le Nunavik décroche”, *La Presse*, disponible en <<https://www.lapresse.ca/.../01-4499811-la-tragedie-inuite-le-nunavik-decroche>>, consultado el 19 de agosto de 2018.
- Cardinal, Harold
(1969) *The Unjust Society. The Tragedy of Canadian Indians*, Edmonton, M.G. Hurtig.
- Castro-Rea, Julián e Isabel Altamirano-Jiménez
(2008) “North American First Peoples: Self-Determination or Economic Development?”, en Yasmeeen Abu-Laban y François Rocher (dir.), *Politics in North America: Redefining Continental Relations*, Peterborough, Broadview, pp. 225-249.
- CBC News
(18/01/2013) Mining company takes legal action against Quebec, disponible en <<https://www.cbc.ca/.../montreal/mining-company-takes-legal-action-against-quebec-1.13...>>, consultado el 8 de agosto de 2018.
- Commission Royale sur les Peuples Autochtones (CRPA)
(1996) À l'aube d'un rapprochement. Points saillants du Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (René Dussault et Georges Erasmus, co-présidents), Ottawa, Ministère des Approvisionnements et Services.
- Cuadra, Ximena
(2017) “La lucha de los mapuches por el territorio, frente a la política energética del Estado chileno”, presentación en el Coloquio Internacional “Luchas indígenas por el territorio: América Latina y Quebec”, Montreal, 12-13 de octubre, 2017, disponible en <<http://cicada.world/events/colloquium-2017>>, consultado el 10 de agosto de 2018.

- Desjardins, Richard et Robert Monderic
(2007) “Le peuple invisible”, película documental (93 min.), Montreal, Office National du Film.
- Feit, Harvey A.
(1988) “The Power and the Responsibility: Implementation of the Wildlife and Hunting Provisions of the James Bay and Northern Québec Agreement”, in S. Vincent y G. Bowers, coord.), *Baie James et Nord québécois: dix ans après, Montréal*, Recherches amérindiennes au Québec, pp. 74-87.
- Goldcorp
(2018) Goldcorp Inc - Portfeuille - Opérations - Eléonore, disponible en <<https://www.goldcorp.com/French/.../eleonore/default.aspx>>, consultado el 14 de julio de 2018.
- Gouvernement du Québec
(2011) “Referendum de 2011 au Nunavik”, Portail de la politique québécoise / Portail du Nord-du-Québec, disponible en <https://fr.wikipedia.org/wiki/Portail:Politique_québécoise>, consultado el 19 de agosto de 2018.
- Grand Council of the Cree
(2002) *Paix des Braves. Agreement Respecting a New Relationship Between the Cree nation and the Government of Quebec*, disponible en https://en.wikipedia.org/.../Agreement_Respecting_a_New_Relationship_Between_the...Cree_Nation_and_the_Government_of_Québec, consultado el 5 de agosto de 2018.
- Hydro-Québec
(2014) *Eastmain-1. Hydroelectric development. Environmental activities, 2002-2013*, disponible en <www.hydroquebec.com/.../Highlights-eastmain-1-hydroelectric-development>, consultado el 6 de agosto de 2018).
- Lepage, Marquise
(2009) “Martha qui vient du froid”, película documental, Montreal, Office National du Film.
- Malouf, Albert
(1973) “Texte intégral du jugement du juge Malouf”, in *La Baie James indienne* (prés. par A. Gagnon), Montréal, Éditions du Jour, pp. 17-199.
- Mark, Rodney
(2017) Presentación, en el Coloquio Internacional “Luchas indígenas por el territorio: América Latina y Quebec”, Montreal, 12-13 de octubre 2017, disponible en <<http://cicada.world/events/colloquium-2017>>, consultado el 29 de julio 2018.

- Mayappo, Angus, Louise Mayappo y Stephanie Georgekish
(2017) Presentación en el Coloquio Internacional “Luchas indígenas por el territorio: América Latina y Quebec”, Montreal, 12-13 de octubre 2017, disponible en <<http://cicada.world/events/colloquium-2017>>, consultado el 29 de julio 2018.
- Raglan Mine
La mine Raglan, <www.mineraglan.ca/en/Pages/home.aspx>, consultado el 19 de agosto de 2018.
- Rushforth, Scott
(1977) “Country food”, in *Watkins* (coord.), pp. 32-46.
- Savard, Rémi y Jean-René Proulx
(1982) *Canada. Derrière l'épopée, les autochtones*, Montréal, L'Hexagone.
- Secrétariat aux Affaires Autochtones (Québec)
(1999) “Historique de la création de la Commission du Nunavik”, <www.autochtones.gouv.qc.ca > ... > Liste des ententes > Inuits>, consultado el 19 de agosto de 2018.
(2002) “Québec-Cree Agreement – La Paix des Braves”, disponible en <https://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications.../entente_cris>, consultado el 6 de agosto de 2018.
- Statistiques Canada
(2011) *Les peuples autochtones du Canada. Premières nations, Métis et Inuit*, disponible en <<https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/.../89-659-x2018001-fra.htm>>, consultado el 19 de agosto de 2018.
- Trudel, Pierre
(2009) “La crise d’Oka de 1990. Retour sur les événements du 11 juillet”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, núms. 1-2, pp 129-135.
- Vastel, Marie
(2018) “Le chef Bellegarde a été réélu”, *Le Devoir*, consultado el 20 de julio de 2018.
- Waldram, James B.
(1988) *As Long as the Rivers Run : Hydroelectric Development and Native Communities in Western Canada*, Winnipeg, The University of Manitoba Press.
- Watkins, Mel (coord.)
(1977) *Dene Nation. The Colony Within*, Toronto, University of Toronto Press.

DEL RECONOCIMIENTO DE DERECHOS EN EL SIGLO XX A LA DEFENSA DE LOS TERRITORIOS INDÍGENAS EN EL SIGLO XXI

Maya Lorena Pérez Ruiz

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México
correo electrónico: mayaluum@gmail.com

RECIBIDO: 15 DE OCTUBRE DE 2018; ACEPTADO: 12 DE NOVIEMBRE DE 2018

Resumen: En el siglo XX en México se generaron políticas de Estado contrastantes en relación a los pueblos indígenas. A principios del siglo su presencia era un impedimento para los procesos de integración nacional que requerían forjar un Estado nacional cuya población estuviera unificada por una lengua, una cultura y una identidad común a todos. Al terminar el siglo, la diversidad cultural adquirió el valor de patrimonio cultural de la humanidad y es motivo de protección y fomento. En este nuevo enfoque fue fundamental la lucha de los indígenas por conseguir el reconocimiento de sus derechos como pueblos dentro del Estado nacional. En este artículo se analiza la trayectoria de esta lucha y cómo en su confrontación con el gobierno mexicano se fueron modelando sus demandas, al mismo tiempo que las instituciones gubernamentales se transformaron para satisfacerlas, a pesar de lo cual persiste su condición subordinada y el despojo de sus recursos.

Palabras clave: México, luchas indígenas, siglos XX y XXI, batalla por derechos, defensa de los territorios.

Abstract: In twentieth century México, the State produced contrasting policies to indigenous peoples. At the beginning of the century its presence was an impediment to the processes of national integration that required forging a national State whose population was unified by a language, culture and identity. At the end of the century, the cultural diversity acquired the value of cultural heritage and it is a reason for their protection and promotion. In this new focus, the struggle of the indigenous people for their recognition was fundamental. This article analyzes the trajectory of this struggle and explain how its confrontation with the Mexican government were modeled, at the same time that the governmental institutions were transformed to satisfy them, in spite of which their subordinated condition and the dispossession of their resources.

Key words: Mexico, indigenous struggle, 20th and 21st centuries, indian rights, territories.

EL MÉXICO POSREVOLUCIONARIO Y LA FORJA DE UNA NACIÓN

Desde su constitución como nación independiente México ha sido un país diverso en lo cultural y desigual en cuanto el acceso de sus habitantes al bienestar social y económico, lo que se ha expresado en los diferentes movimientos sociales de su historia. De allí que desde la Independencia (1810) el llamado problema indígena haya sido un asunto de Estado. México enfrentaba el reto de consolidarse como una nación, en un contexto donde el territorio nacional estaba fragmentado en luchas intestinas. Por una parte estaban los actores locales y regionales que defendían sus intereses más que los del proyecto nacional que encabezaban los independentistas ganadores. Y por otro, estaban los pueblos indígenas que continuaban todavía leales a la corona española, al oponerse a las reformas liberales que les anulaban los derechos que habían conquistado durante la Colonia y que legalizaban el despojo de sus territorios.

La represión y la violencia de Estado fue una de las maneras de acallar el descontento. Otra, fue la política indigenista de incorporación, que implicó un cambio en las políticas indigenistas coloniales de segregación, al fundarse en los principios del liberalismo: la libre competencia, el afán de ganancia y en la propiedad privada. El propósito de dicha política fue convertir a los indios en ciudadanos de una nación moderna, de estilo occidental. Bajo esta óptica, todo el sistema educativo del siglo XIX y buena parte del XX, se basó en el propósito de desarraigar al indio de su medio físico y cultural. Se le impuso coercitivamente el castellano como lengua nacional y los valores de la cultura occidental. Como consecuencia un buen número de indígenas se resistieron a la violencia de la incorporación, inclusive con movimientos y guerras de castas (Aguirre Beltrán, 1976).

Los procesos de despojo a los pueblos indígenas así como la creciente acumulación de recursos territoriales y económicos en manos de las viejas y nuevas élites, antes españolas y criollas y ahora mexicanas, generaron el estallido de la Revolución mexicana (1910). Movimiento social que trajo consigo un nuevo reacomodo de las élites de poder, pero también el surgimiento de políticas e instituciones nacionales encaminadas a la unificación nacional. Una de las tareas más importantes del Estado mexicano fue hacer que todos los mexicanos fueran ciudadanos, con igualdad de derechos ante la ley, según las ideas liberales que llegaban de Europa y de los Estados Unidos. Razón por la cual los indígenas no aparecen como actores constitutivos de la nación en la Constitución Mexicana que se elaboró en la primera mitad del siglo XX. Otra tarea sustantiva, fue responder a las revueltas sociales con políticas sociales, entre las que destaca la reforma agraria, que dotó de tierra a campesinos y a comunidades indígenas, a éstas últimas sin que se les reconociera a los indígenas su carácter de pueblos.

Para fortalecer a la nación mexicana era imperativo, además, construir una cultura nacional con una sola lengua y una sola identidad, a la que se le tenía que

dar un arraigo histórico. Así, las culturas prehispánicas —maya, teotihuacana y mexica—, se concibieron como las culturas madres de los mexicanos y los españoles, cuya presencia no podía evadirse, fueron los padres. En tanto que los indígenas vivos fueron vistos como el gran problema para la integración nacional. Éstos debían abandonar sus prácticas culturales y organizativas percibidas como lastres para la modernidad y la civilización. El mestizo, por tanto, se planteó como la síntesis viva entre las grandes civilizaciones prehispánicas y los españoles. Es decir como lo que debía ser el mexicano.

En el camino de “hacer patria”, en una sociedad que debía castellanizarse, alfabetizarse y urbanizarse rápidamente, era fundamental establecer una educación pública laica y gratuita para todos los mexicanos. En ella se debía enseñar el pasado prehispánico como origen, el mestizo como deber ser el mexicano y la cultura universal como referente para lo que debíamos ser en el futuro. Los indígenas, por tanto, debían abandonar sus culturas y sus identidades para civilizarse, volverse “mestizos” mexicanos y desarrollarse. Para la construcción del SER mexicano se forjó un NOSOTROS en oposición al extranjero invasor (español, francés y estadounidense), pero que era también diferente al indio. En ese camino, los museos, el arte público y el muralismo, junto a los medios de comunicación (prensa, radio, cine y televisión), jugaron un papel fundamental para las políticas de identidad y pertenencia. En el cine, por ejemplo, el *ranchero*, en la visión del *charro* hacendado y no del indio sumiso, *ladino* y *explotado*, se irguió como una figura central de nuestra identidad. El romanticismo exacerbado, la fiesta, el valor y el no temerle a la muerte, se volvieron estereotipos del ser mexicano.

Durante la primera mitad del siglo XX la política cultural mexicana se fincó en cuatro pilares sustantivos: la arqueología y la historia para conservar la memoria y el patrimonio cultural; el fomento de las bellas artes para vincular el desarrollo espiritual de los mexicanos con los valores y aportes de la llamada cultura universal; la educación pública, laica y gratuita para educar y hacer llegar el conocimiento y la cultura universal a las masas indígenas, campesinas y urbanas que formaban el país; y las políticas de incorporación e integración de los indígenas al proyecto nacional para homogeneizar a los mexicanos. Se crean: la Secretaría de Educación Pública (SEP) en 1921; el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en 1939; el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) en 1947; y el Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948, que se propone desarrollar una política indigenista de integración (Pérez Ruiz, 2017).

La política indigenista de integración se alimentó de las demandas sociales de la Revolución mexicana, pero también de haberse concebido bajo la influencia de las dos guerras mundiales y del auge del relativismo cultural. Lo cual contribuyó a que introdujeran elementos de justicia social, que establecieron para los indígenas derechos y obligaciones. Esta tendencia tuvo su punto cumbre en el Congreso

Interamericano de Pátzcuaro (1940), donde se postuló la integración de los indios a la sociedad nacional, que debía realizarse respetando los valores de sus culturas y su dignidad como hombres y mujeres. El propósito era la integración del indio a la sociedad nacional, con todo su bagaje cultural, proporcionándole los instrumentos de la civilización necesarios para su articulación dentro de la sociedad moderna. No tenía como finalidad el mejoramiento del indígena sino su integración al desarrollo nacional, bajo “normas de justicia social, en que el indio y el no-indio sean realmente ciudadanos libres e iguales” (Aguirre Beltrán, 1976: 28). Y tuvo en la educación uno de sus pilares básicos.

A pesar de estos principios, fue mayor el peso del conjunto de las instituciones y políticas para el desarrollo nacional (políticas económicas, agrarias, agropecuarias, de desarrollo industrial y de comunicaciones, entre otras). En los hechos, los pueblos indígenas padecieron la imposición de la identidad nacional que los obligó a asumir una identidad nacional y sufrieron una educación nacional, que aún bajo la educación bilingüe y bicultural, los obligó a castellanizarse, a dejar sus lenguas nativas y abandonar sus culturas e identidades propias.

Lo no previsto fue que la educación nacional lo mismo que la indígena contribuyeron a formar a intelectuales y dirigentes indígenas opositores a las políticas del Estado mexicano. En este proceso, las luchas indígenas adquirieron un rostro nuevo: el de consolidarse como actores sociales que se ven, se piensan y se proyectan como integrantes de un “movimiento indígena” nacional.

Para que el movimiento indígena emergiera como un actor político importante del siglo XX fue necesario: 1) que los integrantes de los pueblos originarios — denominados indios o indígenas—, fueran conscientes de que estaban sujetos a cierto tipo de dominación, que si bien podía incluir una dimensión económica, se justificaba en sus peculiaridades de identidad y cultura; 2) que pasaran del conflicto interpersonal, comunitario y regional (generalmente asociado con formas de dominación y explotación económica) a concebir que el origen profundo de tales conflictos estaba en la constitución de los Estados nacionales que no les reconocían sus derechos como pueblos originarios y que pretendían su incorporación e integración a las formas hegemónicas de lengua, cultura e identidad nacionales; determinadas éstas por las clases dominantes según los modelos de sociedad europeos y anglosajones; y 3) que construyeran una identidad colectiva que permitiera que la gran diversidad de pueblos originarios existentes se unieran para luchar por lo que, a pesar de sus diferencias culturales e identitarias, tenían en común: ser pueblos colonizados que, luego de siglos de resistencia y de adaptación histórica, exigían derechos para continuar siendo pueblos con identidades y cultura propias. En este aspecto, fue fundamental que asumieran la identidad colonial que se les impuso, el ser indios o indígenas, para revertir el valor negativo de tal denominación y darle un valor positivo y unificador de la lucha política de estos

pueblos frente a los Estados nacionales. De allí que desde entonces la indígena sea una identidad política unificadora, trans-étnica y trans-continental, sobre la que se han legislado derechos al interior de los Estados nacionales pero también en ámbitos internacionales, de modo que su presencia en las sociedades nacionales adquiere obligatoriedad y legalidad (Pérez Ruiz, 2005).

EL NUEVO ROSTRO DE LAS LUCHAS INDÍGENAS

Al iniciarse la segunda mitad del siglo XX, fueron evidentes las grandes limitaciones de las políticas de desarrollo seguidas por México y se fortalecieron los movimientos sociales opositores. Surgieron movimientos guerrilleros, urbanopopulares, estudiantiles, campesinos e indígenas, que exigían democracia, participación social, mejor reparto de los beneficios sociales y pluralidad lingüística y cultural.

En el campo de la lucha indígena, además de que se demandaba el derecho a recibir una educación adecuada lingüística y cultural, se empezó a vislumbrar un cambio de perspectiva en torno a la tierra: ya no sólo se exigía tener más acceso a ella, sino a que exigían el derecho a poseer y recuperar sus territorios ancestrales.

En esa contienda, fueron referentes importantes las aportaciones de las reuniones de Barbados (1971 y 1977) que denunciaron el etnocidio en los estados nacionales, el Primer Congreso Fray Bartolomé de las Casas, en Chiapas (1974) que evidenció las condiciones de exclusión y racismo de las poblaciones indígenas, el Congreso Nacional Indígena (1975) que reunió a diversas organizaciones preocupadas por la grave situación indígena; así como la participación de los maestros indígenas, como intelectuales orgánicos, que formaron la Organización de Profesionistas Nahuas (OPINAC, 1973), la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües (ANPIBAC, 1977) y el Consejo de Pueblos Indígenas del Valle Matlatzincua del Estado de México, en 1978 (Pérez Ruiz, 2000).

Bajo las presiones sociales en las que tuvieron un importante papel los antropólogos mexicanos y los intelectuales indígenas, en 1977, el Plan de Gobierno de José López Portillo (1976-1982) reconoció por primera vez que México era un país pluricultural, multiétnico y multilingüe. Y desde entonces, sin modificar la *Constitución Mexicana*, se crearon y reformaron instituciones y se generaron programas de reconocimiento, revaloración y desarrollo de las culturas indígenas y populares. Dentro de la SEP se impulsó, a través de la Dirección General de Educación Indígena, la educación bilingüe y bicultural, aunque para fines de castellanización (1978), misma que impulsó la Educación Intercultural Bilingüe (1996), además que se renovaron y crearon nuevas instituciones. Así, se creó la Dirección General de Culturas Populares —DGCP— en 1978 y, dentro de su estructura, el Museo

Nacional de Culturas Populares (1982). Desde la DGCP se implementaron el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), en 1989; el Premio Nezahualcóyotl de Literatura en Lenguas Indígenas, en 1993,¹ y el Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas y los Pueblos y Comunidades indígenas (PRODICI), en 2005. Dentro del inah se creó un sistema nacional de Museos, así como experiencias como los museos sobre rielees;² además que se impulsó la licenciatura en Etnolingüística,³ en 1979 dentro del CIS-INAH (creado, dentro del INAH en 1973), y que, luego, en 1980, se transformó en el Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social (CIESAS). Por su parte, dentro del INBA, en 1972, bajo el gobierno de Luis Echeverría (1970-1976) se creó el Fondo Nacional para la Danza (FONADAN, que fue liquidado en 1985. Además paralelamente, se crearon: el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART), en 1974; el Programa de formación Profesional de Etnolingüístas, en la etapa de su instalación en el CREFAL, en Pátzcuaro, Michoacán (1979-1982) y en su segunda etapa en el Centro de Integración Social en San Pablo Apetatitlán, Tlaxcala (1983-1987),⁴ la Universidad Pedagógica Nacional (1978) con la licenciatura en Educación Indígena (1982),⁵ que ahora contempla la interculturalidad como una línea en la licenciatura en Intervención Educativa;⁶ así como el ya mencionado CONACULTA (1988).

Un nuevo impulso cobraron los movimientos indígenas ante la proximidad del año 1992 en oposición a los festejos por los 500 años del llamado “Descubrimiento de América”, que desde el movimiento indígena continental fue visto como la conmemoración de un acto de colonización y barbarie. Las demandas indígenas ya no fueron sólo por su derecho a recibir una educación culturalmente adecuada y a mantener sus peculiaridades de lengua, identidad y cultura, sino que exigieron derechos como pueblos que habían sido colonizados y luego obligados a pertenecer a un Estado nacional. Sintetizaron sus demandas en su exigencia a tener autonomía para regirse de acuerdo a sus normas ancestrales y controlar sus territorios.

¹ Dicho premio se generó en el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, declarado por la UNESCO. En 2004, se transformó en Premio Nezahualcóyotl de Literatura, y desde 2008 es el Premio Nezahualcóyotl de Literatura en Lenguas Mexicanas.

² Bonfil, en Pérez Ruiz, 2004.

³ Luego de dos generaciones se cerró ese programa de licenciatura, hasta que en 1991, se retomó en la maestría en Lingüística Indoamericana, también dentro del CIESAS.

⁴ “Recordando al maestro Luis Reyes”, en *Desacatos*, núm. 17, enero-abril, 2005, pp. 171-176.

⁵ Antecedentes de la licenciatura en Educación Indígena”, en:

<www.bibliotecadigital.conevyt.org.mx/hemeroteca/reencuentro/no33/tres/antecedentes.html>.

⁶ <www.lie.upn.mx/docs/MenuPrincipal/LineasEspec/CursoInter3.pdf>.

En ese marco, en 1992 se reformó el artículo 4º de la Constitución para reconocer por primera vez a los indígenas como integrantes del Estado mexicano.⁷

Ese mismo año, sin embargo, se reformó el artículo 27º constitucional —que otorgaba el derecho de los campesinos a la tierra y protegía a los ejidos y comunidades indígenas— para liberalizar el mercado de tierras y posibilitar la entrada de los capitales privados para la explotación del subsuelo y los recursos hídricos y mineros en todo el territorio nacional. Una consecuencia más de la transformación del Estado mexicano, que dejaba su rostro nacionalista, social y regulador, posterior a la revolución de 1910, para asumir abiertamente su perfil neoliberal.

Después, en enero de 1994, al entrar en vigor el tratado de libre comercio con Canadá y Estados Unidos, surgió el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). El cual se declaró en contra del modelo neoliberal, de la reforma del artículo 27º y recuperó la demanda de la autonomía indígena. Aglutinó a su alrededor el gran descontento social. Resurgen los movimientos indígenas y campesinos, y se generó una gran movilización de la sociedad civil y de organizaciones políticas que se unieron a la proclama de construir una sociedad diferente.

La respuesta gubernamental a la declaración de guerra del EZLN fue primero militar, pero casi de inmediato se articuló en una estrategia de largo plazo para reprimirlo y debilitarlo. En medio de los diálogos para negociar la paz, el gobierno federal construyó un cerco múltiple para encapsular territorialmente a los zapatistas, quitarles bases sociales de apoyo, alejarlos y confrontarlos de los partidos políticos y organizaciones de izquierda que los apoyaban, encausar la demanda zapatista hacia vías legales como la reforma del Estado y para, por ese camino apropiarse y oficializar muchas de sus demandas (Pérez Ruiz, 2005).

Los zapatistas, inmersos en una guerra, disfrazada de tregua para la paz, con el gobierno Federal, tuvieron que enfrentar sus propias contradicciones, que llevaron al EZLN a fluctuar entre ser un movimiento indígena o un movimiento para la liberación nacional; entre ser el representante de todos los indígenas de México o ser un aliado más en el contexto de las cientos de organizaciones sociales, políticas, indígenas y campesinas que se movilizaron después del 1994; entre ser líder de un gran movimiento de liberación nacional o recluirse en una región autónoma. La confrontaciones entre aliados por la dirección del movimiento, por el liderazgo y por la representación; las pugnas por establecer el carácter ideológico y la finalidad de la lucha social; los desacuerdos sobre la agenda de negociación con el gobierno; y, en suma, la imposibilidad de todos los aliados de construir un solo

⁷ En él se señala que México tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas; y se establece que la ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social.

movimiento y un solo proyecto de transformación social, fueron determinantes para quitarle fuerza al EZLN e interrumpir las negociaciones con el gobierno federal. Lo cual al final, en el año 2000, creó el escenario político para darle la presidencia de la república al Partido Acción Nacional. Y con ello, fortalecer las tendencias de consolidar un Estado neoliberal en México (Pérez Ruiz, 2006).

Luego de un complejo proceso de negociación y confrontación entre EZLN y el gobierno federal, si bien se lograron los Acuerdos de San Andrés en 1996, estos quedaron sin efecto al suspenderse las negociaciones entre los zapatistas y el gobierno federal en 1997. Y fue hasta el año 2001, con el EZLN debilitado, que se aprobó una nueva reforma constitucional que reconoce el derecho a la autonomía de los indígenas⁸ (Pérez Ruiz, 2005). Dicha autonomía fue limitada al no ser la autonomía territorial ni la pluralidad jurídica, además que concibe a los indígenas como “sujetos de interés público” y no como “sujetos de derecho.

EL TRÁNSITO DEL SIGLO XX AL XXI. EL NUEVO ESCENARIO

En el contexto de la derrota del EZLN y del debilitamiento del movimiento indígena aliado a los zapatistas, nuevamente se actualizaron las instituciones y políticas del Estado mexicano; esta vez para reconocer derechos culturales a los indígenas. Así, dentro de la SEP, se impulsó la interculturalidad en la educación básica (1997) y en 2001 se extiende a la educación universitaria, con la creación de la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe.

Bajo la lógica de por un lado reconocer derechos y por el otro impulsar el desarrollo neoliberal, en julio de 2003, entró en vigor el decreto que expide la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas que abroga la Ley de creación del Instituto Nacional Indigenista. Ese mismo año se decretó la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas y se creó el Insti-

⁸ Se adicionó un segundo y tercer párrafos al artículo 1º, se reformó su artículo 2º, se derogó el párrafo primero del artículo 4º, y un sexto párrafo al artículo 18 y otro a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución. Se reconoce que la “nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. Así como el “derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional” (Senado de la República, 2001). En enero del 2016 se adiciona el derecho de los pueblos indígenas a elegir a sus autoridades y a establecer las formas de su gobierno de acuerdo a sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, siempre que no sean violatorias de los derechos humanos y los derechos que como ciudadanos tienen los indígenas, en el marco de la nación mexicana (*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, 2016).

tuto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). Además, se implementaron diversos programas de acción afirmativa de la diferencia cultural en las universidades, como en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Y de forma significativa, fueron creadas universidades indígenas e interculturales: en Chiapas, Tabasco, Guerrero, Puebla, Michoacán, Quintana Roo, Veracruz, San Luis Potosí, Hidalgo y Nayarit.

Paralelamente a lo anterior, México firmó convenios a nivel internacional a favor de los pueblos indígenas y la diversidad cultural. Destacan entre ellos el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, aprobado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en junio de 1989, y por la Cámara de Senadores en México el 11 de julio de 1990; la Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales, firmada en el seno de la UNESCO en octubre de 2005 y ratificada por México en 2006; y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General de la ONU en septiembre de 2007.

En México, hoy se ha dejado de hablar de integración y se promueve la diversidad cultural. Sin embargo, ello sucede en medio de reformas estructurales y políticas nacionales que impulsan un modelo de sociedad sujeto al predominio de los capitales privados, muchos de corte extractivista, proclives al despojo y explotación desmedida de los recursos naturales y la diversidad biocultural, y que, además uniformizan formas de vida, de producción y consumo, acentúan la pobreza y la polarización social.

Desde 1982, en que comenzó lo que se llamó el adelgazamiento del Estado, se han realizado las siguientes reformas, tendentes a quitar regulaciones y a privilegiar la participación de capitales privados nacionales y transnacionales: Religiosa (1991-1993), Agraria (1992); Minera (1992); Comercial, TLC (1994); Política (1997); Indigenista (2003); Energética (2013); Telecomunicaciones (2013); Educativa (2013) y Cultural (2017). Además que durante 2018 se debaten las leyes sobre la biodiversidad, las aguas y los recursos forestales.

En este complejo escenario, se presenta una de las paradojas más dolorosas de la realidad mexicana: nunca los indígenas habían tenido tantos derechos y nunca habían sufrido un embate más descarado para despojarlos de sus recursos. Después de la reforma del artículo 27º constitucional, y de que la Ley de minas se publicó ese mismo año para declarar la minería como de prioridad nacional, bajo presiones de todo tipo, grandes extensiones de territorios indígenas están siendo concesionados a empresas mineras extranjeras. Y algo similar sucede con las empresas de nacionalidades diversas que ganan concesiones para la extracción de petróleo y el manejo de la energía eólica. Ello se suman la biopiratería, fomentada por universidades y laboratorios que patentan la herbolaria indígena con sus usos ancestrales para su beneficio privado; y las acciones del narcotráfico que usan los

territorios indígenas para la producción de mariguana y amapola, y que saquean sus bosques.

En tanto, bajo la influencia de los organismos internacionales favorables a la diversidad cultural se declaran como patrimonio de la humanidad ceremonias indígenas y expresiones culturales que sirven para impulsar el turismo nacional, promover marcas comerciales y realizar diseños de ropa y artículos de lujo.

En la actualidad, la Ley general de cultura y derechos culturales, aprobada por el Congreso en abril de 2017, apuntan también a que el patrimonio cultural de México y de los pueblos indígenas sea usado en beneficio del turismo y las industrias culturales. Todo lo anterior sucede sin que éstos puedan ejercer los derechos de su autoría ni puedan beneficiarse de su producción cultural.

Para enfrentar las nuevas condiciones los pueblos indígenas recurren a todos los recursos institucionales y del derecho nacional e internacional para defenderse. Sólo que las políticas de reconocimiento logradas durante el siglo xx, en los ámbitos nacional e internacional, parecen insuficientes para enfrentar las reformas estructurales. Aún así resisten y continúan movilizándose. Revitalizan organizaciones, forman otras para litigar en contra de las decisiones gubernamentales, para entablar controversias constitucionales para revertir leyes y decretos. Además que organizan policías comunitarias, se oponen a las compañías mineras, luchan en contra de la construcción de presas, se oponen a la siembra de transgénicos que contaminan sus semillas de maíz, de frijol, su miel, sus ríos; y, en suma, luchan por recuperar el control de sus territorios, sus recursos bioculturales y de su devenir como pueblos. Por su derecho a tener una cultura y una identidad propias, a ser autónomos, y desde allí alentar otros modelos de desarrollo y de vida para las sociedades nacionales con las que conviven.

La asociación del poder político con los intereses empresariales, nacionales y transnacionales, y el uso que éstos hacen de la legislación, y de la judicialización de las demandas y luchas indígenas, hacen pensar que en México, más que tener un Estado fallido, o debilitado por los poderes fácticos, lo que tenemos es un Estado mexicano fuerte y activamente comprometido y coludido —desde el poder Ejecutivo, Legislativo y Judicial, con el desarrollo del capitalismo y su proyecto neoliberal, cuyo poder se finca en el despojo de los recursos de los pueblos, que resisten y luchan para conservar sus formas propias de producción, vida y cultura.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

(1976) “Un postulado de política indigenista”, en *Obra Polémica*, SEP-INAH, México, pp. 21-28.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

(2000) “Pueblos indígenas, movimientos sociales y lucha por la democracia”, en *Estado del Desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, tomo I, México, INI, pp. 355-418.

(2004) “En su voz. Contribuciones de Guillermo Bonfil a la museología mexicana”, en *Cuadernos de Antropología*, núm. 3, enero-febrero, suplemento especial, *Diario de Campo*, núm. 62, INAH, México, pp. 3-46.

(2005) *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*, INAH.

(2006) “El EZLN y su retorno a su proyecto radical”, *Revista Cultura y Representaciones Sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, IIS-UNAM, vol. 1, núm. 1, pp. 33-65.

(2017) “Cómo pasó? Reflexiones sobre la reconfiguración del campo cultural en México”, en *Diario de Campo*, INAH, cuarta época, enero-abril, pp. 7-37, en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/issue/815/showToc>>.

Páginas web

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

(2003) *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, <<http://www.inaligob.mx/pdf/LeyGeneralDerechosLinguisticosdelosPueblosIndigenasadaptacion.doc>>

(2016) Artículo 2o constitucional, en <<http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/3.htm?s=>>>, consultado en abril de 2016.

OIT

(1989) Convención 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, <<http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>>.

Senado de la República

(2001) Dictamen de Ley Indígena, <<http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/ley.htm>>, consultada en abril de 2016.

UNESCO

(2001) *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*, <<http://portal.unesco.org/es>>.

(2005) Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919s.pdf>>, consultada en abril 2016.



Danzantes en Teotitlán del Valle, Oaxaca, julio 2017
Fotografía: Cristina Oehmichen

FAMILIAS TRANSNACIONALES DE JEFATURA FEMENINA: MAYA YUCATECAS ENTRE CALIFORNIA Y YUCATÁN

Adriana Cruz-Manjarrez

Centro Universitario de Investigaciones Sociales,
Universidad de Colima, México
correo electrónico: adricrumz@gmail.com

RECIBIDO: 25 DE NOVIEMBRE DE 2018; ACEPTADO: 5 DE DICIEMBRE DE 2018

Resumen: Desde 1990, diversos estudios han documentado la feminización de la migración a escala global y en particular la feminización de la migración mexicana a Estados Unidos. Asimismo, varios demógrafos han documentado paralelamente un incremento en las familias con jefatura femenina en México y en la experiencia de mujeres migrantes a Estados Unidos. Con base en estos hallazgos, en este trabajo analizo la migración de mujeres maya yucatecas migrantes que son jefas de familia y viven solas, separadas, divorciadas o son viudas en San Francisco, California. En este trabajo nos preguntamos: ¿a qué se debe que las mujeres solas mayas hayan emigrado a Estados Unidos hacia finales de los años noventa?, ¿cuáles son las causas de su soltería?, ¿cómo, cuándo y dónde se convirtieron estas mujeres en jefas de familia? Y finalmente, ¿cuáles han sido las dinámicas y los arreglos familiares en estos hogares de jefatura femenina transnacional? Nuestros primeros hallazgos indican que las causas de la migración femenina maya yucateca son sociales y económicas y que el incremento de la jefatura femenina transnacional coincide con las transformaciones sociodemográficas de la *Segunda Transición Demográfica*, los cambios en el patrón migratorio internacional de México a Estados Unidos, y las transformaciones sociales en intimidad en el ámbito de la pareja y la familia entre los mayas de Yucatán.

Palabras clave: familias transnacionales, jefatura femenina, mayas yucatecas, migración México-Estados Unidos.

Abstract: Since the 1990s, several studies of migration have documented the feminization of global migrations and more specifically, the feminization of Mexican migration to the United States. At the same time, Mexican demographers and other social scientists have found an increase of female heads of households in Mexico and in the experience of Mexican immigrant women in the United States. Based on these outcomes, in this work I analyze Yucatec maya migration to San Francisco, California with a special emphasis on the experience of lone-women, be they divorced, separated or widows, who are in charge of female-headed households. This study focuses on the following questions: Why did Yucatec maya women begin to migrate to the United States towards the end of the nineties? When,

where and why did these women become heads of their families? What are the causes of their singleness? And finally, how are the family dynamics and arrangements in transnational female-headed households? Our findings show that the causes of female Yucatec maya migration are not only economic, but social too, and that the increase of female heads of households coincides with the socio-demographic changes of the *Second Demographic Transition*, modifications in the late migration patterns from Mexico to the United States and the social transformations in the intimacy in marriage and family among Yucatec Mayas.

Key words: Transnational families, female leadership, Mayas of Yucatan, Mexico-United States migration.

INTRODUCCIÓN

Para la presentación de este trabajo, y dar respuesta a los planteamientos mencionados, propongo el desarrollo de tres secciones: en la primera abordo los estudios que señalan cuáles han sido los cambios sociodemográficos relacionados con el incremento de la soltería y la ruptura de la pareja en México y en particular en Yucatán. En la segunda parte presento una discusión de las investigaciones que tratan de la disolución de conyugal en los pueblos indígenas de raigambre mesoamericana. Y en la última parte, examino las causas de la migración femenina, los motivos de la ruptura en las relaciones de pareja, la transición a la jefatura femenina, y los cambios en la composición y las dinámicas familiares de un grupo específico de mujeres jefas de familia que son de descendencia maya.

Nuestros hallazgos indican que las causas de la migración femenina maya yucateca son sociales y económicas, y que el incremento de la jefatura femenina transnacional coincide con las transformaciones sociodemográficas de la *Segunda Transición Demográfica*, los cambios en el patrón migratorio internacional de México a Estados Unidos, y las transformaciones sociales en intimidad en el ámbito de la pareja y la familia entre los mayas de Yucatán.

CAMBIOS SOCIO-DEMOGRÁFICOS: RELACIONES DE PAREJA Y JEFATURA FEMENINA

En la actualidad, los demógrafos, los sociólogos y los antropólogos sostienen que desde mediados del siglo XX y lo que va del XXI las separaciones y los divorcios se han caracterizado por su creciente y constante ascenso. Con base en el análisis de la Encuesta Nacional de Acceso a la Información Pública y Protección de Datos Personales (ENAIID) de 1997, Gómez (2011) encontró que entre 1970 y 1989 se registró a nivel nacional un cambio profundo en las relaciones conyugales. Se pasó

de un “régimen conyugal caracterizado por las uniones de larga duración a una situación en que la ruptura de las uniones depende principalmente de la voluntad de los cónyuges y no de la muerte de alguno de ellos”. Asimismo, “la disolución de las parejas... [se convirtió en] un fenómeno más frecuente y temprano en la vida de las personas” (p. 193).¹ Con respecto a las diferencias de separación y divorcio por sexo entre las décadas de los setenta y el 2000, Gómez (2011) halló que “la proporción de mujeres separadas es tres veces mayor a la de los hombres separados, mientras que la proporción de mujeres divorciadas es casi el doble que la de los hombres, situación que se presenta de manera similar a la viudez” (p. 177).

A decir de Gómez, en México existen dos tipos de disolución conyugal voluntaria. La primera por separación o divorcio, y la segunda por viudez. Con base en su análisis de la ENAID (1997), Gómez descubrió que a lo largo de las décadas de los setenta y ochenta, se registró un ascenso continuo y significativo en las disoluciones matrimoniales. Hacia finales del siglo XX, este ascenso continuó, en especial en las parejas jóvenes. Al decir de los demógrafos, entre más jóvenes se casan las personas es más probable que se separen o se divorcien y se vuelan a unir o a contraer segundas nupcias. Estas tendencias indican que a lo largo del siglo XX tanto la separación como el divorcio se intensificaron (Gómez, 2011).

El incremento de las disoluciones conyugales voluntarias por separación o por divorcio han corrido en paralelo a otros cambios sociodemográficos: 1) el incremento de hogares encabezados por mujeres (Arias, 2016; Echarri Cánovas, 2009); 2) el envejecimiento de la población que se ha acrecentado y con ello la viudez temprana ha disminuido; 3) la soltería que se ha prolongado y 4) la edad para la primera unión ha aumentado. A todos estos cambios, los demógrafos los han caracterizado como representativos de “la Segunda Transición Demográfica” (STD) (p. 172).²

Estos cambios demográficos han tenido un impacto socioeconómico en la familia tradicional y además han estado fuertemente vinculados con lo que varios autores han llamado las transformaciones sociales de la intimidad (Beck y Beck-Gernsheim, 1995; Guevara Ruiseñor, 2005; Coontz, 2005; Cherlin, 2009). Desde la

¹ Por el tipo de diseño de la ENAID 1997, Gómez sólo toma en cuenta a las mujeres que sólo tuvieron una relación “cantidad que representa el 59% del total de las mujeres que conforman la muestra de la población femenina entre 15 y 54 años de edad para los cohortes de la unión 1970-1979 y 1980-1989 y 56% de aquella que contrajo al menos una unión” (2011: 174).

² Quilodrán (2001, 2003 en Gómez 2011: 172) señala que estas tendencias son resultado de cambios psicosociales, es decir, “aquellos que influyen sobre los valores, actitudes o comportamientos de los individuos”. Las transformaciones observadas en la nupcialidad son en: “1. La edad al matrimonio. 2. La población que vive sola. 3. Las uniones libres. 4. El periodo de residencia con los padres. 5. Los nacimientos fuera de la unión. 6. La disolución voluntaria de las uniones. 7. Las nuevas nupcias”.

década de los años sesenta, en Europa occidental, América Latina y en México se han registrado cambios sociales y culturales en las relaciones de pareja y en la vida familiar. Con la irrupción de la modernidad, las relaciones de pareja comenzaron a erigirse con base en la ideología del amor romántico, y la centralidad del individuo y los derechos del mismo lo llevan a decidir con quién casarse, con quien formar una familia, o a romper el lazo conyugal. El incremento de uniones libres, el rehacer la vida en pareja tras el divorcio, la disolución voluntaria de uniones ya sea por divorcio o separación, y la tendencia creciente de hogares de jefatura femenina, marcan una época de transformaciones sociales y culturales que coincide con la STD.

Por otra parte, desde 1970 se ha documentado el incremento constante de hogares con jefatura femenina derivados de las separaciones, los divorcios y la viudez. Arias (2016), Cuevas (2010, 2015), Echarri Cánovas (2009) y Aguilar (2017) definen a los *hogares con jefatura femenina* (HJF) como aquellos que son dirigidos y mantenidos económicamente por mujeres que trabajan y se hacen cargo de la crianza de sus hijos. Con base en los hallazgos de García y Rojas, Cuevas señala que en América Latina y en la región del Caribe, “hacia finales del siglo XX, en 1970, aproximadamente el 14% de los hogares de la región fueron dirigidos por ellas. La cifra subió a 17% en 1990 (García y Rojas, 2002: 276 en Cuevas, 2010) y a 21% en el año 2000 (García y Rojas, 2002: 276 en Cuevas, 2010: 759). Según los datos del INEGI del 2005 (Cuevas, 2010: 759), en México, “23.1% de los hogares son dirigidos por mujeres” (p. 759).

Los datos analizados por Echarri Cánovas de la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Familias en México (ENDIFAM, 2005), también muestran que la tendencia reportada en décadas anteriores en cuanto al incremento de hogares con jefatura femenina continúa en ascenso. Este patrón, nos dice Echarri Cánovas, se registra en zonas rurales y urbanas, sin embargo el reconocimiento social “de una figura de autoridad femenina” se da más en las ciudades que en áreas rurales (2009: 157). Los hogares con jefatura femenina tienden a ser monoparentales. Las jefas de familia son mujeres “principalmente sin pareja pero con hijos, o bien mujeres que viven solas” (Echarri Cánovas, 2009: 173). En la década de 2010, Aguilar (2017: 110) encontró que la configuración de los hogares de jefatura femenina se han diversificado en dos tipos: a) aquellos donde existe una relación conyugal o de pareja y es la mujer la que es la jefa porque es la principal proveedora y la dueña de la vivienda; y b) los hogares monoparentales de jefatura femenina donde la mujer no tiene pareja, está al frente de su familia económicamente y se hace cargo de la crianza, la educación y la socialización de los hijos. Los datos censales, nos dice Aguilar, arrojan “que las jefas del hogar son en su mayoría mujeres sin pareja, aunque se ve un claro incremento de las casadas o unidas con pareja en la vivienda, que se asumen como jefas del hogar” (p. 128). Arraigada (2001 en Echarri

Cánovas, 2009) señala que en la región latinoamericana en la década de los noventa se registró una “creciente heterogeneidad de las familias (debido) a los grandes cambios a los que se habían visto enfrentadas: transformaciones demográficas, aumento de los hogares con jefatura femenina y creciente participación de las mujeres en el mercado laboral (p. 150). En su análisis de los cambios observados en los hogares latinoamericanos, García Rojas (2002, en Echarri Cánovas, 2009) también halló que los hogares encabezados por mujeres se incrementaron. Por su parte, Echarri Cánovas (2009) indica que a raíz de transformaciones sociales y económicas, que se han venido registrando en las familias desde la década de los noventa, se explica hoy día la diversificación de los hogares en familiares y no familiares, así como en el aumento de hogares con jefatura femenina y la inserción significativa de las mujeres en el mercado laboral (p. 150).

De acuerdo con Aguilar (2017), en México, desde 1990, en cada decenio se ha registrado más de un millón de hogares de jefatura femenina. Para el 2015, se registraron nueve millones de hogares con jefatura femenina considerando que “la población total que es parte de estos hogares es de 31 millones de personas, es decir, el 26.0% de la población mexicana reside en este tipo de hogar” (p. 111). Entre 2010 y 2015 “estas unidades familiares aumentaron de 24.6 a 29.0%, lo que representa 2.3 millones en este periodo” (p. 111). Para 2016, Aguilar encontró que el 27.3% de los hogares, la jefatura la lleva la mujer, 22.2% son de origen rural y 28.7% urbano.

En *La situación demográfica de México 2016* (Consejo Nacional de Población —CONAPO, 2017), se reporta que al 2015 siete de cada diez hogares con jefatura femenina estaban dirigidos por la mujer “que asume la responsabilidad del hogar en solitario y las dificultades que conlleva conciliar la vida laboral y familiar como uno de los problemas más frecuentes... de ahí... la búsqueda de formas de subsistencia que les permitan tener redes de apoyo y la incorporación de otros miembros al hogar ante la ausencia del cónyuge” (Aguilar, 2017: 126). Para el caso de Yucatán, en el comunicado de prensa número 273/13, INEGI reporta que en el 2017, 28.5% de los hogares son de jefatura femenina, 89.7% son hogares de tipo familiar y 57.2% son hogares biparentales. Algo importante de notar aquí es que los datos de Yucatán en cuanto a las jefaturas femeninas son similares a las cifras reportadas por otras encuestas nacionales. En mi trabajo de campo en California encontré que la tercera parte del grupo de mujeres entrevistadas son mujeres solas y jefas de familia; un dato etnográfico que se aproxima a los porcentajes hallados en los estudios antes mencionados y en las tendencias de la STD.

El presente estudio es parte de una investigación en curso. El trabajo de campo se realizó en diferentes etapas en la ciudad de San Francisco entre 2012 y 2016. Se realizaron un total de 60 entrevistas en profundidad a 30 mujeres y a 30 hombres mayas migrantes provenientes de las región sur de Yucatán: Akil, Oxxkutzcab,

Ticul y Tekax. Entre las 30 mujeres entrevistadas encontré que ellas llegaron a San Francisco entre las décadas de los noventa y 2000, justo cuando se documenta a nivel mundial la feminización de la migración (Castles y Miller, 1998; Sassen, 2003) y la feminización de la migración mexicana a Estados Unidos (Galeana, 2008).

Sin pretender abarcar de manera exhaustiva el estado del arte de la separación, el divorcio y la viudez en la experiencia de los pueblos indígenas de raigambre mesoamericana, a continuación presento una discusión de lo que se sabe de las disoluciones conyugales en la experiencia de algunos de estos pueblos. Mi intención es articular cómo los cambios sociodemográficos discutidos hasta aquí tienen un correlato con las transformaciones sociales de la intimidad que he documentado en la experiencia de este grupo específico de mujeres mayas migrantes en San Francisco, California.

DISOLUCIÓN CONYUGAL EN EL MATRIMONIO INDÍGENA EN MESOAMÉRICA

Diversas investigaciones sobre el matrimonio indígena mesoamericano señalan que la disolución de las relaciones conyugales siempre ha existido. En su libro *el Matrimonio en Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, Robichaux (2003a) indica que existen un conjunto de rasgos culturales que dan cuenta de un régimen matrimonial mesoamericano que incluye la separación de la pareja. Entre ellos están: 1) el robo o fuga concertada de la novia, 2) las prestaciones matrimoniales,³ 3) la endogamia, 4) las edades de los contrayentes, 5) la cohabitación antes del matrimonio, 6) las uniones legítimas sin matrimonio, 7) las segundas nupcias, 8) la residencia postmarital, 9) los tipos de hogar, 10) las posiciones respecto a la viudez, y 11) la disolución de las uniones.⁴

En el estudio sobre la *Formación y disolución del matrimonio indígena: una revisión crítica*, Mindek (2003) señala que la ruptura en la pareja indígena en México se ha documentado a lo largo del siglo XX en diversas etnografías “en la modalidad de separación y abandono, y tan sólo esporádicamente, en la forma de

³ Al igual que Robichaux (2003b: 230), considero que es mejor utilizar el concepto de *prestaciones matrimoniales* en vez de *pago de la novia* o el *servicio de la novia*, estos dos últimos términos han sido interpretados como un tipo de transacción. Es necesario ver la formación de la pareja en términos de los intercambios dentro de lo que Collier (1980) y Mindek (2015) describen como pago de la novia o servicio de la novia. Es importante mencionar que el *pago de la novia* no está presente de manera homogénea en el área mesoamericana, este rasgo se circunscribe sólo a algunos grupos étnicos. Véase Robichaux (2003b).

⁴ Al decir de Robichaux, éstos elementos no se encuentran distribuidos de manera uniforme en esta área cultural.

divorcio (p. 352). Al decir de la antropóloga, los pueblos indígenas buscan alentar a las parejas en conflicto a no separarse si las nupcias fueron contraídas bajo el ritual tradicional (p. 353). Algunos grupos indígenas registran una mayor tendencia a la disolución, como en el caso de los mixtecos, y otros menos como en el caso de los zapotecos (Cruz Manjarrez, 2014). En los pueblos, que sostienen la práctica de los matrimonios concertados por los padres, también se pueden dar las separaciones conyugales. En este sentido, Mindek indica “que las prestaciones y transferencias matrimoniales (que sellaron el vínculo conyugal y familiar) no impiden la disolución (2003: 352). En su trabajo *Compensaciones pre y posmatrimoniales en los pueblos posindígenas mexicanos*, Mindek (2015) también encontró que entre los pueblos posindígenas mexicanos existen las compensaciones prematrimoniales y posmatrimoniales sin importar si las parejas están viviendo en unión libre o en matrimonios legal y ritualmente conformados. Las compensaciones pueden ir en cualquier dirección, se puede compensar a la mujer o al hombre agraviado. En el pueblo mixteco con el que Mindek trabajó, ella encontró que se pagan compensaciones a la mujer engañada cuando el hombre la abandona por otra y este le “ha robado la virginidad” (2015: 242).

Por su parte, Good (2003) menciona que el matrimonio civil y el divorcio se han integrado paulatinamente entre los nahuas de la cuenca del río Balsas en Guerrero. En la década de los setentas, al matrimonio civil no se le valoraba porque se decía que la gente se podía divorciar a la hora que quisiera considerando a este tipo de unión conyugal una cuestión de juego. Actualmente, se registran más divorcios en la municipalidad aunque sigan existiendo las separaciones *de facto*. Ruz (1982 citado en Mindek, 2003) encontró que entre los tzotziles la mujer adúltera era repudiada y devuelta a los padres, sin que por ello la familia tuviera la obligación de devolver los valores o dotes que recibió cuando se celebró la boda. Contrariamente, entre los huaves y los chamulas, los padres de la novia escrupulosamente tomaban nota sobre las prestaciones recibidas y su valor en efectivo, por si la unión se cancelaba y por si se veían obligados a devolver lo que recibieron al concertar la unión conyugal. Entre las parejas tzotziles que tienen familia y se separan existe la costumbre de que los hombres se quedan con las hijas y las mujeres con los hijos (Mindek, 2003: 348).

En algunos pueblos indígenas se ha observado que las mujeres que se separan o se divorcian son acogidas y protegidas por su familias, y mantienen ciertos derechos en la familia del marido (Mindek 2003: 353). En su estudio de una comunidad postnahua del Valle de Puebla, Mulhare (2005) analiza las experiencias de las mujeres que deciden ser madres solas. Al decir de la autora, estas mujeres son calificadas en su familia y en su comunidad como “fracasadas” porque “quedaron embarazadas” por hombres que se negaron a casarse con ellas y hacerse cargo de la crianza del hijo/a. También se les llama fracasadas a las mujeres casadas que son abandonadas y que se quedan con los hijos/as.

En su libro *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*, Pérez Ruiz (2015) señala que entre los mayas de Yucatán las disoluciones conyugales tienen una larga tradición. En la época prehispánica, el divorcio era permitido y había distintas “modalidades de unión lícitas para los mayas, pero calificadas por los colonizadores españoles y la iglesia católica de bigamas, adúlteras e incestuosas” (p. 190). Hacia finales del siglo XX, Lugo Pérez *et al.* (2009) documentó un incremento en las tasas de divorcio. Antes de los años ochenta, indican los autores, los mayas pensaban que el matrimonio era para toda la vida y en particular que la mujer debía aguantar todo del marido. Sin embargo, en la actualidad hay mujeres mayas que abandonan a los esposos, algo impensable en muchos pueblos hasta el día de hoy. Las causas principales de la separación actual son el alcoholismo, la infidelidad, la violencia doméstica y el incumplimiento económico del cónyuge. Quintal López *et al.* (2009), han documentado que algunos hombres mayas que retornan a su pueblo después de haber estado trabajando por varios años en Estados Unidos regresan desconfiando de la fidelidad de sus esposas y viceversa. La profunda sospecha ha generado en algunas parejas el incremento de la violencia hacia las mujeres y en otras la separación o el divorcio.

La soltería, la separación y el divorcio en los pueblos indígenas de raigambre mesoamericana son clave para entender qué tipo de cambios se están dando en la esfera social de la intimidad por un lado, y por otro, cómo se están reorganizando y reproduciendo socialmente los grupos domésticos con experiencia migratoria internacional. En la siguiente sección presento un análisis de la situación de las familias de jefatura femenina con base en los contextos de salida, las trayectorias migratorias, las causas de soltería y la transición a la jefatura femenina, la posición que las mujeres mayas han tenido en su familia, la situación de la relación de pareja si es que ésta existe al momento de emigrar, los cambios en la estructura, arreglos y dinámicas familiares transnacionales.

FAMILIAS TRANSNACIONALES DE JEFATURA FEMENINA

La familia transnacional constituye un tipo de organización familiar. Sus miembros viven separados o están dispersos en dos o más Estados nacionales. En las familias transnacionales existen varios tipos de estructura familiar: nuclear, extensa, monoparental y biparental, con hijos y sin hijos, y que viven juntos o separados, entre otros. Herrera (2016) señala que esta nueva formación social se mantiene por la permanencia de las relaciones conyugales y parentales de larga distancia y por la circulación de remesas y bienes materiales y simbólicos. Pero fundamentalmente, nos dice Herrera (2016), se da y se mantiene por “la *producción y renovación de sentidos de pertenencia*” (mi énfasis) entre sus miembros ante la ausencia física” prolongada de sus miembros en espacios sociales transna-

cionales (Pries, 1999). En este mismo sentido, Mummert (2012) propone que la familia transnacional “organiza sus labores *productivas y reproductivas*... dentro de los constreñimientos” que tanto la distancia como las burocracias y las políticas migratorias imponen. Y Parella (2007) sostiene que la separación familiar tiene costos emocionales y afectivos tanto para padres como para los hijos, y que la separación obliga a sus integrantes a reorganizar al grupo doméstico y al trabajo familiar productivo y reproductivo.

Las jefas de las familias transnacionales de este estudio son mujeres mayas sin pareja que tienen hijos pequeños, adolescentes y adultos. Hay madres que tienen a los hijos en ambos lados de la frontera, madres que tiene a todos los hijos en Yucatán, y madres que tienen a todos los hijos en San Francisco. De las 10 mujeres solas, dos son viudas, cuatro están separadas y cuatro están divorciadas. El estatus migratorio de los integrantes de estas familias es mayoritariamente mixto. De las 10 familias, en una, todos los integrantes son ciudadanos estadounidenses; en tres familias hay ciudadanos estadounidenses, indocumentados y con Visa U; en cuatro familias todos son indocumentados, y las dos familias que tienen a todos los hijos en Yucatán las jefas son migrantes indocumentadas. De las 10 familias, cinco se han reagrupado en San Francisco, ninguna a través del programa de reunificación familiar del gobierno estadounidense. Entre las causas sociales y económicas de la migración de las jefas de familia encontramos que ellas emigran para sacar a la familia adelante y para ofrecerles una mejor educación a los hijos.

A principios de 1960, Luisa tenía nueve años y junto con sus hermanos y la madre abandonada emigró del pueblo de Oxkutzcab a Chetumal. En este lugar, la madre encontró una fuente de trabajo para mantener a sus hijos, el hijo mayor se alistó en el ejército, y Luisa y su hermana menor entraron a estudiar la secundaria dado que en los años sesenta no había escuelas de educación media superior en su pueblo ni en la región del sur de Yucatán. A mediados de la década de los sesentas, Luisa volvió a emigrar, pero ahora lo hizo de Chetumal a Mérida. En esta ocasión Luisa emigró con su hermana para estudiar la preparatoria. A los 19 años, Luisa se encontró con unos primos en una boda familiar en el pueblo de Añecché. En ese entonces, los primos que ya trabajaban en San Francisco, invitaron a Luisa a irse con ellos a trabajar. Desde 1968, Luisa vive en California, ahora es ciudadana americana y en el 2015 se jubiló.

A lo largo de su vida, Luisa ha tenido tres relaciones de pareja en San Francisco. De la primera tuvo un hijo sin casarse. El padre, que es de origen peruano, no quiso tener el hijo con ella y de hecho le pidió que abortara. Desde entonces, Luisa es madre soltera. Ella cuenta que cuando decidió asumir sola la maternidad, su madre la apoyó y le hizo ver que tenía un buen trabajo, deseaba ser madre y había sido hasta el momento una mujer independiente y responsable. A lo largo de su vida, Luisa ha tenido 18 empleos. Ha sido niñera, policía, carte-

ra, vendedora y trabajadora de la salud especializada en salud mental, reproductiva y sexual. Luisa señala que de joven era muy inquieta. En San Francisco, tomó clases de diferentes oficios y en especial le gustaban los entrenamientos sobre salud.

Cuenta Luisa que mientras estudiaba tomaba *part-time jobs* para poder dedicarle tiempo a su hijo. Su hermana le ayudaba a cuidar al hijo mientras Luisa trabajaba y a veces la madre le ayudaba cuando viajaba a San Francisco. Aunque Luisa contó con todas estas ayudas, señala que siempre tuvo que resolver sola la manutención del hijo, para ella ha sido difícil sostener una relación de pareja porque no se considera una mujer que se deje controlar, y que tampoco acepta sentirse menospreciada o maltratada por ningún hombre. En los años ochenta, Luisa, se casó con un chileno y la relación no funcionó. Al decir de Luisa esta pareja fue muy dominante, celosa e infiel. Cuando le pregunté si se volvería a casar, me respondió: “No. Ya no, yo siempre he sido una mujer independiente, además me considero una mujer progresista y liberal. A mi no me gusta que hagan de menos a la mujer. A las mujeres hay que respetarlas y apoyarlas”. En la actualidad, Luisa está sola, tener pareja no le interesa. Dice que los costos sociales de la soltería en la comunidad maya han sido altos. Cuando está en Yucatán, la gente habla mal de ella. Dicen que porque ella tiene una casa y dinero, ella ha recibido dinero de los hombres a cambio de “favores sexuales”. Esta situación coincide con el análisis de Cuevas (2010: 770) sobre la estigmatización y el rechazo que sufren las mujeres solas a causa de la soltería.

Actualmente, Luisa tiene casa propia en Yucatán, pero no en San Francisco. Cuando ella estaba más joven pensaba que regresaría a vivir a su pueblo natal. Ahora que su hijo y sus nietos viven en San Francisco ella tiene dudas de retornar. Su madre, que es una mujer longeva y residente estadounidense, vive con ella y depende de los servicios médicos que le ofrece el estado en California. Luisa tiene 69 años, es la jefa de familia y vive en un hogar extenso monoparental familiar.

En la tradición mesoamericana (Robichaoux, 2002; Lugo Pérez, Tzuc Canché y Pinkus Rendón, 2009) la norma residencial es patrilocal. Es decir, una vez que las mujeres se unen consensual o legalmente con su pareja se quedan a vivir en la casa de los padres del novio o del esposo.

Ceci emigró de Tekax a California cuando vivía en la casa de sus suegros. En el 2001, ella se fue a escondidas a buscar a su novio a San Francisco porque creyó que éste la abandonaría y rompería el compromiso matrimonial. La experiencia de Ceci no es un caso aislado. Como lo he discutido en otro trabajo (Cruz-Manjarrez en prensa), algunas mujeres mayas se han ido a buscar a su pareja a California y otras han emigraron recién casadas para no quedarse abandonadas como es el caso de muchas mujeres casadas de su generación y de la generación anterior, es decir, de la generación de sus madres.

En el 2002, Ceci se casó con su novio en el City Hall de San Francisco, manifiesta que desde el inicio de su matrimonio empezó a tener problemas con su pareja a causa del alcoholismo, el consumo de drogas y la violencia física y verbal que él ejercía hacia ella. Villagómez (2010: 98) señala que muchas veces las mayas en Yucatán ignoran que sus futuros cónyuges tienen adicciones y esto lo viene a saber cuando viven con ellos. En mi investigación encuentro que lo mismo viven las migrantes. Antes de llegar a San Francisco poco o nada saben de la vida social de sus parejas.

En 2007, las cosas fueron tan mal en la relación de pareja y familiar, que Ceci se separó de palabra. Ella y su esposo acordaron que Ceci se quedaría al cuidado de los dos hijos y que éste le pasaría la manutención; sin embargo, lo segundo no sucedió y la violencia económica, psicológica y física hacia ella aumentó. En su estudio sobre las madres solteras y el patriarcado, Cuevas (2015) sostiene que en el tránsito de un modelo familiar nuclear a uno monoparental, las mujeres solas viven violencia conyugal y ante ello crean mecanismos de agencia para enfrentar y resistir su nueva condición. Por su parte, Burkitt (2015) señala que la agencia no es sólo un acto reflexivo individual, sino que es parte de un proceso relacional y contextual. En palabras de Burkitt “la gente produce efectos particulares en el mundo o sobre otros a partir de sus conexiones relacionales o acciones conjuntas”. Si bien es cierto que a nivel reflexivo personal, Ceci decidió actuar para salir del círculo de la violencia conyugal, también es un hecho que Ceci hizo uso de sus relaciones familiares y de amistad y de los recursos institucionales que existían a su alrededor para mejorar su situación personal y familiar. Al respecto Agoff y Herrera (2015) señalan que las víctimas de violencia conyugal buscan ayuda en primer lugar con sus familiares, y luego acuden a instancias policiales o autoridades públicas (p. 14).

Apoyada y orientada por un hermana y otras amistades, Ceci solicitó ayuda psicológica, familiar y legal a diversas instituciones que ofrecen ayuda a mujeres que son víctimas de violencia en San Francisco. La Asociación Mayab A.C. le ofreció a Ceci atención psicológica para hablar de la violencia física, psicológica y económica que experimentaba en su relación matrimonial. En el 2007, orientada por personal del Instituto Familiar de la Raza, Inc., Ceci interpuso una demanda en la oficina del *Child Support* para solicitar la manutención de sus hijos. Cuando Ceci se enfrentó en la Corte con su marido, el juez le otorgó la patria potestad a ella y ordenó que del cheque del marido se le pasará a ella la pensión alimenticia. A pesar de estar separada, Ceci y sus hijos continuaron siendo víctimas de violencia familiar. Un día las cosas fueron tan mal que Ceci hizo un reporte por violencia familiar en la estación de policía local y pidió una orden de restricción para su marido. Al obtener la orden de restricción, una de sus hermanas le aconsejó que solicitara la Visa U porque sabía que otras mujeres, que habían sido víctimas de violencia, se habían beneficiado de este recurso. Este tipo

de visado lo extiende el gobierno estadounidense "...a ciertos inmigrantes víctimas de algún delito. Les permite vivir y trabajar en los Estados Unidos con toda legitimidad... después de tres años, pueden solicitar una tarjeta de residencia, Green Card". Actualmente, Ceci es la jefa de familia, tiene dos hijos estadounidenses y está divorciada, no recibe ningún tipo de apoyo económico del padre de sus hijos dado que ha formado otra familia.

La violencia conyugal y familiar en los lugares de origen son causa social de la migración femenina. Dos de las diez mujeres que entrevisté emigraron a San Francisco para salir del círculo de la violencia de género. Por ejemplo, Estela, que es de Oxnard, emigró a San Francisco porque ya no quería vivir con su marido. Éste padecía de alcoholismo y ella llevaba años de soportar maltratos y carencias. Con la ayuda de una de sus hijas, que ya vivía en California, Estela emigró a la edad de 50 años con la convicción de trabajar para vivir mejor, para ayudarle a su hija a cuidar a sus nietos y vivir tranquila.

Ana también es del pueblo de Oxnard, actualmente tiene 34 años de edad, en el año 2001, se casó con un migrante, quien había regresado en ese mismo año a contraer nupcias al pueblo. Ella conoció a su ex marido en una fiesta patronal. Tras un noviazgo de ocho meses, se casaron y emigraron a San Francisco. En una de las entrevistas que le hice, Ana me "confesó" dos hechos: primero, cuando le propusieron matrimonio, ella condicionó la unión a cambio de que ella emigrara con su esposo a Estados Unidos, tomó esta decisión porque no quería quedarse sola o abandonada como muchas mujeres de su comunidad. Y segundo, tras el largo y duro proceso de divorcio en San Francisco, reconoció que ella no se casó porque estuviera profundamente enamorada, sino porque quería salir del círculo de violencia que había vivido en el seno familiar.

A decir de Ana, en su casa, las mujeres eran continuamente maltratadas por el padre y estaban sometidas a la doble jornada (Sefchovich 2011, 214). A diferencia de los hombres de esta casa que sólo se dedicaban a las labores del campo y a descansar o a divertirse en su tiempo libre, las mujeres tenían obligaciones domésticas y además tenían que ayudar en el campo. Bajo los efectos del alcohol, el padre cotidianamente golpeaba a la madre e insultaba a las hijas diciéndoles que "las mujeres no sirven para nada". Como lo señala Castro (2016) en la pareja y en la familia "la violencia de género se refiere a la violencia que se ejerce en contra de las mujeres por el hecho de ser mujeres. Esto es, todas las formas de violencia que perpetúan el control de las mujeres o que imponen o reestablecen una condición de sometimiento para las mujeres" (p. 340). En esta familia y en la de Estela también, a las mujeres tampoco se les permitió estudiar más allá de la secundaria, pero a los hombres sí. Para el padre el destino de las mujeres estaba marcado por el matrimonio, la crianza de los hijos y el estar al servicio del marido o de los hombres de la familia en general (cf. Martell, Pineda y Tapia 2007).

Cuando Ana emigró con su esposo a San Francisco, lo hizo con la ilusión de formar una familia diferente. No obstante, la violencia continuó por 11 años, el marido no sólo le prohibió trabajar, sino que además la violentó física y verbalmente y la aisló de todo tipo de amistad. Actualmente, Ana está divorciada y también es beneficiaria de la Visa U. Ella trabaja en una organización sin fines de lucro, denominada Mujeres Unidas y Activas (MUA), que se dedica a ayudar psicológicamente y a orientar legalmente a las mujeres que son víctimas de violencia doméstica, laboral y sexual, entre otros. En San Francisco existen organizaciones sin fines de lucro, ONG's y asociaciones civiles que ofrecen ayuda social y económica, orientación legal, entrenamiento laboral y apoyo psicológico entre otras. En el 2014, Ana estaba embarazada y llegó con su hijo a MUA pidiendo auxilio por la violencia conyugal y familiar. MUA le pagó un hotel por seis meses para que ella y su hijo de tres años pudieran vivir tranquilos y seguros, también se le ofrecieron cursos de capacitación para que pudiera obtener una licencia laboral. Cuando obtuvo la licencia sobre cuidado de personas ancianas y niños, Ana empezó a trabajar. De MUA recibió orientación para dirigirse a otra ONG que le otorgó estampillas de comida como lo hacen otras familias de bajos recursos. También obtuvo asistencia legal para divorciarse, para solicitar la Visa U y para pedir ayuda al San Francisco Welfare. Después de haber tomado diferentes tipos de cursos, Ana se ha convertido en la Coordinadora de Servicios para Sobrevivientes de Violencia Doméstica en MUA. Continuamente se capacita en cursos sobre violencia hacia las mujeres, acoso sexual y trata de personas entre otros. Ana (Miriam) es la jefa de familia y tiene dos hijos, está divorciada y tiene la Visa U.

La violencia sexual en la familia ha sido causa de la migración femenina. De las 10 mujeres solas que entrevisté, tres señalaron que habían sido abusadas sexualmente por un familiar. Dos de ellas expresaron que habían huido de su hogar a otra localidad por la violencia sexual.

A la edad de 15 años, Carmen se escapó de su casa y se fue a Mérida a trabajar como empleada doméstica porque no soportaba más que su padre la acosara sexualmente. A la edad de 18 años, Carmen se unió en matrimonio con un muchacho de su pueblo, quien siguiendo con la tradición virilocal la llevó a vivir a la casa de sus padres. A los pocos años de casados, su esposo emigró a California con la idea de mejorar la situación económica familiar; no obstante, ella y sus cuatro hijos fueron abandonados. Desde entonces, Carmen se convirtió en jefa de familia, por más de 10 años se dedicó a la venta de cítricos entre su pueblo y Chetumal. Con este trabajo sacó adelante a sus hijos, compró un par de terrenos, construyó una casa en su pueblo natal; también compró un camión para transportar la fruta que vendía. A la edad de 35 años, Carmen fue diagnosticada con cáncer; para que ella pudiera ser sometida a una cirugía médica y recibir el tra-

tamiento adecuado, vendió el camión de su negocio y parte de sus terrenos. Cuando se recuperó decidió emigrar a California porque ya no tenía ahorros y había perdido su principal fuente de empleo: su camión. En esa época, su hijo mayor de 16 años trabajaba en San Francisco con uno de sus tíos maternos. Un día, Carmen decidió irse a la frontera, le llamó a su hermano y a su hijo para que la ayudaran con dinero para cruzar. Actualmente, vive en San Francisco y ha ayudado a dos de sus cuatro hijos a emigrar a California, reside en un hogar extenso monoparental familiar. Ella es la jefa de familia y vive con dos hijas las cuales están separadas de sus esposos, tienen hijos y son también jefas de familia.

En mi trabajo de campo documenté otra variante de reagrupación familiar: las viudas que emigran para reunirse con sus hijos. Inés tiene 66 años y enviudó en 2001 en Yucatán, tiene cuatro hijos en San Francisco, tres indocumentados y uno que es ciudadano americano. También tiene a su madre, una hija y nietos en Yucatán. En 2005, Inés se convirtió en residente estadounidense por una petición que hizo el hijo que es ciudadano estadounidense. Actualmente, vive en San Francisco con su hijo, su nuera y nietos. Ella señala que ella emigró permanentemente a California en parte para estar con sus tres hijos y nietos, pero también porque vio la posibilidad de trabajar y ser económicamente independiente. Cuando estaba casada, su esposo era el principal proveedor de la familia. Cuando él murió, ella quedó un tanto desamparada y supeditada a las esporádicas remesas que sus hijos le mandaban. También se sostenía de la venta de comida que hacía en su casa. Como lo señala Aguilar (2017), las viudas que se reencuentran “con los hijos (lo hacen) para establecer alianzas o estrategias de sobrevivencia, buscando complementar el aporte que cada generación proporciona para seguir con la reproducción social dentro del ciclo vital familiar” (p. 126).

Tener hijos, nietos y difuntos en ambos lados de la frontera genera dinámicas específicas de vida familiar. Como lo señalé, Inés es viuda y tienen familia en Yucatán y en San Francisco. Dado que ella es residente estadounidense regresa cada año a su pueblo a visitar a su hija, a su madre y a su nieta. También retorna a realizar el aniversario luctuoso de su esposo. Como lo señalé, Inés vive en un hogar extenso familiar y no es la jefa del hogar. El jefe del hogar es su hijo, el cual está casado y también tiene hijos. En este hogar familiar viven tres generaciones: la de la abuela, el hijo y la nuera, y los nietos. Inés juega un papel fundamental en la crianza y cuidado de sus nietos. Cuando su hijo y su nuera salen a trabajar, ella se encarga de llevarlos a la escuela y los cuida mientras sus padres regresan de laborar.

A diferencia de la vida familiar transnacional que lleva Inés, hay mujeres solas que tienen a todos los hijos en Yucatán y que por lo tanto sostienen relaciones familiares de larga distancia.

Mónica es de Akil, tiene 43 años y dos hijas en Yucatán de padres diferentes. En el 2003, emigró con su última pareja, la tercera, de la cual se separó en San Francisco a causa de la violencia doméstica, la infidelidad, el alcoholismo y las drogas. Ella cuenta que decidió no emigrar con sus hijas a California porque no tenía dinero para llevarlas, era peligroso y no tenía quien le ayudaría a cuidarlas. Las dejó al cuidado de una de las abuelas y desde entonces les manda remesas. Las causas de la migración de Mónica fueron principalmente las económicas. Desde que tuvo a su primera hija, tuvo que buscarse la vida y por ello emigró a Cancún siendo madre soltera, señala que en las tres relaciones de pareja que ha tenido, siempre se hizo cargo de la manutención y el cuidado de sus hijas. Es decir, sus parejas nunca le ayudaron económicamente ni con la crianza ni con el cuidado de sus hijas. A decir de Mónica, en su hogar los gastos siempre corrieron por partes “iguales”. Ella pagaba sus gastos y el de sus hijas, y sus parejas los suyos. En su estudio sociodemográfico sobre las jefaturas femeninas, Aguilar (2017) encontró que hay mujeres que viven en unión libre y que se asumen como jefas de familia, no del hogar, porque son responsables de la manutención de los hijos. Al hablar de la desigualdad en la relación de pareja o en la corresponsabilidad del cuidado y manutención de los hijos, Arias (2016) documentó en su estudio sobre las mujeres solas retornadas a los Altos de Jalisco que “las madres solteras, las mujeres separadas o divorciadas, que no reciben dinero ni apoyo de sus ex parejas pero tampoco de sus nuevas parejas, están obligadas a conseguir ingresos regulares para el sostenimiento de sus hijos y asumir todas las tareas y costos de su cuidado” (p. 10). Como en el caso de Mónica, ninguna de sus parejas la apoyó con la crianza de sus hijas.

Con el dinero que Mónica ha ganado en Estados Unidos, como cocinera asalariada, preparadora de comida, lavaplatos, y vendiendo comida yucateca para eventos familiares y sociales, le ha dado estudios a sus hijas. Hoy día, una de ellas es ingeniera y la otra tiene un salón de belleza. Mónica tiene casa propia y dos locales comerciales en su pueblo natal. Desde el 2003, ha mantenido una relación estrecha con sus hijas. Hace algunos años, les escribía cartas o les llamaba esporádicamente por teléfono porque no había este servicio en su hogar. También les mandaba dinero para sus estudios, para celebrar sus cumpleaños y les enviaba ropa y juguetes por correo. En la actualidad, Mónica se comunica con ellas todos los días ya sea por *What's up* o por *Facebook*, sus hijas cuentan con visa de turista y han estado en San Francisco en varias ocasiones. En San Francisco, Mónica (Lusy) vive en un hogar no familiar. Comparte la vivienda con dos mujeres solteras sin hijos. Mónica es una mujer indocumentada y está tramitando la Visa U.

CONCLUSIONES

En suma, la experiencia de las mujeres migrantes solas nos permite ver aspectos específicos de un tipo de migración femenina. Entre ellos, las causas económicas y sociales de la migración, las trayectorias migratorias femeninas y los procesos de reagrupación familiar, las dinámicas de género que subyacen en las relaciones de pareja y los cambios en la composición y estructura de las familias de jefatura femenina presentes, en este caso, en la migración maya yucateca a Estados Unidos.

Como se mencionó antes, hacia finales de la década de los ochentas, la migración maya cambió de un patrón circular masculino en la región peninsular a uno de migración internacional. Esto tuvo consecuencias importantes en la vida matrimonial y familiar. La migración continuó siendo predominantemente masculina. Algunos hombres tardaron años en regresar a sus hogares, otros regresaban a ver a sus familias entre uno y diez años, otros se llevaron a la familia a California, pero hubo aquellos que nunca regresaron y que dejaron a esposas y familias abandonadas. A decir de las mujeres mayas migrantes, el abandono familiar y la incertidumbre sobre el regreso de los futuros cónyuges influyó de manera significativa en su decisión de emigrar. Al ser hijas abandonadas por sus padres migrantes y o haber visto mujeres que se quedaron esperando al consorte, hizo que una nueva generación de mujeres condicionaran la unión conyugal y se fueran con sus esposos a California o se fueran a escondidas de la familia y el consorte mismo a buscar a los hombres. Las mujeres migrantes que se encontraban solas antes de emigrar lo hicieron por diversas causas. Algunas por ser madres solas con hijos en crecimiento y que vivían en pobreza y en condiciones precarias, otras porque huyeron de la violencia doméstica en el seno familiar y otras porque establecieron alianzas familiares para asegurar su sobrevivencia en la tercera edad.

Un hallazgo importante en este estudio fue encontrar que hay madres solas que alentaron a sus hijas que también son madres solas a emigrar, quedar embarazadas y sin pareja. Como algunas mujeres de este estudio lo mencionaron sus parejas condicionaron, la continuidad de la relación de pareja a cambio del aborto. Las mujeres solas migrantes que tienen hijos en Yucatán no sólo mantienen profundos vínculos afectivos con ellos, sino que además construyen su casa, compran terrenos, abren negocios y les dan educación a sus hijos sin recibir apoyo económico de los padres de sus hijos.

Las causas principales de la soltería o de la ruptura en la pareja son la violencia en el seno familiar: de género, sexual y física. El abuso sexual en la familia es causal de la migración femenina adolescente.

La mayoría de las mujeres de este estudio han intentado rehacer su vida en pareja. Independientemente del número de parejas y de las rupturas que hayan tenido, son ellas las que se hacen cargo totalmente de sus hijos (cf. Arias, 2016). A diferencia de las mujeres casadas que trabajan o que se quedan en casa (Cruz-Manjarrez en

prensa), las madres solas y las viudas *jóvenes* migrantes tienen que trabajar más de dos turnos y buscar más ingresos a través de la economía informal.

En San Francisco, lo que aprenden las migrantes sobre los derechos de las mujeres y el derecho a no vivir en contextos de violencia en la pareja, ha sido un elemento fundamental para que ellas pidan asistencia psicológica, legal, laboral y económica a distintas organizaciones sin fines de lucro. Estas ayudas les han asistido, por un lado, en construir un estado de resiliencia ante la adversidad, y por otro, a romper con la ideología patriarcal que organiza la vida familiar y conyugal donde el padre, el esposo, los hermanos e inclusive los novios son la autoridad máxima en el hogar y las mujeres deben de estar bajo su dirección, vigilancia, y servicio. Si bien es cierto que las mujeres solas han sido “capaces de construir un entramado de relaciones que establecen fronteras y tienen la capacidad de negación, de resistencia, [y] de reinterpretación” (Scott en Cuevas, 2010: 760) de su condición de mujeres, también es cierto que en las jefaturas femeninas transnacionales las madres solas son las que se quedan al frente de sus familias y se insertan de manera significativa en un mercado laboral precario porque tienen que trabajar turnos dobles y autoemplearse de manera informal para sacar a sus familia adelante.

Finalmente, los hallazgos encontrados en este trabajo sobre el incremento de la soltería y el ascenso de hogares con jefaturas femeninas transnacionales entre las mayas migrantes coincide, por un lado, con las tendencias observadas por los demógrafos con respecto a la Segunda Transición Demográfica, y por otro lado, ofrece datos cualitativos que nos permiten ver cómo se están dando transformaciones sociales en la intimidad en el ámbito de la pareja y la familia transnacional de jefatura femenina y cómo se articulan dichos cambios con el nuevo patrón migratorio México-Estados Unidos que ya muestra un ascenso en el número de mujeres migrantes solas, separadas, y divorciadas (Arias, 2016).

BIBLIOGRAFÍA

- Agoff, Carolina, y Herrera M. Cristina
(2015) “Introducción”, en *Amargos desengaños. Seis lecturas sobre violencia de pareja en México*, Carolina Agoff y M. Cristina Herrera (ed.), UNAM, El Colegio de México, México, pp. 11-27.
- Aguilar, Lorena
(2017) “Mujeres jefas de hogar y algunas de las características de los hogares que dirigen. Una visión sociodemográfica”, en *La situación demográfica de México 2016*, México, CONAPO, pp. 109-131.

- Arias, Patricia
 (2016) “El regreso inesperado. Migración y nuevos arreglos residenciales”, en *Amérique latine Histoire et Memoire. Les Cahiers ALHIM [en línea]* no. 31, pp. 1-13.
- Beck, Ulrich, and Elisabeth Beck-Gernsheim
 (1995) *The normal chaos of love*, Cambridge, Oxford, Polity Press, Blackwell Publishers Ltd.
- Burkitt, Ian
 (2015) “Relational agency: Relational sociology, agency and interaction”, en *European Journal of Social Theory*, pp. 1-18.
- Castles, Stephen, and Mark J. Miller
 (1998) *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, 2nd. ed., New York and London, The Guilford Press.
- Castro, Roberto
 (2016) “Violencia de género”, en *Conceptos clave en los estudios de género*, Hortensia Moreno y Eva Alcántara(ed.), CIEG, UNAM, México, pp. 339-354.
- Cherlin, Andrew
 (2009) *The Marriage-Go-Round: the State of Marriage & the Family in America Today*, New York, Alfred A. Knopf.
- CONAPO
 (2017) *La situación demográfica de México 2016*, México.
- Coontz, Stephany
 (2005) *Marriage, a History. How Love Conquered Marriage*, Penguin Books, USA.
- Cruz-Manjarrez, Adriana
 (2014) “Transnacionalismo y género en una comunidad indígena oaxaqueña”, *Les Cahiers ALHIM*, núm. 27, pp. 1-21.
 (en prensa) “Migración internacional y matrimonio en la experiencia de mujeres mayas yucatecas en California”, en *Los pueblos mayas en el siglo XXI. Retos en el mundo contemporáneo*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México.
- Cuevas Hernández, Ana Josefina
 (2010) “Jefas de familia sin pareja: estigma social y autopercepción”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVIII, núm. 84, pp. 753-789.
 (2015) “Madres solas y patriarcado: una revisión de sus tipos de control”, en *Familia y relaciones patriarcales en el México contemporáneo*, Ana Josefina Cuevas Hernández (ed.), Universidad de Colima-Juan Pablos Editor, México, pp. 83-106.

- Echarri Cánovas, Carlos Javier
(2009) “Estructura y composición de los hogares en la ENDIFAM”, en *Tramas Familiares en el México contemporáneo. Una perspectiva sociodemográfica*, Rabel Romero Cecilia (ed.), UNAM-IIS-El Colegio de México, México, pp. 143-275.
- Galeana, Patricia
(2008) *La migración México-Estados Unidos y su feminización, Cuadernos de América del Norte II*, CISAN- UNAM, México:
- Gómez, Maribel
(2011) “¿Separación, divorcio o viudez? Cambios en la disolución de uniones conyugales de mujeres mexicanas”, en *Parejas conyugales en transformación*, Julieta Quilodrán (ed.), El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, México, pp. 167-210.
- Good Eshelman, Catharine
(2003) “Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero”, en *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Una miradas antropológicas*, David Robichaux (ed.), Universidad Iberoamericana, México, pp. 157-184.
- Guevara Ruiseñor, Elsa S.
(2005) “Intimidad y modernidad. Precisiones conceptuales y su pertinencia para el caso de México”, *Estudios sociológicos*, vol. 23, núm. 69, pp. 857-877.
- Herrera, Gioconda
(2016) “Trabajo doméstico, cuidados y familias transnacionales en América Latina: reflexiones sobre un campo en construcción”, en *Amérique latine Histoire et Memoire. Les Cahiers ALHIM* [en línea], núm. 31, pp. 1-17.
- Lugo Pérez, José A., Lizbeth Tzuc Canché y Manuel J. Pinkus Rendón
(2009) “La participación de la mujer de la zona ex-henequenera en la economía familiar: una labor no reconocida”, en *Mujer maya: género y vida rural*, UADY, Mérida, Yucatán, pp. 55-74.
- Martell, Alpha, Maribel Pineda and Luis Tapia
(2007) “The Contemporary Migration Process”, in *Mayan Journeys. The New Migration from the United States*, Wayne A. Cornelius, David Fitzgerald and Pedro Lewin (eds.), La Jolla, California, Center for Comparative Immigration Studies, UCSD.
- Mindek, Dubravka
(2003) “Formación y disolución del matrimonio indígena: una revisión crítica”, en *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Una miradas antropológicas*, David Robichaux (ed.), Universidad Iberoamericana, México, pp. 331-360.

Mindek, Dubravka

(2015) “Compensaciones pre y posmatrimoniales en los pueblos posindígenas mexicanos”, en *Matrimonio. Intereses, afectos y conflictos. Una aproximación desde la antropología, la historia y la demografía (siglos XVIII al XXI)*, Margarita Estrada Iguíniz y América Molina del Villar (eds.), Casa Chata CIESAS, México, pp. 237-255.

Mulhare, Eileen

(2005) “Hijas que se quedan, hijas que regresan: las mujeres solas y el grupo doméstico natal en el México rural”, en *Familias y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, David Robichaux (ed.), Universidad Iberoamericana, México, pp. 331-349.

Mummert, Gail

(2012) “Pensando las familias transnacionales desde los relatos de vida: análisis longitudinal de la convivencia intergeneracional”, en *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*, Marina Ariza y Laura Velasco (ed.), IIS-UNAM, El Colegio de la Frontera Norte, México, pp. 151-184.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

(2015) *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*, INAH, México.

Quintal López, Rocío, Leticia Paredes Guerrero y Andrés Santana Carvajal

(2009) “Transformación de las relaciones de género a la luz del fenómeno migratorio: una mirada a los costos y beneficios desde las voces de las mujeres mayas de Tunkás, Yucatán”, en *Mujer maya: género y vida rural*, Landy Santana Rivas y Georgina Rosado Rosado (ed.), UADY, Mérida, Yucatán, pp. 101-122.

Robichaux, David

(2002) “El sistema familiar mesoamecano y sus consecuencias demográficas”, *Papeles de Población* 8 (32 abril-junio), pp. 59-94.

(2003a) “El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy”, en *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Una miradas antropológicas*, David Robichaux (ed.), Universidad Iberoamericana, México, pp. 13-54.

Sassen, Saskia

(2003) “Hacia un análisis feminista de la economía global”, en *Los espectros de la globalización, México, Argentina, Brasil, Colombia. Chile, España, Estados Unidos de América, Guatemala, Perú, Venezuela*, Fondo de Cultura Económica, pp. 111-137.

Sefchovich, Sara

(2011) *¿Son mejores las mujeres?*, Paidós, México.

Villagómez Valdés, Gina

(2010) *Violencia en el noviazgo y matrimonio, Colección de Estudios de la Mujer y Relaciones de Género*, UADY, Mérida, Yucatán.

AMOR E IDENTIDAD. EL CASO DE LA MIGRACIÓN MEXICANA EN ITALIA

Paulina Sabugal Paz
Universidad de Pisa, Italia
correo electrónico: pau.sabugal@gmail.com

RECIBIDO: 2 DE AGOSTO DE 2018; ACEPTADO: 15 DE DICIEMBRE DE 2018

Resumen: Setenta y tres por ciento de los migrantes mexicanos en Italia son mujeres (Instituto Mexicanos en el Exterior, 2016) que en su mayoría llegaron por haberse enamorado de un italiano. Ellas cuentan haber dejado trabajo, casa y familia para llevar a cabo una especie de “sueño europeo”. Desafortunadamente, muchas veces el sueño no es como se planea. A través del análisis detallado de 35 entrevistas realizadas a mujeres migrantes mexicanas establecidas en diferentes regiones de Italia y utilizando un enfoque etnográfico, en este artículo se propone la existencia de un fenómeno de migración del amor en Italia. Este tipo de migración, que aparentemente no se encuentra motivado por una razón política o económica, está fuera de los estudios migratorios en México por su baja consistencia numérica. Como resultado, el proceso de ser mujer en otro país es con frecuencia ignorado. En el trabajo con la identidad, el amor y la migración; surgen importantes preguntas: ¿Qué significa ser esposa, madre o viuda cuando se migra? ¿Cómo es que la identidad tendría que cambiar o adaptarse? ¿Cuáles son los patrones culturales de México que aún se siguen y cuáles se pierden? Esta investigación exhorta a explorar tales preguntas desde un enfoque interdisciplinario para descubrir otros ángulos del fenómeno migratorio.

Palabras clave: autorrepresentación, migración del amor, identidad, violencia simbólica, relación bicultural, narrativa, género.

Abstract: Seventy- three per cent of Mexican migration to Italy are women (Institute of Mexicans Abroad, 2016) and most of them have fallen in love with an Italian man. They said they had left a job, a house and a family to realize a kind of European dream. Unfortunately, sometimes the dream does not go as planned. Through a detailed analysis of 35 interviews with migrant Mexican women from different Italian regions and by using an ethnographic approach; this article argues that there is a love migration phenomenon in Italy. This kind of migration, which has not been motivated by a political or economical reason, is out of the Mexican migration studies for its apparently low numerical consistency. As a result, the process of being a woman in another country is most of the times ignored. Hence to work with identity, love and migration some important questions may arise: How is it to be a wife, a mother or a widow when migrating? How does the identity have to change or

adapt? What are the cultural heritage patterns that are followed and what are the ones that are lost? The study invites to explore this questions from a interdisciplinary approach to discover another side of the migration phenomenon.

Key words: auto representation, love and migration, identity, simbolic violence, bicultural relationship, narrative, gender.

INTRODUCCIÓN

Según el registro del Instituto de Mexicanos en el Exterior (IME), el número de mexicanos en toda Italia ascendía a 4 127 en el año 2016. Hay 12 millones 027 mil 320 mexicanos en el extranjero (IME, 2016), de los cuales el 97.33% viven en Estados Unidos de América (USA) y el 2.21% restante (262,570) radican en Europa (40%), Asia (4%), Oceanía (2%) y África (0.35%). A diferencia de la población mexicana en Estados Unidos de América —que suelen ser hombres que migran para trabajar—, la mayoría de este 2.21% que radica en Europa y en el resto del mundo, lo conforman mujeres (54%).

Los datos indican que las mexicanas en Italia son en su mayoría mujeres amas de casa (24%); cuyo número supera al de los empleados por empresas particulares, estudiantes y los misioneros. Sin embargo, no queda claro si estas estadísticas toman en cuenta la doble ciudadanía de niños nacidos de parejas italomexicanas o de mexicanas que a través del matrimonio, obtuvieron la ciudadanía italiana.

Es importante señalar que los mexicanos y mexicanas que migran al exterior, no están obligados a registrarse en las embajadas u oficinas consulares al momento de su llegada. Se presume, por tanto, que son cerca de 2 000 las personas que actualmente se encuentran en Italia en una situación migratoria irregular. Se trata principalmente de mujeres mexicanas que entran a Italia con la visa turística, y permanecen en espera de casarse para de esta manera cambiar su estatus migratorio frente a las autoridades italianas. Esto les permitiría eventualmente conseguir un trabajo y/o estudiar, pero por el momento no tienen otra opción que esperar o trabajar “en negro”, esto es, como indocumentadas, en labores de camareras o niñeras, donde la explotación y la discriminación se presentan casi de manera inmediata (Grasso, 2010). La espera muchas veces puede ser larga y las promesas con las que originalmente llegaron, empiezan a volverse confusas y poco claras.

MÉXICO E ITALIA

Italia y México sufrieron casi simultáneamente una intensa conmoción política, cultural y económica en las primeras décadas del siglo xx, que trajo consecuencias de largo plazo impulsando cambios profundos en la trayectoria histórica de ambos países. Italia se vio envuelta en la Primera Guerra Mundial (1915-1918), en una

difícil y agitada posguerra (1919-1921) y en un complejo proceso revolucionario que llevó a la transformación del país bajo un régimen nacionalista autoritario con tendencias totalitarias: el fascismo (1922-1943). México, por su lado, experimentó la Revolución Mexicana (1910-1919), que tuvo diversas etapas con una dinámica complicada y produjo la formación de un régimen nacionalista autoritario con características *sui generis* y de larga duración (1920-2000) (Savarino, 2012: 43).

La migración mexicana en Italia ha sido fluctuante y no ha crecido de manera exponencial. La inmigración masiva de latinoamericanos y latinoamericanas en Europa en general y en Italia, en particular, es un fenómeno que caracteriza el final del siglo xx y que se inserta en un proceso más amplio de desplazamientos importantes de población, producto también de las dinámicas actuales de globalización. Así mismo en Italia, por lo que se refiere a América Latina, la primera ola, que se visualiza en los años setenta del siglo pasado, tiene como protagonistas chilenos/as y argentinos/as que salen de sus propios países por motivos políticos mientras que la segunda, que caracteriza los años noventa, es protagonizada esencialmente por mujeres peruanas y ecuatorianas que abandonan su país por motivos económicos.

La migración mexicana en Italia no responde a tales motivos, o al menos no de manera evidente. En el trabajo con las informantes, se han encontrado motivaciones bastante amplias, de las cuales a veces la persona no es consciente o bien no quiere hablar directamente. El amor se vuelve un elemento útil para el estudio de un fenómeno social, pero se vuelve también una justificación cómoda e instrumentalizada en la que se invisibilizan otros aspectos. En Italia, el 15% de los matrimonios corresponde a uniones biculturales. A pesar de que los mexicanos en Italia representan sólo el 0.08% de los extranjeros, es uno de los grupos de mexicanos más grandes en Europa junto con España, Alemania, Inglaterra y los Países Bajos.

METODOLOGÍA

Dado que es una investigación principalmente de carácter cualitativo, el interés se centra en los sujetos sociales y no sólo en los datos estadísticos, lo que permite evidenciar desde otro enfoque, los procesos del constructo-identitario ante los que se enfrenta el fenómeno migratorio.

Si bien la investigación se ha apoyado en diversas fuentes cuantitativas como reportes estadísticos sobre la migración de mexicanos en Europa e Italia, el recurso metodológico cualitativo central es la etnografía. Se han llevado a cabo entrevistas (semiestructuradas y a profundidad), observación participante y se han recolectado testimonios de distintas mujeres mexicanas que radican en Italia. El análisis de las entrevistas parte de tomarlas como un sustento comunicativo y narrativo del discurso identitario, y como una vía para discutir y confrontar la teoría de esta inves-

tigación, trabajando con un estudio de caso paradigmático a nivel sociocultural: la migración de las mexicanas en Italia.

El trabajo de investigación de campo se centra en la realización de entrevistas en las regiones cuya presencia de mujeres mexicanas sea más significativa a nivel estadístico. Desde finales de año 2016 a la fecha, se han realizado 35 entrevistas a profundidad en las regiones de Lazio, Toscana, Liguria, Lombardia, Veneto y Cerdeña.

Las mujeres entrevistadas son de diversas edades, ocupaciones, procedencia geográfica y estrato social. Llevan diversos años o incluso meses viviendo en Italia y todas tienen como común denominador el haber llegado por amor. Este artículo, plantea como hipótesis que existe una “migración del amor” (Russell, 2009) en donde hombres, pero sobre todo mujeres abandonan su vida en México con tal de llevar a cabo su sueño de amor; un sueño permeado por la mirada que América Latina tiene de Europa.

A continuación se muestra un ejemplo de modelo (Hirsch, 2003), que ha sido útil en la realización de un reporte descriptivo e informativo con los datos obtenidos a través de las entrevistas y la observación etnográfica, haciendo visibles algunas de las categorías más comunes mencionadas por las informantes como son la experiencia laboral, número de hijos, los años de casada y su experiencia migratoria.

A través del análisis de los ideales amorosos que se visibilizan en las entrevistas, es posible identificar lo que se reconoce como identidad y las asimetrías de poder (Foucault, 1992) que entran en juego, sea a través de los roles de género o de la relación poscolonial entre dominador/dominado en donde muchas veces hay un consenso tácito (Fanon, 2007).

LA IDENTIDAD INVENTADA DEL MEXICANO

Este artículo aborda los procesos de construcción identitaria, desde la teoría de las representaciones sociales de Émile Durkheim. Las representaciones sociales se definen como un conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado (Abric, 1994), una forma de conocimiento complejo y compartido que tiene una “intencionalidad práctica” y contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social (Jodelet, 1989).

En el surgimiento de la identidad como dimensión hegemónica, están los estudios sociales de los años sesenta para reconstruir inicialmente la genealogía de un término complejo, que sostiene sus raíces al interno de un articulado orden de reflexión (Pizzorno, 1998; Remotti, 2010; Bauman, 2005).

El concepto de identidad ha ido mutando en tanto que involucra a su vez otras categorías: los valores, la educación, las clases sociales, el territorio, la etnicidad y el

género. La identidad está siempre sujeta al cambio ante los estímulos externos. Dado su carácter mutable y caprichoso, la identidad podría considerarse una invención o un error inevitable del cual el individuo no puede prescindir; una “sustancia imaginada” (Remotti, 2010).

La “invención identitaria” (Remotti, 2010), responde a las distintas representaciones sociales de la cultura de la cual forma parte y a los fines que a ésta convengan. Así, la identidad puede ser construida bajo las representaciones sociales de etnia (los rasgos físicos, el color de la piel), religión (cultos, rituales, sistema de creencias), territorio (espacio geográfico, vivienda) y/o familia (valores, principios, nombre); además de responder a la enorme influencia histórico-política, los mitos que la fundan o la disgregan y los símbolos que la acompañan.

Dichas representaciones sociales constituyen un proceso identitario a nivel colectivo; sin embargo, no hay que olvidar los mitos particulares e idiosincráticos que definen la identidad individual. En la identidad histórica o colectiva, hay resguardo y pertenencia, una especie de anonimato. El individuo va fluctuando entre lo particular y lo general de estas representaciones sociales. No obstante, ante la carencia de alguno de estos elementos, el constructo-identitario se ve agredido. Por ejemplo, ante la ausencia del territorio, el individuo sufre una mutilación que se traduce como estigma en el sistema de referencias identitarias del sujeto, “es decir, se pasa al territorio representado internamente por los actores sociales e incorporado a su sistema de valores, sea en términos instrumentales, sea en términos simbólicos” (Giménez, 2007: 22).

La idea de afianzar la identidad (individual y colectiva), lleva a la ilusión de generar comunidad. Anderson (1983) utiliza el término de “comunidades imaginadas” para referirse a una construcción de nación con base en el poder de cohesión de la imaginación colectiva o de las imágenes compartidas. Bajo dicho concepto define nación como:

una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión. [...] Se imagina como comunidad, porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal (p. 271).

Por lo tanto, la idea de crear o pertenecer a una comunidad mexicana en Italia, es una ilusión, una fantasía identitaria ante el shock que provoca la migración y una respuesta al rechazo de la sociedad anfitriona.

Después de la independencia de la Nueva España y la constitución de México como nación, la construcción de una identidad compartida se vuelve prioritaria

para la *governance* del país. La construcción de un nuevo estado-nación pone en evidencia las dos principales categorías identitarias en el país: la indígena y la que se generó con la Colonia. Y es justamente la noción de los imaginarios que se construyen entre América y Europa, lo que resulta una clave de análisis para el constructo-identitario, la cual se liga simultáneamente con los planteamientos poscoloniales.

En México, el proceso identitario no se identifica del todo ni con el mundo indígena que le dio origen, ni con los colonos españoles del siglo XVI. Las rivalidades y los rencores históricos, son factores que pesan aún en la construcción de las distintas representaciones sociales. El peso del colonialismo y la conquista, es inevitable (Fanon, 2007).

En el caso de las mujeres migrantes mexicanas entrevistadas, se manifiesta una carga de melancolía y nostalgia en su intento de autorrepresentarse. El complejo de inferioridad que surge como fruto del colonialismo y que actualmente se traduce en racismo y clasismo (incluso entre las mismas mexicanas), merman la autopercepción y la autorrepresentación hacia al exterior. Hay un conflicto entre la pertenencia y la distinción, la demarcación y autonomía. La disputa entre los atributos de pertenencia social (grupos, categorías, colectivos) y atributos particularizantes (idiosincrasia del sujeto en cuestión), parecen ser para estas mujeres, una lucha constante en su proceso de autorrepresentación frente a la migración.

A veces siento que me excluyen más las otras mexicanas que viven aquí en Milán que las italianas; ellas (las mexicanas) nunca me invitan a nada (Alejandra, mujer de origen indígena zapoteca casada con un milanés desde hace 4 años, se rehúsa a aprender italiano, pues considera que con hablar español y zapoteco es más que suficiente).

Si bien, son varios los ángulos y aristas de la identidad, en la investigación que da pie a este artículo, se utiliza al género como un lente que permite explorar y analizar la experiencia migratoria en relación al constructo identitario. Hoy más que nunca, existe una revolución y un cambio notable en el modo en que las mujeres definen su rol en la sociedad contemporánea, lo cual influye también en los modelos de masculinidad predominante en todo el mundo. El modo de “ser mujer” en una sociedad, ha incidido inevitablemente en el modo de “ser hombre”.

Actualmente en América Latina, el género se ha convertido en un discurso particularmente crítico a través del cual muchas mujeres afirman estar a la búsqueda de una “identidad moderna” (moderna entendido como —no tradicional).

Tabla 1
Clasificación de las regiones italianas ordenadas por número de residentes mexicanos

Regiones	Mexicanos			%	% en relación a la población extranjera	Variaciones % año precedente
	Hombres	Mujeres	Total			
1. Lazio	570	769	1339	32.4	0.21	+1.9
2. Lombardia	231	528	759	18.4	0.07	+1.5
3. Veneto	74	243	317	7.7	0.06	+2.3
4. Toscana	77	205	282	6.8	0.07	+0.7
5. Piemonte	70	180	250	6.1	0.06	+2.9
6. Emilia-Romagna	59	181	240	5.8	0.04	-2.8
7. Campania	32	127	159	3.9	0.07	+6.0
8. Sicilia	15	111	126	3.1	0.07	-9.4
9. Friuli Venezia Giulia	20	68	88	2.1	0.08	+2.3
10. Puglia	13	74	87	2.1	0.07	+17.6
11. Calabria	8	66	74	1.8	0.06	+13.8
12. Liguria	16	58	74	1.8	0.05	-3.9
13. Abruzzo	17	53	70	1.7	0.08	-4.1
14. Marche	20	48	68	1.6	0.05	+3.0
15. Umbria	17	50	67	1.6	0.07	+15.5
16. Trentino-Alto Adige	21	38	59	1.4	0.06	+9.3
17. Sardegna	19	33	52	1.3	0.11	+18.2
18. Basilicata		7	7	0.2	0.04	-12.5
19. Molise		6	6	0.1	0.05	+20.0
20. Valle d'Aosta	1	2	3	0.1	0.04	0.0
Total Italia	1 280	2 847	4 127		0.1	+2.1

EL AMOR COMO REPRESENTACIÓN

*Lo que mucha gente llama amar
 consiste en elegir una mujer y casarse con ella.
 La eligen, te lo juro, los he visto.
 Como si se pudiera elegir en el amor,
 como si no fuera un rayo que te parte los huesos y
 te deja estaqueado en la mitad del patio.*
 Julio Cortázar

El género y la sexualidad son construcciones culturales que facilitan una forma de estar dentro la sociedad, una fuente de identidad (Hirsch, 2003; Butler, 2007). Si bien, hablar de género implica no hablar sólo de mujeres, la investigación decidió centrarse en ellas por dos motivos centrales: el primero es su relevancia numérica, y el segundo es el rechazo que manifestaron varios de los hombres a la entrevista. El amor es una debilidad, contestaron algunos varones, otros tantos prefirieron no hablar al respecto en tanto que el itinerario migrante de México a Italia, había terminado con un divorcio o separación de su cónyuge italiana y otros simplemente no querían dar detalles de su vida privada.

Las mujeres entrevistadas tenían previo conocimiento de que se trataba de una investigación en curso y se partía con la premisa de contar la historia de amor, misma que terminaba por ser una historia de migración. Durante la narración de sus historias de vida antes y durante la experiencia migratoria, hablaban también de episodios de violencia, discriminación y racismo que tenían que ver con el hecho de ser mujeres, migrantes y latinas.

Las instituciones como la familia y la Iglesia católica, han convertido al matrimonio en una institución social y económica, que se ha vuelto crucial en el análisis de la construcción y reconstrucción del género. Las construcciones sociales y culturales cambian con la migración en tanto que se conjugan los estereotipos de género del país de origen con los del país de llegada. Los modos de relacionarse, las prácticas sexuales y reproductivas también se modifican de acuerdo a la experiencia migratoria de los individuos.

Es importante puntualizar en que las mujeres migrantes mexicanas entrevistadas, subrayan que no están en Italia para buscar un trabajo mejor al que tenían en México ni tampoco para mejorar su situación económica. Ellas cuentan que tenían un buen trabajo, un coche, un lindo apartamento, dinero, amigos y una vida social; un día se enamoraron, e impulsadas por su pareja, deciden migrar con la idea de llevar a cabo un sueño que pareciera que en México es cada vez más difícil de realizar: el matrimonio. La mayoría de ellas, afirma que esto se debe al machismo. Como consecuencia, los hombres mexicanos pareciera que quieren literalmente escapar de todo aquello que se asemeje a una relación. A pesar de las promesas de amor y matrimonio por parte de sus parejas italianas; el escenario, cuando llegan a Italia no es lo que se esperaban. La mayoría llega a los pueblos natales de sus cónyuges y no a las grandes ciudades. Se enfrentan a una Italia que actualmente está atravesando por un periodo de crisis: no hay trabajo para los jóvenes y el odio hacia los migrantes que día con día llegan al país va *in crescendo*. Muchas de ellas se encuentran con que se casaron con un hombre que no encuentra trabajo y que la llevará a vivir con su madre y sus hermanas, donde el rol de la mujer está bien delimitado y donde al no cumplirlo, todo el peso de la discriminación cae sobre ellas por no saber cocinar bien un plato de pasta, no hablar correctamente el italiano o simplemente por ser más oscuras de piel. Con esto se rompen dos estereotipos: el primero es que la mujer latinoamericana viene a Italia para emanciparse y liberarse, el segundo es que a pesar de venir de un país en vías de desarrollo, muchas veces son ellas las de mayor poder adquisitivo que sus maridos o sus familias.

En México el problema es que te tratan bien pero luego te ponen los cuernos. En Italia te tratan mal pero al menos sabes que no están con otras mujeres porque al final los italianos son muy familiares (Rita, 45 años, divorciada, vive en Florencia con sus dos hijos italomexicanos desde hace más de 20 años).

El sueño a realizar consiste en casarse y tener una familia, pero una vez cumplido, las mujeres se quejan de quedar convertidas en simples amas de casa. Algunas de ellas pasan de pertenecer a la clase alta mexicana a ser parte de la clase media italiana. La migración las lleva a tener un desplazamiento descendiente de clase, no son más las mujeres que solían ser. Esto destaca la fuerza, la actualidad y la profundidad social del ideal social vinculado al matrimonio. Sin embargo, en términos de conveniencia, ¿realmente conviene casarse con un italiano?

No existe un migrante neutro; el sexo de una persona, el género y la orientación sexual; juega de manera inevitable con cada una de las fases de la experiencia migratoria. Los matrimonios biculturales son como un micro laboratorio intercultural en donde es posible ver con más claridad los procesos de integración (y de exclusión) de los migrantes.

Para Simmel (Cattarinussi, 1999; Sabido, 2015), el amor es una experiencia totalizadora en tanto que involucra el Yo en toda su entereza. Sin embargo, también es una forma de interacción única que pone en relación a dos totalidades, dos sujetos listos a ponerse en juego, a exponerse al riesgo a veces mortal de dejarse contaminar por el otro, de dejarse alterar o transformar, sin caer aún en la trampa del olvido o de la anulación del otro, porque el amor exige diferenciación, el recíproco reconocimiento de dos individualidades únicas e insustituibles. Simmel ve en esa función de riesgo que cumple el amor, una característica que lo vuelve imprescindible para el orden social. Los sentimientos representan una traducción social y culturalmente elaborada de las emociones, así como uno de los fundamentos del orden social en cuanto instrumentos de comunicación, socialización y control (Toffanin, 2014).

Hay una serie de representaciones, prácticas y significados asociados al amor que parecen intensificarse cuando se atraviesa por la experiencia migratoria. El amor se vuelve entonces un elemento relevante en el análisis de procesos reconocidos como identitarios. Es como si a través del constructo del amor, las mujeres entrevistadas para esta investigación reconocieran su modo de estar en el mundo.

Sin embargo, en varias representaciones del amor romántico se hacen evidentes las asimetrías de poder (Foucault, 1992), lo cual problematiza al sujeto, la identidad cultural y la autorrepresentación. Desde el punto de vista de los estudios poscoloniales que aún hoy se cuestionan y problematizan la relación entre América Latina y Europa, surge la cuestión respecto a la pareja bicultural como un modelo que facilita las dinámicas de subordinación consensuada.

Pero entonces, ¿es el sueño del amor romántico lo que empuja a estas mujeres a migrar a la subordinación y a la sumisión doméstica? De ahí se desprende una gran contradicción: el objetivo inicial es alejarse de un modelo machista en donde parece imposible establecer una relación comprometida con posibilidades de construir una familia. Sin embargo, al llegar a Italia como parte de una Europa su-

puestamente emancipada, se encuentran con que el machismo no tiene nacionalidad y que por ende, no es un rasgo exclusivo sólo de México y/o de los países latinoamericanos como originalmente pensaban. Hombres y mujeres asumen en sus propios roles de género, diversas representaciones estereotipadas del amor que corresponden a los referentes culturales del país de origen.

El amor en las parejas biculturales parte entonces de un referente común, basado en un repertorio social y cultural compartido, pero utilizado en modo diverso. El modelo de la masculinidad europea vs. la feminidad latinoamericana: dos estereotipos que se encuentran; además de un tercer estereotipo, que es el que tiene la sociedad italiana de sus propias mujeres.

Sin embargo si bien la experiencia migratoria por amor ha resultado negativa cuando se asocia a relaciones potencialmente opresoras, resulta positiva cuando en efecto, da pie al empoderamiento femenino. Varias de las informantes manifiestan que a pesar del desplazamiento de clase, y de las dinámicas racistas y de discriminación que las circundan en la sociedad italiana, han logrado, además de hacer una familia, un desarrollo profesional y económico.

Yo con mi familia teníamos una estética. Yo era muy buena y tenía mis clientas. Luego conocí a Alessandro, me embaracé y pues me vine a Roma. Acá no hacía nada, él sí se iba a fiestas que porque se aburría. ¿Y tú piensas que yo no?! Pensaba... luego me embaracé otra vez y pues menos. (...) Ahorita ya estoy en un curso de “Trucco permanente” y me gusta mucho, y ya hasta la otra vez me pagaron y todo. Mis suegros, me cuidan a los niños (María, 27 años, originaria de Yucatán, vive en Roma desde hace 4 años).

Sin embargo, las dinámicas clasistas que se daban en México se reproducen con y a pesar de la migración. La mujer mexicana busca hacer una distinción con el resto de las migrantes latinoamericanas en Italia que como ellas, entran en la categoría legal de “extracomunitarias” (personas cuyo origen está fuera de la comunidad europea). La lucha por esta distinción también se relaciona con los estereotipos que se le atribuyen a las mujeres latinoamericanas en Italia: la hipersexualización (Toffanin, 2015), es decir, visualizar a la mujer latina como un sujeto sexual y erotizado por su procedencia “exótica”; y el de la mujer interesada y convenenciera, cuyo único interés es el económico y/o social que pueden tener al casarse con un italiano dado que provienen de un país del Tercer Mundo. Ante este tipo de violencia simbólica (Bourdieu, 1977), muchas mujeres prefieren asumirse como italianas, discriminando incluso a otras migrantes.

Yo no soy migrante, yo vine en avión, no en lancha. Además, yo vine a casarme, no a trabajar de sirvienta (Daniela, 37 años, originaria de Ciudad de México, solía ser una *wedding planner*, hoy es ama de casa).

Las mujeres se enfrentan a situaciones de violencia no sólo de parte de su cónyuge o de la sociedad a la que intentan integrarse, sin siquiera darse cuenta que están siendo víctimas de discriminación y/o racismo; también hay una fuerte presión de parte de las mujeres que podrían resultar más cercanas a su entorno: suegras, cuñadas, vecinas. Se reconoce a través de los testimonios de las informantes, que hay una violencia que se ejerce de hombres a mujeres y de mujeres a mujeres.

Las experiencias migratorias vehiculadas por el amor, se enfrentan a significados múltiples y heterogéneos que tienen que ver con el amor romántico, la dependencia y el sacrificio por la relación y lo que significa construir una familia en “armonía y reciprocidad”. El amor termina por justificar ante los demás, pero sobre todo ante ellas mismas la propia migración, se convierte en un valor social que las identifica.

NARRACIÓN Y AUTORREPRESENTACIÓN

A partir de la narrativa que nace a raíz de las entrevistas, es posible a través de los sentimientos y emociones que manifiestan, profundizar desde el punto de vista de los sujetos y desde el horizonte simbólico y social en que se sitúan los procesos en que el género es construido como “práctica social continuamente realizada” (Connell, 2006; Toffanin, 2014).

En las reconstrucciones narrativas sobre las relaciones amorosas que llevan a estas mujeres a la migración, hay también una reconstrucción identitaria que se logra justo a través del acto de “narrar”. En el narrar, hay representación y una ilusión de identidad que se construye a través de la memoria y se traduce en parte de la historia oral del sujeto. En el contexto migratorio en el que se ubican estas mujeres, la narración se vuelve al mismo tiempo identificación y autorrepresentación.

En la narración que surge a través de la entrevista, se activan y se hacen evidentes aquellas dimensiones que constituyen a estas mujeres y que se han perdido con la migración, lo que en consecuencia, las ha debilitado en su reconocerse y autorrepresentarse.

La narración está condicionada por la memoria y es a través de ésta que muchos patrones culturales hereditarios sobreviven a pesar de la migración. Si bien la memoria es el vínculo que se tiene con el pasado para hacer una interpretación del presente; en el caso de las entrevistas se develan los constructos imaginarios que se tienen respecto a la relación entre América Latina y Europa.

Las entrevistas, junto con la observación etnográfica, han sido construidas como “historias de vida; lo cual permite un análisis sobre el sustento narrativo de las informantes que permite profundizar en la crisis de pertenencia, identidad y herencia cultural. Se vuelve evidente que hay un shock en los procesos culturales, la

experiencia de viaje migratorio, los mecanismos de integración y los continuos esfuerzos por mantener una “identidad nacional” que hoy se encuentra agredida.

Los patrones culturales que preservan los estereotipos y roles sociales de lo que significa ser mujer, madre, esposa, viuda; ante la migración se ven modificados, rotos o por el contrario, exacerbados. Marcela por ejemplo, es una mujer de 42 años, viuda desde hace ocho, que es incapaz de regresar a México en gran medida por el peso social que significa en su entorno ser viuda. De un modo u otro, ella considera que vino a casarse y construir una familia, y falló. Otro ejemplo, que evidencia la dificultad de asumir el rol de una madre latina en Italia es cuando se trata de la educación de hijos biculturales, en donde socialmente pareciera no haber un soporte para ni siquiera hablar la lengua materna.

Mi hija cuando le hablo en español me entiende todo perfecto, pero yo creo que luego le da flojera o pena. (...) En la escuela la maestra me dijo el otro día, así como jugando, que ya todos en la escuela estaban aprendiendo el español gracias a que mi hija se confunde (Elvira, 36 años, vive desde hace 5 años en la Isla de Capri en el sur de Italia).

Las instituciones culturales influyen en la representación al imponer modelos culturales a través de canciones, publicidad, cine, teatro, literatura, televisión, etc.

Tabla 2
Distribución por regiones
Extranjeros residentes en Italia con ciudadanía mexicana al 1 de marzo de cada año (2010-2016)

<i>Región</i>	2016	2015	2014	2013	2012	2011	2010
1. Abruzzo	70	73	86	74	66	73	71
2. Basilicata	7	8	10	9	6	9	8
3. Calabria	74	65	70	55	52	72	107
4. Campania	159	150	153	138	128	151	135
5. Emilia-Romagna	240	247	252	233	216	241	240
6. Friuli Venezia Giulia	88	86	91	95	83	94	85
7. Lazio	1 339	1 314	1 557	1 033	928	1 564	1 441
8. Liguria	74	77	82	72	67	63	56
9. Lombardia	759	748	746	662	604	689	646
10. Marche	68	66	66	63	55	64	59
11. Molise	6	5	3	4	4	3	3
12. Piemonte	250	243	257	255	229	237	200
13. Puglia	87	74	76	67	61	66	54
14. Sardegna	52	44	47	38	39	32	25
15. Sicilia	126	139	132	123	115	109	110
16. Toscana	282	280	288	288	169	309	261
17. Trentino-Alto Edige	59	54	59	51	47	54	48
18. Umbria	67	58	60	63	64	67	53
19. Valle d'Aosta	3	3	3	5	5	6	4
20. Veneto	317	310	319	315	296	294	272
Total Italia	4 127	4 044	4 357	363	3 334	4 197	3 878

Durante la década de los cuarenta en México, el arte y la publicidad hacían representaciones de índole folklórico que estarían influidas principalmente por la corriente de modernización y *desarrollismo* que tenía el país y por el nacionalismo existente entre los artistas de la época, especialmente los muralistas. En estas representaciones que buscaban mostrar al mundo la identidad moderna del mexicano, había una exotización y erotización de los indígenas, y el cánón de belleza de la mujer mexicana emulaba al modelo colonizador español.

Actualmente basta buscar *donna messicana* (en italiano) y “mujer mexicana” en Google, uno de los principales y más populares buscadores de Internet para notar las diferencias en cuanto a la representación y autorrepresentación de la mujer mexicana en Italia y en México.

CONCLUSIONES

Dar a las entrevistas un enfoque narrativo permite a la investigación profundizar en las distintas etapas del itinerario migrante (Napolitano, 2015) que no tiene fin, pues a pesar de que haya un cambio en el estatus migratorio a nivel legal, jamás se deja de ser migrante a nivel social.

Si bien los acuerdos bilaterales entre Italia y México firmados en el 2012 han tenido un impacto en las políticas migratorias entre ambos países, la migración mexicana en Italia es aún reciente. A diferencia de otros flujos migratorios en Italia como en el caso de la migración procedente de China o Senegal; los mexicanos y mexicanas, normalmente llegan a Italia sin una red de sostén en la migración (ni económica, ni emocional), teniendo que construir forzosamente una red con la familia y amigos del cónyuge. La relación parte ya desde el inicio de una posición subordinada. Las relaciones de poder externas a las que las mujeres se tienen que enfrentar (país), esconden las relaciones de poder internas (pareja, familia).

El hecho de trabajar con un grupo pequeño a nivel estadístico, ofrece la posibilidad de profundizar el análisis de los procesos identitarios y de representación que se manifiestan en el narrar sus historias de migración-amor. Haciendo hincapié en tres puntos de análisis:

- Asimetrías de género
- Asimetrías poscoloniales (dominado/ dominante)
- Asimetrías asociadas a la condición migratoria.

Las asimetrías de poder generan una dependencia que ante el estrés que la migración produce, muchas veces se dejan de reconocer e identificar.

BIBLIOGRAFÍA

- Abric, Jean Claude
(1994) *Prácticas sociales y representaciones*, Ediciones Coyoacán, México, 140 pp.
- Anderson, Benedict
(1983) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 320 pp.
- Bauman, Zygmunt
(2005), *Identidad*, Losada, Buenos Aires, 214 pp.
- Bourdieu, Pierre
(1977) “Sul potere simbolico”, en A. Boschetti, (2003), *La rivoluzione simbolica in Pierre Bourdieu* (pp. 119-129). Marsilio, Venezia.
- Butler, Judith
(2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 316 pp.
- Cattarinussi, Bernardo
(1999) “Alle radici del comportamento sociale. Per una sociologia dei sentimenti e delle emozioni”, en *Studi di Sociologia*, anno 37, fasc. 4, ottobre-dicembre, pp. 459-473.
- Connell, Robert W.
(2006) *Questioni di genere*, Il Mulino, Bologna, 276 pp.
- Cortázar, Julio
(1977) *Rayuela*, Edhasa, Barcelona, 155 pp.
- Durkheim, Emile
(2006) *Sociología y filosofía*, Biblioteca Comares de Ciencia Jurídica, Granada, 192 pp.
- Fanon, Franz
(2007) *Los condenados de la tierra*, Kolectivo Editorial “Último Recurso”, Rosario, 262 pp.
- Foucault, Michel
(1992) *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 200 pp.
- Giménez, Gilberto
(2007) “Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas”, en *Frontera Norte*, vol. 21, núm. 41, enero-junio.
- Grasso, María Andrade
(2010) *La inmigración sudamericana en Italia efectos sobre el mercado de trabajo*, disponible en <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1514-68712010000100003>, consultado el 01 de agosto de 2018.

- Hirsch, Jennifer
(2003) *A Courtship after Marriage: Sexuality and Love in Mexican Transnational Families*, University of California Press, Berkeley, 397 pp.
- Jodelet, Denise
(1989) *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, París, 398 pp.
- Napolitano, Valentina
(2015) *Migrant Hearts and the Atlantic Return*, Fordham University Press, New York, 248 pp.
- Pizzorno, Alessandro
(1989) “Identità e sapere inutile”, en *Rassegna Italiana di Sociologia*, anno 30, núm. 3, Le edizioni del Mulino, Milano, pp. 305-319.
- Remotti, Francesco
(2010) “L’ossessione identitaria”, en *Rivista Italiana di Gruppo analisi*, vol. XXV, no. 1, pp. 9-29.
- Sabido, Olga
(2015) “Fragmentos amorosos en el pensamiento de Georg Simmel”, en *Una actitud del espíritu, Interpretaciones en torno a Georg Simmel*, Medellín, Universidad de Antioquia.
- Russell, King and Mai, Nicolai
(2009) *Love, sexuality and Migration: Mapping the Issue(s)*, disponible en <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17450100903195318>>, consultado el 01 de agosto de 2018.
- Savarino, Franco
(2012) “Nacionalismo en la distancia: los italianos emigrados y el fascismo en México (1922-1945) Long-distance Nationalism: Italian Emigrants and the Fascism in Mexico (1922-1945)”, en *Pasado y memoria. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 11, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, pp. 41-70.
- Toffanin, Angela
(2014) “Tra innamoramenti e dis- illusioni. L’esperienza amorosa in storie di violencia e migrazione”, en *Rassegna Italiana di Sociologia*, vol. LV, no. 4, octubre-diciembre, pp. 735-760.
(2015) *Controcanto. Donne latinoamericane tra violencia e riconoscimento*, Guerini Scientifica, Milano, 214 pp.



MIGRACIÓN Y PATRIMONIO CULTURAL: LA COCINA TRADICIONAL VIAJA EN LA MOCHILA

Giselle Chang-Vargas
Universidad de Costa Rica, Costa Rica
correo electrónico: tunichang@gmail.com

RECIBIDO: 1 DE OCTUBRE DE 2018; ACEPTADO: 2 DE FEBRERO DE 2019

Resumen: Este artículo es un avance de un estudio sobre las repercusiones de las migraciones y el turismo en el patrimonio cultural. En este trabajo nos enfocamos en el aporte de inmigrantes en las prácticas alimentarias la población costarricense. El propósito es conocer las comidas representativas de los migrantes y saber cuáles son los mecanismos para reproducirlas.

La cultura costarricense se configuró con el aporte de amerindios y migrantes de todos los continentes, entre los que destacan los chinos, italianos y afrocaribeños insulares que llegaron en distintas oleadas durante la segunda mitad del XIX. En los últimos años el mayor número de inmigrantes proceden de Nicaragua y de Colombia.

Palabras clave: gastronomía, herencia, apropiación, cambio, identidad, contacto intercultural.

Abstract: This article is a preview of a study about the impact of migration and tourism on cultural heritage. In this work we focus on the contribution of immigrants in food practices to the Costa Rican population. The purpose is to know the representative meals of the migrants and to know what are the mechanisms to reproduce them in Costa Rica.

The Costa Rican culture was shaped by the contribution of Amerindians and migrants from all continents, among which are Chinese, Italians and Afro-Caribbean island peoples, who arrived in different waves during the second half of the 19th Century. In recent years, the largest number of immigrants came from Nicaragua and Colombia.

Key words: gastronomy, heritage, appropriation, change, identity, intercultural contact.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es una aproximación al estudio de la relación entre migraciones y patrimonio cultural inmaterial o intangible. Particularmente, me referiré a las aportaciones de los migrantes a la riqueza culinaria del país, la cual se ha venido incrementando y diversificando en diferentes periodos. Me enfocaré en un problema de estudio, de gran actualidad e interés por sus vínculos multisectoriales con las políticas públicas: la huella de las migraciones en sociedades multiculturales, el caso específico de Costa Rica.

La estrategia de investigación utilizada se basa en la utilización de técnicas cualitativas de investigación antropológica para conocer los mecanismos de adaptación del proceso de búsqueda, preparación de los alimentos y comensalismo. Junto con el trabajo etnográfico, esta investigación se basa en la consulta bibliográfica y en un sondeo preliminar entre inmigrantes del siglo XXI en Costa Rica, a quienes planteamos estas preguntas generadoras: ¿qué traen (simbólicamente) en su valija las personas migrantes?, ¿cuándo sales de tu país, qué es lo que más extrañas?

REFERENTES TEÓRICOS

Todo desplazamiento de población hacia otro lugar implica un viaje, sea muy corto de unas pocas horas o muy largo, en que se demoran varios días por llegar a un destino. Los viajes son una actividad muy compleja, que implica movimiento de personas y de artefactos. Esta simple acotación nos permite distinguir, por un lado, la existencia de distintos tipos de viaje y, por otro, reflexionar sobre las raíces que preceden el trazo y la ejecución de un itinerario. Vale anotar que el concepto de viaje incluye una gama de experiencias, de prácticas en que se cruzan e interactúan las vivencias de distintos actores sociales del lugar de partida y de destino. En este sentido, James Clifford (2008: 13) llama a superar una de las premisas tradicionales acerca de la cultura en que “se concebía la residencia como la base local de la vida colectiva y el viaje como un suplemento”, para concebirlo como un espectro complejo y abarcador de las experiencias humanas. De esta manera consideraban que “Las prácticas de desplazamiento podrían aparecer como constitutivas de significados culturales, en lugar de ser su simple extensión o transferencia” (Clifford, 2008: 13).

El viaje nos lleva a la interacción con individuos de otro lugar, y nos pone en contacto con la otredad, lo que implica relaciones interculturales de distinto tipo. Hay diferentes tipos de viaje: unos por placer, trabajo y otros son forzados. El turismo sería el prototipo del primer caso y las migraciones del segundo y tercero. Hay viajes de ida y viajes de regreso. En los primeros, aunque previamente la

persona que realizará un viaje se informe sobre el lugar de destino (ya sea mediante una guía turística o por relatos de otras personas que están en ese lugar), por lo general la persona viajera está a la expectativa de lo que encontrará cuando llegue a ese lugar de destino, en el que será, para fraseando al filósofo Alfred Schutz (2003: 108), será un forastero, que llega a un lugar donde hay un mundo organizado de otra manera del que proviene. Sin embargo, el viaje de regreso al hogar, es diferente, es el retorno a “lo propio”, lo conocido.

TURISMO Y MIGRACIONES

Ambos fenómenos sociales implican un viaje, pero con connotaciones muy diferentes. La acción de hacer turismo o de migrar se basa en la satisfacción de distinto tipo de necesidades (Maslow, 1985), condicionadas por la sociedad y la cultura, que constituyen el marco de valores y metas, concretados en comportamientos.

Las migraciones nos remiten a tiempos ancestrales, pues desde el origen de la humanidad y la historia de la cultura, los seres humanos han migrado: hace millones de años, la satisfacción de necesidades básicas para la sobrevivencia impulsó a los seres primigenios a dejar su entorno y salir a buscar alimento y abrigo; luego ampliaron el alcance de su viaje y buscaron nuevas fuentes de agua, más territorio y así satisfacer necesidades de seguridad, estima y autorrealización. En la actualidad las migraciones continúan, pero sus motivaciones han cambiado (Mármora, 2004): se emigra porque la vida está amenazada; hay persecución política, étnica o religiosa; no hay fuentes de trabajo; hay nuevas ofertas laborales, se busca la paz. En suma, la migración es una dura decisión que se toma para mejorar las condiciones personales o del grupo familiar; es un fenómeno que se realiza ante circunstancias graves y en que los actores sociales a veces no tienen opción de decidir el tiempo y destino de migración.

Por otro lado, el turismo es relativamente más reciente, pues su origen se halla en la Edad Media, en peregrinaciones religiosas y expansiones comerciales. Es una actividad económica que se ha convertido en una industria multisectorial y que moviliza millones de personas a todo punto del planeta. Sus dos principios básicos (Burns, 2003) son la búsqueda del placer y la realización de libertad, con base en un sistema de relaciones entre la oferta de atractivos y la demanda de recursos. Es un fenómeno complejo, ambiguo en que la mediación publicitaria es un factor condicionante y el Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) es un elemento que corre riesgos de comercializarse como una mercancía de la oferta turística. El tema de las migraciones en el contexto centroamericano ha sido tratado por varios investigadores (Caamaño Morúa, 2010; Sandoval, 2015, 2016; Dobles,

Vargas y Amador, 2014; Mora Chinchilla, 2016), cuyos trabajos muestran la realidad de las personas que radican en un país, pese a dificultades más allá de la discriminación. El sabor que dejan las vivencias retratadas en esas lecturas, es de dolor y reflexión, pero también nos lleva a preguntarnos acerca de la situación o significado del PCI en ese contexto de exclusión social, ya que la migración implica desarraigo de la tierra, el paisaje, la cultura y las personas. Al ser el PCI un referente identitario, las condiciones en el nuevo destino, pueden propiciar el orgullo étnico y nacional o la mimetización para evitar discriminaciones negativas.

LAS MIGRACIONES Y EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

El desplazamiento a otro país se debe, según Mármorea (2004) a la dificultad de sobrevivencia ante amenazas o peligros cercanos; condiciones socioeconómicas críticas y, posibilidad de formación técnica o profesional en el exterior. En las breves reseñas que presentamos en este artículo, se observa que el móvil fundamental y casi único, se debe a problemas que ponen en riesgo la sobrevivencia. Siguiendo a Mármorea, en torno a las personas migrantes surgen una serie de imágenes o metáforas tanto desde el país expulsor, como para el receptor. En Costa Rica, en esta última condición ha mostrado xenofobia hacia chinos (cfr. Loría y Rodríguez, 2000; Chang, 2013) y nicaragüenses (Cfr. Sandoval, 2003).

El patrimonio cultural es una herencia y construcción histórica, basada en la memoria colectiva, que otorga un valor especial a elementos o expresiones de la cultura —compartidas por la comunidad o pueblo— porque los considera como parte de la esfera de la cultura propia, pues constituyen un referente identitario. De acuerdo a la Convención para la salvaguarda del PCI (UNESCO, 2004), dicho patrimonio:

se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana.

Cabe señalar que las artes culinarias son un patrimonio cultural que tiene un sello de género claramente marcado. Son mujeres quienes transmiten sus saberes de generación en generación, comparten las recetas y recrean un performance, un saber hacer, que dada la división sexual del trabajo no se presenta entre los varones, en la mayoría de los casos de migrantes aquí analizados.

Cada año aumentan los y las inmigrantes, que por distintas causas se desplazan a otros lugares, temporal o permanentemente. Para A. Jiménez (2009: 78) “La extranjería supone una forma especial recíproca entre lejanos y próximos dentro de un territorio común”. La adaptación a un diferente contexto socio-cultural y ambiental es difícil, pues implica la ausencia de personas, lugares y prácticas, cuya presencia se añora. Como señalan Dobles, Vargas y Amador, (2015: 27), “la migración pone en tensión identidades”, pues los sujetos pueden actuar con rechazo, nostalgia, negación, redefiniciones o procesos de hibridación. Estas distintas reacciones y sentimientos son parte del proceso que acompaña a las personas migrantes en distintos aspectos de su vida en una sociedad extraña.

En el desarrollo de este trabajo, al formular a una persona migrante las preguntas generadoras para la entrevista o conversación informal, acerca de qué es lo que más extraña de su pueblo o lugar de origen, qué cosas trajo consigo en su mochila o valija para viajar a Costa Rica; las respuestas más comunes, con una carga emotiva y nostálgica, se enfocan en el dominio de la cocina familiar o en los festejos sociales: “las comidas y bebidas típicas de las fiestas, sean cumpleaños, bautizos, navidad, semana santa...”, “compartir el rato de la comida con la familia”.

Las respuestas nos remiten a dos ámbitos que en la Convención de UNESCO del 2003, se denominan: usos sociales, rituales y actos festivos; y, conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo. En este último se incluye la gastronomía tradicional como un campo de diferenciación cultural y referente de identidad, en el que un grupo social comparte el uso de determinados ingredientes (vegetales, animales, leguminosas, semillas, etc.); las técnicas de preparar los alimentos (asar, hornear, hervir, freír, sancochar, etc.); las maneras de servir y de comer los alimentos; las ocasiones (en la vida diaria o cotidiana, en ocasiones especiales como las celebraciones y festividades religiosas, cívicas, familiares, entre otras); los alimentos que son se consideran “tabú”, pues se prohíben en ciertas ocasiones o para algunos miembros del grupo.

PRÁCTICAS ALIMENTARIAS E IDENTIDAD CULTURAL

La cocina es un espacio social en que se comparten y reproducen expresiones de valor patrimonial, que son parte de un largo proceso que implica saberes en relación con el medio ambiente, conocer el tipo de plantas, animales que serán los ingredientes de platillos que se elaborarán de maneras particulares, para ocasiones determinadas.

El estudio de la cultura alimentaria es algo complejo y en este artículo nos limitamos a dar un bosquejo de ella en relación con la herencia culinaria de personas migrantes. Como dice M. Ross, “en nuestra época debemos tomar en

cuenta al menos tres vertientes para analizar la cocina: la física o biológica, referida al efecto de los alimentos en nuestro organismo; la psicológica, asociada a la cuestión del gusto y podríamos agregar, y de los afectos que evoca la comida y, la social, que configura un perfil de sociedad” (2001: 5). Cada uno de estos ámbitos se puede abordar desde un enfoque gastronómico, enfocado en las raíces y costumbres sociales o desde un punto de vista culinario, asociado a técnicas de cocción y su simbolismo. La mezcla de ambas vías nos abre camino a un conocimiento mayor de las influencias externas que tiene nuestra alimentación y estimar en ellas el rol de los y las migrantes que cargaron su mochila de patrimonio intangible, para salvaguardarlo en otra tierra.

No hay que ser un hábil etnógrafo para observar que cada cultura posee y desarrolla sus maneras de buscar, preparar, conservar y comer los alimentos. Por ejemplo, una rápida ojeada a algunos productos nativos y básicos en la dieta de los pueblos del continente americano, como el maíz, el tomate, la calabaza, ciertas variedades de frijoles, la papa, el aguacate, entre otros, nos evocan una diversidad de comidas y bebidas, que son muestra del conocimiento acerca del manejo de los productos, la creatividad y la memoria.

Es lugar común en la literatura antropológica (cfr. Levi-Strauss, 1964, 1968) reconocer que el comer es un acto físico, que satisface una necesidad básica para sobrevivir, pero la manera de comer es un acto cultural. Cada fase del proceso conlleva conocimientos (transmitidos por la tradición oral) para lograr un buen producto.

La cocina y lo que servimos en la mesa son una forma de intercambio y de comunicación, donde además de los alimentos, intervienen elementos intangibles que se dan en las formas de comensalismo. El campo de la gastronomía es un espacio para fortalecer el patrimonio cultural de un pueblo, pues los seres humanos de una sociedad han creado productos que además de satisfacer el hambre y el gusto, denotan costumbres y saberes tradicionales de un lugar.

El consumo de los alimentos puede realizarse en privado o públicamente, según la normativa cultural, pero el acto de compartir con otras personas mientras comemos, tiene un significado que se manifiesta de distintas maneras: el padre que castiga a su hijo y le prohíbe cenar con la familia; la mujer que come sola en la cocina y su machista esposo e hijos en el comedor; un grupo social que estigmatiza compartir un espacio físico con personas ajenas al grupo, así como los alimentos que esos otros preparan; invitar al vecino extranjero que no tiene con quién compartir momentos especiales en su cultura (Navidad, *Thanksgiving* o Día de Acción de Gracias, un natalicio, etc.).

Hay una relación significativa en el caso de las personas migrantes, pues el compartir con otros refuerza vínculos de solidaridad y, como lo apuntó Robertson Smith en 1889: “...debemos recordar que el acto de comer y beber juntos es la

expresión solemne y categórica del hecho de que todos aquellos que comparten la comida son hermanos, y que todos los deberes de amistad y la hermandad están implicados en ese acto común” (citado por Goody, 1995: 25).

El comensalismo es un punto clave para la transmisión de las comidas y bebidas, pues su consumo es social y en situaciones que congregan familiares y amistades, como las reuniones dominicales o con ocasión de festejos populares, es un gran promotor, pues, como dice Goody (1995: 25) “refuerza lazos comunes”.

El vínculo con el patrimonio cultural intangible de algunos migrantes en sociedades multiculturales, es similar a la relación entre indígenas y colonizadores, pues parafraseando a Bonfil Batalla (1992: 139), ante la incompreensión de sus herencias no hubo fusión, aunque sí resemantización y apropiación cultural. No obstante, con el auge del turismo y la búsqueda de las empresas tour-operadoras por incrementar y diversificar los atractivos turísticos, la cocina tradicional ha pasado a ser un elemento indiferente o segregado por cuestiones de gusto, para verlo desde otra perspectiva como un recurso turístico. Y, eso es evidente con el surgimiento de la cocina fusión, en que se promocionan los productos básicos de valor patrimonial para un grupo social, para ser utilizados, mediante otra modalidad de apropiación cultural, como ejemplos de creatividad en la cocina fusión, en la que un reconocido chef prepara con técnicas europeas, platillos con ingredientes de la otredad amerindia, asiática, africana y oceánica.

En Costa Rica podemos distinguir distintas tradiciones culinarias, que son el fruto de la diversidad cultural en nuestras herencias y así en unos lugares más que en otros, se verá la huella indígena, africana, europea o asiática (Chang, 2014: 72). En el legado culinario costarricense hay técnicas y productos indígenas (por ejemplo, sancochar pejíbayes, moler maíz y asar tortillas, picar tomate, etc.); europeos (hornear pan, batir crema dulce para un mousse); asiáticas (el uso del curry y el jengibre, los fideos con verduras y carnes, etc.). El dinamismo y nuevos contactos interculturales propician cambios en las cocinas nacionales y regionales, pero si debemos cuidar de no enajenar la herencia.

MOSAICO DE MIGRANTES EN COSTA RICA

El actual territorio costarricense —ubicado en el sur del istmo centroamericano— fue ruta de paso de migrantes que poblaron el continente americano. Desde tiempos prehispánicos, Costa Rica se ha configurado con el aporte genético y cultural de amerindios o poblaciones autóctonas y migrantes de todos los continentes. De manera similar al resto del continente latinoamericano, con la conquista y colonización española, ingresaron los ibéricos y posteriormente los

africanos. La base tripartita de amerindios, europeos y africanos dio origen a una organización piramidal, que discriminó a los hombres y mujeres según su fenotipo, que delataba su mezcla más o menos cercana al modelo español. En el siglo XIX, en 1821 la provincia de Costa Rica se independiza de España y el gobierno republicano después de la independencia, se propone ejecutar dos grandes empresas: la construcción de la vía férrea al mar Caribe y el desarrollo de plantaciones bananeras, que permite la instalación de un enclave en Limón. La ejecución de estos proyectos trajo la inmigración de trabajadores de distintos continentes y entre los grupos mayoritarios destacan chinos, italianos y afrocaribeños insulares, que llegaron en distintas oleadas, durante la segunda mitad del XIX.

En la primera mitad del siglo XX, arribaron personas de la diáspora judía y también de países árabes (Líbano, Siria, Egipto, Jordania). En la segunda mitad, llegaron nuevas migraciones de Asia (Japón, Corea, chinos continentales y de Taiwán), pero, la concentración fue del resto de Centroamérica y del cono sur (Argentina, Chile y Uruguay). En el siglo XXI, el proceso continúa con inmigrantes de la India, y en los últimos años el mayor grupo de inmigrantes procede de Nicaragua y Colombia.

ALGUNAS MIGRACIONES REPRESENTATIVAS

El inicio de la vida republicana, arrancó con un motor de desarrollo económico basado en el cultivo del café, que se trasladaba en carretas jaladas por bueyes, desde el Valle Central hasta el puerto de Puntarenas en el Pacífico. No obstante, el proyecto nacional miraba hacia el Atlántico, que fue el foco de interés oficial y como apunta Murillo: “la condición del Atlántico como excepción, vale decir, como tierra con pobladores diferentes, de lenguas y costumbres extrañas, con leyes y actividades económicas distintas, es invocada como una necesidad de interés nacional, por el proyecto del ferrocarril” (Murillo, 1995: 68), y en 1870 se inicia la construcción de dicha vía férrea al Mar Caribe. Otra gran empresa fue la instalación de plantaciones bananeras, que condujo a un enclave en Puerto Limón, donde llegaron muchos inmigrantes que se desplazaron a Costa Rica en búsqueda de trabajo (gerencia, mandos medios, servicios y peones). Una vez terminada esa obra, muchos de los trabajadores se quedaron en el país. Su huella física se halla en el genotipo y fenotipo de sus descendientes que se mestizaron biológica y culturalmente con la población nativa (indígena y de otros mestizajes heredados del período colonial). Sin embargo, su impronta intangible se encuentra en distintas expresiones culturales, tradiciones introducidas por los migrantes y que fueron transmitidas a las nuevas generaciones, que las han recreado como parte de su herencia patrimonial.

Esta herencia inmaterial se halla en distintas expresiones de la cultura de los y las inmigrantes, como la toponimia, ritmos musicales, herbolaria, entre otros. Sin embargo, consideramos que los elementos asociados a elaboración de comidas y bebidas y, el comensalismo son los más representativos, pues al ser parte de la vida cotidiana, se ponen en práctica en cada ingesta. Los migrantes del siglo XIX, entraron al país por Limón, en la costa caribeña, cuyos pobladores primigenios son pueblos indígenas bribris y cabécares asentados en la cordillera y llanuras de Talamanca, Chirripó y el Valle de la Estrella. Como dice Ross (2002: 9-10):

Limón, fue cuna de los movimientos sociales del país, fue a partir del siglo pasado algo más que un puerto bananero... Limón que conoció la existencia de una zona blanca discriminatoria.../ ...se convirtió en la ventana multicolor —por razas, culturas, costumbres y orígenes— que asoma a Costa Rica hacia las azules y agitadas aguas del Caribe.

Seguidamente, presentamos una breve reseña de los principales grupos o comunidades de migrantes y de comidas y bebidas que cargaron simbólicamente en su valija al venir a tierras costarricenses.

Afroantillanos

Este grupo de población se configura de habitantes del Caribe insular, en su gran mayoría procedentes de Jamaica y hablantes de una lengua criolla de base inglesa, a que a su vez son descendientes de africanos trasladados a América durante el período del tráfico negrero. Las personas que inmigraron eran de diversos sectores sociales y niveles educativos, pero como apunta el escritor Quince Duncan “Se cocinaba con leña. La cocina del antillano es una verdadera despensa donde se guardan y ‘curan’ todo tipo de alimentos y combustibles... /...la carne, de caza, se colgaba en la cocina, para que el humo la “curara” (Duncan, 1979: 108). Durante la época de cosecha recogían tubérculos, y en la seca se recogía leña. Al proceder de colonias inglesas trajeron entre otras costumbres, tomar el té acompañado de panecillos (*muffins*), que todavía se elaboran en Limón.

La impronta de África se conserva en el uso de ingredientes y técnicas para preparar los alimentos y probablemente, debido al aislamiento en que durante décadas se mantuvo a esta región del país y, sumado a una alta dosis de resistencia cultural por la población afro-caribeña. Según los estudios de Ross (2002: 11-12), entre los productos de tradición africana que se conservan están varios tipos de tubérculos como los ñames, malangas, variedades de frijoles, hojas verdes como el calalú y yokotó, aki o seso vegetal, chile panameño y entre las técnicas,

las frituras, rondones y guisos. La cocina se enriqueció al recibir la influencia jamaicana de la fruta del árbol de pan y al incorporar productos nativos como la yuca o casava, el pejibaye. Entre los platillos tradicionales de la cocina afrocaribeña están: el *rice & beans*, el *run-down* o rondón de pescado, camarones, iguana con leche de coco, *escovitch* o pescado en escabeche; tortuga, bacalao con aki; los patí o pastelillos de carne picada con chile picante; *dumplings* o tortas de harina; pan bon (del *bun* inglés) de frutas y especias; galletas de jengibre, de maní; el *journey cake* o pancito viajero, entre otros. Los ingredientes particulares, como cierto tipo de hortalizas, los trajeron consigo los inmigrantes antillanos y los sembraron en las tierras caribeñas limonenses. Los hombres y mujeres traían en su equipaje material e inmaterial, las recetas para preparar los platillos que consumían en las islas, algunos procedentes de la memoria colectiva africana. Al principio compartían en las barracas con trabajadores del ferrocarril y cuando se asentaron en estas tierras, se continuaron prácticas de comensalismo en familia y con grupos sociales afines.

Chinos

Aunque la política migratoria costarricense fue similar a la de otros países americanos que preferían abrir sus puertas a europeos y discriminar a africanos y asiáticos, tuvo que ceder ante varias razones (Chou, 2002: 39): la negativa de los europeos de trabajar como peones, la escasez de mano de obra para las grandes empresas republicanas y porque se enteró de la capacidad e inteligencia de los culíes chinos contratados en Cuba. El primer grupo de chinos llegó en 1855, siguieron las oleadas de 1873 y 1880, constituidas por cientos de hombres que venían a trabajar en fincas cafetaleras del Valle Central y otros en la obra del ferrocarril. El puerto de Puntarenas fue la entrada de los inmigrantes chinos a Costa Rica, donde durante muchos años se ha discriminado a los originarios de este país. La solidaridad con sus coterráneos permitió a los nuevos migrantes desde la sobrevivencia hasta la adaptación en esta tierra que los veía como extraños, por lo que tuvieron que buscar formas para protegerse entre sí y un mecanismo para ello, fue mediante el fomento de su cultura y, uno de los medios fue a través de la comida. Esto es muy comprensible, al conocer la importancia que tiene la preparación y el consumo de alimentos en la cultura china, en la que el Dios de la Cocina o Dios del Horno,¹ durante siglos fue uno de los dioses más respetados y honrados (Ross, 2002: 129).

De manera similar a otros pueblos inmigrantes —ante la limitación con el idioma— el comercio es el mecanismo de adaptación más utilizada por los inmigrantes árabes, judíos, asiáticos que llegan a América. Otras estrategias que fo-

¹El Dios del Horno se llama *Tsao Chen* o *Zao Wang Ye*, en mandarín.

mentaron lazos fueron la creación de organizaciones (Li Kam, 1997) y el compartir los festejos significativos de ambos países, pues “las fiestas son populares porque se convierten en el patrimonio más querido de un pueblo; son funcionales porque se identifican con la vida material, social y espiritual de la comunidad y son vigentes porque se manifiestan con todo vigor y fuerza en la sociedad que las considera como frutos de la herencia del pasado” (Pizano, 2004: 21).

La antropóloga Nazareth Cubillo, plantea que las fiestas fueron el medio de inserción de la colonia china de la ciudad de Puntarenas, pues en la mayoría de las celebraciones que organiza esa comunidad se ofrece algún tipo de bocadillo a los asistentes. Vale anotar que el compartir los alimentos es un valor cultural, pues en todo encuentro sea familiar, amistoso, laboral, se ofrece algún té con galletas de la suerte o elaborados bocadillos como el *dim sum*, hasta platos principales, según la ocasión, “Usualmente, se sirven alimentos que se comparten con los asistentes a las actividades entre ellos: el *chop suey* y el arroz cantonés que han sido elementos que identifican lo ‘chino’, aunque, su preparación no sea tradicionalmente china; sino que representa platillos que mezclan ingredientes y sabores orientales” (Cubillo, 2010: 121).

El *chop suey* y el *chow mein* son platillos muy populares en Costa Rica y otros lugares del mundo y hay versiones controvertidas acerca de su origen.² Marjorie Ross apunta que algunos antropólogos e historiadores sostienen, sin pruebas suficientes que las raíces de estos platillos están “en barrios chinos de California, como muestra de la habilidad de adaptación de los orientales al gusto occidental” (Ross, 2002: 143).

Además de las dos oleadas de inmigrantes del siglo XIX, se agregaron flujos migratorios del siglo XX, cuyos móviles políticos, económicos y comerciales, permitieron que los inmigrantes se asentaran en todas las regiones del país, donde cultivaron hortalizas: pepino, col, mostaza, berenjena y crearon organizaciones de distinto tipo, con el común denominador de compartir la rica gastronomía china en sus reuniones y sobre todo en ocasiones especiales como el banquete para celebrar el Año Nuevo chino.

Esta festividad se celebra en enero o febrero, pues el año chino se rige por el calendario lunar. En esta fecha se prepara un banquete con mínimo 12 platillos, con diferentes tipos de carnes, verduras, pastas, arroz y té. Esta cena siempre ha tenido un carácter familiar (acompañada de juegos de pólvora y otras activida-

² Para algunos es una variante incompleta de un viejo plato cantonés llamado *Sap Kam*, basado en diez ingredientes apreciados: hongos, apio, brotes de soja, bambú, carnes, tallarines con salsa, que se saltean en el wok. Otros ubican su raíz en el siglo XIX, como un plato chino-americano, que nació en California, ya sea para agasajar en 1895, al general Lee Hon Chung o para molestar a xenófobos locales al darles sobrantes de comida y mezclar trozos de carnes con vegetales y salsa.

des), pero desde mediados de la década de los ochenta, las asociaciones chinas locales acostumbran invitar a personajes nacionales (políticos, académicos, artistas y deportistas) y luego, la convocatoria se amplió a amistades de los chino-descendientes. Esta celebración ha sido un referente identitario, a las que se sumaron otras fiestas nacionales de Taiwán y de la República Popular de China, así como la aparición de nuevas celebraciones, como la fundación de la Asociación China, el Día de cultura china-costarricense³ y luego, la incorporación de festividades costarricenses, como el Día de la Independencia.

En todas ellas, las comidas tradicionales facilitaron la inserción de los chinos en la sociedad costarricense, pues convidaban a banquetes e instalaron restaurantes en casi todos los distritos del país, con una tendencia a ampliar la cobertura a poblados pequeños y barrios. A los lados de una misma calle, como el Paseo de los Estudiantes, en el centro de la ciudad capital, se han instalado varios restaurantes y ventas de artículos chinos, donde predominan los alimentos industriales importados como empanadas y panecillos para cocinar al vapor; variedad de té (té verde, rojo, negro, de jazmín, de crisantemo, de jengibre, ginseng, *oolong*, entre otros); salsas de soya, de ostiones y mariscos y otros condimentos y productos típicos orientales, como tallarines, galletas y productos agrícolas como vegetales de variedades distintas a las criollas.

Como mencionamos, los restaurantes se incrementan, aunque ha habido cambios, ya que se hallan los populares donde la oferta predominante se cifra en algunos tipos de *chop suey*, un platillo en que abundan los tallarines con vegetales y carnes en salsa de soya o secos y un arroz frito con carnes y condimentos llamado “arroz cantonés”. Desde hace unos pocos lustros, han surgido restaurantes con doble menú: el tradicional chino y el popular “casado chino”. El primero se compone de platillos tradicionales chinos, desde la variedad de bocadillos *dim sum*, para el desayuno, hasta con varios platillos basados en carnes de pato, res, cerdo, pollo y mariscos acompañados de vegetales (brócoli, jengibre, cebollín, chile dulce, zanahoria, hongos, bambú, y otros cocidos al vapor o en salsa de ostiones, agridulce de mandarina o soja. Se trata de una oferta para un comensal oriental o una persona occidental que guste de la gastronomía particular. El segundo platillo toma el nombre del popular “casado”⁴ tico, pero con

³ Por Decreto Ejecutivo N°31221 MEP-MCJD, 2003, publicado en el *Diario Oficial La Gaceta* N°137-2003, se crea ese día para destacar el aporte de los chinos en el país y expresan su importancia histórica. Se celebra el primer lunes de octubre de cada año.

⁴ “Casado” es un plato típico de Costa Rica, compuesto por arroz, frijoles negros o colorados; macarrones en salsa de tomate casera; algún tipo de carne (bistec de res, de cerdo, chuleta, pollo, filete de pescado), picadillo o guiso de papa, chayote, vainica y zanahoria; ensalada de repollo, pepino y tomate; plátanos maduros, acompañado de tortilla de maíz o pan de trigo. El “casado” se acostumbra comer para el almuerzo o comida.

fideos y arroz al estilo chino. Con motivo de alguna ocasión especial, se instala —por lo general cerca de la entrada al Barrio Chino— una gigantesca olla donde varios chefs chinos cocinan arroz cantonés, que se ofrece gratuitamente a cientos de transeúntes.

Los migrantes del siglo XIX llegaron a un país donde fueron objeto de discriminación y de burla por expresar costumbres diferentes, entre ellas el tipo de comidas, basadas en arroz o fideos y una mezcla de carnes y vegetales. Sin embargo, 150 años después, el panorama es muy diferente pues la cocina china es reconocida como parte de la diversidad cultural del país. Hay un doble juego: entre un grupo que desea ser reconocido como parte de una sociedad, que lo acogió y, de los sectores hegemónicos de esta, que manifiestan un discurso de apertura hacia esta colonia que fue estigmatizada, tanto a escala popular, como por políticas migratorias excluyentes de inicios del siglo XX, pero hoy se mira como una comunidad de descendientes de una potencia mundial.

Italianos

La emigración europea durante el siglo XIX fue de gran magnitud, cuya evidencia se nota en los millones de descendientes de personas que durante ese período buscaron otros destinos. Un país muy afectado por ese éxodo fue Italia, que, como lo apunta Rita Bariatti (2001: 6), según las estadísticas entre 1876 y 1976 registra un 44% de migrantes hacia América. Según esta historiadora, la causa debemos buscarla a la incapacidad económica para adaptarse a los procesos de modernización de la revolución industrial. La inmigración a muchos países de América era parte de políticas de países de tradición agraria, minera y luego industrial, por construir grandes obras de infraestructura,⁵ En relación con la migración italiana a Costa Rica, Bariatti (2001: 21) distingue varios flujos migratorios,⁶ a los que haremos una breve referencia enfocada en el aporte a prácticas alimentarias.

En el contexto nacional, Bariatti (2001: 73) destaca la primera oleada masiva que llegó a Costa Rica, ya que eran aproximadamente 1 500 individuos del norte de Italia, que firmaron contrato para trabajar en la construcción del ferrocarril y fueron protagonistas de la llamada “huelga de italianos”, debida a las condiciones de los campamentos y la salud. Tras ese evento, varios regresaron a su pa-

⁵ Entre ellas: la Vía Ferroviaria “El Chepe” (1861), en la Sierra Tarahumara, México; el ferrocarril transcontinental de Estados Unidos (1869); el ferrocarril al Caribe de Costa Rica (1771); Puente colgante de Brooklyn (1883); el Canal de Panamá (1904).

⁶ Uno esporádico durante la colonia; uno masivo de 1887-1888; otros discontinuos, de 1889 a 1940 y la Colonización de San Vito de Java en 1952.

tria, pero muchos se quedaron donde contrajeron matrimonio con costarricenses, base de una comunidad italiana consistente. Este grupo impulsó una colonia italiana, que llegó a ocupar el segundo lugar de los extranjeros, después de los españoles (Bariatti, 2002: 88) y se asentaron en distintas zonas del país, dedicados a labores agrícolas, artesanales, comerciales. La migración calabresa de finales del xix se componía sobre todo de zapateros y sastres, pero, destaca, la familia Musmanni Lavorito, que se dedicó a la fabricación de pastas y productos alimenticios en San José y la familia Rímola Di Blaso, que fundó industrias de fideos en Heredia y Alajuela (Bariatti, 2001: 204-205), lo que muestra que, ya que el consumo de spaghetti era parte de la dieta costarricense. Entre los migrantes de una oleada esporádica de principios del siglo XX, llegaron zapateros, mineros, herreros, carniceros, agricultores, panaderos, confiteros, fabricantes de fideos, comerciantes, hoteleros. Estas uniones de carácter bicultural se caracterizan por el bilingüismo (español-italiano). En el período entre guerras llega otra oleada con migrantes de distintas regiones de Italia y a raíz la difícil situación de la posguerra, en 1952 se da la colonización de San Vito de Java con inmigrantes de toda Italia.

En la segunda mitad del siglo XX, con el cambio en el horario de la jornada laboral —pues se modifica a trabajar una jornada continua de ocho horas, con una hora de receso para el almuerzo— ya no hay tiempo para ir almorzar a la casa y aprovechar la siesta. Muchas personas, se ven obligadas a llevar su almuerzo al centro de trabajo, con lo cual surgen establecimientos donde venden comidas para las personas que trabajan fuera de casa. Se populariza el vocablo “casado”, que es una versión casera de un almuerzo familiar, alimento que es consumido en pequeñas fondas o restaurantes cercanos a los centros de trabajo. La influencia italiana se denota en este platillo de consumo diario, pues uno de los componentes del casado es una porción de macarrones en salsa de tomate, ajo, orégano y cebolla o un canelón relleno de queso o carne molida, envuelto o rebozado en huevo. Desde hace varias décadas, el plato festivo que era el arroz con pollo, y frijoles molidos acompañados de papas tostadas, pasó a compartir este espacio en las celebraciones sociales con la lasaña. Esta se prepara desde la manera tradicional italiana con ingredientes como carne picada, berenjena, salsa de tomate, queso mozzarella y parmesano, hasta adaptaciones locales con palmitos en salsa blanca y queso Turrialba.

Con la migración de 1952 en parte del cantón de Coto Brus, al sureste del país, la influencia en la cocina de valor patrimonial, se observa en la vida cotidiana de las familias mixtas italo-ticas⁷, donde la cocina reúne ingredientes, platos dulces y salados; técnicas de preparación de ambas tradiciones, de manera

⁷ Tico y tica es el gentilicio de los y las costarricenses, ya que a Costa Rica se le conoce como Tiquicia.

que coexisten el “gallo pinto”,⁸ acompañado de un panecillo italiano; el almuerzo o cena con ensalada de repollo, pepino y tomate que alterna con algún antipasto y como plato fuerte, algún tipo de carne, con técnicas híbridas.

En las fiestas patronales y navideñas en la misma mesa comparten el *panetone* con el tamal de maíz. En un pueblo pequeño, un par de décadas atrás, había tres restaurantes de comida italiana,⁹ pero han surgido pequeñas ventas donde ofrecen además de la pizza, otro tipo de platillos de comida rápida como pollo frito, tacos, salchipapas y burritos.

En el Valle Central y en zonas turísticas, los restaurantes y *trattorias* italianas son muy estimados, pero no están al alcance todos los sectores sociales. Sin embargo, el surgimiento de pizzerías para distintos gustos y sectores sociales es constante en zonas urbanas y rurales, aunque, de manera similar a ciertos platillos chinos, tampoco son pizzas cuyo tipo de pasta, salsa de tomate, quesos y otros ingredientes sean típicos de Italia. En sociedades mundializadas, es más evidente y casi urgente, el movimiento de todo, desde las mercancías y técnicas, hasta las personas y sus prácticas discursivas. Estos últimos circulan velozmente y con versiones más o menos —para evitar referirme a lo “auténtico”— cercanas a un hecho cultural propio o característico de un grupo cultural. Con la globalización no solo comemos lo de lugares lejanos, sino que hallamos versiones que hacen un simulacro algo *kitsch* de aquello o se denomina con términos de moda, desde el popular emprendedores¹⁰ a la más exclusiva comida fusión.

LA INMIGRACIÓN LATINOAMERICANA

La situación política del cono sur de América fue un factor que en las décadas de los setenta y ochenta, expulsó a cientos de exiliados de Argentina, Chile y Uruguay, que llegaron a Costa Rica y dieron un gran aporte intelectual o artístico al medio cultural costarricense, donde compartieron sus experiencias académicas y políticas en reuniones con sus homólogos del país receptor. La proyección de sus costumbres

⁸ Es el típico desayuno tico: café con “pintico”, elaborado con un sofrito de cebolla, ajo, chile dulce y apio picados, al que se agregan frijoles y arroz, se mezclan bien y se añade salsa tipo Lizano (tipo inglesa) y culantro fresco encima. Este se come con guarnición de huevo, queso, plátanos maduros, natilla y tortilla palmeada de maíz.

⁹ En la actualidad, en el centro del poblado se mantiene el restaurante “Lilliana”, de una familia romana que ofrece variedad de antipastos, *focaccias*, pastas, pizzas, carnes, embutidos y postres. Su clientela es de familias italo-ticas locales y estudiantes del colegio local.

¹⁰ Las políticas públicas promocionan el emprendurismo, como una forma de que los otrora mini empresarios aumenten su competitividad y tener más oportunidades en el mercado de su producto.

culinarias tuvo como nicho social las reuniones en las llamadas “trovas”, que congregaban a jóvenes del mundo universitario a escuchar poesía, cantos y música, siempre matizados con café de Costa Rica y vinos del sur, acompañados de platillos como lomito-palta, pastel de choclo; medias lunas y alfajores, y no faltaban las empanadas de carne o pollo con aceitunas; mozzarella con tomate y albahaca, particulares a las subregiones. Su huella gastronómica también se nota en las parrilladas que todavía existen en varios sitios de la capital y otras ciudades.

Colombia

La inseguridad por la situación del narcotráfico, afecta a la ciudadanía colombiana, que desde inicios del presente siglo ocupa el segundo lugar de inmigrantes. Al asentarse en Costa Rica, trabajan como profesionales (es frecuente el caso de disciplinas del área de salud) en salones de estética y belleza y panaderías con productos colombianos. Los migrantes son en su mayoría familiares nucleares y otros miembros del grupo familiar, que proceden de región.

Al preguntar sobre lo que añoran de su país, además de la falta de otros familiares mencionan “las comidas”, entre ellas la sobre barriga a la criolla, el cocido boyacense, el albondigón, los desayunos con caldo de costilla, la changua, sopa de plátano picado con carne; las longanizas, las garullas, los ajiacos, la sopa de palas en cazuela; en los postres: brevas en arequipe, cuajada, dulce de uchivas, obleas, marquesas, entre otros. La respuesta conduce a reflexionar sobre los componentes de la cultura alimentaria, pues salvo la mayor extensión del territorio colombiano, hay varios elementos en común entre ambos países pues ambos poseen regiones cafetaleras, caribeñas, de sabana, de bosque o selva donde habita una diversidad de población mestiza, indígena y afrodescendiente.

Hay productos que no se hallan en Costa Rica (por ejemplo, algunas variedades de papa y de frutas, cortes de carne y chorizos), otros son más escasos o se usan menos que en Colombia (el tomate de árbol o el maíz amarillo). Se extrañan platillos como el ajiaco y la bandeja paisa. El ajiaco tiene particularidades regionales, aunque sus ingredientes básicos son dos tipos de papa, pernil de pollo, trocitos de mazorca, arvejas verdes y, la bandeja paisa, que es el plato homólogo del “casado tico”, pues se basa en arroz, frijoles, huevo, plátanos maduros y carne.

La venta de comidas colombianas se observa en los supermercados, donde son comunes las almojábanas¹¹ y tortillas colombianas llamadas “arepas”.¹² En las ciudades más grandes del país hay varias panaderías colombianas, donde se halla una variedad de panes, galletas, repostería, así como empanadas de papa y carne. Hay

¹¹ Pancillos de harina de yuca y queso.

¹² Las tortillas colombianas son más gruesas que las ticas. En Costa Rica, se llama arepa una torta o tortilla de harina de trigo, leche y huevo, semejante a los *hot cakes*.

restaurantes de comida de la región de Antioquia, ya que sus dueños proceden de ese lugar, siendo conocidos “La parrilla de Pepe”, donde ofrecen desde la típica bandeja paisa, hasta una variedad de arepas rellenas, churrascos y refrescos de frutas típicos de Colombia. Vale aclarar que la clientela de estas panaderías y restaurantes, es tanto de familias colombianas como costarricenses, lo que denota una actitud positiva hacia la cocina de inmigrantes de este país.

Nicaragua

La situación de guerra y otras formas de violencia e inseguridad social en la mayor parte de Centroamérica han provocado oleadas de inmigrantes, siendo los guatemaltecos, salvadoreños y nicaragüenses los grupos mayoritarios. A pesar de compartir muchos elementos culturales de la tradición mesoamericana, al ser esta más fuerte en esos países, el aporte de su cocina enriqueció las comidas basadas en el maíz, con más variedad de maneras de hacer los tamales, las pupusas (que desde hace varios años se venden en las ferias agrícolas de fin de semana, en festivales, en el área de comidas de los centros comerciales (*mall*), las acemitas, entre otras.

En el contexto de inestabilidad política y económica de Nicaragua desde la primera mitad del siglo XX continúa hasta la actualidad un proceso de expulsión de su población, lo que se debe a varios factores: la guerra que culminó en 1979 con el fin de varias décadas de dictadura somocista fue seguida de períodos de inestabilidad política por “los contra” (grupos paramilitares contrarios al proceso sandinista), a lo que se suma la motivación por la búsqueda de mejores oportunidades y la situación de pobreza extrema ante la falta de fuentes laborales en el país de origen.

Los inmigrantes nicaragüenses tienen dos tipos de perfil: hombres jóvenes que trabajan como peones de construcción o en la cosecha de melones, café y otros productos agrícolas y, por otro lado, mujeres —que tienen que dejar a sus hijos e hijas al cuidado de su madre u otro familiar pues algunas tienen su pareja en Nicaragua— con la función de jefas de hogar que proveen la alimentación de sus hijos, madre y esposo, quienes en su mayoría trabajan como empleadas domésticas o en actividades comerciales, como ventas ambulantes de frutas, verduras y bolsos, adornos para el cabello, ropa, medicamentos y herbolaria.

Al preguntar a inmigrantes nicaragüenses ¿qué es lo que más extrañan de su país?, la respuesta más común fue: la familia, las comidas y bebidas, sobre todo las de épocas festivas, como la celebración de la Purísima, la Navidad y Semana Santa.

Vemos como tras lo afectivo de la familia, le sigue la herencia intangible de las tradiciones alimentarias, cuyo contexto de expresión son las celebraciones sociales, donde se comparte con parientes y amistades. Subrayamos el hecho de que la gente extraña comidas y bebidas cuyos ingredientes se cultivan o se hallan en Costa Rica, ya que son países vecinos. Si bien hay diferencias climáticas que influyen en el sabor

o color de los frutales y algunas hortalizas o que la alimentación de los cerdos, gallinas y otros tenga sus diferencias; consideramos que si estos aspectos influyen en que el producto final sea diferente la que comen o beben en Nicaragua, hay elementos afectivos que sustentan la diferencia y marcan la preferencia por un tamal tico o un nacatamal nica y otras comidas semejantes.

Los platillos que comen esos días festivos son los nacatamales con carne de cerdo; son frecuentes los platos dulces como el ayote en miel, gofios, bollo de coco, piñonate, nisperito, huevo chimbo, bollito de ajonjolí, bienmesabe, coyolitos, entre otros. Entre los platos salados está el vigorón, favorito para celebrar los cumpleaños; la carne en vaho, el pescado frito con salsa de pinolillo, la sopa de mondongo, el indio viejo, la moronga.¹³

En la capital, los jóvenes inmigrantes que trabajan en el sector servicios, encargan el almuerzo a alguna compatriota que les lleve arroz y frijoles con tortilla palmeada de maíz; quesillo (una tortilla con queso, cebolla, vinagre). Al comentar que esos productos son los mismos, la respuesta es que no saben igual o que el quesillo no se consigue, pues lo más parecido es el queso palmito. Otro factor de diferencia puede ser que en Nicaragua la mayor parte de los hogares cocinan con leña, el arroz se pone a tostar más tiempo y se usa manteca en las fritangas; mientras que en Costa Rica se usa la cocina eléctrica o el gas y hay una tendencia de la cocina nicaragüense a utilizar manteca animal, mientras que la costarricense lo ha sustituido por el aceite vegetal.

El Parque de la Merced, en el centro de San José es punto de reunión social de los y las nicaragüenses, donde, además de celebrar, cada 7 de diciembre, la Gritería, con motivo de la festividad de la Concepción de María, también comparten bocadillos hechos en casa, pero elaborados con algún producto importado de su país. Cerca de ese parque hay un restaurante de comidas típicas nicaragüenses, que es otro punto de reunión de migrantes. Al considerar la cantidad de restaurantes o ventas de comida nicaragüense en las ciudades —como San José, Heredia, Alajuela y Cartago, ubicadas en el Valle Central— con la cantidad de inmigrantes que representan un alto porcentaje de los habitantes del país, podemos señalar la incidencia del tipo de oficio de estos migrantes, ya que la gran mayoría de las mujeres trabajan como empleadas domésticas y los hombres como peones de construcción o guardas de seguridad, cuya jornada laboral e ingresos salariales no les facilitan ir a comer fuera de casa. Los pocos restaurantes que hay en la ciudad de San José, son visitados sobre todo por nicaragüenses. ¿Podría ser esta poca afluencia de clientela tica, una manera encubierta de discriminación?, afirmativo, la xenofobia del costarricense promedio contra los y las migrantes nicaragüenses se ha incrementado, pues ven en ellos una

¹³ En Costa Rica se conoce como morcilla a la sangre de toro, aliada con condimentos y cocinada.

amenaza para sus empleos. Sin embargo, esas son excusas, pues los empleos en que se ubican estos vecinos han sido abandonados por costarricenses, no por un desplazamiento forzado, sino porque consideran que son de poco prestigio. Algo similar ocurre con las ocupaciones en zonas rurales, donde la recolección de frutas o el caso de la cosecha de café ha sido asumida por indígenas Ngäbe, la mayoría inmigrantes bocatoreños.

A MANERA DE CIERRE

En este primer avance de un acercamiento —a un estudio inconcluso— con base en la consulta bibliográfica y el trabajo de campo para el caso de migrantes de Nicaragua y de Colombia, que constituyen los dos grupos mayoritarios de inmigrantes, consideramos que, a pesar de actitudes y prácticas de exclusión a la persona que llega de otros países, la presencia del PCI en el ámbito culinario ha sido un aspecto que da presencia y fuerza a ese grupo social.

Semejante a situaciones de contacto intercultural en que un grupo domina al otro, en este caso, durante un período inicial, los migrantes comparten su PCI alimentario dentro del grupo, como elemento de cohesión social y reforzamiento de su identidad en otro país. Con el paso del tiempo, ese PCI de migrantes se filtra en la sociedad receptora y algunos elementos son asimilados o apropiados y pasan a ser parte de su consumo alimenticio. Es el caso del “chop suey a lo tico”, las pastas italianas, el *rice & beans* y otros más recientes como las pupusas, las arepas.

A pesar de que en Costa Rica haya ingredientes para cocinar un platillo, los migrantes sienten una carencia... ¿será el afecto de la mano que cocina, la modificación de alguna técnica o la diferencia en el contexto del comensalismo? hay algo intangible que le da sentido, pues la gente sale de su terruño y consigo trae —en la memoria o en la mochila— un pedazo de la cocina regional.

Los datos de investigaciones no aportan elementos que indiquen que la discriminación hacia los migrantes de un determinado país, sea una actitud que se extienda hacia sus tradiciones alimentarias. Hemos escuchado algunas expresiones lingüísticas de choteo, pero, todavía es necesario profundizar más en este campo de estudio de la percepción hacia la otredad.

Patrimonio implica una selección, una jerarquización de lo relevante y parece que la cocina es parte de eso... que se llama identidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Bariatti, R.
(2001) *Italianos en Costa Rica 1502-1952*, San José, Universidad Autónoma de Centroamérica.
- Bonfil Batalla, G.
(1992) “Nuestro patrimonio cultural: laberinto de significados”, *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial.
- Bozzoli Vargas, M.E.
(1995) “La población costarricense: diversidad, tolerancia y discriminación”, *Herencia UCR*, vols. 7-8, pp. 131-148.
- Burns, P.
(2003) *Turismo e Antropología*, Brasil, Chronos.
- Caamaño Morúa, C.
(2010) *Entre “arriba” y “abajo”. La experiencia transnacional de la migración de costarricenses hacia Estados Unidos*, San José, Universidad de Costa Rica.
- Clifford, J.
(2008) *Viajes transculturales*, Buenos Aires, Gedisa.
- Chang Vargas, G.
(2014) “Temor a la otredad: Transferencia en los imaginarios acerca de la comunidad china en Costa Rica”, *Istmica*, UNA.
(2014) “El rol del lenguaje en la oferta turística: gastronomía y onomástica de restaurantes en playa Jacó (Pacífico Central de Costa Rica)”, *Káñina, Revista de Artes y Letras*, Universidad de Costa Rica, núm. XXXVIII (especial), pp. 73-87.
(2015) *Acervo turístico cultural costarricenses*, San José, EUNED.
- Chang, G.; Le Franc, R. y F. González
(1984) *Comidas y bebidas tradicionales afrolimoneneses*, Proyecto OEA-MCJD, San José, Dpto. de Publicaciones MEP.
- Chou, D.
(2002) “Los chinos en Hispanoamérica”, *Cuaderno de Ciencias Sociales*, núm. 124, San José, FLACSO.
- Cubillo Rodríguez, N.
(2010) “Conformación de la colonia china de Puntarenas: celebraciones y festejos como espacio de unión comunal”, tesis de maestría en Antropología, Universidad de Costa Rica, San José.
- Dobles, I; G. Vargas y K. Amador
(2014) *Inmigrantes: psicología, identidades y políticas públicas: la experiencia nicaragüense y colombiana en Costa Rica*, San José, Editorial UCR.

- Freud, Sigmund
(1973) *El chiste y su relación con el inconsciente*, Madrid, Alianza Editorial, 3a. edición.
- Galindo, L.J.
(1998) “Etnografía: el oficio de la mirada y el sentido”, en Galindo, L.J. (coord.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México, Addison, Wesley y Longman.
- Goody, J.
(1995) *Cocina, cuisine y clase*, Barcelona, Gedisa.
- Jiménez Matarrita, A.
(2009) *La vida en otra parte. Migraciones y cambios culturales en Costa Rica*, San José, Editorial Arlekin.
- Levi-Strauss, C.
(1964) *Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Li Kam, S.M.
(1997) “La inserción china y su expresión organizativa en Costa Rica”, *Revista ASOGEHI*, vol. 2, núms. 3-4, pp. 2221-2236.
- Loría, M. y Rodríguez, A.
(2000) “Los inmigrantes chinos dentro de la comunidad costarricense (1870-1910)”, tesis para optar por el grado de Maestría en Historia, Escuela de Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Costa Rica, San José.
- Mármora, L.
(2004) *Las políticas de migraciones internacionales*. Buenos Aires, Paidós.
- Maslow, A.H.
(1985) *Motivación y personalidad*, Barcelona, Sagitario.
- Mora Chinchilla, Carolina
(2016) *Los derechos humanos. Multiculturalidad y ciudadanía en un mundo globalizado*, San José, Editorial UCR.
- Murillo Chaverri, C.
(1995) *Identidades de hierro y de humo. La construcción del ferrocarril al Atlántico 1870-1890*, San José, Editorial El Porvenir.
- Pizano Mallarino, Olga
(2004) *La fiesta, la otra cara del patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social*, Bogotá D.C, Colombia, CAB., 138 pp.
- Ross, M.
(2002) *La magia de la cocina limonense*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
(2001) *Entre el comal y la olla: fundamentos de cocina costarricense*, San José, EUNED.

Sánchez, E. y Sánchez C.E.

(2015) *Paseo de olla*, Bogotá, Ministerio de Cultura.

Sandoval, C.

(2015) *No más muros: exclusión y migración forzada en Centroamérica*, San José, Editorial UCR.

(2016) *Migraciones en América Central. Políticas, territorios y actores*, San José, Editorial UCR.

Sanmartín Arce, R.

(sf) *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa*, Barcelona, Ariel.

Schutz, A.

(2003) *La vuelta al hogar*, en: Schutz, A., *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 108-119.



Fotografía 1. Elaboración del arroz cantonés más grande del mundo en el Barrio Chino de Costa Rica, 2013.

Fuente: <<https://www.elnuevodiario.com.ni/internacionales/277352-costa-rica-marca-guinness-record-arroz-frito-chino/>>.

UN MODELO DE ECONOMÍA HORIZONTAL

Miguel Guevara Chumacero

Zona Arqueológica de Monte Albán, Instituto Nacional de Antropología e
Historia (INAH), México
correo electrónico: miguelguevarach@gmail.com

Vladimira Palma Linares

Universidad Autónoma del Estado de México, México

RECIBIDO: 24 DE AGOSTO DE 2018; ACEPTADO: 14 DE DICIEMBRE DE 2018

*A los doctores Manuel Gándara
y Felipe Bate, que inculcaron la inquietud
por una arqueología nomológica.*

Resumen: Este trabajo tiene por finalidad presentar un modelo económico aplicado a bienes de subsistencia en un área de amplia diversidad ecológica. A través del concepto de microambiente, procuramos entender cómo los grupos sociales emplean diversos mecanismos, como la movilidad o la estacionalidad, para acceder a los diversos recursos. Para el estudio de caso, se recurrió a los trabajos arqueológicos, históricos y etnográficos de la región de los pantanos de Centla, Tabasco, ocupado por grupos de lengua Maya-Chontal.

Palabras clave: economía, subsistencia, diversidad ecológica, movilidad, grupos Mayas-Chontales.

Abstract: The objective of this work is to propose an economic model applied to subsistence goods in an area of wide ecological diversity. We apply the concept of microenvironment trying to understand how social groups use different mechanisms, such as mobility or seasonality, to access diverse natural resources. For the case of study, we appeal to archaeological, historical and ethnographic studies on the region of swamps of Centla, Tabasco, inhabited by Mayan-Chontal.

Key words: economy, subsistence, ecological diversity, mobility, Mayan-Chontal groups.

EL NEOVOLUCIONISMO Y LA DIVERSIDAD ECOLÓGICA

Tradicionalmente la movilidad ha sido considerada una atribución característica de los grupos cazadores-recolectores, y la adopción de una forma de vida agrícola sedentaria se visualiza como un proceso que redujo considerablemente dicha movilidad (Kelly, 1992: 43). Este enfoque fue opuesto al que percibimos mientras recorríamos la zona de pantanos de Centla en la Costa del Golfo de México, donde los grupos mayas chontales actuales practican actividades de pesca, caza y recolección, además de las labores agrícolas, lo que los conduce a poseer una extensa movilidad y patrones de explotación estacional a través de diversos nichos ecológicos. Y estos mismos patrones de movilidad que percibimos en la actualidad ocurrieron en el pasado. Las fuentes documentales y la información arqueológica apuntan a movimientos regionales para controlar una gran amplitud de recursos. Pero esta situación no es aislada. Hay diversos ejemplos culturales donde ocurre un patrón de explotación similar. Fue entonces que nos interesamos en conocer si hay algo que provoca tal recurrencia en los patrones de movilización de diversos grupos agrícolas sedentarios. ¿Hay algún tipo condición inicial que cause estos patrones de regularidad? Es posible que situaciones como ésta sean en gran medida una respuesta social a un medio ambiente de amplia diversidad. Y curiosamente éstos son algunos de los problemas que discutía la ecología cultural hace sesenta años.

Para mediados del siglo XX, el Departamento de Antropología de Columbia era una de las sedes de lo que ahora denominamos neoevolucionismo. Encabezado por Julian Steward, a quien se describía como un apasionado por el enfoque comparativo y precursor del movimiento de la ecología cultural —entendida como el efecto del ambiente sobre la cultura. El neoevolucionismo fue un desarrollo en respuesta a la necesidad de fomentar teorías que explicaran las diferencias sociales y los procesos de cambio cultural, y para Steward esto era fundamentalmente a través de la adaptación del hombre en su medio natural. Steward intentaba formular una propuesta que salvara el determinismo en que caía la escuela de la ecología. No se trataba exclusivamente de una adaptación al ambiente, como se formulaba, sino que el hombre introduce el factor superorgánico de la cultura (Steward, 1955).

Los trabajos de ecología cultural de Steward tuvieron gran impacto en un grupo de estudiantes de Columbia entre los que se encontraban Stanley Diamond, Morton Fried, Robert Manners, Sidney Mintz, John Murra, Eric Wolf y Elman Service. Éste último, llevó a cabo sus estudios de antropología en la Universidad de Michigan donde se graduó en 1941. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, donde participó activamente, ingresó a la Universidad de Columbia para efectuar su doctorado (Erickson y Murphy, 2003), recibiendo el grado de doctor en 1950

por su tesis sobre la aculturación Guaraní resultado del trabajo de campo que realizara en Paraguay.

Para ese momento, Service mantenía el interés por la base ecológica entre los grupos humanos. Enfatizó la adaptación al entorno, tanto con los elementos de la geografía como con otras sociedades (Service, 1975: 319), y en especial la integración social como una adaptación a los recursos disponibles. Service fue particularmente influenciado por el trabajo de Marshall Sahlins en la Polinesia para la adopción de una base económica en la comprensión de la evolución social. Estos principios fueron empleados en su texto *Primitive Social Organization* (1962).

Detrás de los diferentes significados asignados a la ecología cultural, estaba presente un problema fundamental: ¿Su objetivo es encontrar leyes y procesos universales, o bien explicar fenómenos particulares? Steward señalaba que el análisis de las adaptaciones ambientales para mostrar cómo surgen nuevos patrones culturales, era un asunto muy diferente a la búsqueda de similitudes universales en tal adaptación ambiental (Steward, 1955). Entre los representantes del neoevolucionismo mencionados, es notorio el espíritu nomológico de la época y el esfuerzo por descubrir los procesos generales de cambio cultural.

Este ensayo está inspirado en el modelo de desarrollo expresado por el neoevolucionismo, con especial énfasis en los patrones culturales, que pensamos pueden ser formulados como un principio económico general, frente al contexto particular de un medio ambiente de amplia diversidad ecológica.

LA ECONOMÍA DE EXPLOTACIÓN HORIZONTAL

Un sistema económico de explotación horizontal, es definido como un rango altitudinal homogéneo en el que se presenta gran variedad micro-ambiental en un área geográfica reducida, que produce un amplio rango de recursos concentrados. En este sistema, las diferentes zonas ecológicas y sus recursos son accesibles a las poblaciones humanas, ya que por su cercanía éstas pueden explotar la complejidad de bienes de subsistencia de los distintos microambientes, sin necesidad de grandes movimientos de población estacionales o de extensas redes de comercio (Brush, 1977: 11).

Por tal razón no hay una organización especializada del trabajo por parte de diferentes grupos o comunidades para el aprovechamiento de microambientes específicos, sino que una comunidad se organiza explotando los recursos de manera que corta horizontalmente esta región incorporando todo el rango de variabilidad ecológica. En este sentido cada comunidad es redundante en relación a las demás en cuanto a los recursos a los que accede, dado que todos los poblados atraviesan la misma variabilidad y acceden a los mismos recursos. Así las activi-

dades de aprovechamiento de los bienes de subsistencia en las comunidades deberían considerarse como actividades universales (Flannery y Winter, 1976: 36), en tanto que son labores llevadas a cabo por cada comunidad de la región.

De esta manera, las condiciones para la existencia de una economía de control horizontal serían que si para un medio en el que no existan diferencias topográficas, en la que se presenten ecosistemas diferenciados, y a escasa distancia que permita su aprovechamiento, entonces ocurrirá la consiguiente posibilidad de obtención de recursos en cada uno de ellos.

Ahora bien, existen dos variables relacionadas con estos principios condicionales, los cuales son la forma de acceso a los recursos y la movilidad de los grupos.

Acceso y movilidad

La movilidad se refiere a la manera en la cual los humanos se trasladan a través del paisaje en relación a las propiedades del medio ambiente, no solo natural sino también social, lo cual tiene un amplio impacto en la localización y composición de los asentamientos de una región (Binford, 1980). Las investigaciones etnográficas han mostrado que hay varias dimensiones envueltas en la movilidad, entre las cuales se encuentran las estrategias de subsistencia.

El acceso a los bienes de subsistencia básicos por parte de las comunidades está estructurado en gran medida por la relación geográfica, es decir, la distancia entre el emplazamiento de las comunidades y los recursos que se adquieren. El acceso a los recursos en zonas ecológicas de amplia diversidad y cercanas a las poblaciones consumidoras, se efectúa por medio de una jornada de viaje para adquirir y recolectar estos bienes. En esta clase de economía el tipo de procuramiento es a través del acceso directo —en ocasiones también llamada movilidad residencial (Newlander, 2012: 3). La importancia del concepto de organización de acceso directo es que las entidades consumidoras de bienes fueron responsables de adquirirlos directamente. Cuando está envuelto el movimiento de individuos o grupos pequeños para llevar a cabo actividades específicas de ida y regreso a la localidad residencial, se le denomina movilidad logística (Adrefsky, 1998: 213).

Otro concepto involucrado es el de forrajeo, definido aquí como toda actividad asociada a la obtención y el consumo de bienes de subsistencia alimenticia. Se lleva a cabo mediante la movilidad residencial con el desplazamiento al lugar donde se ubican los recursos en determinados momentos (Newlander, 2012: 55). Dentro del forrajeo distinguimos dos formas de procuramiento de recursos. El primero es el de forrajeros, definido como el movimiento de un grupo entero de una locación a otra para la explotación de recursos, que ocurre principalmente en organizaciones de bandas. El segundo son los colectores, representado por grupos que van y

retornan al campamento base a través de una organización de movimientos logísticos para la obtención de los recursos.

En el caso de una economía horizontal, éste último es el que pudo tomar lugar. Lo anterior nos conduce a visualizar que el sedentarismo en esta economía puede envolver amplios movimientos logísticos; la duración, frecuencia y distancia de los movimientos son importantes para caracterizarlo como un “sedentarismo relativo” (Adrefsky, 1998: 213).

MacDonald y Hewlett (1999) desarrollaron un modelo de movilidad, que aunque planteado para sociedades cazadoras-recolectoras, puede generalizarse para sociedades con amplia movilidad como es el caso de la economía que estamos planteando. Los tres niveles de movimientos son: a) micro-movimiento que se refiere la movilidad individual y de un grupo para propósitos de subsistencia; b) meso-movimiento, que describe la movilidad a distancias intermedias para visitar parientes, y probablemente incluya la distancia de una población a otra, y c) macro-movimiento que incluye la movilidad a lugares lejanos para explotar recursos escasos.

Los macro-movimientos, a través del acceso directo a fuentes de materiales inusuales, escasos o raros, como metales o minerales o materia prima para elementos arquitectónicos, tienen una configuración diferente. Una forma en que puede ocurrir el procuramiento de materiales escasos, es su hallazgo incidental al momento de efectuar otras actividades de subsistencia, el cual se ha visto como un medio eficiente de adquirir estos bienes. Esta actividad ha sido descrita por Binford (1979: 259) como procuramiento incrustado (*embedded procurement*) y comúnmente se encuentra en asociación con áreas de actividad de procuramiento.

El procuramiento de un bien único o escasamente distribuido, o que implique una gran distancia para los consumidores, puede llevar a otras formas económicas, como el comercio, o incluso se puede forzar a los grupos a formar parte de una articulación dentro de la organización socio-política inmediata.

Autonomía en la subsistencia

La cercanía a los recursos y su acceso directo por parte de los asentamientos, otorga un alto grado de autonomía a las poblaciones, en términos de una auto subsistencia económica. La diversidad ecológica bajo este sistema económico está ligada a un sistema de autosuficiencia. Cada comunidad se esfuerza en controlar un máximo de microambientes ecológicos para aprovechar los recursos que, por las condiciones geográficas, solo ocurren ahí y en una temporada particular. Con esta referencia, pensamos los grupos sociales no se adaptaron a una zona ambiental particular, sino que se adaptaron a varias zonas ambientales, análogo a una economía de espectro amplio como la planteada por Flannery (1968: 67).

El límite espacial de una economía de control horizontal está dado en términos de eficiencia; conforme mayor es la distancia para la obtención de un recurso, decrece el radio de costo/beneficio (Vita-Finzi y Higgs, 1970). La estrategia de los asentamientos es minimizar el radio de energía empleada y procurada (Roper 1979: 122). Pero algunos recursos vitales y básicos pueden resultar menos inmediatos y ubicarse a mayores distancias. En estos casos operan otras estrategias de obtención, como el intercambio y la economía de mercado.

Se ha planteado (Pichardo y Guevara, 2014) que debido a este patrón económico la competencia por los recursos entre las comunidades está minimizada. Existen modelos en que el control de los recursos ambientales juega un papel importante (Barth, 1976; Hodder, 1979), con un proceso resultante de relaciones diferenciales, y hasta de conflicto, entre los grupos asentados en distintas zonas ecológicas. Para el modelo de economía horizontal esta situación no ocurre. En contextos de baja densidad poblacional hay una distribución regular de asentamientos en el paisaje que permite el acceso a los recursos sin que se espere una situación de conflicto, al punto que haga necesario que las comunidades se asienten en zonas ecológicas menos centrales. Un proceso de estrés o crisis que sí puede ocurrir en este tipo de economía se desata en situaciones donde se despoja a una comunidad del acceso a uno o varios de los microambientes.

Por otro lado, Gluckman (1973) ha apuntado que las diferencias que puedan desarrollarse en la coexistencia de grupos en una región se pueden regular mediante mecanismos en sus formas de interacción. Los ecosistemas en los cuales se realiza el procuramiento de estos recursos incluyen una serie de mecanismos de regulación. Tres de estos mecanismos son la explotación simultánea —a la que denominamos explotación variada—, la estacionalidad y la programación, que son actividades culturales mediante las cuales se resuelve el conflicto para la explotación de los diferentes sistemas de procuramiento u obtención de recursos (Flannery, 1968: 74).

Explotación variada. Un primer mecanismo de regulación que está presente en este modelo económico es precisamente la explotación de variados ecosistemas. Independientemente del nicho ecológico que ocupe la población, se tiene la facultad de movilizarse a los demás microambientes para la obtención de los bienes de subsistencia básicos. Los asentamientos ocupan un área en el paisaje con la equivalente posibilidad de acceso a los distintos nichos ecológicos y sus recursos, por lo cual no hay una competencia por las zonas de mejor calidad ambiental y con lo cual se reduce la competencia por el control de los recursos básicos de subsistencia, a pesar de su distribución limitada por la estacionalidad.

Estacionalidad. Una de las divisiones más importantes entre los grupos humanos es la estación de lluvias y la de secas. Su importancia radica en que las diferencias de humedad están asociadas al valor adaptativos de las especies, lo cual predetermina los patrones de caza y recolecta por parte de los grupos asentados en la zona.

Sabemos que los grupos humanos reaccionan en consecuencia a esta estacionalidad (MacNeish, 1964). La estacionalidad restringe la naturaleza de los recursos y hace imposible su recolección durante todo el año. La mayoría de las plantas y animales están disponibles para el sustento durante una estación o parte de una estación. Odum (1985) ha apuntado que la periodización requiere comprender la estacionalidad y los ciclos de cada planta y animales así como los factores para controlarlos.

Programación. La solución más compleja es denominada programación -scheduling- (Flannery, 1968). Debido a la estacionalidad, varios recursos son difíciles de obtener y hay casos en los que en el mismo periodo del año, un amplio número de recursos son adquiribles simultáneamente, produciendo una situación en la cual puede haber un conflicto en el tiempo y la organización del trabajo del grupo. También pueden ocurrir situaciones donde un recurso se presenta de forma abundante en un corto periodo de tiempo. En estas situaciones, la división del trabajo a través de distintas líneas (edad, sexo, estructura del grupo social) puede ser una solución común a estos conflictos.

Esta programación permite decisiones programadas que pueden permitir la explotación de varios recursos al mismo tiempo. La programación es un mecanismo oportunista que promueve la sobrevivencia ante los procesos de variación anual de recursos, como una forma de adaptación más efectiva (Flannery, 1968: 66).

Pensamos que la economía horizontal es un sistema eficiente para esta clase de ecosistemas de amplia diversidad. A continuación se presenta un ejemplo de control simultáneo de nichos ecológicos que permita precisar los alcances del modelo.

EL CASO. LOS MAYAS DE LA COSTA DEL GOLFO

Los grupos maya-Chontales de Tabasco habitaron, entre otras zonas, en una sección de las tierras bajas ocupando la región de la costa de Centla, en el actual Estado de Tabasco. Esta área posee un amplio mosaico de pequeñas zonas ecológicas que denominamos microambientes. Los microambientes pueden ser definidos como las subdivisiones de grandes zonas ecológicas (Coe y Flannery, 1964: 143). Lo anterior es importante debido a que estos nichos representan un segmento en el hábitat humano y dentro de estos ambientes delimitados se pueden analizar distintas relaciones humanas (Barth, 1976: 19). Esta región contiene claras subdivisiones ecológicas. Los cuatro microambientes reconocidos son (con base en Vega, 2005) las playas y dunas, manglares, cordones litorales y los pantanos.

Estas tierras bajas permanecen inundadas gran parte del año, por lo que el acceso y la explotación de los recursos resultan difíciles. No obstante, los humedales del área de Centla poseen una rica biodiversidad, resultando fundamentales para el desarrollo económico local (Maimone *et al.*, 2006: 28).

Como señalamos hay cuatro microambientes que se emplean como zonas de obtención de recursos de subsistencia (Figura 1). La costa y zona de playa de dunas, resultan ricos en bienes de subsistencia, dado que de ahí provienen los recursos del mar, donde el pescado provee de una fuente importante de proteína. De igual manera hasta hace unas décadas había una intensa producción de cal de ostión.

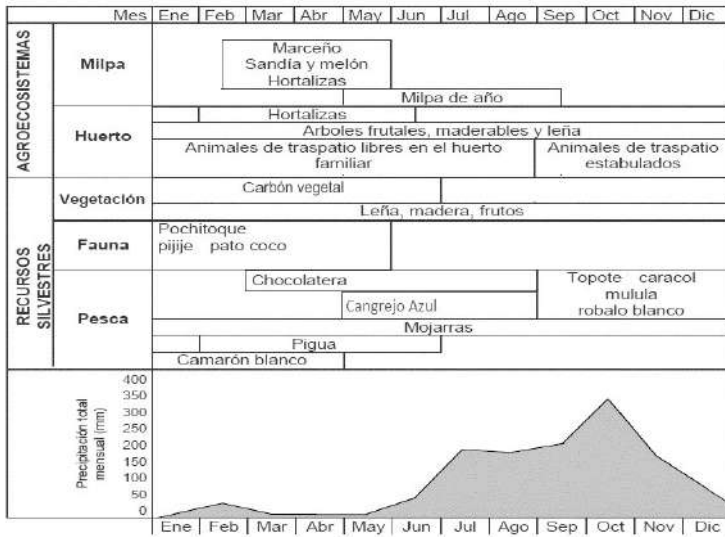


Figura 1. Calendarización de los diferentes recursos de la zona costera de Centla en comparación con el ciclo de precipitación (tomado de Mamoine et al., 2006, Figura 2, con modificaciones de Guevara).

En los camellones litorales ocurrió la producción de maíz, el cual difícilmente se obtenía en la zona costera de manglar o pantano. Las condiciones de la agricultura en la costa tropical húmeda del Golfo de México son muy particulares, en especial en estos ambientes de humedal. Esta actividad era llevada a cabo exclusivamente en la zona de camellones litorales. Recordemos que una limitante para el cultivo en un ambiente de cordones litorales es la saturación temporal, asociada a la elevación de los niveles freáticos en temporada de lluvias (Salcedo y Larios, 1987: Cuadro 1). Por tal motivo la práctica de cultivo de maíz tiene una calendarización que se restringe a la época seca del año. El cultivo se lleva a cabo en las crestas o zonas elevadas de los cordones litorales. Lo anterior se debe a que se trata de las zonas que se mantienen libres de humedad la mayor parte del año. Ahora bien el cultivo enfocado a estas topofórmulas naturales nos recuerda a la agricultura en campos elevados, técnica que solo fue desarrollada en un medio que tiene la característica de ser pantanoso, anegado o con afluentes de agua (Siemens, 1989). Esta técnica también fue usada por sociedades de la Costa del Golfo

en lugares como las tierras bajas de Veracruz y Tabasco (Pohl, 1990). La agricultura de campos elevados es una práctica de agrícola intensiva, que se desarrollaba muy fácilmente en zonas pantanosas o humedales.

Del microambiente de manglar se obtienen recursos como el cangrejo azul, el pijije, iguana, garrobo y vegetación silvestre empleada como material de construcción y combustible, además de que en este ambiente se elabora carbón vegetal a partir del botoncillo, una especie arbórea de manglar. Finalmente en la zona de pantano se obtienen, entre otros recursos, la espátula rosada, pato coco, tortugas de agua dulce (entre las que se encuentran el pochitoque y la jicotea como los ejemplos más consumidos en la actualidad), el robalo blanco, el topen o topota y el camarón blanco.

Los estudios etnográficos sobre el uso de recursos en esta región (Maimone et al., 2006: 34-35) han mostrado que los núcleos familiares con parcela dedican a la agricultura el 29.9% del número total de jornales anuales, mientras que el porcentaje dedicado a la pesca es mayor (37.4%); de igual manera, la recolección (14.6%) supera a actividades como la producción del huerto familiar (6.4%). En grupos familiares que carecen de milpa, la pesca es la principal actividad (65.3%).

Las actividades estacionales son programadas para no entrar en conflicto con el ciclo agrícola dado que las prácticas agrícolas poseen su propia programación a lo largo de un año. En regiones como ésta donde la actividad agrícola se desarrolla en la estación de secas, la estación de lluvias está abierta a actividades estacionales de recolección intensiva. De igual forma la explotación de recursos silvestres se puede conservar permanente a lo largo de todo el año, manteniéndose sin conflicto con el ciclo agrícola si es efectuado a través de mecanismos como la programación. En la costa de del Pacífico de Chiapas, un ambiente similar al tratado en este estudio, con gran riqueza de peces y recursos de sistema de estuario y laguna, colectaban sin que ninguno de estos recursos entrara en conflicto con el patrón agrícola (Flannery, 1968: 83).

En una situación de actividad agrícola anual, que coincide con otros bienes lacustres y estuarios importantes para la economía local, es latente una situación en la que ambas prácticas podrían entrar en conflicto, propiciando que alguna no se efectuara. Así, en contextos ambientales como éste de gran riqueza de recursos, y en donde varios bienes de subsistencia coinciden en su calendario de producción o recolección, alguna clase de programación debe tomar lugar y que reduzca esta situación de conflicto.

Movilidad en el pantano

En la actualidad son siete las comunidades ubicadas en la zona costera de Tabasco, situadas entre el río Grijalva y el río San Pedro y San Pablo (Ciudad de Frontera, Poblado Carlos Roviroso, Ejido La Estrella, Ranchería El Bosque, Ranchería La

Victoria, Ejido Nuevo Centla). En su mayoría están asentadas en el microambiente de cordones litorales (71.4%), a excepción de la ciudad de Frontera que se ubica en un área de dunas arenosas colindante al río Grijalva y la ranchería El Bosque que se asienta en zona de playa.

Esta concentración de poblaciones hacia un microambiente particular coincide con el patrón de asentamiento prehispánico. En el área estudiada se han identificado 19 sitios arqueológicos datados alrededor del año 1200 d.C., los cuales, se situaban (en un porcentaje del 90%) en la zona de cordones litorales (Pichardo y Guevara, 2014: 297). Resultando una región con amplia diversidad ecológica, los primeros pobladores maya-chontal ocuparon el microambiente de camellones litorales debido a que es el lugar más óptimo de residencia por las condiciones de inundación a que se ven sujetas las demás zonas ecológicas. Una característica de los camellones, es que se ubican de forma central en la región, por lo cual resulta un punto desde el cual se minimiza el costo de acceder a la variabilidad de recursos presentes en los demás microambientes. Las poblaciones asentadas en la zona central de camellones tienen la posibilidad de desplazarse a los distintos microambientes del área. Con esta movilidad pueden controlar y explotar múltiples recursos alojados en los distintos microambientes.

En un trabajo previo (Pichardo y Guevara, 2014) efectuamos un análisis de área de captación, metodología que consiste en delimitar un territorio concéntrico alrededor de un asentamiento, y en el cual están contenidos los recursos inmediatos y accesibles para sus habitantes (Vita-Finzi y Higgs, 1970: 7). Para la región de Centla marcamos un radio de 5km alrededor de los asentamientos basado en el propio planteamiento de Vita-Finzi y Higgs. No obstante, este valor está establecido por un desplazamiento a pie desde el asentamiento hasta el área de obtención de recursos. En la región costera de Centla sin embargo, por el tipo de ambiente de humedal, el transporte era mediante navegación en agua (lo cual permanecía así hasta hace pocos años y que recientemente ha cambiado con la construcción de caminos por parte de PEMEX). En este sentido es importante una referencia documental de 1579 en la que se señala la distancia máxima de la cual se obtenían los recursos de la villa de Santa María de la Victoria: "...y lo demás del servicio de esta villa se trae a ella por agua en canoas, de un cuarto de legua, y de una legua y lo más lejos de legua y media de ella" (*Relaciones histórico geográficas de la Provincia de Tabasco*, 1983: 430).

Una legua y media equivale a 6.28 km. Así el radio de desplazamiento para la obtención de los recursos de un asentamiento vía el traslado mediante la navegación en canoas en esta zona de pantanos y estuarios, es de un radio de 6.28km, con un área de captación de 123.89km². Con esta movilidad se pueden controlar y explotar múltiples recursos alojados en los distintos microambientes, bajo un sistema económico horizontal (Figura 2).

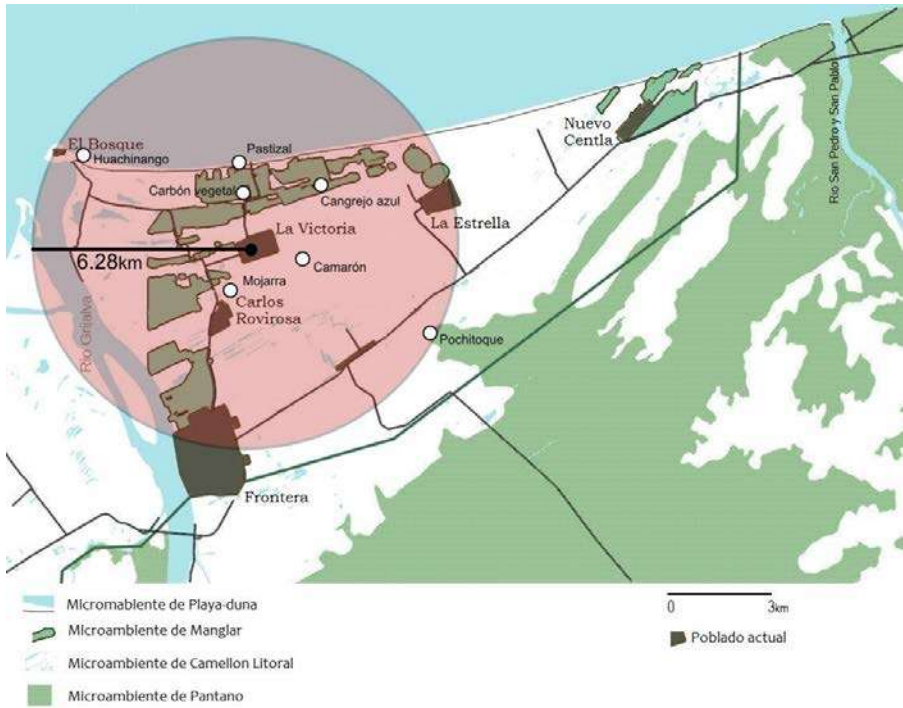


Figura 2. Ejemplo de área de captación para el asentamiento actual de La Victoria, Centla (Dibujo A. Pichardo y M. Guevara).

Para entender las actividades temporales de subsistencia, en los estudios arqueológicos de superficie se realizó el registro de una serie de artefactos que no estaban asociados espacialmente a sitios arqueológicos. El patrón geográfico de estos artefactos puede proveer información acerca de aspectos tan variados como los rangos estacionales de procuramiento, las estrategias de adquisición, los límites territoriales, la localización de los trayectos prehistóricos y las rutas de viaje, el valor de curaduría de los artefactos, la fuente de extracción de los bienes, la presencia de sistemas de intercambio, o la existencia de interacción intergrupala. A estos artefactos, registrados y recolectados, se les denominó artefactos aislados. En el noreste de México se les denomina artefacto móvil (Valdovinos, 2009: 40-41) y consistían desde uno a cuatro objetos con una relación espacial y asociados a una misma topografía (generalmente camellones). Fueron geo-posicionados y también se registró su contexto, el cual fue descrito junto con las características formales del artefacto. Resultó importante el registro de los artefactos para observar si forman un patrón de distribución espacial que pueda corresponder a

las siguientes funciones: a) actividades temporales de recolección, caza o pesca; b) áreas de tránsito entre dos puntos, o c) contexto secundario resultado de la re-deposición de los artefactos por factores culturales o naturales (Valdovinos, 2009: 41-42).

En la metodología se distinguió entre artefactos, con su carácter de transportabilidad y elementos culturales, relacionados a materiales arquitectónicos (Binford, 1968). Así, se pudo observar que se cuenta con dos tipos de artefactos. Los que pudieron funcionar como implementos (entre los que se encuentran restos de vasijas de cerámica e instrumentos líticos) y ecofactos. Por su parte entre elementos se identificaron restos de elementos arquitectónicos, tales como fragmentos de bajareque y ladrillos cocidos. Los artefactos los asociamos a actividades de forrajeo que actuaron en un sistema de procuramiento particular. En tanto que los elementos fueron indicativos del emplazamiento de residencias que no eran observables en superficie, en lo que Haviland (1975) denominó arquitectura invisible. Recordemos que esta zona se caracterizó ampliamente por una arquitectura de tierra compactada y cocida, dado la carencia de materiales pétreos al ubicarse en un paisaje aluvial.

Como ejercicio heurístico se determinó la distancia mínima de estos artefactos aislados con respecto a los sitios arqueológicos más cercanos. La distancia mínima de los artefactos a un asentamiento base, fue de 41m, en tanto la distancia máxima fue de 2882m, con lo cual precisamos que se localizan dentro del rango de área de captación del asentamiento.

La distancia mínima de elementos arquitectónicos al asentamiento base fue de 1867m y la máxima de 2289m, con un rango promedio de 2km. Pensamos que se trata de evidencia de una residencia aislada fuera del asentamiento base. Dada esta evidencia, recurrimos a identificar unidades habitacionales aisladas y establecer su distancia con respecto al sitio arqueológico más próximo, con base en el principio del vecino más próximo. La distancia mínima de una estructura aislada con respecto a un sitio arqueológico fue de 492m, y de 1257m la distancia máxima, con una distancia promedio de 803m (Figura 3). Originalmente, estas residencias aisladas habían sido identificadas con asentamientos de bajo rango en la jerarquía regional (Guevara y Pichardo, 2016), no obstante ahora consideramos que la presencia de residencias aisladas fuera del asentamiento base, pudo estar vinculada con un patrón de doble residencia, como asentamientos temporales para la explotación de un área de recursos en particular. Aun en la actualidad, en zonas de camellones litorales fuera de los núcleos poblacionales, hay que pequeñas residencias aisladas construidas de material perecederos que son ocupadas temporalmente (Figura 4).

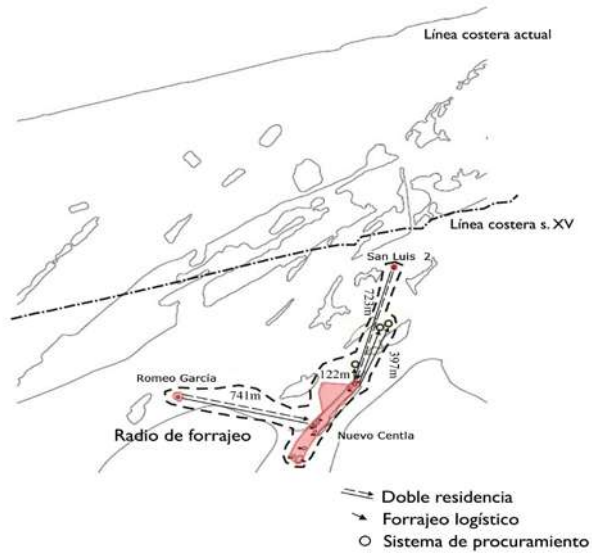


Figura 3. Sitio arqueológico Nuevo Centla y residencias aisladas cercanas (anteriormente identificadas como los sitios arqueológicos Romeo García y San Luis 2), que forman parte de un patrón de doble residencia del territorio o radio de forrajeo. Se señalan las distancias a los distintos artefactos aislados identificados.



Figura 4. Residencia aislada contemporánea en un camellón litoral de Centla, que se emplea como zona de almacén o descanso temporal en las actividades de explotación de recursos fuera de la comunidad o ranchería que funge como asentamiento permanente (Fotografía: Guadalupe Lara).

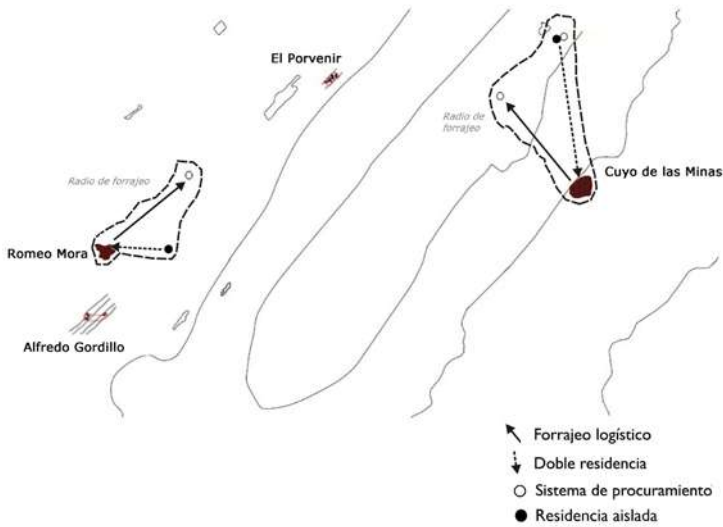


Figura 5. Ejemplo del radio de forrajeo de dos sitios arqueológicos de la zona de Centla, mostrando las residencias aisladas cercanas (que asocio a un patrón de doble residencia) y los artefactos aislados, que se pueden vincular con sistemas de procuramiento particulares.

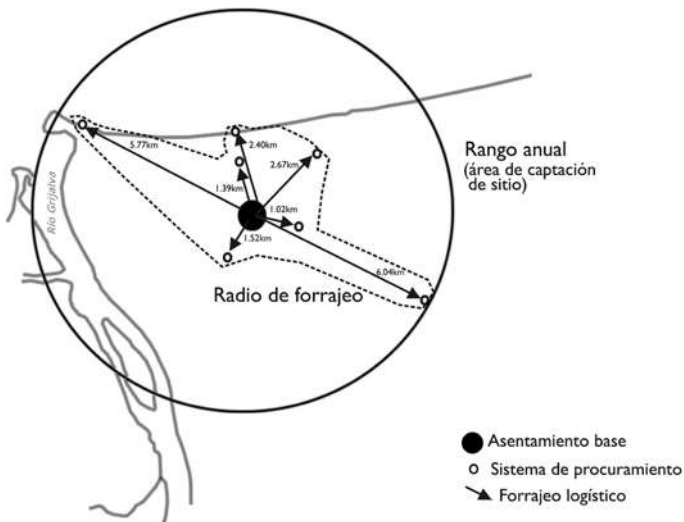


Figura 6. Radio de forrajeo de la ranchería La Victoria y la distancia de los distintos recursos obtenidos (sistemas de procuramiento). Se muestra el área de captación propuesto que identificamos con el rango anual.

Para entender las conductas asociadas a estas distribuciones resulta de especial interés el modelo generalizado de movilidad (Binford, 1980) que se puede generalizar cinco niveles:

1. El radio de forrajeo, que se emplea en la subsistencia básica, para el caso de sociedades pre-tribales, raramente se extiende más allá de 10km y en caso de sociedades sedentarias en un ambiente de humedal a 6km como lo hemos planteado.
2. El rango anual es el área usada durante un año tanto para propósitos logísticos y residenciales.
3. El radio logístico es la zona explotada por las partes que se mantienen alejadas del campamento residencial al menos durante la noche.
4. El rango extendido es el área residencialmente desocupada además del radio logístico el cual puede ser tomado por el exceso de población o ser incorporado en el rango anual de un grupo en situaciones de estrés de recursos.
5. El rango de vida es el área sobre la cual un individuo puede esperar viajar durante toda la vida, incluidos viajes de subsistencia, información, matrimonio y otros fines sociales.

El análisis de distribución de los artefactos aislados y residencias fuera del núcleo del asentamiento base, permitió definir una serie de zonas que pueden ayudar a delimitar los territorios de forrajeo de las poblaciones en la zona costera para el periodo prehispánico (Newlander, 2012: 44). En primer lugar, se encontró que los radios de forrajeo de los sitios arqueológicos no se extiende más de 3km (el rango es de la distancia lineal es de 1 156m a 2 882m), pudiéndose determinar que el radio de forrajeo alcanzó un área promedio de 0.150km² (Figura 5). De esta forma vemos que el radio de forrajeo se encuentra contenido dentro del área de captación de sitio —a este último lo hemos asociado al rango anual definido por Binford.

De igual manera se realizó la estimación de la movilidad para dos poblaciones modernas del área de Centla. El primer caso documentado etnográficamente fue la ranchería La Estrella. Se pudo registrar que la distancia lineal total que recorren los pobladores para adquirir los bienes procurados es de 12 450m (desde el poblado el recurso más alejado se localiza a 5 566m). Por su parte, el radio de forrajeo alcanzó un área de 5.95km², quedando todos los recursos enmarcados dentro del radio del área de captación (rango anual) propuesto para el poblado de La Estrella (Figura 6).

El segundo caso es el documentado en Quintín Arauz, ubicado al sur de la zona de Tres Brazos (Maimone *et al.*, 2006). La distancia máxima a la cual se desplazan los habitantes para realizar trabajos de producción de maíz en zonas bajas es de 6.50km a través de cayuco de remos. Por su parte, el punto más lejano para

la obtención de bienes de pantano se ubica a 6.89km (la distancia lineal total que recorren los pobladores para adquirir los bienes procurados es de 13 920m). En este caso el rango anual para la obtención de los diferentes sistemas de procuramiento es ligeramente mayor al área de captación propuesta. Obteniendo un promedio de los dos casos etnográficos documentados, la distancia de los recursos más alejados desde el asentamiento base es de 6.22km, coincidiendo con lo reportado en la información documental del siglo XVI.

Como se desprende de estos estudios, el radio de forrajeo es mayor en el caso etnográfico que en el arqueológico. Lo anterior en gran medida es debido a la naturaleza del registro arqueológico en la región. Hay un amplio grado de ocultamiento debido a procesos naturales por la constante deposición de suelo por las crecidas e inundaciones, de ahí la incompletud del registro arqueológico y la diferencia con respecto a los ejemplos etnográficos.

Se desarrolló un modelo de organización de movilidad (MacDonald y Hewlett, 1999) que complementa al modelo de Binford, definiendo tres niveles de movimiento: 1) micromovimiento que se refiere a la movilidad individual y de grupo para propósitos de subsistencia; 2) meso-movimientos se refiere a la movilidad a distancias intermedias para visitar amigos y parientes, y probablemente incluya la distancia a una población y 3) macro-movimientos que se refiere a la movilidad para explorar sitios exóticos por recursos escasos; esta última. Incorpora factores sociales como el intercambio, el comercio o la agresión. En la situación que hemos analizado, se incurre en micromovimientos para la obtención de los recursos de subsistencia básica que nunca superan el radio de 7km.

Recientemente Bettinger y Baumhoff (1982) definieron dos tipos de movimientos: 1) viajeros, que incurren en un gran costo de tiempo en viajar y menor costo en la extracción y procesamiento, y 2) procesadores, que inciden en menos tiempo de viaje y un mayor costo de extracción y procesamiento. Para la zona costera de Centla observamos que los grupos han optado por esta segunda organización, una movilidad que implica viajar a cortas distancias de sus asentamientos residenciales, reflejando que se trataba de grupos de “colectores sedentarios” (Newlander, 2012: 45).

Organización social comunitaria

Un aspecto importante es conocer la organización social que acompaña la explotación de estos bienes de subsistencia. Algo que nos han mostrado los estudios que han tratado ambientes de amplia diversidad ecológica, es que hay una base social que permite la organización para la implementación de las estrategias económicas. Como se ha señalado, la naturaleza de un grupo local está determinada en mayor medida por estas instituciones mayores, más que por sus adaptaciones locales (Steward, 1955). Las comunidades hawaianas, que son un paradigma de sociedades

que se han desarrollado en un ambiente de amplia diversidad ecológica, estaban asociadas a una unidad administrativa llamada *ahupua'a*. Esta unidad podía mostrar una organización económica que formaba la base de muchas actividades supra-familiares que requerían de un amplio trabajo cooperativo, tales como la pesca con red y la construcción de sistemas de irrigación (Earle, 1978: 218).

Los límites territoriales de los *ahupua'a* no tuvieron demarcaciones físicas (Costa-Pierce, 2002: 31), y a su interior se localizaban todos los recursos necesarios. En otras palabras, las poblaciones y sus zonas de recursos asociadas estaban distribuidas de tal forma que cada comunidad podía ser autosuficiente. Cada comunidad *ahupua'a* mantenía un control territorial sobre segmentos sustanciales de cada una de las zonas de recursos de subsistencia. El jefe supremo nombraba jefes menores para administrar los distintos *ahupua'a* (Withrow, 1990: 235). Dentro de los *ahupua'a* había secciones de tierra (*'illi*) que eran concedidas de forma individual a familias extendidas (*'ohana*) para su cultivo. Estas divisiones dentro de los *ahupua'a* llevaban títulos individuales (Costa-Pierce, 2002: 31).

Por su parte, el estudio ya clásico de John Murra del modelo de control vertical en el sistema incaico, es caracterizado por el control directo de las tierras por parte de grupos étnicos independientes o unidades políticas desplazándose fuera de su región central. Estas colonias recibían el nombre de *mitmaq* y tenían como finalidad controlar varios recursos alejados de sus centros de población mayor. Con esta estrategia se obtenía el control vertical de un máximo de pisos ecológicos. La mayoría de la población permanecía en la zona del altiplano, pero la autoridad étnica mantenía colonias permanentes asentadas en la periferia para controlar los recursos alejados (Murra, 1975). Estas “islas” étnicas, se encontraban separadas físicamente de su núcleo pero mantenían con él un contacto social y un tráfico continuo, mediante lo cual las unidades domésticas en la periferia no perdían sus derechos a terrenos productores en el núcleo (Murra, 1975: 94). Tales derechos se reclamaban y ejercían a través de lazos de parentesco mantenidos y periódicamente reafirmados ceremonialmente (Murra, 1974: 94-95).

Ambos casos nos ejemplifican que las estrategias de control de recursos en ambientes de amplia diversidad ecológica, eran logradas mediante formas de organización social por encima de la unidad doméstica. Lo cual nos lleva a preguntarnos si en la zona maya-chontal de la costa existió una organización equivalente.

Las comunidades actuales en la zona de Centla, se organizan de acuerdo al recurso que se obtendrá. Así por ejemplo, en la barra de San Pedro, Centla, la actividad de pesca cerca del litoral o en ríos y lagunas de sistemas de agua de interior, ocurre —fuera del sistema de cooperativas—, a través de la organización familiar. La pesca en lagunas interiores o en humedales es de tiempo parcial y frecuentemente individual, dedicándose uno a dos días por semana a la pesca cerca de la comunidad, cuando no se están realizando actividades en el cultivo de la

milpa (Maimone *et al.*, 2006: 39). Por su parte, en la pesca litoral participan varios miembros del grupo familiar en actividades como atarrayear (tirar la atarraya, red circular), pero especialmente en la zona de arribo, con labores como la recogida y peso de pescado, en garrulear (limpiar el pescado de vísceras), arreglar redes, y la venta (Muñoz y Cruz, 2013: 247).

Para el cultivo del maíz y otras especies asociadas, trabajan el padre y los hijos en un área que no exceda las 2ha (Maimone *et al.*, 2006: 30). Para la producción de carbón vegetal se realiza de forma individual en casi todo su proceso y únicamente en la etapa final de almacenamiento y traslado desde el lugar de producción, participan dos o tres miembros de la familia extensa.

Un caso particular es la pesca del topen. Al tratarse de un bien que se presenta en grandes cantidades pero en un breve periodo, requiere de la participación del grupo doméstico completo, por lo que actúan mecanismos de programación.

De esta manera podemos observar que en la actualidad la unidad familiar es la base del sistema de obtención de los bienes del huerto familiar, de la milpa, pesca y del procuramiento de recursos en los pantanos y manglares (Maimone *et al.*, 2006: Figura 1).

Ahora bien, habría que preguntarnos, cuál era la forma de organización social y territorial maya-chontal para esta región durante el periodo prehispánico. La organización territorial de las tierras bajas de la península de Yucatán al momento del contacto estaba integrada por tres niveles. Uno era el *cuchteel*, reconocido como la unidad básica conformado por grupos de familias extensas, que además de actuar como unidad productiva también tenía funciones administrativas. Contaba con un *ah cuch cab*, que era el representante encargado del tributo y servicio (Quezada, 1993: 419).

El siguiente nivel por encima del anterior era el *batabil*, personificado por el *batab*, que sujetaba política y administrativamente a un grupo de tres a cinco *cuchteelo'ob*. Así los pueblos gobernados en torno a la capital estaban gobernados por el *batab* pertenecientes al linaje dominante (Okoshi, 2006: 39) quien residía en uno de estos *cuchteelo'ob*. El *batabil* era un espacio territorial bajo el dominio y dependencia del *batab*.

El tercer nivel era el *cuchcabal*, la capital y su área dependiente. El gobernante principal era denominado *halach uinic*, quien residía en la capital. Hay que señalar que la capital se le identificaba con un topónimo, que muchas veces portaba el nombre del *cuchcabal*.

Sin embargo esta organización tuvo variantes regionales en el área maya. Izquierdo (2006) realizó un análisis de la organización territorial para el siglo XVI en la región de la Chontalpa (que incluye el área del caso aquí estudiado), empleando las categorías políticas en lengua maya Chontal derivados de los Papeles de Paxbolom Maldonado para la región de Acalan (Scholes y Roys, 1996). De tal

forma que reconoce el término *payolel*, como sinónimo del *cuchcabal*, es decir la unidad político-territorial y su jurisdicción. La organización interna era a través de la división de barrios llamados *tzucul* (Izquierdo, 2006: 164).

Sin embargo hubo espacios territoriales chontales dentro de la propia Chontalpa en que no se reconocía este sistema de organización al momento del contacto español. La organización local de las comunidades mayas chontales de la costa de Centla al momento de la Conquista, estaba definida a través del *chinamitl* (Biosca, 2000: 62; Ruz, 2000: 128). Se trata de un término náhuatl que quiere decir cerca o valla de cañas. Tezozomoc asoció la palabra *chinamitl* a un camellón dentro del lago al señalar:

Y de allí binieron a Tequixquiac y allí labraron camellones y llamáronle *chinamitl*, que oy permanesçe este bocablo en Nueva España. Para otra población también al norte de la Cuenca de México nos refiere el término en el mismo sentido: Y allí en Xaltocan hizieron camellones dentro del lago (*chinamitl*), sembraron maíz y huauhtli, frisol, calabaja, chilchotl, xitomate (Tezozomoc, 2018: 25).

De esta manera, el término en este sentido, hace referencia a una franja agrícola, que algunos han asociado a un huerto. Pero resulta interesante que estas referencias lo vinculan a una clase particular de cultivos en zonas inundables y vinculadas con camellones —de ahí la derivación del término *chinampa*. Lo anterior es consecuente con la zona costera que estamos estudiando, donde, como observamos con anterioridad, el cultivo se realiza en zonas de camellones en un medio de humedales.

Pero el *chinamitl* también designa una forma de organización social que representa una unidad equivalente al *calpulli*. El vocabulario de Simeón lo traduce como “separación, cerca de cañas y por extensión barrio o suburbio”. Igualmente nos señala: “También usan este término por las parcialidades que ellos tienen entre sí” (Simeón, 1977: 103). Curiosamente, esta forma de organización social ocurre fuera del área nuclear mexicana donde hay una presencia nahua, habiéndose identificado en el norte de la Cuenca de México, en el sureste del Altiplano Central, en las tierras altas mayas de Guatemala y en las tierras bajas mayas de la costa de Tabasco. El que una expresión social del centro de México se encuentre como forma de organización en tierras mayas de la costa del Golfo, seguramente tuvo que ver con la amplia intervención mexicana en los sistemas de intercambio de la región de Centla.

¿Qué diferencia había entre el *chinamitl* con respecto a otras divisiones como el *calpulli* o el *tlaxilacalli* —estas últimas identificadas como sinónimos. Zorita (1941: 6 y 86) ha reconocido que el término fue usado en documentos en el mismo sentido que *calpulli*. Así que se piensa que se empleó de forma intercambiable con el término *calpulli* en algunas regiones (Matthew, 2012: 166). Por su parte Pedro

Carrasco, en su clásico estudio sobre Molotla, identificó que el *calpulli* de Yautepec estaba a su vez subdividido en nueve grupos que también eran llamados *calpulli* o *tenamitl* (Carrasco, 1976: 46). De esta manera hay situaciones donde el *chinamitl* se puede usar como sinónimo del *calpulli* o hacer referencia a unidades territoriales más pequeñas y de menor categoría política. Para Smith y Novic (2012) el *chinamitl* pudo ser la subdivisión de un extenso *calpulli*.

Así observamos que también se trató de una forma de organización territorial. En la documentación del proceso en contra de Alonso López en 1549, se hace referencia del traslado de indígenas para llevarlos a Campeche, a lo cual se apunta que en dos o tres ocasiones se había sacado indios de Anta y de un *chiname* llamado Sapinçol: “a otro *chiname* que este testigo tiene que se dice Sapinçol” (Ruz, 2000: 128). Con base en esta información, Ruz señala para ese momento se designaban “chinames” a los caseríos próximos a la villa. La idea de *chinamitl* como la subdivisión de un asentamiento, también queda asentada en dicho proceso cuando los señores naturales asentaron que Tamulté, junto con sus *chinames*, contaba con 45 casas, a más de 11 o 12 situadas fuera del pueblo (Ruz, 2000: 128), lo que nos da a conocer la existencia de *chinames* en las vecindades de este pueblo.

En consecuencia con lo asentado por Remi Simeón, el *chinamitl* para los pueblos mayas-chontales, era entendido como un barrio o suburbio de un pueblo, o constante con el término colonial de parcialidad (Matthew, 2012: 166), así que se trató de una organización social por encima del nivel de la familia o de grupo doméstico (Maxwell y Hill, 2006). El mismo Carrasco también lo relaciona con vecindarios urbanos al visualizarlo como unidades territoriales espacialmente agrupadas (Carrasco, 1976). Las relaciones histórico-geográficas lo describen como “en el límite de un pueblo o una ciudad” o “un brazo de un pueblo” de tal forma que la expresión conlleva la idea de un asentamiento cercano en términos de proximidad y su relación con un pueblo o ciudad (Annereau-Fulbert, 2012: 276).

Aunque no poseemos mayor información del *chinamitl* para la zona costera, la existencia de *chinames* en el área maya no es desconocida. En las tierras altas mayas de Guatemala, el *chinamitl* constituía una unidad social y tenía funciones políticas y administrativas. Este tipo de organización estaba presente entre quichés, *caqchikeles* y *tzutuhuil* de Atitlán (Biosca, 2000: 65; Hill y Monaghan, 1987). Correspondía a una división territorial usualmente asociada, o mejor dicho adscrita, al líder noble y por extensión a su familia, así como a la entidad social subordinada. Estaba gobernada por una familia cuyo jefe actuaba como un *teculli* a escala local (Jakorzinski, 2017: 1178; Maxwell y Hill, 2006), de tal forma que era manejado por un líder noble dominante cuya familia patronímica fue reconocida por todos los miembros del *chinamitl* (Hill y Monaghan, 1987). Efectivamente el parentesco en las esferas domésticas y políticas es un elemento que caracteriza la naturaleza de la estructura del *chinamitl*. Se ha señalado la expresión *tin chinamitl*, que significa “cercano en sangre”, “estar relacionado”, o “ser parte de”, con lo cual

un *chinamital* implica la idea de identidad (Annereau-Fulbert, 2012: 276). De esta forma se ha interpretado el *calpulli/chinamitl* como una clase de unidad basada en alguna clase de parentesco. En las tierras altas mayas el *chinamit* se ha utilizado el término linaje como base de esta unidad (Carmack, 1977), aunque las recientemente las interpretaciones de los contextos de México central y de tierras mayas han señalado que no era necesariamente una unidad de parentesco (Maxwell y Hill, 2006). También se podía pertenecer al *chinamital* sin tener lazos de parentesco con el resto de los integrantes (Hill y Monaghan, 1987: 32). Además hay referencias que estas divisiones podían representar unidades étnicamente diferenciadas e identificadas (Carrasco, 1976: 46; Matthew, 2012: 176).

El *chinamitl* actuó como una sub-unidad administrativa. A excepción de la familia del gobernante el resto de la población del *chinamitl* estaba obligada a pagar impuestos (Jakorzinski, 2017: 1178). Smith y Novic (2012) señalan que lo componían unidades domésticas relacionadas que pagaban impuestos a un oficial de bajo rango. Además sus miembros también proveían de servicio personal al *calpulli* del cual dependían administrativamente.

Finalmente, el *chinamitl*, es una división de una organización político-territorial mayor. En el centro de México fue la subdivisión de un *altepetl*. No obstante, en la documentación histórica de la zona de Tabasco solo hay una referencia a este término. Al apuntar el descuido en que se tenía con el templo católico, un documento de 1549 señala que lo tenían “no en forma de iglesia sino como *altepal* e casa de indios” (Biosca, 2000: 66). No tenemos conocimiento si para la época prehispánica se empleaba la categoría de *altepetl* en esta región.

Desconocemos hasta qué punto el *chinamitl* pudo haber funcionado como una base económica supra-familiar para la obtención de los bienes de subsistencia. Como hemos visto, etimológicamente el término se relaciona con un camellón agrícola dentro un área inundable, que perfectamente coincide con el cultivo de bajial en los camellones litorales de la zona. De ahí la aplicación de este término a al área de Centla en lugar del empleo de otros conceptos que son sinónimos como el de *calpulli*. Lo que sí es sabido, es que para la Colonia temprana, el Pueblo había desplazado a las formas de organización previas y funcionaba como categoría administrativa para la incautación de pagos y servicios de la encomienda, manteniéndose el *chinamitl* únicamente como referencia de división de algunos poblados.

COMENTARIOS FINALES

A partir de la información registrada, podemos generalizar que el radio de forrajeo que se emplea en la subsistencia básica en estos ecosistemas de amplia diversidad y con los recursos cercanos entre sí, raramente se extiende más allá de 5km, en el caso de traslado a pie y a 7km cuando se emplea transporte por medio lacustre.

Las poblaciones actuales en Centla, a pesar del sistema de propiedad privada que impera en la actualidad, no mantienen demarcaciones fijas sino que los radios de forrajeo se conciben como territorios arbitrarios que corren de la costa al pantano, pero cuya característica esencial es que incluyen todos los recursos necesarios, creando comunidades autosuficientes. Cada comunidad mantiene un acceso territorial sobre segmentos sustanciales de cada una de las zonas de recursos de subsistencia.

En la actualidad, debido a esta cercanía a los recursos y accesibilidad para cada comunidad, no hay una ninguna organización especializada del trabajo por parte de diferentes grupos o comunidades para el aprovechamiento de microambientes específicos, sino que una comunidad se organiza explotando los recursos de manera que corta horizontalmente esta región incorporando todo el rango de variabilidad ecológica, es decir que va desde la playa hasta el profundo pantano de tierra adentro.

Este control territorial se lograba bajo una forma de acceso directo y mediante micro-movimientos, dada la cercanía a los distintos ambientes, y la información etnográfica nos refiere que esta práctica comúnmente es individual o involucra la participación de algunos miembros del grupo familiar, y solo en casos especiales interviene la programación con la intervención del grupo familiar completo.

Podemos decir que el modelo económico tendría entonces que visualizarse no tanto como una adaptación a una serie de microambientes, sino como la adaptación a los ciclos de una serie de plantas y animales que se ubican, y a veces ocupan, varios de estos microambientes (Flannery, 1968: 67). Estas plantas y animales son considerados el punto focal de una serie de sistemas de procuramiento, y que están formados por los recursos que fueron culturalmente seleccionados como bienes de subsistencia (Flannery, 1968: 69).

El estudio de caso de los grupos mayas, nos muestra que se trató de una estrategia económica eficaz, dado que la economía colonial y después la capitalista, no han desarticulado hasta el día de hoy la economía de control horizontal, resultando en los últimos 800 años una estrategia eficiente para esta clase de ambiente.

El problema final que visualizaba el neoevolucionismo consistía en plantearse si los ajustes de las sociedades humanas a sus ambientes requería de ciertos modos particulares y recurrentes de comportamiento. O bien, si estos permitían una amplia gama de posibles patrones de conducta. Hemos reseñado brevemente tres situaciones de diversidad ecológica, el de los *ahupua'a* de Hawái, los *mitmaq* incaicos y la organización de los mayas chontales de la costa. Los tres escenarios comparten ambientes de gran diversidad ecológica en donde una misma unidad social accede de forma directa a los diversos nichos ecológicos y sus recursos. Ésta fue la respuesta cultural recurrente. Así consideramos que las adaptaciones ambientales llevan patrones culturales constantes, que aquí se expone como un modelo de economía horizontal.

BIBLIOGRAFÍA

- Adrefsky, William
(1998) *Lithics. Macroscopic approaches to analysis*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Annereau-Fulbert, Marie
(2012) "Intermediate settlement units in late postclassic Maya sites in the highlands: an assessment from archaeology", *The neighborhood as a social and spatial unit in Mesoamerican cities*, C. Arnauld, L. Manzanilla y M. Smith (eds.), Tucson, The University of Arizona Press, pp. 261-285.
- Barth, Fredrik
(1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bettinger, Robert y Martin Baumhoff
(1982) "The numic spread: great basin cultures in competition", *American Antiquity*, vol. 47, núm. 3, pp. 485-503.
- Binford, Lewis R.
(1968) "A consideration of archaeological research design", *American Antiquity*, vol. 29, no. 4, pp. 425-441.
(1979) "Organization and formation processes: Looking at curated technologies", *Journal of Anthropological Research*, no. 35, pp. 255-273.
(1980) "Willow smoke and dogs' tails: Hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation" *American Antiquity*, vol. 45, no. 1, pp. 4-20.
- Biosca, Dolores
(2000) "La población indígena", *El magnífico Señor Alonso López, Alcalde de Santa María de la Victoria y aperreador de indios* (Tabasco, 1541), Mario Humberto Ruz (coord.), IIF-UNAM-Plaza y Valdés, México, pp. 57-78.
- Brush, Stephen B.
(1977) *Mountain, field and family. The economy and human ecology of an Andean valley*, University of Pennsylvania State, Philadelphia.
- Carmack, R. M.
(1977) "Ethnohistory of the central Quiche: the community of Utatlan", D. Wallace y R. Carmack (eds.), *Archaeology and ethnohistory of the central Quiche*, Albany, New York, pp. 1-19.
- Carrasco, Pedro
(1976) "The joint family in ancient Mexico: The case of Molotla", *Essays of mexican kinship*, H. Nutini, P. Carrasco y J. Taggart (eds.), University of Pittsburgh Press, pp. 45-64.
- Coe, Michael y K. Flannery
(1964) "Microenvironments and Mesoamerican prehistory", *Science*, vol. 43, pp. 650-654.
- Costa-Pierce, B.
(2002) *Ecological aquaculture: the evolution of the blue revolution*, Blackwell Science, Oxford.
(2003) *Use of ecosystems*, Blackwell Publishing.

Earle, Timothy

(1978) *Economic and social organization of a complex Hawaiian chiefdom: The Halalean district*, Kaua I, Hawaïi, Ann Arbor: University of Michigan Press, Anthropological papers, no. 63.

(2002) "Commodity flows and the evolution of complex society", *Theory in economic anthropology*, pp. 81-104, J. Ensminger (ed.), California, Altamira Press, pp. 81-104.

Erickson, Paul y Liam Murphy

(2003) *A history of anthropological theory*, Broadview Press, New York.

Flannery, Kent V.

(1968) "Archaeological systems theory and early Mesoamerica", *Anthropological archaeology in the Americas*, J. Meggers (coord.), Washington, Anthropological Society of Washington, pp. 67-87.

Flannery, Kent y Marcus Winter

(1976) "Analyzing household activities", *The early Mesoamerican village*, K.V. Flannery (ed.), Academic Press, New York, pp. 34-47.

Gluckman, Max

(1973) *Custom and conflict in Africa*, Blackwell, Oxford.

Hill, Robert y John Monaghan

(1987) *Continuities in highland Maya social organization: Ethnohistory of Sacapulas, Guatemala*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Haviland, William A.

(1975) "Excavation in residential areas at Tikal: non elite residential groups without shrines", *Tikal reports*, no. 20, University Pennsylvania, Philadelphia.

Hodder, Ian

(1979) "Economic and social stress and material culture patterning", *American Antiquity*, vol. 44, no. 3, pp. 446-454.

Izquierdo, Ana Luisa

(2006) "Las jurisdicciones en la Chontalpa del siglo XVI", *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*, T. Okoshi, L. Williams y A. Izquierdo (eds.), UNAM,-Universidad Autónoma de Campeche, pp. 159-182.

Jakorzinski, Witold

(2017) "El santo tiene polvo en su ojo: la conversión presbiteriana en Chitbik, un paraje de Chenaljó, Chiapas", *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*, T. Vicente, M. García y T. Vizcaíña (eds.), Universidad de Valencia.

Kelly, Robert L.

(1992) "Mobility/sedentism: concepts, archaeological measures, and effects", *Annual Reviews of Anthropology*, vol. 21, pp. 43-66.

MacDonald, D.H. y B. Hewlett

(1999) "Reproductive interest and forager mobility", *Current Anthropology*, vol. 4, no. 4, pp. 501-523.

- MacNeish, Richard
(1964) "Ancient mesoamerican civilizations", *Science*, vol. 143, pp. 531-537.
- Maimone, M., M. Aliphat, D. Martínez; B. Ramírez; J. Valdéz y A. Macías
(2006) "Manejo tradicional de humedales tropicales y su análisis mediante Sistemas de Información Geográfica (SIG's): el caso de la comunidad maya chontal de Quintín Arauz, Centla, Tabasco", *Ecosistemas y recursos agropecuarios*, vol. 22, no. 1, pp. 27-49.
- Matthew, Laura
(2012) *Memories of conquest. Becoming mexicano on colonial Guatemala*, The University of North Carolina Press.
- Maxwell, Judith y Robert Hill
(2006) *Kaqchikel chronicles*, University of Texas Press, Austin.
- Muñoz, Práxedes y Jorge Cruz
(2013) "Identidades y tendencias migratorias desde la pesca en Chiapas y Tabasco", *Convergencia*, UAEM, No. 63, pp. 231-257.
- Murra, John V.
(1974) "Los límites y las limitaciones del 'archipiélago vertical' en los Andes", *Segundo congreso peruano del hombre y la cultura andina*, Trujillo, Perú.
(1975) *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos.
- Newlander, Khori S.
(2012) "Exchange, embedded procurement, and hunter-Gatherer Mobility: A case study from the North American Great Basin", Doctoral dissertation, Michigan University.
- Odum, E.P.
(1985) *Fundamentos de ecología*, Interamericana, México.
- Okoshi, Tsubasa
(2006) "Los Canul y los Canche: una interpretación del código de Calkin", *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*, T. Okoshi, L. Williams y A. Izquierdo (eds.), UNAM-Universidad Autónoma de Campeche, pp. 29-56.
- Pichardo, A. y M. Guevara
(2014) "Patrón de asentamiento y organización política en la región costera de Centla, Tabasco", *Memorias Encuentro internacional los investigadores de la cultura Maya*, vol. 22, tomo II, Universidad Autónoma de Campeche, México, pp. 288-306.
- Pohl, Mary
(1990) *Ancient Maya wetland agriculture, excavation on Albion Island, northern Belize*, Westview Press, San Francisco.
- Quezada, Sergio
(1993) *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, El Colegio de México.

- Relaciones histórico geográficas de la Provincia de Tabasco
 (1983) *Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán* (Mérida, Valladolid y Tabasco), vol. II, Mercedes de la Garza (coord.), UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México pp. 346-432.
- Roper, Donna C.
 (1979) "The method and theory of site catchment analysis: A review", *Advances in archaeological method and theory*, M. Schiffer (ed.), no. 2, Academic Press, New York, pp. 119-140.
- Ruz, Mario Humberto
 (2000) "El fiscal de su majestad contra Alonso López", *El magnífico Señor Alonso López, Alcalde de Santa María de la Victoria y aperreador de indios* (Tabasco, 1541), Mario Humberto Ruz (coord.), IIF-CEM-UNAM-Plaza y Valdés, México, pp. 111-228.
- Salcedo, Guadalupe y J. Larios
 (1987) "Zonificación agrícola de la costa de Tabasco, México", *Revista de Geografía Agrícola*, pp. 117-131.
- Scholes, France y Ralph Rpys
 (1996) *Los chontales de Acalan-Tixchel*, CIESAS, México.
- Service, Elman
 (1962) *Primitive social organization: an evolutionary perspective*, Random House, New York.
 (1975) *Origins of the state and civilization: The process of cultural evolution*, W.W. Norton & Company, New York.
- Siemens, Alfred
 (1989) *Tierra configurada. Investigaciones de los vestigios de agricultura precolombina en tierras inundables costeras desde el norte de Veracruz hasta Belice*, CONACULTA, México.
- Siméon, Rémi
 (1977) *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI, México.
- Smith, Michael y Juliana Novic
 (2012) "Neighborhoods and districts in ancient Mesoamerica", *The neighborhood as a social and spatial unit in Mesoamerican cities*, C. Arnauld, L. Manzanilla y M. Smith (eds.), Tucson, The University of Arizona Press, pp. 1-26.
- Steward, Julian
 (1955) *Theory of culture change: the methodology of multilineal evolution*, University of Illinois Press.
- Tezozomoc, Fernando de Alvarado
 (2018) *Crónica mexicana*, Red Ediciones, México.
- Valdovinos Pérez, Víctor Hugo
 (2009) "Distribución espacial de sitios y artefactos líticos aislados: Proyecto Corindón Reno Sur 3D", *Arqueología*, núm. 42, pp. 35-60.

Vega, Alfonso

(2005) *Plan de conservación para la reserva de la biosfera pantanos de Centla y el área de protección de flora y fauna Laguna de Términos*, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, México.

Vita-Finzi, C. y E.S. Higgs

(1970) "Prehistoric economy in the Mount Carmel area of Palestine: Site catchment analysis", *Proceeding of the Prehistoric Society*, vol. 36, pp. 1-37.

Withrow, Barbara

(1990) "Prehistoric distribution of stone adzes on Hawaii Island: Implications for the development of Hawaiian chiefdoms", *Asian Perspectives*, no. 29, pp. 235-250.

Zorita, Alonso de

(1941) *Breve y sumaria relación de los señores y maneras... en la Nueva España*, editorial Salvador Chávez, México.



Arqueología devorada por el turismo, Cancún, México, enero de 2019
Fotografía: Cristina Oehmichen



Venta de cal y ocote en el mercado de Etna, Oaxaca, julio de 2017
Fotografía: Cristina Oehmichen

SENTIDOS Y OSCILACIONES DE LA ETNOGRAFÍA. ENTRE LA EXPLICACIÓN Y LA COMPRENSIÓN

Martín Ronquillo

correo electrónico: malagon1975@outlook.com

RECIBIDO: 7 DE MAYO DE 2018; ACEPTADO: 18 DE AGOSTO DE 2018

—No sé, no sé—murmuró Iturriz.
*Creo que vuestro intelectualismo no os llevará a nada.
¿Comprender? ¿Explicarse las cosas? ¿Para qué?
Se puede ser un gran artista, un gran poeta;
se puede ser hasta un matemático y un científico,
y no comprender en el fondo nada*
Baroja Pío, 1994: 139.

Resumen: El objetivo de este trabajo es explorar algunas variaciones sobre las formas de hacer etnografía, principalmente desde la narrativa donde el presente etnográfico puede ser visto como un documento que mantiene un aire de familia con esta herramienta literaria. La multiplicidad de abordajes etnográficos permite cuestionar la figura del “observador objetivo”. Es necesario entonces ir más allá de la dicotomía epistemológica entre explicar y comprender para analizar sus vínculos y contradicciones desde el plano etnográfico.

Palabras clave: Reflexividad, narrativa, estilo, objetividad, observación, dimensión técnica.

Abstract: The aim of this paper is to clarify some implications that are on ways to make ethnography, ranging from ways to narrate, reflect and ways of doing fieldwork; where the ethnographic present becomes in an eternity is a document presents a family resemblance with this literary analytic tool. Therefore respond to the questions that involve being “objective observer” under a single idea of science that are in a dichotomy to explain and make sense of the practical, this way of producing anthropological knowledge in modern times, is subject to the forms or un derstandings of the office of ethnographer.

Key words: Reflexivity, narrative, style, objectivity, observation, technical dimension.

INTRODUCCIÓN

La etnografía no sólo es un método para sistematizar datos de campo, ni sólo sirve para plasmar lo que la gente hace y dice. Lo que pretende es reconstruir una narrativa a partir de diversas voces y experiencias. En este trabajo se pone a discusión una serie de observaciones sobre la producción etnográfica, se enfatiza el lugar y posición del etnógrafo no sólo como recolector de datos empíricos, sino como un narrador con la capacidad para explicar y comprender prácticas, condiciones e ideas inmersas en el mundo de la ciencia.

Si se recuerda la tradición británica tuvo un amplio desarrollo en la prehistoria de la antropología a través del viaje y los viajeros, los colonizadores, los administradores y sus informes que describían la observación. Era la herramienta simple y central para estos proto-antropólogos de “formación científica” que procesaban datos de segunda mano. O a partir de viajes como los de Tylor, en *Anáhuac*, estos escritos no constituyeron un texto antropológico, pero sí fue un conjunto de observaciones y reflexiones de la vida cotidiana, así como una narración del entorno que originó el estudio y un prototipo de la exposición etnográfica.

Hacer el viaje depende de las facilidades e instrucción de quien efectúa la interpretación de lo observado y su capacidad para vislumbrar la posibilidad de dar una información profunda del material seleccionado durante un viaje. “El libro es una garantía, es una guía turística, mezcla entre memoria de viaje, observación, reflexión del mismo y, a diferencia de muchos libros escritos por antropólogos, es un placer leerlo. El viajero que escribe esta guía turística es un joven observador inteligente y bien instruido” (Korsbaek, 2009: 23).

Cabe mencionar que en ocasiones se omite que “fueron diez investigadores los que desarrollaron el canon del trabajo de campo de tradición británica” (Korsbaek, 2015: 7). En un contexto de colonialismo y de cientificismo estos pre-antropólogos que fueron formados en otras disciplinas, trabajaron en el Pacífico. Haddon, que introduce el uso de la fotografía; William Rivers, que descubre que el trabajo decampo es apto para el estudio de pequeñas comunidades, y un requisito es vivir entre las gentes; los Seligman, Charles y Brenda, que la efectividad del trabajo de campo se basó en observar ritos y ceremonias a los que los hombres no tenían acceso. Combinando observaciones subjetivas y observaciones “serias y científicas”, el trabajo de campo se puede llevar a cabo en pareja.

La importancia de Gerald Wheeler radica en que fue el primero en dominar la lengua después de una estancia de casi un año; combinó su sensibilidad lingüística con la dimensión histórica, captando los productos literarios de los pueblos. En cuanto a Gunnar Landtman, su trabajo de campo se destaca por su capacidad de registro y colección de leyendas y objetos físicos, así como de audios. Por otro lado, Arthur Hocart realizó trabajo de campo extenso de por lo menos seis años; se enfoca en el estudio de la lengua y de los mitos. Diamond Jannes (que fue investi-

gador etnógrafo y administrador) formó parte de la antropología canadiense; dio importancia a la observación de la vida cotidiana y a los juegos. Finalmente John Layerd introdujo el psicoanálisis en su etnografía, en la idea del inconsciente colectivo, y Edward Westermarck, no realizó investigación en el Pacífico, pero está presente en esta generación. Se especializó en estudios de familia y dio relevancia en la etnografía de corte británico.

Esta tradición británica se instituye como disciplina en 1922 con la publicación de la tesis doctoral de Radcliffe-Brown, “Islas Andamán”, y con el famoso libro que es la tesis doctoral de Bronislaw Malinowski, “Los argonautas del Pacífico occidental”. Estas dos monografías inaugurales intentan presentar una totalidad y el funcionamiento de las instituciones de los andamán y de los trobriandeses y con esto se da una formalización de la etnografía con base en el trabajo de campo.

De este modo se perfila un carácter tradicional de la etnografía como la recolección de datos por la vía la observación en el presente etnográfico, que hoy se considera simple o elemental aun cuando se hable de observación cuidadosa. En la tradición de Malinowski se tomó en cuenta la explicación de la organización y estructura de una comunidad o de un pueblo que pasa por creencias, instituciones y leyes manifestadas en conductas sociales para comprender una totalidad o estructura, siendo la etnografía un medio para saber cómo es una sociedad en su totalidad. “Durante casi cuatro décadas la carta magna que redactó Malinowski desempeñó la función de sostener la empresa etnográfica, ayudando a varias generaciones de aspirantes a etnógrafo a salir adelante con el trabajo de campo” (Stocking, 2007: 86).

La famosa frase “la magia del etnógrafo” que postula Malinowski para interpretar y explicar el espíritu de un pueblo —hoy se diría captar el sentido de las prácticas—, indica un dilema para la decisión del etnógrafo sobre lo que es relevante y lo que no, donde su carta magna parece una lista de indicaciones sobre qué hacer y qué no hacer en el trabajo de campo.

El ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social y detectar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, y normas de todo fenómeno cultural conlleva. En primer lugar debe determinarse el esqueleto de la vida tribal. Este ideal exige, ante todo, la obligación de hacer un estudio completo de los fenómenos y no buscar lo efectista, lo singular y menos lo divertido y extravagante (Malinowski, 1975: 28).

Por consiguiente, esta tradición británica inaugura una forma de hacer observaciones con un requerimiento del famoso “estar ahí”. Al consolidarse la tradición de la antropología moderna con su método logra un estatus que incluye hacer trabajo de campo, con el fin de vincularse cara a cara para que se puedan definir no sólo las creencias, las costumbres, los mitos, sino también las distintas motivaciones

y sentidos, así como las condiciones específicas de las relaciones internas del grupo, sus instituciones y conflictos.

Más adelante, Phyllis Kaberry anota que Malinowski:

Como todos los etnógrafos, también se sentía atraído por lo dramático, lo excepcional y lo sensacional; y se censuraba así mismo por no tratar los acontecimientos menores, oscuros, cotidianos con el mismo cariño e interés que los acontecimientos sensacionales de mayor escala (Phyllis Kaberry, 1981: 95).

Por eso en su trabajo *Los jardines de coral y su magia*, fue más exigente y crítico consigo mismo, ya que de un hecho aburrido, menor o cotidiano, sacó a la luz la complejidad de las relaciones y mostró lo imponderable de la vida real de una localidad.

Y en este sentido hay otro desarrollo que dentro de la tradición británica parte de la propuesta de hacer etnografía con el método de la Escuela de Mánchester, que hace una reconstrucción de lo social desde las situaciones de interacción, porque es la gente la que informa sobre el contexto y define cómo interpretarlo (en el amor, en el odio, en el olvido, en el chisme, en cosas de la vida como en el conflicto o la fiesta) por medio de la vida cotidiana, al etnógrafo se le faculta comprender y/o explicar la interacción social.

Desde luego los modelos narrativos de la literatura de Joseph Conrado James Joyce, llevan a pensar que si bien una novela o un cuento pretenden ser ficción, una etnografía intenta ser verdad, sin embargo, quizá más allá de la verdad o la ficción es la estructura narrativa de la novela o la etnografía lo que importa para entender los distintos sentidos de lo que se quiera decir.

Por su parte, Joyce en sus cuentos dublineses introduce un modelo para estructurar una narración etnográfica, es una muestra de cómo dos formas de escritura que mezclan la reflexión literaria con la observación del comportamiento social dan cuenta con claridad de la complejidad, y escenifican tanto el conflicto como algunas partes de la vida.

De esta manera, el problema del observador no es reseñar ceremonias en contextos que después se les llamarán “situaciones etnográficas” tomadas de un lugar, lo que significa no sólo la identificación empática sino la comunicación de horizontes que facilitan detallar y formular interpretaciones de la vida de la gente, una costumbre, una creencia, una ceremonia o una institución conceden información de hechos que conectan sin duda con la observación directa.

Es evidente a través de sus etnografías que gran parte de la información la obtenían en el contexto de los acontecimientos que se observa y de las ceremonias a las que asistía un vago término, que quizás refleja el significado de la palabra francesa *assister*, aunque la lectura del diario se puede inferir que la información provenía en

su mayor parte de sesiones con informantes tomados de uno en uno. Los acontecimientos y ceremonias, sin embargo, eran cuidadosamente elegidos por Malinowski por implicar un cierto grado de participación (Stocking, 2005: 74).

Hasta aquí se puede leer esta tradición como la que enseña los pequeños pedazos de información con pormenores etnográficos concretos, y ofrece glosas extensas como la visión del mundo o datos etnográficos en un documento que pasó por una reflexión. El etnógrafo, dice Stocking, es el artesano literario que parte de las lecturas novelescas y las descripciones de la vida, como el estilo narrativo de Malinowski que escribe en presente y en voz activa construye y percibe: “El etnógrafo no sólo es capaz de compartir su visión del mundo, sino que conoce cosas que ellos nunca sabrán y saca a la luz fenómenos que han permanecido ocultos incluso para aquellos a los que se les han ocurrido” (Stocking, 2005: 81), por lo que esta es una tradición que pondera dos vías: la observación y la reflexión.

Así se entiende la reflexividad como un momento para verter la opinión de los datos, si ahora se va al campo para leer etnografía habría que distinguir entre la experiencia del etnógrafo y la reflexividad, ya que experimentar la etnografía es comprender las distintas relaciones y sentidos de los acontecimientos y situaciones. Se ha mencionado que la reflexividad está asociada con el uso del *conocimiento, la experiencia y la participación*, por esta razón la antropología es el resultado de la experiencia y el conocimiento de la alteridad, debido a que conocer es estudiar a otros para descubrirse a sí mismo en la fusión de horizontes. La reflexividad es una herramienta de análisis para percibirlo nuevo, el proceso, el cambio y el discurrir de las otras sociedades.

Sin embargo, y aunque participe como una forma de conocimiento entre otras, la “experiencia etnográfica intersubjetiva” no parece coincidir en ningún aspecto con la reflexividad etnográfica, incluso, quizá aquella constituya un conocimiento no reflexivo (Sempio, 2015: 47).

Finalmente la reflexividad como un saber experimentado expuesto en una etnografía le da relevancia al trabajo de campo, dado que uno accede al entendimiento de otros horizontes y prácticas de sentido mediante la comprensión, la empatía y la comunicación tanto de los hábitos como de los diversos modos de racionalizar el mundo; acceder a lo cotidiano, a los conflictos, a los chismes a través de los relatos de los otros es llegar a la reflexividad etnográfica que se construye a partir de la simple presencia de estar ahí.

Por este motivo, el realismo etnográfico se asemeja al realismo literario, es otro modo de hacer pero se exagera una fascinación, un gusto, un disfrute, como lo hace Joyce en el transcurso de sus cuentos, selecciona situaciones y reflexiona sobre las mismas, tiene un origen en la valoración práctica, subjetiva, que pretende una

argumentación para el antropólogo, estas narraciones particulares provistas de sentido tienen su fundamento en situaciones empíricas.

Tanto el etnógrafo como el novelista eligen para narrar una situación que parece ser satisfactoria, se desarrolla en una dirección, tiene que ser concreta y ofrece un estado de las cosas; mas la interpretación, las valoraciones prácticas y los intereses van más allá de la investigación empírica o de la narración, puesto que se dan y se omiten otras circunstancias existentes en un tiempo dado.

Resulta que la novela se ubica en un contexto situacional que relata lo que Van Velsen también le llama el presente etnográfico, esto lleva a que las especificaciones etnográficas estén enmarcadas en un sistema o en una estructura o escritura como plantea el novelista. La reflexión, la abstracción o bien la generalización constan de datos de diversos tipos que se obtienen de situaciones y casos de lugares dublínese, rarámuri, mixtecos, otomíes, etcétera.

En un sentido formal, de campo etnográfico, se utilizan para recoger material y así construir explicaciones o comprensiones del mundo sociocultural, estos datos deben ser considerados por el antropólogo que tiene su propia perspectiva teórica. En la búsqueda de esas referencias, él necesita ir al lugar y hacer mínimo una observación, crear una delimitación espacial, ver la morfología social, el comportamiento y las relaciones interpersonales, así comienza a recabar los relatos de la gente haciendo una distinción etnográfica entre prácticas, discursos y en el estilo de narrar la etnografía.

Es así que el novelista imagina una reflexión analítica del comportamiento observado dentro de un orden social y cultural, hace interpretaciones engañosas o sesgadas al dar importancia a ciertos datos o relatos y omite otros, ello depende de sus intenciones novelescas. Y para entender cómo vive la gente con sus normas y conflictos elige una situación y la describe. “Así los registros de situaciones y comportamientos particulares se han abierto camino desde la bitácora del investigador de campo hasta sus descripciones analíticas” (Van Velsen, 2007: 49). De ahí que el estudio situacional que hace el etnógrafo se convierte en una reflexividad, como un novelista que proyecta en su escrito secuencias de tramas y relaciones.

Además la novela de Joyce propicia la reflexividad, la distinción de la vida cotidiana que selecciona a un individuo, a los personajes y los lugares. Estos elementos establecen la reconstrucción de situaciones como los encuentros de amigos, de políticos, de las traiciones, los parentescos, las relaciones de comercio, etcétera. El narrador piensa y favorece el abordaje de distintos problemas de una misma situación social (el fastidio, del trabajo, el juego, el baile, la familia). En cierta medida la reflexividad incluye que “el etnógrafo debe de buscar en cada caso las opiniones e interpretaciones de los actores, también de las otras personas, no para averiguar cuál es el punto de vista correcto de la situación sino para descubrir

alguna correlación” (Van Velsen, 2007: 52), y así incluirse en el análisis reflexivo del contexto.

En consecuencia para admitir la reflexividad del mundo social, donde los relatos del investigador como los de un novelista son intencionales y seleccionados, se especifican los rasgos de un lugar. El papel del etnógrafo o antropólogo consiste en interpretar y narrar situaciones de interacción, aclarando que los datos provienen de una relación entre el investigador y los sujetos de estudio, de aquí surge la pregunta ¿de dónde saca los datos un novelista como Joyce, en los dublineses? Desde el punto de vista de la reflexividad se conecta con gente con la que trabaja y estudia el sentido de las respuestas, los obstáculos y el acceso a los informantes. La reflexividad tiene que llegar al corazón del “yo” como un proyecto que refleje a la sociedad, es decir, dar cuenta no sólo de las circunstancias sino también revelar al individuo de cómo piensa, toma decisiones y vive en sociedad.

En síntesis, el análisis situacional implica seleccionar eventos, momentos particulares y con ellos realizar abstracciones al tener los relatos del informante, puesto que un dato tiene que ser estudiado con referencia a otros ya observados dentro de un sistema amplio de relaciones, por lo tanto se cuenta con dos elementos que son la observación personal del etnógrafo y los informes de los nativos. Por ejemplo, la inauguración de un puente, como lo señala Gluckman, muestra a la comunidad local las regularidades, los cambios y los conflictos dentro de un contexto de situación colonial que incluye jefes, poder, individuo, Estado y cambio.

Otro estilo y tradición surge con Boas, quien con su particularismo histórico, estudia una cultura en términos de rasgos físicos y mentales. Esta postura teórica no tiene una base sólida en cuanto a la falta de contacto y a los procesos de modernidad, por eso la etnografía norteamericana conlleva un sentido culturalista que, paradójicamente paralela a la idea de cultura y personalidad, es donde se origina la etnografía norteamericana centrándose en comprender las conductas repetitivas y postula un rasgo típico, primero de los grupos o bien la caracterización de los nacionalismos.

Luego estas dos tradiciones se pueden recuperar con Clifford Geertz, quien aporta que la etnografía revela a los sujetos lo que es tener sentido en las prácticas y creencias, donde a través de la interpretación se observa cómo para los integrantes de un grupo un mismo hecho social, una práctica, una institución o una experiencia (reciprocidad, creencias, trabajo comunal) local poseen múltiples sentidos, por ello lo que importa es comprenderla configuración de la vida cotidiana.

En cierto modo me interesa retomar lo que señala Geertz, quien indica que los buenos textos etnográficos clásicos están atiborrados de datos planos y faltos de gracia, con poca sensibilidad, aunque con una sustantividad y habilidad para evidenciar el “haber estado allí” y transmitir la impresión del contacto con otras formas de vida. Además delata el formato del discurso literario, lo cual dice no nos

convierte en novelistas, físicos o matemáticos por el hecho de construir hipótesis. “Así pues admitimos que los textos etnográficos tienden a parecerse a los textos de ficción como a los informes de laboratorio” (Geertz, 2010: 18).

Es más se convierte la etnografía en una especie de fábrica de resúmenes sobre los grupos, las localidades, las comunidades y con una excesiva obsesión de explicar científicamente, de convencer el haber estado allí, en lugar de obtener los distintos sentidos de las prácticas y las cosas. No obstante para Geertz, la vigencia de la etnografía es la herramienta que evidencia los diferentes sentidos que conciben la dinámica de los cambios que se constituyen en los entramados de sentidos, he aquí la pertinencia y actualidad.

Los tres significados de etnografía antes descritos se sintetizan en Arjun Appadurai, quien refuerza la idea y dice que la tradición etnográfica surge con el aprender a leer etnografía para saber cómo se construyen las prácticas humanas y su particularidad local, para lograrlo se requiere dialogar con lo ya hecho (reflexividad), ver los trabajos antropológicos con carácter histórico que se conjugan con el estar ahí del antropólogo, o sea exponer otros modos de hacer etnografía a partir de la fusión de horizontes.

Nos referimos a esas estrategias que para mostrar una dinámica sociocultural de un grupo requieren primero de mostrar el lugar, el espacio, las características de los sujetos, los avatares de su vida cotidiana, las implicaciones del ser originario, para luego contar sobre los impactos, modificaciones, o supervivencias que acarrea la vida en las ciudades modernas de los Estados Unidos (Olivos, 2014: 12).

La experiencia de trabajo de campo pasa por la fusión de horizontes, eso que Gadamer postula como una condición: “La fusión de horizontes como la comunicación o proceso de tradiciones distintas que caracterizan todo acto de comprensión y a través del cual se revelan las significaciones y la verdad” (Ulin, 1990: 144, 151), lo cual permite tener un mínimo conocimiento de la vida sociocultural.

La comprensión de la vida social o de las instituciones requiere de ordenar la experiencia del trabajo de campo y es así que “cuando se han aprendido de esta forma los valores principales de la gente que estudia, está justificado proclamar que la sociedad o cultura ha sido comprendida, pues es sólo entonces que el investigador puede hacerse una imagen —y tal vez comunicarla a los demás— de lo que es ser miembro de tal sociedad” (Beattie, 1975: 307). Este tipo de comprensión también se encamina a lucir un presente etnográfico de fotografía.

Si el etnógrafo se plantea una vía de comprensión sabe que no existe una fórmula para lograrla, se requiere sensibilidad, la pura observación es limitada para captar sistemas de creencias, motivaciones y valores. Peter Winch postula que comprender los distintos modos de vida es estar en el mundo de las reglas y con-

venciones intersubjetivas, así como un entramado de racionalidades que se justifican en el contexto.

Al parecer, el hacer y presentar etnografía está en una encrucijada, mas John Beattie señala que penetrar los universos de las cosas es explicarlas, ya que los antropólogos sociales estudian lo que hace y piensa la gente, sus instituciones y sus relaciones generan ciertos tipos de investigación desde los datos obtenidos. “Este modo de explicación consiste simplemente en demostrar las conexiones existentes entre cosas que a primera vista parecen totalmente independientes unas de otras” (Beattie, 1975: 299).

S. F. Nadel fue uno de los primeros antropólogos que aportó la idea de explicación desde el sentido común, ya que explicar es sistematizar la descripción y adecuarla en un análisis deductivo para entonces enseñar regularidades. Por un lado para proporcionar cualquier explicación remite a pensar en el estado de las cosas, en la expresión lógica de las instituciones así como de las causas, demostrar las conexiones y aclarar las implicaciones de un contexto o acontecimiento de una totalidad existente.

De esta manera, la explicación teleológica no es nada más una referencia de una causa a un efecto, el simple reverso de la explicación histórica o de la explicación mediante la causa eficiente, que remite a un efecto a una causa precedente. Es esencial a ella la noción de que lo explicado tiene implicaciones causales para algún complejo o sistema previamente comprendido (Beattie, 1972: 76).

Por otro lado, no es que explicar esté separado de comprender, pues a menudo la explicación nos facilita la comprensión, en ocasiones se ve al antropólogo que trabaja en una comunidad donde se entera de los sentidos de las distintas actividades, o se dedica a acumular información para hacer informes o cumplir con sus objetivos, diagnósticos y catálogos, etcétera. Cabe señalar que este debate de explicación y comprensión se da en otros ámbitos en la filosofía de las ciencias sociales, que requiere un desarrollo aparte y se puede ver en Georg Von Wright, en Stephen Turner, Alan Ryan, en Julien Freud, en Martin Hollis, entre otros que retoman los planteamientos de Ernest Nagel y Carl Hempel.

Si bien los etnógrafos necesitan datos que provienen del trabajo en el campo, no hay una regla o idea de cómo tiene que ser éste, en el desarrollo de la disciplina se han gestado estilos. Lo que sí hay que decir es que los estudios de caso situacional requieren de campo prolongado en la zona de convivencia y contacto directo con la gente, también se sugiere no permanecer unos días en el hotel y/o mandar a los estudiantes o asistentes por los datos, porque si se logra una comprensión se puede dar una explicación, y se hace costumbre dar muchas explicaciones sin comprender nada.

LA ETNOGRAFÍA COMO ACTIVIDAD TÉCNICA

Por tradición cuando se enseña y estudia antropología se hace desde una cierta perspectiva teórica, por lo regular se habla de autores y clásicos, escuelas y tradiciones que pensaron al hombre en sociedad, o se opta por darle importancia a un sistema de conceptos. Aquí se confronta si el conocimiento del antropólogo puede prescindir de un sujeto cargado de valores y subjetividades, pondérese el dato sin pretender dar respuesta a la siguiente pregunta ¿puede haber conocimiento objetivo aun cuando el etnógrafo es parte de la investigación?

Resulta que al transitar por otras tradiciones de pensamiento y cuestionarse el quehacer etnográfico que ha marcado el pensamiento moderno, que se caracteriza y expresa en un modo de reflexionar, es decir que un punto de partida, una luz para ver los distintos desarrollos o flujos de entendimiento y comprensión de lo sociocultural necesita mirar lo diferente y encontrarlo en los grupos humanos, buscando esas explicaciones constitutivas de lo local como dice Appadurai.

Por esta razón al leer la etnografía clásica posibilita ver los detalles de manera empírica. Habría que anotar que en México se dispone de una multiplicidad de etnografías locales, regionales, por grupo, etcétera, todo esto realizado en una dimensión histórica y/o específica de la antropología. Ahora bien, el alcance etnográfico de los estudios de comunidad se revisan en las etnografías tanto clásicas como regionales o locales, y gracias a esto se tiene un saber, el análisis histórico y los cambios ocurridos en los lugares etnografiados.

Como lo apunté, México es un país de tradición constante de gente realizadora de etnografía, pero es necesario ponderar el “yo” testifical de ir al lugar, porque se tienen sorpresas de descubrir la importancia de hacer etnografía propia, así como el usar la de terceros, es lo que acerca a particularidades, contradicciones y, como anoté, a evitar generalizaciones y sí percibir los distintos sentidos de las prácticas y las estructuras de las instituciones.

Con todo lo anterior surge un dilema que Geertz señaló “No pienses sobre la etnografía, haz etnografía” o el escapismo “No hagas etnografía sólo piensa acerca de ella” (Geertz, 2010: 149). La etnografía implica contar historias, hacer relatos, construir explicaciones y comprensiones, también utilizar un modelo teórico detrás, por lo que puede existir una antropología sin trabajo de campo, esto es de discusión, de hablar o teorizar pertinencias, de averiguar posturas, de cómo explicar o comprender lo social, lo cultural.

Y no se puede hacer etnografía sin hacer trabajo de campo, es ahí donde la lógica de la sorpresa adquiere sentido, *no somos cronistas ni reporteros*, el contacto con la “realidad”, con la comunidad, con las actividades permite manifestare interpretar el sentido de las ideas, las certezas postuladas por una lógica de razonamiento deductivo de lo ya hecho. La sorpresa también es apelar a la duda y a la sospecha, así entre “ciencia” explicativa y herramienta de comprensión está el móvil

de seguir haciendo trabajo de campo en su sentido antropológico, esto es dar continuidad a la carta magna como requisito que nos ofrece la famosa autoridad etnográfica.

Si se considera que ciertos aspectos de dominación moderna están ocultos en la razón instrumental, como un mecanismo de poder al cual tienen que enfrentarse los sujetos en todo momento, “Hay sujetos con intereses diversos que se enfrentan en las naves de una fábrica, las aulas de una escuela, o las habitaciones de una casa; aquí en los episodios estratégicos de la vida cotidiana, tienen que generarse constantemente los potenciales de poder que se han conjugado con las instituciones de dominación como una red” (Honneth, 2009: 133).

Si se trabaja con el poder como un conjunto de técnicas organizado institucionalmente y por encima de las necesidades de los sujetos, entonces habría que preguntarse ¿cuáles son las necesidades teóricas de los antropólogos y los etnógrafos? En pocas palabras son dos las características que están presentes en la actual sociedad moderna y que se expresan en la racionalidad instrumental que es capaz de conducir y controlar. “En términos administrativos: dichas organizaciones intervienen como instituciones totales en el nexo de vida de cada individuo para hacer de él, disciplinado y controlado, manipulado y amaestrándolo, un integrante dócil de la sociedad” (Honneth, 2009: 140).

Además, están los contenidos normativos de la sociedad moderna, es la verdad y los juegos de verdad que se legitiman en ésta (escuelas, bibliotecas, discursos de salud, de políticas públicas, discursos de derecho y de justicia) carentes de toda pertinencia, y son discursos movedizos al servicio de los poderes establecidos para “la resolución de problemas”; siendo los sistemas de saber como el arte, la ciencia, la filosofía, el derecho, la moral, la cultura, los que están frente al poder. Asimismo Habermas define a “La modernidad como una forma de vida cosificada y explotada, como una forma de vida integralmente sujeta al control técnico o como una forma de vida totalitariamente articulada y ensanchada, integralmente sometida a relaciones de poder, homogeneizada, encarcelada” (Habermas, 2010: 364).

Aquí cabe el cuestionamiento ¿hasta qué punto muchas de las prácticas etnográficas se convierten en meros ejercicios técnicos? Por su parte, Habermas escribe que es en la Ilustración que se gestan espacios y se da una apertura al mundo tanto en el arte, la literatura, en la ciencia, en la crítica especializada en gustos, en los procesos de aprendizaje, en los discursos y en los juegos de verdad.

Al mismo tiempo propone cómo racionalizar la vida social para que los patrones de comportamiento sean universales y racionales, pero en tanto esta dominación no sea vertical en todas las sociedades, porque este poder se topa ante culturas que implantan resistencia y reproducción, aparece mediado por distintos intereses plasmados en el pensar, sentir y actuar (por ejemplo, la cultura y los núcleos duros de la tradición garantizan la diferencia ya que están ligados a imágenes del

mundo). Desde luego estos espacios pueden ser aprovechados por el sujeto para lograr una trascendencia y hacer una crítica con pensamiento e intereses propios.

En este sentido Habermas recupera e introduce la categoría de *interés*, de Kant, y lo hace por buscar una conexión entre conocimiento e interés para hacer evidentes los intereses rectores del conocimiento. O sea éstos surgen de las necesidades, también tienen y expresan cuestiones prácticas, por eso piensa que el interés puro es una ilusión inconcebible dentro de un mundo de investigadores donde los motivos tienen que ser explicados, puesto que tienden a ser inmanentes o especulativos, es más los intereses que guían la producción de conocimiento tienden a convertirse en dogma que evitan la reflexión.

El honor de las ciencias consiste, desde luego en aplicar infaliblemente sus métodos sin reflexionar sobre el interés que guía el conocimiento. Una autocomprensión positivista en las ciencias nomológicas tiende más bien a sustituir la acción ilustrada por el control técnico. Guía la aplicación de las informaciones de la ciencia de la experiencia bajo el ilusorio punto de vista de que la dominación práctica de la historia puede dejarse reducir al control técnico de procesos objetivados (Habermas, 2005: 178-179).

A pesar de que el programa de la ciencia le ha apostado todo a la objetividad, Habermas admite que la narración y la reflexión como una vía de construcción de conocimiento recuperan las experiencias subjetivas del sujeto de conocimiento; las pretensiones de objetividad regulan la presentación de los datos de modo esquemático en saberes técnicamente utilizables.

Para aquella tendencia del campo de la etnografía que se ha centrado en esta técnica, se ve que tiende a anular las explicaciones narrativas y los saberes hermenéuticos como otros intereses rectores del conocimiento. La cuestión técnica propicia que el antropólogo en labores etnográficas sólo exhiba los datos de manera toponímica, porque se ha vuelto una tarea descriptiva de buscar las relaciones lógicas, “objetivistas y científicas”. Es decir con poca reflexión producto de las experiencias propias, y a veces reflexión prestada o tomada para satisfacer objetivos pragmáticos y utilitarios que le concedan saciar fines e intereses de conocimiento.

Tal vez se cae en lo que Horkheimer sugirió acerca de la teoría tradicional de la ciencia, que se concibe como una empresa pura de conocimiento de la verdad para dejar de lado los intereses humanos, se busca la auto-conservación del *status quo* de lo ya adquirido, de lo existente como conformidad para solo perfeccionarlo, repetirlo, reconstruirlo, etcétera, aun así esta teoría tradicional de la ciencia es falsamente pura.

La etnografía científica establece, por lo general, un registro alegórico privilegiado en el que se identifican supuestos como el de la teoría, la interpretación, o la

ejemplificación. Pero todos esos significados, en sus niveles correspondientes dentro del texto, incluyen teorías e interpretaciones, se reconocen como alegorías y devienen en pura dificultad para asentarse, en última instancia, sobre una perspectiva, sobre un punto de vista privilegiado desde el cual hacer la valoración totalizadora... mucha práctica y escritura etnográfica adopta ciertas distancias de la totalización antropológica, para buscar una evocación múltiple (aunque no limitada y alegórica) (Clifford, 1991: 158).

Entonces la etnografía era una experiencia del antropólogo que se hacía en una comunidad, la registraba y contaba. Hoy ese aspecto objetivista y tendencialmente *técnico* de hacer etnografía poco reflexiva sólo exhibe los datos e intenta develar la estructura de una comunidad, no más, porque busca certezas objetivizantes y de dato duro y prefiere los conocimientos generalizables, teme a la duda, la contradicción y tiende hacia una reducción de lo objetivo. Un ejemplo es el texto de Bourdieu de la Objetivación participante, él pretende una postura entre la objetividad y la reflexión.¹ Convierte sus narraciones en alegorías como un relato donde el etnógrafo dice lo contrario de lo que pretende decir.

Considero a la antropología sociocultural como una disciplina que estudia a los seres humanos en sociedad, no como tales sino como meros datos. La aplicación desmedida de objetividad reducida al cálculo y la exigencia de "objetividad" manifiesta un carácter instrumental del trabajo etnográfico, predeterminado bajo la política de técnica que no da oportunidad a las relaciones con la alteridad, debido

¹ El trabajo de campo, en la antropología, ha sido presentado, muy frecuentemente, tanto como ciencia de laboratorio como a manera de experiencia personal, casi como un rito de paso; las dos metáforas, sin embargo, apenas nos sirven para hacer la amalgama, supuestamente conveniente, de la práctica objetiva y de la subjetiva. Hasta hace muy poco, tal imposibilidad quedó obviada mediante la marginación de los fundamentos intersubjetivos del trabajo de campo, que ya habían sido excluidos de los textos etnográficos considerados serios, y que eran relegados a la categoría de memorias, anecdóticos, y confesiones; más tarde, sin embargo, este conjunto de estilos comenzó a cobrar carta de naturaleza. Las nuevas tendencias, de extremar el dato hasta dar cumplida cuenta de los aspectos que pudieran parecer más mínimos, mediante la introducción de los elementos personales en el texto, han servido para alterar el discurso etnográfico, así como para subvertir las estrategias y la autoridad de los informes anteriores. Mucho de nuestro conocimiento acerca de otras culturas, es producto de la traducción y de la proyección de diálogos intersubjetivos. Ello supone un problema claro para cualquier ciencia que se mueva desde lo particular a la generalización; que utilice sólo las verdades de una cultura como ejemplos ilustrativos, como fenómenos de tipificación o como patrones de comportamiento colectivo (Clifford, 1991: 166). Si pensamos que la exigencia de una etnografía objetivista tiende a anular la experiencia del etnógrafo y ponderar el control técnico de los datos (realizar entrevistas, encuestas, cuestionarios, toponimias, etcétera) se podría decir que es una puesta en marcha de la racionalidad instrumental.

a que el encargo institucional tiene intereses rectores de la información, olvida que se trabaja con gente no con objetos.

De ahí que el talento del etnógrafo ilustrado poco se expresa en el esfuerzo propio de comprensión, en la actitud de sensibilidad, en el trato con las personas que le facultan organizar las experiencias, que al saber el destino de la información puede exponerla con alegoría no meramente explicativa o toponímica. Pues hay distintos estilos de hacer y explicar la etnografía, creo que la médula rectora es la recuperación (a través de la razón crítica) de la experiencia del sujeto, donde el conocimiento del otro, del humano, se traduce en una dimensión técnica de descripción.

Tanto George Stocking como Mechthild Rutsch denominan motivos románticos a esa sensibilidad que aparece una y otra vez entre los practicantes de la disciplina. Sensibilidad que se caracterizó por ponderar una comprensión de las sociedades como entidades particulares, irreductibles y conformadas a partir del compartir valores y símbolos culturales donde factores como las emociones, los deseos y las voluntades individuales, también juegan un papel importante en la configuración de las prácticas sociales e históricas. Por el lado metodológico, dicha sensibilidad conducía a ponderar vías que tenían por objeto comprender símbolos y significados de una cultura penetrar en las dimensiones de las vivencias humanas desarrolladas en espacios diferentes al nuestro (Olivos, 2009: 80).

Hablar de sensibilidad implicaría otro debate, “un motivo romántico”, considero que es importante otro concepto por revisar, un antropólogo de los llamados posmodernos, Paul Rabinow, en compañía del filósofo Dreyfus, responde la pregunta ¿qué es la madurez?, o ¿qué es el iluminismo? Al igual este tema es crucial para el quehacer etnográfico y tendría que ser reflexionado a diario por los antropólogos, por lo menos para discernir parte del origen de nuestra disciplina que se gesta en explicar y comprender.

En la actualidad tanto Habermas como Foucault aceptan que la madurez consiste en la asunción del hombre a su responsabilidad de usar la racionalidad; y reconocen que la modernidad tiene uno de sus pilares con el intento de Kant de hacer crítica la razón y esto significa establecer los límites y el uso legítimo de la razón explicativa.

Rabinow y compañía se centran en Foucault como el fundador de una actitud crítica, dado que los intensos compromisos éticos y políticos hicieron que profundizara en algunas preocupaciones de nuestra sociedad, y fuera indiferente en otros aspectos tratando de liberarse de los esquemas de pensamiento establecidos. Ellos escriben que después del iluminismo la modernidad ve nacer un sinfín de *ethos*. Si bien la madurez consiste en tener una actitud o un nuevo modo de actuar crítico para enterarse de la pluralidad y de hacer etnografía, que consiste en describir e

interpretar las prácticas socioculturales de nosotros y de los otros, las formas de vida, caracterizar el sentido, ir más allá de aislar la explicación y la comprensión.

La ontología crítica de nosotros no debe considerarse, sin duda, como una teoría, como una doctrina, ni siquiera como un permanente cuerpo de conocimiento que se está acumulando; se la debe concebir como una actitud, un ethos, una vida filosófica en que la crítica de lo que somos es en uno y al mismo tiempo el análisis histórico de los límites que nos imponen a nosotros y un experimento con la posibilidad de ir más allá de ellos (Rabinow y Dreyfus, 1988: 128).

Para finalizar, se concluye que el hacer etnografía no es como la ciencia pura donde hay intereses y los datos se someten, interviene en los juegos de verdad, en los límites del conocimiento y la comunidad académica formal. Aquí se estaría ante un dilema, sin concebir la pluralidad de la etnografía y ubicarla como un trabajo científico o bien como un ejercicio de comprensión, he ahí el debate entre explicación y comprensión

Por último, la reflexividad responde a las interrogantes de qué significa el observador objetivo y realista en sus narraciones y entrevistas, por ello he intentado decir que una condición para el etnógrafo es lograr un equilibrio entre la distancia y la cercanía con la gente con la que trabaja, es poner a prueba su sensibilidad al aceptar el sentido de las prácticas y dar lugar al presente etnográfico con un horizonte histórico, le regresaría la temporalidad a ese momento convertido en una eternidad debido a que la narrativa literaria tiende a eliminar su temporalidad.

El contacto con la gente y sus actividades produce nuevas ideas ante las certezas postuladas por una lógica de razonamiento deductivo ilustrado, hacer trabajo de campo es encontrar la sorpresa, es apelar a la duda y a la sospecha, así entre ciencia y herramienta está el móvil de continuar haciéndolo en su sentido antropológico, es dar seguimiento a la carta magna como requisito que otorga la famosa autoridad etnográfica.

La experiencia producto del trabajo de campo más el conocimiento teórico reflexivo puede lograr otro tipo de etnografía, hoy está de moda la reflexividad. Cuando propicié el debate e intenté perfilar una etnografía libre del miedo que le haga recuperar la experiencia narrativa, la comprensión y que se refleje en la escritura etnográfica, habría que tener clara la distinción entre experiencia, reflexividad y objetividad.

La objetividad se ha cuestionado no sólo en la antropología sino en las mismas ciencias exactas. No estoy seguro si la antropología sigue empantanada en esa discusión, pero sí creo que en la práctica el qué hacer pondera esta exigencia, la dicotomía es optar por una etnografía explicativa o por una basada en datos en la

primera la reflexión, la experiencia y la empatía intentan comprender los distintos sentidos.

Si se piensa la idea de ciencia como el único medio de significar esta actividad del etnógrafo, no tendría sentido porque parte de su esencia es tener experiencias que generen datos empíricos. Pero en algunos, los círculos académicos se abstraen tanto que parece un pecado ser empirista, por lo que se apoya la idea de la pluralidad de la ciencia. Más aún, la posibilidad de una pluralidad de universos conceptuales que reúnan distintos compromisos e intereses. En cambio en las comunidades de la ciencia hay diversas formas de representar el mundo.

La ciencia es una actividad creativa, al servicio de la búsqueda de una concepción integradora de los hechos, lo cual implica disolver el largo divorcio entre teoría y práctica. En términos más actuales, podríamos decir que el proceso de conocer —y en particular la investigación científica— es un arte en su sentido más primigenio, en tanto requiere de una activa intervención y manipulación de los hechos para construir y poner a prueba nuestras teorías o representaciones del mundo. (Lombardi y Pérez Ransanz, 2012: 97).

Para concluir, podría decir que el documento etnográfico se sujeta a distintas exigencias, no se puede reducir a una simple dimensión técnica explicativa, se requiere comprender los sentidos. De ahí que no se hace la pregunta ¿cómo hacemos etnografía hoy en día? Resulta que al inicio el objetivo de este trabajo fue argumentar las implicaciones que se tienen sobre las formas de hacer etnografía y que para construir un documento que requiere del trabajo de campo, de la reflexión, se necesita ante la pluralidad de la ciencia tomar en cuenta que el conocimiento etnográfico en la época moderna no es nada más objetivo, sino está sujeto a los juegos de verdad y a la actividad creativa.

Si bien este trabajo fue un intento de revisar el entramado de producción de etnografía, como esa exigencia denominada: “objetividad del conocimiento” que oculta distintos intereses tanto personales (del etnógrafo) como las exigencias de la institución, considero que para lograr una comprensión de las cosas, a partir de una postura teórica en la disciplina antropológica, no se puede reducir el trabajo de campo a una simple herramienta, ya que en él se generan experiencias e incluso relaciones que se omiten en las etnografías.

Reitero, no es una simple herramienta, sino es la columna vertebral que diferencia a la antropología de otras disciplinas como la filosofía, la sociología, o la ciencia política. (de las cuales, cabe señalar, también enriquecemos nuestra labor). Por ello se ha planteado transformar la experiencia en datos, omitiendo que todo conocimiento objetivo surge de condiciones subjetivas y por ello, el etnógrafo requiere encapsular la racionalidad instrumental.

BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, Arjun
(2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Ediciones Trilce, FCE, Buenos Aires.
- Baroja, Pío
(1994) *El árbol de la ciencia*, Alianza Editorial, México, 139 pp.
- Beattie, John
(1975) “Comprensión y explicación en la antropología social”, en José R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Editorial Anagrama, Barcelona, 299 pp.
(1972) *Otras culturas*, FCE, México, 76 pp.
- Bourdieu, Pierre
(2003) “L’objectivation participante”, *Journal Article. Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 150, pp. 43-58.
- Clifford, James
(1991) “Sobre la alegoría etnográfica”, en James Clifford y George E. Marcus, (eds.), *Retóricas de la antropología*, Júcar, Barcelona.
- Foucault, Michel
(2003) *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid.
- Geertz, Clifford
(2010) *El antropólogo como autor*, Paidós, Madrid, 149 pp.
- García Mora, Carlos
(2004) “El delicioso suplicio de escribir antropología”, en Rutsch Mechtlid y Wachter Mette Marie (coords.), *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Iberoamericana, México.
- Habermas, Jürgen
(2010) *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz Editores, Buenos Aires, 364 pp.
(2005) *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 179 pp.
(1986) *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- Honnet, Axel
(2009) *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, Universidad Autónoma Metropolitana, Buenos Aires, 140 pp.
- Horkheimer, Max
(1974) “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires.

Joyce, James

(1995) *Dublineses*, RBA Editores, Barcelona.

Kaberry, Phyllis

(1981) “La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica”, en Raymod Firth (ed.) *El hombre y la cultura, la obra de Bronislaw Malinowski*, Siglo Veintiuno Editores, México, 95 pp.

Korbaek, Leif

(2009) “Introducción”, en Eduard B. Tylor. *Anáhuac o México y los mexicanos antiguos y modernos*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Juan Pablos Editor, México.

(2015) “Colonialismo, etnografía y comunidad científica en Inglaterra en el periodo temprano en el pacífico”, Manuscrito, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Lombardi, Olimpia y Ana Rosa Pérez Ransanz

(2012) *Los múltiples mundos de la ciencia. Un realismo pluralista y su aplicación a la filosofía de la física*, UNAM, Siglo Veintiuno Editores, México.

Malinowski, Bronislaw

(1975) *Los argonautas del Pacífico occidental*, Península, Barcelona.

Olivos Santoyo, Nicolás

(2014) “Repensar la etnografía a la luz de los presupuestos posibles de una socio-antropología”, en *Anuario. Antropología Social y Cultural en Uruguay*, núm. 12, Instituto de Antropología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Uruguay.

Olivos Santoyo, Nicolás

(2009) “La idea de ciencia en la antropología posmoderna: entre la crítica y la reorientación disciplinar”, tesis maestría, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.

Rabinow, Paul y Hubert L., Dreyfus

(1988) “¿Qué es la madurez?, Habermas y Foucault acerca de qué es el iluminismo”, en David Couzens, *Foucault hoy*, Nueva Visión, Buenos Aires, 128 pp.

Nadel, Siegfried F.

(1978) *Fundamentos de la antropología social*, FCE, México.

Sempio Durán, Camilo

(2015), “Prefiguraciones: Análisis y problematización del conocimiento etnológico. Ensayos sobre estudios antropológicos y filosóficos de las posibilidades socioculturales”, tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, 81 pp.

Shweder, Richard

(1991) “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón evidencia”, en Carlos Reynoso, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa editorial, Barcelona.

Stocking, George W.

(2007) “La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinowski”, en Honorio Manuel Velasco Maíllo, *et al.*, *Lecturas de antropología para educadores*, Trota, Madrid, 86 pp.

Ulin, Robert

(1990) *Antropología y teoría social*, Siglo XXI, México, 152 pp.

Van Velsen, Jaap

(2007) “El método del caso ampliado y el análisis situacional”, en *Bricolaje*, núm. 14, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México.

Winch, Peter

(1994) *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós Ibérica, Barcelona.

(1990) *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu editores, Buenos Aires.



Textiles en el mercado Mapuche, Villarrica, Chile, marzo de 2017

Fotografía: Cristina Oehmichen



Ruca mapuche, Villarrica, Chile, marzo de 2017
Fotografía: Cristina Oehmichen

Reseñas

Carlos Garma, María del Rosario Ramírez y
Ariel Corpus (coords.),
*Familias, iglesias y Estado laico: enfoques
antropológicos*, UAM-Iztapalapa-Ediciones del
Lirio, México, 2018, 262 pp.
ISBN Del Lirio 978-607-8569-31-1

2016. Enrique Peña Nieto, presidente de México (2012-2018), presentó la única propuesta aplaudida por los sectores progresistas del país a favor del matrimonio igualitario entre parejas del mismo sexo y, sin embargo, también fue la única en ser bloqueada por su mismo partido y los partidos miembros del ya extinto “Pacto por México”. ¿Qué ocasionó que esta propuesta no prosperara, a diferencia de otras donde se esperaba mayor oposición social, como la reforma energética?

En este contexto, los coordinadores del libro *Familias, iglesias y Estado laico: enfoques antropológicos*, convocaron a especialistas en estudios sociales de la religión para dar explicaciones desde diversas aristas al papel político de las iglesias frente a la posibilidad de validar constitucionalmente las parejas del mismo sexo. Más allá de la coyuntura político-social, las marchas convocadas por integristas católicos y evangélicos fundamentalistas, los autores exploran las narrativas, imaginarios colectivos, trayectorias históricas y agencia social de sujetos que se identifican a sí mismos como católicos y evangélicos.

Este libro cae como una “bendición” en manos de los lectores, pues permite identificar y comprender distintas lógicas de acción, más allá de los abundantes textos periodísticos —afortunados o no— que han descrito el intento de algunos sectores de católicos y evangélicos por combatir al Estado laico. La perspectiva de los textos pondera el punto de vista de los actores religiosos, sean especialistas de lo sagrado o laicos, de las dos religiones mencionadas, pues tanto católicos como evangélicos saltaron a la palestra pública no sólo para expresar sus puntos de vista, sino para incidir directamente en los procesos políticos y en la opinión pública.

Este fenómeno no es privativo de México, sino de prácticamente todo el continente, síntoma de las tensiones de la época entre diversos grupos sociales y la reg-

ulación estatal. El caso católico ha sido mucho más estudiado en su oposición al Estado laico debido a su larga presencia histórica.

Los grupos evangélicos representan una novedad, pues después de haber estado replegados de la participación pública, van abandonando su “complejo de minoría”, ligados con intereses y redes político-ideológicas internacionales, tanto de Estados Unidos, como de América Latina y otros continentes. Dirigidos por algunos líderes ajustan una agenda que comienza por buscar respaldo en asuntos morales (como en su oposición al aborto y al matrimonio entre parejas del mismo sexo), donde obtienen el respaldo de otros evangélicos y se pueden aliar con sectores católicos, en lo que algunos denominan el “ecumenismo de odio” (Aguilar, 2018).

La pluralidad de las familias y las iglesias son observadas en el contexto de la coyuntura que marcó la iniciativa presidencial, frente a uno de los estados laicos más consolidados del mundo. Sin embargo, el hecho de que el Estado laico en México tenga una larga data, en contraste con la mayor parte de los países del mundo, no significa que sea estático, como lo ha señalado Blancarte (2012). La defensa del Estado laico es la premisa ética de los coordinadores y autores, quienes, con datos en mano, se posicionan a su favor y evidencian contradicciones, heterodoxias, y luchas políticas por la legitimidad simbólica y social de los actores en pugna.

En la primera sección “Familias, iglesias y género”, se presentan cuatro artículos cuyo enfoque es la transversalidad del género como construcción social e históricamente situada, en donde el sentimiento predominante es el temor de algunos actores religiosos. Este miedo se encuentra internalizado entre algunos creyentes evangélicos y católicos por el tamiz interpretativo, dentro de las tradiciones cristianas de la Biblia. El miedo es el punto de partida, a través de la defensa de la pareja heterosexual considerada por los actores mencionados como la “familia natural”.

En el primer capítulo, Carlos Garma dialoga con dos actores: por un lado, los que no comparten la fe de los cristianos, particularmente académicos y funcionarios públicos; y, por el otro, los cristianos: evangélicos y católicos. El reconocido especialista en temas religiosos se adentra en la lectura del texto bíblico para apelar a la razón de los creyentes y demostrar que no hay una definición unívoca de familia y la pareja en el documento de autoridad para los cristianos. Es loable este salto en el mundo académico mexicano, pues el autor busca comprender a los sujetos que por mucho tiempo ha estudiado, al más puro estilo weberiano, sin intenciones disciplinarias o paternalistas, sino en diálogo entre iguales y con un código de lenguaje que pueden entender los evangélicos.

El segundo capítulo de Carlos N. Mora, nos muestra una interpretación polémica de la sociedad mexicana al atribuirle como conjunto algo que es privativo de

ciertas élites intelectuales y clases medias con formación universitaria (Parker, 1993). Basado en una lectura muy influida por autores europeos, retoma a Foucault en su seguimiento del discurso de odio y exclusión del Frente Nacional por la Familia, lo cual resulta muy interesante en la construcción del objeto de estudio. No obstante, empeñado en encontrar en la secularización un futuro triunfante para las libertades de los individuos, su cuadro comprensivo deja de lado la capacidad de agencia de los sujetos religiosos que no se pliegan, como nunca lo han hecho, con rigor a los dictados de la religión a la que se consideran pertenecientes.

En el tercer capítulo Yanina Ávila presenta una corta pero sustanciosa explicación de la problemática polisémica del término “género”, tanto para los feministas como para los que se oponen a la “ideología de género”. La diversidad, en cuanto al género, es lo que provoca el pánico “moral” de los sectores religiosos opuestos a la iniciativa presidencial. Como todo miedo, una vez exacerbado, tiende a exagerar los rasgos y características que los religiosos de este tipo ven en la agenda LGBTTTI, en medio de tiempos peligrosos, catastróficos o apocalípticos. El “género” como concepto-herramienta, que ni siquiera es unívoco, se presenta aparentemente desentrañado por estos grupos religiosos como maléfico, pero se revela como destabilizador para la legitimidad simbólica de estos sujetos sociales que sienten que pierden el monopolio de la verdad.

El cuarto capítulo de Raúl Méndez, explora las acciones de los presbiterianos y católicos que se oponen a los matrimonios entre parejas del mismo sexo y el aborto, aunque puede abarcar más tópicos, jugando con el binomio tradición-modernidad. Con un conocimiento notable de la teología reformada y las iglesias presbiterianas en particular, utiliza una metáfora de puentes levadizos, colgantes y rotos, para explicar el ir y venir por los entresijos ambiguos de la vida moderna. La Biblia no muestra respuestas explícitas del quehacer cotidiano del sujeto en busca de dirección, lo que representa un reto peligroso para el creyente ante las acciones del estado laico y el fenómeno de la secularización. De este modo, evidencia contradicciones, victimizaciones y maldiciones de nuestros tiempos, que este tipo de creyentes, atribuyen en mayor o menor medida a la homosexualidad masculina.

La segunda sección de libro “Sexualidad, derechos y Estado laico”, contiene cuatro artículos desde muy diversos enfoques. El eje estructural del discurso de la sección es la relación de católicos y evangélicos a nivel de percepción y prácticas de cara al Estado laico.

Desde un punto de vista filosófico iluminista, en el capítulo cinco, autoría de Josué Rafael Tinoco y Osusbel Olivares, se hace una apología de la libertad individual al oponer la modernidad y su secuela secularizadora a las creencias religiosas. En una crítica incisiva a líderes religiosos que se erigen como guardianes de la

sobrevivencia humana, a partir de su oposición a la “diversexualidad”, develan que el poder político del cristianismo se ha basado en un ejercicio constante de sembrar miedo, con el cual buscan disuadir a la población para evitar la aprobación social, política y cultural de la homosexualidad.

El capítulo seis, de María del Rosario Ramírez, con profundidad teórica penetra en las constantes de la Iglesia católica por oponerse a los derechos sexuales y reproductivos. Sea en foros internacionales o en momentos de discusión pública en México, los grupos católicos opuestos a los mencionados derechos, han encontrado eco a sus demandas. En el ámbito político lo han hecho con el Partido Acción Nacional (PAN); además, con un antiguo rival y hoy aliado, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), aliados con los cuales buscan acuñar el concepto “derecho a la vida” para oponerlo al aborto. Con una perspectiva feminista, la autora examina los símbolos femeninos más importantes del catolicismo, Eva y María, como dispositivos ejemplares para justificar la dominación patriarcal de los jerarcas católicos, no sólo dentro de su institución religiosa, sino buscando limitar las facultades del Estado laico.

En el séptimo capítulo, Mariana Guadalupe Molina expone el modo en que las estructuras de sentido internalizadas por el aparato doctrinal católico hacia los feligreses con más contacto institucional —en este caso por medio de colegios religiosos—, se vuelve una de las causales de apoyo a la política integrista de la Iglesia católica y del Frente Nacional por la Familia. Con datos de primera mano, indaga cómo el sistema de valores compartidos por jóvenes de un colegio católico coadyuva a constituir un horizonte de sentido en torno a acciones morales. Lo anterior, pese a la diversidad de opiniones que naturalmente existen entre múltiples miembros de una religión. En este tenor, ante los programas educativos laicos promovidos por el Estado mexicano, algunos colegios católicos promueven un modelo de sociedad gobernado idealmente por gente religiosa, un integralismo católico. Por tanto, lo que se encuentra en pugna son dos formas distintas de concebir a la sociedad y al Estado, y cuya manifestación pública se evidenció con la oposición a las reformas presidenciales propuestas en 2016.

El capítulo octavo, escrito por Andrea Guadalupe Espinosa, nos muestra los cambios al interior de los sistemas religiosos cristianos, principalmente evangélicos, con el surgimiento de iglesias inclusivas con y para el sector LGBT que no encuentra aceptación en iglesias evangélicas y católicas tradicionales. Es decir, a contracorriente de quienes piensan que la secularización y los movimientos LGBT son inseparables, se muestra que el pensamiento religioso puede ser muy importante para quienes se asumen con una identidad LGBT y cristiana. El pensamiento religioso es central para estos colectivos, pues de no ser así no habría teología queer, misma que existe en un entorno de clara tensión y resistencia a los cambios

exigidos por la doctrina cristiana sobre los sujetos que la aceptan, la reelaboran y resignifican. La autora termina con un tono optimista respecto a los cambios culturales que implica para la sociedad el potencial simbólico de estos grupos religiosos inclusivos que iluminan un mundo que mucho tiempo fue invisibilizado y anulado, empujando una agenda pro derechos sexuales y reproductivos, validando el Estado laico como garante de los mismos.

En la tercera sección “Iglesias evangélicas: posturas y disensiones” se exhibe la capacidad de agencia de los sujetos creyentes religiosos, quienes a favor o en contra de las propuestas de Peña Nieto, sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo, realizan acciones en sentidos opuestos, quedando a la luz la complejidad del campo religioso evangélico. Con esta sección, puede quedar claro, entre periodistas y líderes de opinión, que así como no se puede hablar de los católicos en general – para casi ningún tema-, tampoco se puede decir que los “evangelistas” (sic) dicen, hacen o tienen un partido como si fuera un sector homogéneo.

Hilda María Cristina Mazariegos, en el noveno capítulo, con base en su trabajo de campo en uno de los epicentros del pensamiento conservador católico, León, Guanajuato, nos habla cómo en esta región las mujeres metodistas (no católicas), se pueden oponer a las manifestaciones en contra del matrimonio entre personas del mismo sexo. Es decir, no todas las creyentes son reproductoras de un orden social excluyente, pues se ponen en el lugar de madres —posición tradicional—, no para proteger a sus hijos de las perversiones LGBTTTT, sino para proteger a los que sufren la exclusión. A pesar del orden religioso vigilado por hombres, las mujeres están dispuestas a disentir de su autoridad espiritual y correr el riesgo de ser estigmatizadas al interior de su grupo religioso, tanto como lo pueden ser por pertenecer a una iglesia protestante en una ciudad aún intolerante a lo que no es católico (Méndez, 2017).

En el décimo capítulo Ariel Corpus explica por qué los evangélicos, como grupo sociorreligioso, suelen compartir en su cuerpo doctrinal la oposición a los matrimonios entre parejas del mismo sexo. Este hecho pasaría casi desapercibido por sí mismo si no fuera por la actuación pública de un grupo de evangélicos, que a diferencia de otros grupos religiosos conservadores —como los Testigos de Jehová, la Luz del Mundo y los Mormones—, ponen en entredicho la histórica lucha de los mismos para garantizar un Estado laico. Con un recuento histórico, explica los tránsitos del primer protestantismo, más apegado al liberalismo decimonónico, hasta llegar a la participación política actual de algunos evangélicos que no sólo buscan legítimamente cargos públicos, sino incidir con una agenda religiosa que pone en cuestión al Estado laico que legitimó su presencia como minoría religiosa frente a los múltiples ataques que sufrió por parte de la Iglesia católica –y que en algunos lugares aún sufre—. En este sentido, de discriminados han pasado a

discriminadores de la mano de sus antiguos ejecutores: los sectores más intolerantes de la Iglesia católica. Para analizar esto, se centra a modo de ejemplo en algunas de las reacciones que en tal coyuntura tuvieron iglesias y líderes evangélicos.

Finalmente, en el onceavo capítulo, Leopoldo Cervantes-Ortiz, realiza un recuento detallado del verano azul y rosa de 2016, cuando los religiosos opositores a los matrimonios entre personas del mismo sexo se manifestaron públicamente, buscando incidir con argumentos religiosos y pseudo científicos en el Estado laico. No sólo eso, exhibe a los actores políticos que hicieron eco de los integristas católicos y los conservadores evangélicos, de tal modo que sucumbieron en una supuesta escucha de la sociedad civil; escucha que, por cierto, no hemos visto en muchos otros casos de urgencia nacional, y con lo cual detuvieron que la iniciativa fuera ley. El hecho de que el escritor sea teólogo es una sorpresa de la pluralidad, no sólo en el mundo católico, sino también del mundo evangélico. Es decir, los coordinadores del libro al invitar al teólogo, dejaron constancia de que el campo religioso evangélico es plural. En autor, en tono crítico, termina por afirmar que la victoria política de los conservadores es simultáneamente su derrota cultural, porque los derechos no se niegan y, por tanto, estos sectores se deslegitiman ante sus propias feligresías.

La lucha por los derechos sexuales y reproductivos no ha terminado, apenas comienza. Por ello, si bien el libro se sirve de un hecho coyuntural de 2016, nos ayuda a comprender las lógicas religiosas, políticas y culturales subyacentes a la forma en cómo se darán las luchas del presente y futuro por estos derechos, tanto en México y en el continente entero. Se observa la incidencia de las iglesias en el Estado y la influencia del Estado en la población por la lucha en la definición legítima de “familia”.

Con este libro, también podemos comprender por qué un país con casi 90 millones de adultos, según la lista nominal del Instituto Nacional Electoral (Político, 2018), la convocatoria a las marchas “Por la familia” y la recaudación de firmas no fueron tan abundantes como los convocantes hubieran deseado. Lo que aún no queda claro es por qué los actores políticos cedieron tan pronto y tan rápidamente: ¿son creyentes ortodoxos de sus respectivos grupos religiosos? ¿Quién tiene más miedo, los religiosos de perder el monopolio de la verdad o los políticos de perder el poder en las próximas elecciones?

Un asunto que queda pendiente para un seguimiento del tema es la discusión sobre la secularización, pues si bien Blancarte es un referente obligado y eje de muchos de los autores del texto, su lectura está basada en la escuela francesa de la laicidad. Es necesario comenzar a cuestionar si lo que hay en México es realmente un fenómeno de secularización o si la laicidad mexicana ha dado lugar a otro tipo

de juego de percepciones, creencias y prácticas de los creyentes con respecto a sus encuentros y desencuentros con la religión institucional. Si se dice que ahora los creyentes ya no siguen a sus autoridades religiosas, caemos en un error analítico, pues eso siempre ha existido, de allí que los católicos y otros cristianos hablen de religión popular y sincretismo, en contraste con una religión institucional representada por los especialistas de lo sagrado. Varios trabajos aquí expuestos nos confirman esta noción que está por discutirse.

Los autores nos dejan un libro bien sustentado, teórica y empíricamente, que demuestra un compromiso en defensa de la idea y existencia del Estado laico, el único que en este momento histórico-temporal garantiza que ninguna religión se sobreponga al resto de la población.

Hedilberto Aguilar de la Cruz

Candidato a Doctor en Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
Ciudad de México

Aguilar de la Cruz, Hedilberto

(2018) *Contra la “ideología de género”: dirigentes de mega iglesias evangélicas en Perú y México* (en prensa), en Boris Briones (coord.), *Santiago de Chile*, Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones-CLACSO.

Blancarte, Roberto

(2013) *Laicidad en México*, México, Colección de Cuadernos “Jorge Carpizo”, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

Méndez, José Trinidad

(2017) “Destaca León en intolerancia religiosa”, en *AM Edición León*, 5 de julio de 2017, disponible en <https://www.am.com.mx/2017/07/05/leon/local/destaca-leon-en-intolerancia-religiosa-364209>.

Parker, Cristian

(1993) *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: FCE.

Político

(2018) “Lista nominal aumentó 16.6 millones de electores en 12 años”, en *Político*, disponible en <https://politico.mx/central-electoral/elecciones-2018/estados/lista-nominal-aument%C3%B3-166-millones-de-electores-en-12-%C3%B1os/>, consultado el 14 de febrero de 2018.



Templo de Santo Domingo, Oaxaca, Julio de 2017
Fotografía: Cristina Oehmichen

Flores Mercado, Georgina,
*La pirekua como Patrimonio Cultural Inmaterial de la
Humanidad. Efectos del nuevo paradigma*, México,
UNAM, 2017, 298 pp.
ISBN 978-607-02-9546-1

Este libro trata de la *pirekua*, un tipo de canto purépecha que se describe como la palabra hecha canto, ya que con ella se platica, se narran historias, se hace reír o se llora, y expresa una forma de ser y estar en el mundo del pueblo purépecha.

En esta obra se describen los procesos sociales e institucionales implicados en la declaratoria de la *Pirekua* como patrimonio inmaterial de la Humanidad, efectuada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en 2010; y se analizan las respuestas, a ese acto de reconocimiento, por parte de los diversos actores sociales que participaron o fueron excluidos de éste.

Por la forma y la rigurosidad con que se emprende esta tarea de sistematización y análisis podemos afirmar que muestra un camino a seguir, un método, para emprender futuras investigaciones sobre los procesos de patrimonialización en auge en la actualidad. Así, se recopila hemerografía; se documentan expresiones anónimas expresadas en pintas, letreros y grafitis; se revisa y analiza el expediente enviado y procesado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO); se entrevista a funcionarios de varios niveles de gobierno, que participaron de forma protagónica a que fueron excluidos de la elaboración del expediente; se documentan los procesos organizativos comunitarios suscitados después de la patrimonialización; se levantan cuestionarios en varias comunidades purépecha (Ihuatzio, Janitzio, la Pacanda, Jarácuaro, Ichupio, Santa Fe de la Laguna, San Jerónimo Purenchécuaro de la región lacustre, Comachuén, Turfcuaro, Chera-nástico, Cherán, Angahuan, Charapan y Ocumicho) para conocer la opinión de sus músicos, o sea de los *pireris* (compositores, músicos e intérpretes) sobre la patrimonialización de la *pirekua* y poder indagar si éstos fueron consultados, ya que justamente el gran problema en torno a esta patrimonialización ha sido la poca representatividad que tenían aquellos músicos que firmaron el expediente; y, por último, se solicita, y sistematiza, la información oficial en torno a qué se ha hecho,

desde las instancias gubernamentales, después de su reconocimiento por la UNESCO para su promoción y fortalecimiento.

El actor significativo que la autora excluye de su foco analítico a profundidad es a los músicos firmantes con que se respalda la solicitud del reconocimiento de la *pirekua* como patrimonio inmaterial de la humanidad, por considerar que ellos marcaron su punto de vista al prestarse a firmar el expediente, como representantes de todos músicos, *pirevis* de Michoacán. Este es tal vez uno de los aspectos a discutir con la autora, en cuanto a la pertinencia de sobre esta decisión en términos de diseño metodológico, ya que como lectores nos quedamos sin conocer a profundidad el punto de vista de los firmantes: por ejemplo no conocemos con precisión los argumentos que se les dieron quienes los invitaron para que firmaran, ignoramos si sabían el alcance y significado de lo que estaban firmando; y si estaban al tanto de las repercusiones, en tanto beneficios y problemas que ello traería consigo. Algo que nos ayudaría a conocer cómo operan las instituciones, o en términos más precisos, los funcionarios con nombres y apellidos que han estado a cargo de la patrimonialización ante la UNESCO, para “seleccionar” a sus interlocutores, y cuáles son los discursos que utilizan para legitimar sus decisiones y proyectos, provocando intencionalmente o no, la división entre los actores que dicen apoyar.

El libro cuenta con los siguientes capítulos: “Introducción”, donde se hace un recuento de la legislación internacional que condujo a la Convención Internacional para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial firmada en 2003, por 120 Estados miembros de la UNESCO, y ratificada por México en 2005. Esta parte incluye la información necesaria para conocer los contenidos de la Convención y su estructura organizativa, además del balance crítico sobre esta convención, que hace la autora y que recupera de varios autores. Concluye esta parte con la contextualización general en torno al caso de la *pirekua* ante la Convención. Es decir, se presenta una información sustantiva de referencia para comprender los aportes y las limitaciones de dicha Convención.

El capítulo I, se dedica a explicar cómo se armó el expediente para la candidatura, poniendo énfasis en los actores que participaron. En especial se menciona a los que actuaron de forma protagónica (como la Secretaría de Turismo del Gobierno de Michoacán, en ese momento en manos del Partido de la Revolución Democrática (PRD), encabezado por Genovevo Figueroa; y cómo se excluyeron a otros funcionarios y las razones de su exclusión. Se fundamenta en los documentos enviados a la unesco, en las entrevistas realizadas por la autora a los funcionarios estatales y federales, en las notas periodísticas, así como en entrevistas hechas a los *pirevis* que opinan desde las varias posiciones. Al analizar los planes y programas de gobierno, se muestra aquí cómo desde su gestación la patrimonialización de la *pirekua* se inscribe en los planes turísticos y de comercialización de las expresiones culturales de esta entidad; al lado de la patrimonialización de la cocina mexicana y

de la historia y la arquitectura empleada para la turistificación, mediante el diseño de la Ruta Vasco de Quiroga. Aquí es relevante, advertir cómo al ser una iniciativa institucional no se consultó a la población purépecha, y en cambio se seleccionó a ciertos intérpretes para que avalaran y firmaran la candidatura, suplantando a los demás grupos creadores e intérpretes de *pivekua* en Michoacán.

En el Capítulo II, se abordan las reacciones de los *piveris* y otros actores del pueblo purépecha ante la declaratoria de la *pivekua* como patrimonio inmaterial de la humanidad, y que evidencian la sorpresa e indignación al no haber sido consultados. Se muestra el proceso organizativo que dio lugar a discusiones y múltiples reflexiones, que se plasmaron de forma colectiva en agendas de trabajo y posicionamientos públicos. Se sustenta este capítulo en documentos publicados y en entrevistas que dejan ver las posiciones de quienes participaron en las reuniones de opositores a la patrimonialización realizada desde la UNESCO, su interpretación de lo que significaba la Convención y la declaratoria, y de las estrategias a seguir para defender sus derechos colectivos ante la imposición que vivieron de parte de las instituciones y de quienes firmaron el expediente. Proceso que condujo a que se presentara una queja ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos, al haber sido violados sus derechos colectivos por parte de autoridades estatales y federales. De particular importancia en este capítulo es que permite ver, en el proceso que describe, la configuración de un programa alternativo de salvaguarda para contrarrestar el surgido y avalado por la UNESCO; en el cual los actores locales tienen capacidad de decidir y controlar el proceso de salvaguarda. De forma simultánea, se observa también la incapacidad de las instituciones para actuar conforme al derecho que tiene del pueblo purépecha así como las limitaciones de los procedimientos jurídicos que tiene este pueblo para hacerlo valer, incluyendo a la Comisión Nacional de Derechos Humanos.

El capítulo III está destinado a señalar las acciones que las instituciones gubernamentales han llevado a cabo, en un lapso de cinco años, para la salvaguarda de la *pivekua*, de acuerdo a lo pactado con la UNESCO, en la Declaratoria; así como a presentar lo que los funcionarios piensan respecto al conflicto suscitado ante la patrimonialización de esta expresión cultural. En este capítulo se muestran los laberintos burocráticos del aparato gubernamental que permiten que los funcionarios no asuman sus responsabilidades en el conflicto provocado por la suplantación, en la elaboración del expediente, del pueblo purépecha (de la consulta y el consentimiento previsto en los ordenamientos internacionales sobre los derechos pueblos indígenas). Y permite advertir la forma como tales funcionarios omiten su responsabilidad reduciendo el conflicto a una competencia, a un pleito, entre los diferentes grupos de músicos. Nos muestra lo anterior, inmerso en los cambios en las instituciones, provocados por procesos electorales, así como en la ignorancia de muchos de los funcionarios salientes y nuevos, respecto de la Convención y los

detalles de sus procedimientos operativos y los mecanismos de seguimiento que deben realizarse una vez hecha la declaratoria. Todo lo cual redundaría en la ausencia de un verdadero Plan de salvaguarda y en la fragmentación de acciones, como publicaciones, concursos y eventos musicales, asociados con la turistificación de la *pirekua*.

El capítulo IV trata de la relación de la *pirekua*, como patrimonio cultural, en este caso inmaterial, con el turismo y el mercado. Analiza lo referente a los instrumentos de la UNESCO así como el papel del patrimonio de los pueblos indígenas en las políticas culturales asociadas estrechamente al desarrollo económico. En ese marco señala cómo se trasladan a México modelos de turismo cultural de otros países, inmersos en la lógica neoliberal que gobierna la globalización contemporánea. De modo que las Declaratorias de la UNESCO, se inscriben en el interés de “poner en valor” el patrimonio cultural y hacer de los purépechas productivos “microempresarios”. Procesos que acentúan y generan desigualdad social, no sólo entre los purépecha y los mestizos o no indígenas (hoteleros, restauranteros, y operadores de tours, por ejemplo), sino aún dentro de los propios purépechas de una misma comunidad. Por lo que el turismo se vuelve un transformador y un reordenador de las relaciones sociales y de la dinámica social y económica de las regiones donde opera. Además de lo anterior, en este capítulo se discute la transformación de la cultura y el patrimonio del pueblo purépecha en un espectáculo para consumo turístico, con la resignificación de sus valores y formas organizativas. De singular interés es el análisis sobre el reordenamiento de los espacios territoriales y turísticos, que en Michoacán segregan a la población purépecha dentro de lo que la autora refiere como un “apartheid turístico”, que delimita los espacios donde pueden estar éstos y en los que su presencia “afea” a las ciudades, constituidas como pueblos mágicos, y no se les permite estar.

El último capítulo, se dedica a plantear conclusiones finales. Aquí, en diálogo con diversos autores, se recupera lo presentado en los capítulos anteriores y la autora se atreve a lanzar una propuesta provocativa: la moratoria respecto de la Declaratoria de la *pirekua* como patrimonio inmaterial de la humanidad, hasta que suceda lo siguiente:

- a) se resuelvan los problemas de fondo generados por ésta;
- b) se respeten y se hagan respetar los derechos del pueblos y comunidades de decidir sobre sus procesos de patrimonialización; y
- c) las Secretarías de Turismo y Cultura dejen de usar el patrimonio de los pueblos como objetos de venta.

Agrega además, la necesidad de que la posible elaboración de un Plan de Salvaguarda de la *pirekua*, hecho con la amplia participación de las comunidades,

debe ser producto de una consulta; y debe incluir un proceso de justicia por la violación de sus derechos constitucionales, por parte de los funcionarios estatales y federales. De no hacerse así, la autora considera que los preceptos de la Convención, serán sólo una forma de simulación que oculta el despojo del patrimonio cultural de los purépecha.

Por todo lo dicho, reitero que este es un libro fundamental para los interesados en el patrimonio cultural y los procesos de patrimonialización, ya que nos permite conocer los entramados profundos de lo que sucede con esta “puesta en valor” del patrimonio; que inmersa en la lógica neoliberal, proyecta la cultura y el patrimonio como una mercancía que debe “liberarse” para el mercado. Lo que significa que debe dejar de estar bajo el control y manejo de sus creadores y portadores para pasar a ser propiedad de una nebulosa e inaprensible “humanidad”. Lo que supone que debe quedar sujeta al libre juego del mercado, o sea de los sectores más poderosos de la sociedad que sabrán como hacerla “productiva”, para agrandar sus bolsillos. Guillermo Bonfil ya lo apuntaba desde 1982 cuando al discutir las políticas culturales del Estado mexicano, señalaba que algunas, la mayoría, apuntan hacia el despojo, la expropiación y la imposición cultural, mientras que otras apuntalan los procesos de autonomía y la pluralidad cultural, fortaleciendo la capacidad de acción y decisión de los creadores. Hoy más que nunca es evidente esta disyuntiva, y el libro de Georgina Flores sobre la *pirekua*, nos brinda elementos para asumir una posición crítica ante el auge de los procesos de despojo, bajo los mecanismos de la patrimonialización. La cual se efectúa a nombre de la humanidad, sin atender que ésta es desigual, asimétrica y controlada por grandes poderes políticos y económicos nacionales y mundiales.

Maya Lorena Pérez Ruiz

Investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

Antropología Americana es la continuación del *Boletín de Antropología Americana*, título que llevó por quince años. *Antropología Americana* es una revista semestral que inicia su publicación en el 2016, editada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH). Es un espacio editorial latinoamericano para la publicación de artículos de investigación, reflexión teórica, estudios de caso y reseñas relacionados con temas de la antropología social, la antropología física, la arqueología y la lingüística antropológica.

Normas editoriales

Todo artículo sometido debe ser **original**, y no publicado ni considerado para publicación en otra revista;

Los artículos deben tener una extensión de 20 a 25 páginas (10,000 palabras, aproximadamente), incluyendo las notas y las referencias bibliográficas figuras, imágenes, cuadros y gráficos.

Los artículos podrán ser escritos en cualquiera de los cuatro idiomas oficiales del IPGH: **español, inglés, francés y portugués**. En el caso de artículos escritos in inglés, francés o portugués, evitar corte de palabras.

Se deberán anexar los datos el autor/a: nombre completo, adscripción y dirección institucional completa, teléfono, fax, correo electrónico y autorización expresa para publicar su dirección institucional y la de correo electrónico.

Las **reseñas** tendrán una extensión máxima de 5 cuartillas (4,000 palabras aproximadamente). Y deberán incluir el ISBN de la obra reseñada.

Los títulos de los artículos deben ser concisos, reflejar el contenido del artículo y no exceder de 15 palabras.

Los artículos deberán acompañarse de un **resumen** de no más de 110 palabras en español e inglés, el cual debe permitir al lector tener una idea de la importancia y campo que abarca el artículo.

Los artículos deberán incluir entre cuatro y seis **palabras clave** que no estén en el título.

Las citas textuales y las referencias bibliográficas deben ser introducidas poniendo entre paréntesis el nombre del autor, año de la edición y página correspondiente (Sierra, 2009: 78) y listadas al final en orden alfabético, incluyendo, en este orden, en el caso de libros: nombre del autor (iniciando con el apellido), año de publicación (de la

edición consultada), título del libro, nombre completo de la editorial, ciudad de edición y número de páginas. Ejemplo:

Sierra Sosa, Ligia, (2009), *Migración, educación y trabajo. Entre el Caribe norte y la frontera sur de Quintana Roo*, Plaza y Valdés Editores, México, 243 pp.

Si se trata de la referencia de un artículo: nombre del autor, año de publicación, título del artículo entrecomillado, *en título de la revista*, editorial y ciudad de edición (si se tiene) y número de páginas. Ejemplo:

Ramírez Sánchez, Paz Xóchitl (2011), "Reflexiones sobre la enseñanza de la antropología social en México", en *Alteridades* núm. 41, enero-junio de 2011, Departamento de Antropología. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 79-96

Los cuadros, gráficas y fotografías deben anexarse por separado debidamente numerados y explicitando el lugar que ocupan en el cuerpo del texto.

Los trabajos que no cumplan con estos requisitos no serán considerados.

Todos los artículos serán sometidos a dos dictámenes y, en caso de ser aprobados, se publicarán después de un proceso de corrección de estilo y de acuerdo con las directrices editoriales de la revista. No obstante, los(as) autores(as) son responsables de cumplir las normas de presentación, cuidar el estilo y la ortografía, así como entregar imágenes de buena resolución.

El autor autoriza al IPGH a que, una vez publicado su trabajo, éste sea distribuido por medios electrónicos.

No se devolverán originales.

Los artículos deberán enviarse a la Editora de la revista *Antropología Americana*:

Dra. Cristina Oehmichen Bazán
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria
Deleg. Coyoacán
04510 Ciudad de México, México
Teléfono: (+52-55) 5622-9535

O bien, enviarse vía electrónica a: boletín.antropologia.americana@gmail.com

Atentamente,
Comité Editorial de *Antropología Americana*

Edición del
Instituto Panamericano de Geografía e Historia,
Departamento de Publicaciones
Ex Arzobispado 29, Colonia Observatorio
Delegación Miguel Hidalgo
C.P. 11860, Ciudad de México, México
Teléfonos: 5515-1910 / 5277-5888
www.ipgh.org | publicaciones@ipgh.org
2019

**ESTADOS MIEMBROS
DEL
INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**

Argentina

Belice

Bolivia

Brasil

Chile

Colombia

Costa Rica

Ecuador

El Salvador

**Estados Unidos
de América**

Guatemala

Haití

Honduras

México

Nicaragua

Panamá

Paraguay

Perú

**República
Dominicana**

Uruguay

Venezuela

EL IPGH, SUS FUNCIONES Y SU ORGANIZACIÓN

El Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH) fue fundado el 7 de febrero 1928 por resolución aprobada en la Sexta Conferencia Internacional Americana que se llevó a efecto en La Habana, Cuba. En 1930, el Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos construyó para el uso del IPGH, el edificio de la calle Ex Arzobispado 29, Tacubaya, en la Ciudad de México.

En 1949, se firmó un convenio entre el Instituto y el Consejo de la Organización de los Estados Americanos y se constituyó en el primer organismo especializado de ella.

El Estatuto del IPGH cita en su artículo 1o. sus fines:

- 1) Fomentar, coordinar y difundir los estudios cartográficos, geofísicos, geográficos e históricos, y los relativos a las ciencias de interés para América.
- 2) Promover y realizar estudios, trabajos y capacitaciones en esas disciplinas.
- 3) Promover la cooperación entre los Institutos de sus disciplinas en América y con las organizaciones internacionales afines.

Solamente los Estados Americanos pueden ser miembros del IPGH. Existe también la categoría de Observador Permanente, actualmente se encuentran bajo esta condición: España, Francia, Israel y Jamaica.

El IPGH se compone de los siguientes órganos panamericanos:

- 1) Asamblea General
- 2) Consejo Directivo
- 3) Comisión de :

Cartografía	(Costa Rica)
Geografía	(Estados Unidos de América)
Historia	(México)
Geofísica	(Ecuador)

- 4) Reunión de Autoridades
- 5) Secretaría General (México, D.F., México)

Además, en cada Estado Miembro funciona una Sección Nacional cuyos componentes son nombrados por cada gobierno. Cuentan con su Presidente, Vicepresidente, Miembros Nacionales de Cartografía, Geografía, Historia y Geofísica.

PUEBLOS INDÍGENAS Y EMPRESAS EXTRACTIVAS EN CANADÁ:

¿EXISTE UN “MODELO CANADIENSE”?

Pierre Beaucage

DEL RECONOCIMIENTO DE DERECHOS EN EL SIGLO XX, A LA DEFENSA DE LOS TERRITORIOS INDÍGENAS EN EL SIGLO XXI

Maya Lorena Pérez Ruiz

FAMILIAS TRANSNACIONALES DE JEFATURA FEMENINA: MAYA YUCATECAS ENTRE CALIFORNIA Y YUCATÁN

Adriana Cruz-Manjarrez

AMOR E IDENTIDAD. EL CASO DE LA MIGRACIÓN MEXICANA EN ITALIA

Paulina Sabugal Paz

MIGRACIÓN Y PATRIMONIO CULTURAL: LA COCINA TRADICIONAL VIAJA EN LA MOCHILA

GISELLE CHANG-VARGAS

UN MODELO DE ECONOMÍA HORIZONTAL

Miguel Guevara Chumacero

Vladimira Palma Linares

SENTIDOS Y OSCILACIONES DE LA ETNOGRAFÍA. ENTRE LA EXPLICACIÓN Y LA COMPRENSIÓN

MARTÍN RONQUILLO

RESEÑAS

GARMA, CARLOS, MARÍA DEL ROSARIO RAMÍREZ Y ARIEL CORPUS (COORDS.),

FAMILIAS, IGLESIAS Y ESTADO LAICO: ENFOQUES ANTROPOLÓGICOS

Hedilberto Aguilar de la Cruz

FLORES MERCADO GEORGINA, LA PIREKUA COMO PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE LA HUMANIDAD. EFECTOS DEL NUEVO PARADIGMA

Maya Lorena Pérez Ruiz