

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

7

ENERO-JUNIO 2019
VOL. 4 - NÚM. 7



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

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

7

ENERO-JUNIO 2019
VOL. 4 - NÚM. 7



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 Coyoacán, 04510 Ciudad de México, México
Teléfono (+52-55) 5622-9535
Correos electrónicos: antropologia.americana@ipgh.org; antropologia.americana@gmail.com

Comité Editorial:
Anath Ariel de Vidas, Centre National de la Recherche Scientifique, Francia
Alvaro Bello Maldonado, Núcleo Científico-Tecnológico en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de la Frontera, Chile
Giselle Chang Vargas, Universidad de Costa Rica, Costa Rica
Jesús Carlos Lazcano Arce - UNAM, México
Jordi Roca Girona, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, España
Luis Felipe Bate, Instituto Nacional de Antropología e Historia - INAH, México
Marie France Labrecque, Universidad Laval, Quebec, Canadá
Rebecca Lemos Igreja, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidad 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, distribución y venta, 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: Muerteada, Oaxaca, México.
Fotografía: Andrés Álvaro Bello Maldonado.

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

Antropología Americana, vol. 4, núm. 7, enero-junio 2019, es una publicación semestral editada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Ex-arzobispado núm. 29, Col. Observatorio, Alcaldía 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 (impresa) 2521-7607. ISSN (en línea) 2521-7615. Licitud de título y contenido: en trámite. Impresa por CARGRAPHS, Red de Impresión Digital, Aztecas 27, Col. Santa Cruz Acuatlán, C.P. 53150, Naulcanpal, Estado de México. Este número se terminó de imprimir el 10 de octubre de 2019 con un tiraje inicial de 60 ejemplares.

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.

ÍNDICE

Editorial	v
Artículos	
La noción de “comunidad indígena” en la política y los discursos poscoloniales del siglo XX en Chile: actores, enfoques y debates <i>Álvaro Bello Maldonado</i>	11
El diálogo de saberes y un marco para otros modos de hacer etnografía <i>Eckart Boege</i>	37
Notas etnográficas sobre las resistencias indígenas a las mineras: del crimen cometido al delito por cometer <i>Pierre Beaucauge</i>	55
El estudio del parentesco en la Escuela de Manchester <i>Leif Korsbaek</i>	61
Reflexiones sobre migrantes colombianos y transnacionalismo <i>Rafael Ignacio Estrada Mejía</i>	81
Empoderamiento femenino a través del patrimonio cultural. El caso de las mujeres bordadoras de San Pablo el Grande, Hidalgo <i>Daniela Huber</i>	101
Los jóvenes y la religión: un acercamiento a partir de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México <i>Ariel Corpus</i>	119
<i>The Freedom to Make Mistakes</i> , de Sol Tax <i>Sergio Ricco Monge</i> <i>Erick Aguirre</i>	141

Reseñas

Carlos Barreto Zamudio, Amílcar Carpio Pérez, Armando Josué López Benítez y Luis Francisco Rivero Zambrano (coords.), <i>Miradas históricas y contemporáneas a la religiosidad popular: una visión multidisciplinaria</i> , <i>Ruth Jatziri García Linares</i>	151
Barreda Marín, Andrés; Lilia Enríquez Valencia y Raymundo Espinoza Hernández (coords.), <i>Economía política de la devastación ambiental y conflictos socio ambientales en México</i> <i>Maya Lorena Pérez Ruiz</i>	155
Normas editoriales	161

EDITORIAL

Este número de *Antropología Americana* abre con uno de los temas recientemente más recurrentes que han sido debatidos por la Antropología: la noción de comunidad. Ya desde el siglo XIX, Ferdinand Tönnies (1887) planteaba la distinción entre “comunidad” y “sociedad”, o entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* (Tönnies, 1887), para diferenciar el tipo de sociabilidad entre los grupos humanos. La comunidad era identificada como un grupo homogéneo, con el predominio de vínculos tradicionales estructurados al parentesco y en la creencia de ancestros comunes. La comunidad era diferente a las sociedades modernas, en tanto que estas eran identificadas con la modernidad, donde los lazos sociales eran pasajeros y efímeros, predominaba la heterogeneidad y el anonimato.

Si bien esta discusión podría pensarse como cosa del pasado, es un hecho que hasta hoy existen ciertas acepciones de la noción de “comunidad” que parecerían remitirse a esa vieja discusión, sobre todo cuando nos referimos a las comunidades indígenas. El artículo de Álvaro Bello Maldonado, titulado “La noción de ‘comunidad indígena’ en la política y los discursos poscoloniales del siglo XX en Chile: actores, enfoques y debates”, aborda este tema. En su texto discute la noción de “comunidad indígena” en la política y los discursos poscoloniales del siglo XX y lo que va del siglo XXI. Para él, la noción de “comunidad indígena” constituye uno de los núcleos del campo social que estructuran las modernas relaciones interétnicas en Chile y América Latina. Considera que se trata de una noción que posee una enorme eficacia simbólica para nombrar, representar y significar “lo indígena” y el lugar que ocupa en las sociedades poscoloniales contemporáneas. Busca comprender los significados que esta categoría ha tenido en Chile y las consecuencias políticas que conlleva. Bello Maldonado considera que la noción de “comunidad indígena” ha llevado a la esencialización, a la cosificación y la deshistorización de las relaciones sociales que envuelven la vida y la representación política e ideológica sobre los pueblos indígenas. Podríamos decir que el esencialismo nos remite al pensamiento decimonónico que identificaba a las comunidades indígenas con las sociedades primitivas, homogéneas, donde la estratificación social sólo aparecería como resultado del colonialismo. Esta noción, ha sido compartida por amplios sectores de la población, en tanto discurso del sentido común como en el pensamiento político en América Latina. De ahí la importancia de desmontar la noción de “comunidad indígena” y retomar esta discusión que ha estado latente en las ciencias sociales. ¿Hasta dónde se retoma la noción del “buen salvaje” pregonado en el Siglo de las Luces europeo para tipificar a las otras culturas? impidiendo su comprensión crítica. El artículo pretende abrir el debate destacando su potencialidad representacional en contextos poscoloniales y de disputas hegemónicas.

En seguida presentamos el artículo de Eckart Boege, quien retoma una discusión centrada en la relación entre los antropólogos y las comunidades indígenas con las que trabaja. Parte de una serie de preguntas que buscan responder a las preocupaciones expresadas tanto por los antropólogos como por las propias comunidades, entre ellas: ¿Cómo co-construir etnografías para un mundo donde quepan otros mundos? ¿Cómo idear una etnografía que articule el trabajo de una academia comprometida y sus interlocutores indígenas? Y, ¿cómo hacer etnografía desde la perspectiva de los movimientos socioambientales en los que están involucrados los pueblos indígenas y comunidades equiparables? Y también, ¿Cómo construir la memoria biocultural del *habitar* indígena en sus territorios? Boege parte de considerar que es preciso construir un nuevo tipo de etnografía no-colonial, en la cual participen los grupos subalternizados a los que se hace referencia en los estudios antropológicos. Este tipo de etnografía, incluiría narrativas que retomen la visión del mundo de los pueblos etnografiados, así como su visión sobre su propio devenir histórico, en su *habitar* actual y en sus territorios. Boege plantea y actualiza esta discusión antropológica a partir de su propia experiencia, lo que le permite acudir a casos concretos que ilustran su propuesta sobre los modos de hacer etnografía colaborativa.

Vinculado con este tema, a continuación se presenta el artículo de Pierre Beaucauge titulado “Notas etnográficas sobre las resistencias indígenas a las mineras: del crimen cometido al delito por cometer”. Estas notas de campo constituyen uno de los ejemplos de lo que podría ser una etnografía colaborativa. Son los escritos que el autor comparte de su última salida a campo para destacar la importancia que está teniendo la lucha de las organizaciones indígenas y campesinas en la defensa de sus territorios, hoy afectados por la expansión de proyectos de minería llevados a cabo en México y en otros países de Latinoamérica.

En seguida, Leif Korsbaek en su artículo “El estudio del parentesco en la Escuela de Manchester” plantea que en la Antropología hay al menos tres estilos para analizar los sistemas de parentesco. Estos son: el estilo norteamericano apoyado en las estadísticas; el estilo francés, cuya expresión es el estructuralismo; y, el estilo británico, “con su inevitable sabor empirista”. Con esos antecedentes, Korsbaek plantea que la Escuela de Manchester representa un cuarto acercamiento a los estudios de parentesco, a partir de los conceptos acuñados por esa escuela de la Antropología Social, basada en los estudios sobre redes sociales y del concepto de drama social.

Cambiando de tema, a continuación se presentan dos artículos sobre el fenómeno migratorio: uno referido a la migración colombiana, cada vez más plural y heterogénea; el otro, relacionado con las estrategias de sobrevivencia y empoderamiento femenino ante la ausencia de los varones que han emigrado allende las fronteras.

En el artículo “Reflexiones sobre migrantes colombianos y transnacionalismo”, Rafael Ignacio Estrada Mejía presenta un análisis sobre los flujos migratorios colombianos (voluntarios y/o forzados) para dar cuenta del incremento, heterogeneidad y pluralidad de estos movimientos, así como la diversidad de los lugares de destino de los migrantes. Las migraciones colombianas han adquirido una mayor visibilidad en los últimos años, a raíz del incremento demográfico y heterogeneidad de la población migrante. Los lugares de destino de la migración también se han diversificado. A partir de esos elementos, el autor invita a revisar los conceptos que han sido hegemónicos a lo largo de las últimas dos décadas en el campo de estudios sobre migraciones, tales como el de “formación social transnacional”, “identidad” y “comunidad transnacional”. Considera que dichos conceptos se han tornado insuficientes dar cuenta de la complejidad del fenómeno migratorio contemporáneo, el cual requiere de un arduo trabajo empírico que permita profundizar y llevar a cabo un mejor análisis cualitativo y comparativo.

El siguiente artículo es de Daniela Huber “Empoderamiento femenino a través del patrimonio cultural. El caso de las mujeres bordadoras de San Pablo el Grande, Hidalgo”. En este trabajo la autora presenta el caso de las mujeres que se quedaron solas a cargo del hogar y de los hijos en una comunidad otomí de la Sierra Otomí Tepehua del estado de Hidalgo, México, debido a que los varones emigraron hace algunos años a Estados Unidos y ya no volvieron. La autora analiza una serie de cambios en los roles de género en la comunidad de origen, desencadenados por la migración y la ausencia masculina, a partir de lo cual la distribución tradicional de las tareas y la división sexual del trabajo son puestos a prueba.

El siguiente artículo es de Ariel Corpus, quien presenta los resultados de un estudio sobre el acercamiento de los jóvenes mexicanos a la religión. Su propósito es analizar las formas de creer, practicar y pertenecer a una religión entre los jóvenes, a partir de una metodología de estadística descriptiva. Con ello busca comprender las formas del creer juvenil en México, país caracterizado actualmente por su pluralidad religiosa. Ciertamente, desde la segunda mitad del siglo XX se han venido gestando en este país cambios graduales en la adscripción religiosa. Ha sido notorio el descenso del catolicismo —que ha sido por siglos la religión mayoritaria— y la expansión de un campo diverso donde participan diversas minorías no católicas, e incluso, no cristianas. A partir de una amplia literatura etnográfica, analiza el cambio religioso que va del catolicismo a la pluralidad, proceso en el cual participan de manera destacada los jóvenes.

En la siguiente participación de este número, se presenta la traducción de Sergio Ricco Monge y Erick Aguirre de un artículo del reconocido antropólogo estadounidense Sol Tax (1907-1995) titulado “The Freedom to Make Mistakes”, trabajo publicado por la revista *América Indígena*, vol. 16, núm. 3 (México, junio,

1956). Este artículo es una invitación a reflexionar sobre las relaciones de autoridad y poder en diversos contextos: en la relación de padres y profesores con los niños; en el uso de la de autoridad paternalista en contextos coloniales; o en el trato que se le da a las poblaciones indígenas, consideradas como menores de edad. Sobre infantilizar a la otredad para mantener una relación de autoridad, Sol Tax pone de relieve el ejercicio del poder del *Indian Service* sobre las reservaciones indias en Estados Unidos.

Finalmente, se presentan las reseñas de dos libros recientemente publicados: *Miradas históricas y contemporáneas a la religiosidad popular: una visión multidisciplinaria* y *Economía Política de la devastación ambiental y conflictos socio-ambientales en México*.

Esperamos que este número sea de su agrado

Cristina Oehmichen Bazán
Editora

Artículos

LA NOCIÓN DE “COMUNIDAD INDÍGENA” EN LA POLÍTICA Y LOS DISCURSOS POSCOLONIALES DEL SIGLO XX EN CHILE: ACTORES, ENFOQUES Y DEBATES*

Álvaro Bello Maldonado

Universidad de La Frontera de Temuco, Chile
correo electrónico: alvaro.bello@ufrontera.cl

RECIBIDO: 4 DE JUNIO DE 2019; ACEPTADO: 12 DE JULIO DE 2019

Resumen: La noción de “comunidad indígena” constituye uno de los núcleos centrales del campo social que estructura las modernas relaciones interétnicas en Chile y América Latina. Se trata de una noción que posee una enorme eficacia simbólica para nombrar, representar y significar lo indígena y su lugar en las sociedades poscoloniales. El artículo busca comprender los significados que ésta categoría ha tenido en Chile a lo largo del siglo xx y de las décadas recientes, intentando desentrañar tanto sus procesos de estructuración discursiva como su vínculo con las prácticas sociales concretas y las dinámicas sociopolíticas indígenas. Postulamos que la categoría de “comunidad indígena” se ha naturalizado y esencializado impidiendo su comprensión crítica. El artículo busca abrir posibilidades para su análisis, destacando su potencialidad representacional en contextos poscoloniales y de disputas hegemónicas, para ello se analizan diversos campos y registros dentro de los cuales se ha desarrollado con mayor fuerza ésta noción.

Palabras claves: comunidad; indigeneidad, poscolonialismo.

THE NOTION OF “INDIGENOUS COMMUNITY” IN THE POST-COLONIAL POLITICS AND DISCOURSES OF 20TH CENTURY CHILE: ACTORS, APPROACHES AND DEBATES

Abstract: The notion of “Indigenous community” is one of the central focuses of social science, structuring today's interethnic relations in Chile and Latin America. It is a notion with enormous symbolic power in naming, representing and signifying indigenous issues and their place in post-colonial societies. The article seeks to understand the significates attached to this category in Chile throughout the 20th century and recent decades, trying to discover both the processes of its discursive structuring and its link to concrete social practices and indigenous socio-political dynamics. We postulate that the category “Indigenous community” has become naturalised and essentialised, preventing critical comprehension. The article seeks to open up possibilities for analysis of the term, stressing its representational potential in post-colonial contexts and disputes over hegemony.

Key words: Community, indigenusness, post-colonialism.

* Este artículo es resultado del Proyecto FONDECYT No. 1130732.

INTRODUCCIÓN COMUNIDAD E INDIGENEIDAD

La idea y el concepto de comunidad indígena es de extenso uso tanto en el seno de los pueblos indígenas, sus organizaciones y movimientos sociales, como en las políticas públicas y, particularmente, en el análisis social, a tal punto que la categoría “comunidad indígena” parece haberse naturalizado. La “comunidad indígena” es una categoría poderosa que transmite representaciones de la realidad con gran eficacia comunicacional y política, que parece proponer un mundo de relaciones igualitarias, fraternas, vinculadas con el cosmos y la naturaleza. Plantea una relación de oposición con aquellas formas de organización social derivadas de la modernidad, la racionalidad instrumental. El concepto se ha dado por sentado sin que exista un análisis que permita profundizar en sus raíces, en su orígenes o que busque desenterrar su historia oculta, así como a los diferentes actores, sujetos y discursos que han estado detrás de su constitución como parte de un discurso y de una práctica. Detrás de este “olvido” hay tal vez un afán por desplazar un debate que pueda ser complejo.

En los años recientes y dentro del acelerado proceso de globalización que parece comprimir tiempo y espacio, la idea de comunidad ha quedado a la deriva, sin un sentido claro que permita entender el rumbo de la realidad social de las formas de vida en común, de las colectividades, frente al irrefrenable avance o movimiento de la modernidad y la incesante dislocación de la lógica neoliberal impuesta a las formas de vida actual. Para algunos, la globalización ha dado paso a la “glocalización”, una suerte de contrasentido al movimiento centrífugo de la globalización, donde lo local vuelve a transformarse en el lugar de la cultura y el espacio de resistencia *per se*.

Bauman (2003), señala que la comunidad, ese núcleo básico de “entendimiento compartido”, obvio, tácito y natural, parece haber entrado en crisis con la pérdida de vínculos que ha traído la modernidad. Y sin embargo, la fragilidad y la vulnerabilidad de la comunidad derivada del resquebrajamiento de los vínculos sociales no ha acabado con la comunidad o con el sentido que guarda para los sujetos. Por el contrario, en medio de la marea globalizadora la comunidad surge nuevamente como refugio, como “lugar de la alteridad”, como espacio de la memoria y como lugar de la legitimidad. Sin embargo, tampoco puede descartarse la comunidad indígena como parte de una nueva retórica que busca instalar las base de un nuevo esencialismo, como una forma racializada de entender la realidad por parte de los intelectuales y las políticas públicas (Kuper, 2003). Pero si los vínculos están en crisis o parecen desatarse los lazos que ataban a la comunidad, ¿qué es la comunidad indígena, quién la define y para qué?

De esta manera, es preciso volver a la idea de comunidad en general y de comunidad indígena en particular para intentar diluir su naturalización discursiva e ideológica. Es preciso comprender su construcción como un proceso más complejo

ubicado más allá de la obviedad y el sentido común a los que parecen estar atados los conceptos de comunidad y de comunidad indígena. Como señaló hace años Pierre Bourdieu, hay realidades que parecen atadas a discursos, a una forma de nombrar y simbolizar la realidad social de tal modo que basta con nombrarla para representarla en términos verdaderos (Bourdieu, 1985: 65). Este “amarre” de la realidad a determinados conceptos sin embargo encubre muchas veces su verdadero significado o, como lo señala el mismo Bourdieu, oculta los sistemas de clasificación (social, de clase o de etnia) a los que se encuentran adheridos tales conceptos. El concepto de comunidad es uno de aquellos. Se trata de un concepto performativo, productor de realidades, creador de significados y sin embargo el concepto mismo de comunidad se encuentra dentro de un sistema de clasificación social que establece determinadas jerarquías sociales/razales y posiciones subalternas dentro del complejo entramado social. Aunque la sociología pudo haber superado la dicotomía comunidad/sociedad, desde el punto de vista de la hegemonía en el sentido de Laclau y Mouffe (2011), la idea de comunidad indígena es parte de un sistema de diferencia, es decir, de producción de identidades, que permite articular las partes de una determinada lucha social o proyecto político. De modo que la “comunidad indígena” es una suerte de totalidad estructurada, de unidad discursiva, de imagen y símbolo que moviliza la acción de los sujetos, que sirve como guía de sentido y que se articula de manera dialéctica, contradictoria y antagónica en el campo de las políticas de la diferencia.

La comunidad indígena es parte sustantiva de la llamada “política étnica”, y de la política de la diferencia, por medio de la cual o en referencia a ella, se articulan discursos de producción de la identidad. Desde las geografías poscoloniales, la comunidad indígena es el espacio privilegiado de lo que Sarah Radcliffe denomina la “política de la interseccionalidad poscolonial” donde la comunidad indígena deviene en un adentro y afuera de la acción del estado, un lugar de divergencia y convergencia de quienes el estado considera ciudadanos o sujetos de intervención (Radcliffe, 2015). La comunidad indígena es un espacio y una referencia para la producción de diferencia y de modos subalternos de construir relaciones con el otro en el cruce de lo moderno con lo tradicional.

Pero la búsqueda por la estructuración de esta totalidad debe explorarse tanto en aquello que se asume como propiamente indígena: como en aquello que está fuera, en lo no-indígena. Desde la “indigeneidad” (De la Cadena y Starn, 2009: 196) lo indígena o su producción no sólo deben buscarse en lo indígena, sino “fuera de allí”. Así, lo que a primera vista aparece como el ámbito de dominación o de negación de lo indígena, es también parte del campo desde donde se construye lo indígena, como señalan las autoras:

Lo que significa que en las prácticas culturales, las instituciones y la política indígenas devienen indígenas en articulación con lo que no se considera indígena dentro de la formación social particular en la que existen. En otras palabras, la indigeneidad es, a la vez que históricamente contingente y abarcadora de lo no indígenas —y por lo tanto, nunca es “realidad intacta” (De la Cadena y Starn, 2009: 196).

La noción de comunidad indígena tiene un sentido fundamental para los pueblos indígenas, pues representa un conjunto de significados conectados entre sí. Desde lo material, la comunidad tiene una expresión espacial, un lugar y un *topos*, pasando por los vínculos y relaciones sociales, los procesos históricos y la memoria, hasta las dimensiones simbólicas que sustentan de un modo profundo el sentido de pertenencia que está anclado al lugar de los ancestros míticos y reales. La comunidad indígena como han apuntado algunos autores, es también una referencia espacial que se “extiende” en el espacio más allá de lugar incluso se transnacionaliza o se extiende a través de las fronteras internacionales (Oehmichen, 2001, 2000; Giménez, 2001, 2000) y se disloca, es decir, se desplaza del *locus* a partir de sus sentidos sociales que son reelaborados por los migrantes. La comunidad es también el espacio de la legalidad, la demostración tangible del habitar ancestral y del derecho a la tierra. Todas estas dimensiones están conectadas entre sí, como lo están la visiones desde fuera, lo que el Estado y sus políticas entienden por comunidad, lo que la antropología y el activismo entienden por comunidad. Pero estas visiones conviven en una abierta —¿y armónica?— tensión, donde la tradición, la “ancestralidad” es permanentemente puesta a prueba por los “flujos de la modernidad” donde el “adentro” y el “afuera” de la comunidad es interpelado por las múltiples subjetividades que buscan explicarla, cuestionarla y darle forma. ¿Cómo sostienen una idea de comunidad quienes habitan en ella si son testigos y protagonistas de la migración, del progresivo individualismo que rompe las solidaridades básicas, cómo y desde dónde pensar la comunidad frente a la dispersión, la urbanización y la heterogeneidad de las sociedades complejas?

Pero por estas inestables maneras de pensar, la comunidad se enfrenta con formas pretendidamente incontrarrestables de pensarla, definirla y en definitiva dotarla de realidad como es la ley y las instituciones del estado. La normativización, —la ley—, es tal vez lo que le ha dado mayor fuerza a la idea de comunidad, lo que la ha objetivado y ha hecho “real” en los tiempos actuales, la ley en búsqueda de dar permanencia, estabilidad y objetividad a lo que codifica, ha congelado la idea de comunidad, como lo ha hecho con la identidad y en algún sentido la ha “tribalizado” o como diría Domínguez (1994), la ha racializado, ubicándola en un lugar atemporal e inmutable, adherida como particularidad específica a determinados colectivos humanos. En otras palabras, la fijación de la identidad, del carácter diferente del otro a través de la ley, sólo puede comprenderse como

fundamentada en una supuesta esencia, que en tanto irreductible es racial o basada en la raza, cuestión que la norma por supuesto no reconoce o no declara.

Pero los legisladores muchas veces reinterpretan lo que las personas o los colectivos definen como su propio marco social. Estas reinterpretaciones no son siempre bienvenidas por los indígenas y muchas veces han sido abiertamente resistidas. Al mismo tiempo, estas divergencias muestran los acomodos de los sujetos a los marcos legales de poscoloniales. Como veremos más adelante, para los indígenas la versión legal de la comunidad no coincide necesariamente con la que se considera como propia o verdadera, pero ello no es obstáculo para su uso o aceptación. Lo subalterno emerge aquí con claridad en la interpretación o uso que los sujetos hacen de la ley, tanto en sus niveles de aceptación y adaptación, como en los de resistencia o negación. Las organizaciones y los dirigentes indígenas reclaman permanentemente que la ley no reconoce a la comunidad “ancestral”, la comunidad “verdadera”. Sin embargo, ellos están dispuestos a construir estrategias que articulen los distintos modos de entender la comunidad, las nuevas y las viejas formas, lo que se da no sin tensiones y contradicciones.

A esta complejidad y a las tensiones que generan las interacciones entre las formas propias y las formas externas de definir la comunidad indígena —la tensión entre la hétéro y la autorrepresentación— se suma la influencia del indigenismo como política de estado y en particular de la antropología como una disciplina científica que ha estado muy cerca de estos procesos.

Creemos que en el caso de Chile es particularmente importante la reinterpretación que hicieron ciertas corrientes del indigenismo que cuestionaron la noción inicial de la “reducción” impuesta a partir de la ocupación de la Araucanía y la integración de los mapuche en 1883. La idea de reducción, madurada a lo largo del siglo XIX, es portadora de una gran carga de violencia simbólica y material, paulatinamente se articuló con la noción de comunidad que emerge del indigenismo y de la antropología. La noción de comunidad que emerge del indigenismo busca incorporar una visión más amistosa y menos violenta del orden social que se le impone a los pueblos indígenas y a los mapuche en particular. Sin embargo, más allá de la intencionalidad positiva y del humanismo que se propone construir el indigenismo clásico, es claro que la idea de comunidad no se exime también de un alto grado de violencia simbólica y que solo puede ser aceptada en un contexto donde operan los diversos niveles de la gubernamentalidad a través de la cual se difunden modos subalternos de relación con el otro (Foucault, 1991) donde la comunidad alude a formas de vida, propiedad y cultura pero sobre todo al modo en que la sociedad dominante clasifica a los indígenas.

Sólo la nuevas interpretaciones y reelaboración hechas desde los movimientos étnicos contemporáneos, desde las políticas de recuperación lingüística y cultural,

desde la emergencia de nomenclaturas propias o autóctonas de comunidad o de la producción de soberanías alternativas o disidentes, han logrado desplazar un escenario donde prevalecían únicamente las versiones exógenas de comunidad indígena. Sin embargo, la duda es qué tan novedosas, propias y autónomas son estas formas endógenas de entender la comunidad, y más que eso, cuál es su eficacia para hacer frente a las políticas subalternas frente al Estado o se trata tal vez de nuevas formas de negociación, resistencia y diálogo. La indigenidad, no es sinónimo de una política de resistencia sino un modo de actualizar y negociar la identidad en contexto de cambio. De este modo, la pregunta que surge es, si acaso es posible entender las nuevas formas de definir la comunidad como un modo complejo de resistencia/negociación frente al estado, o simplemente se trata del flujo continuo de la dominación.

En este trabajo postulamos que la idea de comunidad indígena es una elaboración y un constructo que surge como parte de los procesos de acomodación poscoloniales, entendiendo la crítica poscolonial como los ajustes culturales hechos a la base material del colonialismo y cómo éstos conllevan una carga de subjetividad del que emergen formas de adaptación y resistencia al sistema de dominación (Young, 2011). Son procesos que están incrustados o son posibles de ser visualizados dentro de la política indígena e indigenista desarrollada por los estados durante el siglo XX. En el caso mapuche, la construcción de una idea de comunidad nace como ruptura y continuidad de la idea de “reducción” y la reducción es precisamente el resultado de un modo de dominación colonial. El paso de la reducción a la comunidad representa una ruptura porque con este concepto lo que se busca es superar la idea devaluada de reducción y continuidad, porque la idea de reducción persiste y, en nuestra opinión, ambas ideas —reducción/comunidad— coexisten y se retroalimentan hasta nuestros días, prefigurando un sistema de clasificación donde lo colonial sigue presente a pesar de la crítica que supone la superación de la reducción. Así, la idea de comunidad busca otorgar a los indígenas un lugar dentro de su nueva condición subalterna, a la que los mapuche y otros grupos indígenas oponen una idea de comunidad primordial, ancestral, verdadera o tradicional. De este modo y desde esta complejidad, la comunidad indígena está en el centro de la disputa por la autenticidad o por la diferenciación, como estrategia de resistencia/asimilación a las políticas de dominación.

EN BUSCA DE LA COMUNIDAD: NOCIONES E INTERPRETACIONES TEÓRICAS

La comunidad indígena tiene un origen y una temporalidad que puede ser rastreada, comprendida e interpretada. Plantear de este modo una comprensión de la comunidad indígena no refiere sólo a un problema de enfoques acerca de la

idea de comunidad, como podría ocurrir a través del análisis histórico de concepto sociológico y antropológico de comunidad y sus distintas etapas y autores, sino que más bien se fundamenta en la idea de que la comunidad indígena es parte fundamental de las formas de dominación ejercidas por el Estado. En su concreción como “realidad”, la idea de comunidad indígena representa un conjunto de normas y órganos normativos y coercitivos a través de los cuales se expresan formas de dominación del Estado. Pero esta explicación estaría incompleta si sólo pensamos la comunidad indígena desde una perspectiva unidimensional, como mera dominación. La comunidad indígena es también un espacio de resistencia y de acción cotidiana (Roseberry, 2002; Sayer, 2002 y Scott, 2000), a la vez que un lugar de revalorización de la cultura y la pertenencia. Esto explicaría la aceptación de la comunidad como concepto apropiado por los indígenas y mostraría el porqué los pueblos indígenas buscan organizarse en torno a ideas específicas de comunidad indígena puesto que a través de ella buscan organizar su relación subordinada con el Estado y la sociedad nacional.

En el caso del pueblo mapuche esto puede ser comprendido a partir de la integración entre la idea de comunidad indígena y reducción a través del proceso de Radicación (1883-1929) así como de los procesos posteriores, como la división de comunidades, a través de los cuales los mapuche buscaron acomodarse en un contexto adverso, tal como han anotado autores como Foerster y Montecino (1988), Faron (1969), Stuchlik (1974, 1999) y Bengoa (1987) entre otros. La “comunidad reduccional”, en el caso mapuche, integra modos renovados de organización social y cultural, al mismo tiempo que formas de dominación económica y política derivadas de la organización de la propiedad de la tierra desde la cual se articulan con el estado y la sociedad nacional.

La comunidad indígena, en sus distintas versiones, es una construcción social multidimensional, un campo de fuerza donde se producen tensiones entre lo social, lo político y lo cultural (Roseberry, 2002), dentro de un contexto y una temporalidad específica. Por lo tanto, no se trata de una realidad dada o predeterminada. La comunidad indígena es un producto de la lógica de la modernidad y de la construcción del Estado nacional a través de la cual este busca organizar sus relaciones con los pueblos indígenas. La comunidad indígena “ubica” o “localiza” a un sector de la sociedad, mediante un proceso de dominación hegemónica, dentro del “polo de la tradición” opuesto al “polo de la modernidad” (Friedman, 2001). Al ubicarse o ser ubicada en el “polo de la tradición” la comunidad indígena organiza o concretiza una forma en que la sociedad dominante elige relacionarse con los pueblos indígenas, lo que tiene consecuencias sobre sus discursos, representaciones y prácticas sociales.

Las definiciones clásicas de la comunidad

En el pasado, el concepto de comunidad en las ciencias sociales tuvo su mayor desarrollo en la teoría sociológica clásica con Durkheim, Simmel, Tönnies y Weber para dar cuenta de la naturaleza de la estructura social y la evolución social. Según estos planteamientos, la comunidad es una entidad, una forma de organización o estructura social que en las concepciones clásicas brota de la naturaleza y es fuente de las relaciones más básicas de un grupo humano.

Se diferencia de sociedad porque estas es una agrupación que nace de una voluntad racional y arbitraria. En esta perspectiva, la definición más clásica y difundida de comunidad en América Latina proviene de la obra del sociólogo alemán Ferdinand Tönnies (1947), la que se difundió a través de la obra del norteamericano Robert Redfield. El autor señala que la comunidad (*Gemeinschaft*) es, a diferencia de la sociedad (*Gesellschaft*), la expresión de los lazos de unión concebidos como vida real y orgánica, “toda vida de conjunto, íntima, interior y exclusiva, deberá ser entendida, a nuestro parecer, como vida en comunidad” señalaba el autor. A diferencia de la sociedad que es lo público, el mundo. Y agregaba, “comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre”, la “comunidad es la vida en común duradera y auténtica” mientras que la sociedad es solo una vida en común pasajera y aparente”. En fin, mientras una representa la voluntad de los vínculos primigenios, la segunda representa la racionalidad individual de unirse para lograr ciertos fines. De esta manera, desde su génesis, el concepto de comunidad convocó a un conjunto de imágenes y representaciones, a un tipo ideal que, más tarde, asociado a los procesos de modernización se vinculó a lo primitivo, a lo tradicional y a lo atrasado. Mientras la sociedad se comenzó a identificar cada vez más con formas de agrupaciones más modernas, extensas, abiertas y abarcadoras, en relación estrecha con la urbanización y la industrialización, la comunidad se fue asociando al mundo de los rural, a una forma de organización autocentrada y cerrada donde priman el control y las normas comunitarias por sobre las decisiones de los individuos. El producto fue la identificación dialéctica de la comunidad con lo tradicional y la sociedad con lo moderno.

En los estudios antropológicos esta idea tuvo una enorme recepción, sobre todo en el análisis de las sociedades rurales e indígenas. Entre los autores que más han influido en la definición de un concepto de comunidad, se encuentra Robert Redfield, quien a partir de su trabajo de campo en México en los años cuarenta del siglo pasado, comenzó a desarrollar los conceptos de “cultura folk” y de “pequeña comunidad”. Para Redfield las comunidades son entidades, al igual que las personas, los pueblos, las naciones o los estados-nación. En tanto entidad cada una es, por separado, describable en sus propias características como un todo. La comunidad se definía, entonces, básicamente por su carácter distinguible “se ve claro donde comienza la comunidad y

donde termina”, y agregaba: “El carácter distintivo es evidente para el observador extraño y está expresado en la conciencia de grupo de los integrantes de la comunidad” (Redfield, 1973: 16).

Además de esa característica básica, el autor atribuía un conjunto de características que la hacían inteligible tanto a los ojos de un extraño como a los de sus propios miembros. La pequeña comunidad es homogénea, “equivalente a cambio lento” y autosuficiente, características que no poseerían las comunidades urbanas o modernizadas.

Según Redfield, para sus miembros “la comunidad es un circuito de vida, un microcosmos, de manera que para el nativo mismo la comunidad no es una lista de instrumentos y costumbres; es un *todo* integrado” (Redfield, 1973: 27). Finalmente Redfield agregaba que existe un conjunto de conceptos que al igual que la idea de comunidad se comportan como un todo, así menciona los conceptos de sistema ecológico, estructura social, trayectoria humana, tipos de personalidad y visión de mundo (Redfield, 1973: 30-31). Todas estas “formas” o conceptos describen y nombran al igual que la comunidad a algo que implica identidad y totalidad.

A través de este enfoque antropológico se difundió un modo específico de concebir la comunidad que perdura incluso hasta nuestros días. A pesar de que en sus últimos trabajos Redfield modificó su modelo de comunidad, frente al aplastante avance de la modernidad y la ciudad, la herencia que se ha recogido de él está plenamente ligada a la idea de la “pequeña comunidad”. El autor observaba incluso en la última parte de su libro sobre la pequeña comunidad que: “Parece que necesitamos reconocer una serie o escala de comunidades según su grado de independencia respecto a la ciudad, la hacienda, el estado nacional u otro centro con un modo de vida diferente o más desarrollado” (Redfield 1973: 224).

Entre los autores que más criticaron la idea de pequeña comunidad está el antropólogo Eric Wolf. En un trabajo publicado en español el año 1979, Wolf señala que las comunidades no pueden ser entendidas como entidades aisladas. Por el contrario, se trata de estructuras sociales y territoriales plenamente integradas a la sociedades complejas. En uno de sus artículos más influyentes Wolf distingue entre grupos “orientados a la nación” y grupos “orientados a la comunidad”, cada uno de ellos corresponde a procesos específicos de vinculación de las comunidades en contextos sociedad altamente estratificadas, vinculadas al mercado y a los flujos económicos en general. Con esta crítica Wolf culmina el ciclo analítico que veía a la comunidad como una unidad social cerrada, autónoma, atrazada y refractaria a la modernidad y modernización.

La formas contemporáneas de pensar la comunidad

En la actualidad el concepto de comunidad se refiere a formas de agrupamiento y organización social, a la vida en colectivo, al mismo tiempo posee una dimensión material, territorial y simbólica. Sobre todo se trata de una representación social que engloba un conjunto de significados compartidos por un grupo humano en torno al propósito o al sentido de vivir juntos por parte de un grupo o un colectivo específico. La comunidad, desde este carácter multidimensional es un “lugar” simbólico y material desde el cual las personas se organizan, actúan y auto-representan.

Al incorporar la especificidad de lo étnico (Giménez, 1994, 2001; Pérez, 2005), la comunidad indígena, se sitúa en el plano de la pertenencia, la adscripción y la ciudadanía (Bello, 2004; Zárate, 2005), es un referente simbólico y material de la etnicidad (Giménez 1994) y, por lo tanto, de la construcción de identidades. La comunidad es, como señala Zárate (2005), un espacio alternativo a la ciudadanía y las concepciones de democracia frente a la exclusión y subordinaciones de los pueblos indígenas. La idea de comunidad indígena o comunidad étnica cobra gran relevancia dentro de los procesos de acción colectiva (Melucci, 1999), forma parte del “repertorio” (Tilly y Tarrow, 2007) de los movimientos sociales indígenas, y constituye una representación central dentro del discurso de la protesta social y movimientos sociales indígenas. Asimismo y como veremos más adelante, la categoría comunidad indígena ha tenido una amplia presencia en la literatura indigenista (Caso, 1980; Lipschutz, 1956, 1968, entre otros) y el indigenismo crítico.

Durante los últimos años, en el contexto de la acción colectiva indígena, la idea de comunidad indígena ha resurgido con gran fuerza. Su resignificación surge tal vez como un modo de anclar el sentido de pertenencia de colectivos cada vez más sometidos a las transformaciones económicas, políticas y sociales de la globalización y la modernización neoliberal. En tiempo en que los lazos sociales parecen diluirse la comunidad es, como señala Giménez, un “estandarte” o soporte de la identidad y bajo sus múltiples imágenes y representaciones los sujetos buscan fundamentar demandas y reclamaciones históricas.

Por su parte Oehmichen (2000) señala que la comunidad puede ser entendida como una colectividad cultural basada en un conjunto de relaciones sociales primarias significativas que permiten a los que han emigrado, de ella mantener su membresía. En tanto Cohen (1985), señala que comunidad expresa un concepto relacional, una entidad social, constituida a partir de un conjunto de fronteras o *boundaries*. Se trata de una construcción simbólica, un conjunto de normas, representaciones y prácticas socialmente acordadas desde donde los sujetos articulan su relación con los otros, fijan su sentido y grado de pertenencia y membresía a sí mismos y a quienes viven en ella, así como a aquellos que no pertenecen físicamente a ella. Siguiendo a Fredrik Barth, el autor agrega que estas fronteras son socialmente construidas por los miembros de

la comunidad y pueden expresarse tanto en términos materiales como a través de normas, valores y creencias, así como de un conjunto de elementos simbólicos. Por otro lado, la comunidad y los sujetos se vinculan a través de un sentido de “pertenencia socio-territorial” (Giménez, 2000), que designa el status de pertenencia a una colectividad cuya característica principal entraña que la dimensión territorial es relevante en la definición de la estructura misma de la comunidad y de los papeles asumidos por los actores.

Estas definiciones permiten entender porque la idea de comunidad como entidad cerrada, delimitada y con fines exclusivamente residenciales ha sido reconsiderada para dar paso a una visión más dinámica que incluya las interacciones con los miembros que viven fuera de ella. Asimismo, para quienes se han ido, la comunidad tiene una continuidad en la medida que existe un sistema de valores compartidos que van más allá de los límites físicos. Por otro lado, y siguiendo con este esquema de *boundaries*, es la propia comunidad la que decide la inclusión o exclusión de los sujetos como miembros de ella.

Los criterios de membresía con relación a la comunidad, definidos socialmente, pueden variar según diversos factores y condiciones. En muchas comunidades mapuches los migrantes siguen siendo considerados miembros plenos de la comunidad con derechos y obligaciones en las actividades comunitarias y familiares. En ocasiones los migrantes conservan los derechos sobre la tierra aunque hayan trascurrido décadas desde su partida, y esto no es sólo una cuestión de apego a la tenencia legal de la tierra. También los productos y ganancias derivadas de algunas actividades agrícolas son repartidos no sólo entre los residentes permanentes de la comunidad sino que también entre los parientes lejanos que periódicamente la visitan.

La antropología, el indigenismo y la comunidad indígena en Chile

En Chile, los estudios sobre la sociedad y la cultura mapuche centraron su interés durante varios años en interpretar el carácter y significado de la comunidad mapuche, además de otros aspectos (Lipschutz, 1956, 1968, 1974; Titiev, 1951; Faron, 1961; Stuchlik, 1974, 1999; Saavedra, 1971; Melville, 1976; Bengoa y Valenzuela, 1984; Bengoa, 1987, entre otros). En este apartado revisamos algunos de los principales planteamientos surgidos de la reflexión académica sobre la comunidad indígena que pueden servir de base para la comprender el modo en que se ha entendido la cuestión de la comunidad indígenas/mapuche en Chile durante las últimas décadas.

Dentro del indigenismo chileno, el autor más destacado y de mayor influencia a mediados del siglo xx es el científico de origen letón Alejandro Lipschutz, quien llegó a Chile en 1926. Lipschutz dedicó gran parte de sus vida al estudio de la situación de los pueblos indígenas en Chile y América Latina y participó de los debates sobre la

problemática racial del continente, pero su interés mayor estuvo en la situación de las tierras indígenas en una línea similar a la del peruano José Carlos Mariátegui con quien compartía visiones similares sobre la problemática indígena.

El científico letón utilizaba el concepto de comunidad como sinónimo de “reducción” y señalaba que pertenecía a una comunidad indígena aquel que tenía una “merced de tierra”. Sobre esta base la comunidad indígena —según Lipschutz— encierra ciertos aspectos jurídicos y técnicos que le son comunes a la cooperativa agraria. Además: “la comunidad indígena es un poderoso medio de protección de la propiedad indígena contra la pérdida de tierras, contra el traspaso de ellas a otras manos interesadas, con la pauperización consecutiva del indígena y con los resultados indeseables que para la nación entera siempre trae consigo tal pauperización de un núcleo de sus habitantes” (1968: 98). A esta concepción de comunidad agraria, Lipschutz habrá de agregar la idea de tribalismo o lo que el llamaba en base los escritos del antropólogo norteamericano Morton Fried, “la ley de la tribu”, como un tipo de “consciente insistencia en los valores culturales propios, tradicionales, valores culturales a ser respetados en el marco de la gran nación, la que reúne a las tribus conquistadas” (Lipschutz, 1974: 104).

Dentro de la antropología, los planteamientos más importantes en relación a una definición social y cultural de la comunidad se encuentran en las investigaciones realizadas por algunos antropólogos extranjeros que visitaron Chile entre los años cincuenta y setenta. Entre los estudiosos más destacados de ese período se encuentran Louis Faron (1969) y Milán Stuchlik (1974, 1999).

El antropólogo Louis Faron, discípulo de Julian Steward, realizó trabajo de campo en la Araucanía en 1952 junto a su esposa luego de visitar el Perú donde trabajó en el *Handbook of South American Indians*, fue uno de los primeros en percatarse de la diferencia entre la comunidad como entidad socio-territorial y la reducción como entidad territorial-jurídica (1969). El autor planteaba que a raíz de la imposición del proceso de radicación los mapuches habían sufrido un cambio estructural y por ello habían readecuado sus formas de organización y estructuras sociales al contexto de la reducción, de esta manera, los patrilinajes corporados empezaron a tomar una forma que en muchos casos se identificó con la reducción. De esta manera Faron planteaba una cuestión fundamental, la comunidad mapuche tal como la conoció el autor en su época, es el resultado de los procesos de acomodo mapuche a la radicación. Bajo las condiciones impuestas por la radicación y la reducción, los mapuche habrían respondido con un proceso de adaptación que, según Faron, trastocó todos los niveles de su estructura y organización. Para Faron la reducción, impuesta por el “gobierno chileno”, busca una cierta continuidad con los “lineamientos sociales tradicionales, sin embargo debió transformarse a partir de las nuevas condiciones constituyéndose en unidad política desde donde se organizaba la vida social de los mapuche:

(...) la unidad social característica de la época anterior a la reducción era la de un grupo emparentado más que de un grupo político. En la mayor parte de los casos era una unidad económica doméstica, pequeña y autónoma. Al establecer las reducciones, el gobierno chileno intentó seguir estos lineamientos sociales tradicionales. Sin embargo, como hemos visto, las reducciones estaban compuestas por grupos residenciales de parentescos dominantes y por unos o más grupos remanentes o no emparentados [...]. Así, las reducciones actuales continúan comprendiendo congregaciones de pequeñas comunidades las que, en la estructura de la administración colonial, son esencialmente grupos políticos autónomos unos respecto de otros (Faron, 1969: 132-133).

Dentro del modelo estructural-funcionalista sustentado por Faron, la comunidad mapuche era una “congregación ritual” donde operaban las relaciones de parentesco y, sobre todo, la relación entre las personas vivas y los antepasados muertos, relación que se renovaba periódicamente a través de los nguillatunes. En el trabajo de Faron la comunidad aparece como una estructura perfectamente ligada por los lazos consanguíneos normados por las estructuras de parentesco, la jefatura y la preeminencia de ciertos linajes dominantes, a esto se agregaba un factor determinante en los procesos de estructuración de la herencia de la tierra y el intercambio de mujeres, esto es la propiedad de la tierra. El modelo de Faron es fiel reflejo de un modo de concebir la cultura y la sociedad como entidades que norman toda la vida de los individuos y sobre el cual éstos tienen escasa capacidad de incidir. Son las normas y reglas de la comunidad las que definen la conducta y la moral de los sujetos.

El modelo de Faron ayudó a comprender el modo en que operaban las estructuras sociales, religiosas, políticas y de parentesco en el contexto de la comunidad reduccional, pero este modelo ideal es sólo eso: un modelo. El análisis sincrónico y la escasa consideración de Faron de los factores externos, así como el excesivo predominio del parentesco como motor normativo, hacen de esta concepción de comunidad más una abstracción que una realidad, que sin embargo ha tenido y tiene una gran influencia en las formas en que se define la comunidad mapuche hoy en día desde los enfoques antropológicos actuales.

En los años sesenta y setenta, el antropólogo checo Milan Stuchlik, que desarrolló su carrera en las universidades de Cambridge y de Belfast, mostraría que el modelo de Faron había descuidado en su análisis la observación de una serie de formas de interacción social entre los mapuche así como la necesidad de integrar a los análisis de manera más acabada los procesos históricos y, sobre todo, las relaciones con la sociedad nacional y con los chilenos en particular (Stuchlik, 1974). En términos generales Stuchlik concordaba en varios aspectos con el planteamiento de Faron, por ejemplo, señalaba que la estructura y organización social contemporánea de los mapuche era un producto de la radicación y que antes de esta, en lo que refiere a la pertenencia al

grupo y al derecho a la tierra, ambos eran factores estrechamente relacionados. Las personas o grupos familiares (patriparientes) tenían el derecho de pedir al jefe el terreno que necesitasen para su subsistencia. De ahí que el derecho al usufructo de la tierra dependiera en gran medida de la relación de parentesco con el jefe. Esta situación, según Stuchlik, cambió con la radicación, pues “el grupo como un todo perdió la importancia en el sistema de tenencia de la tierra, la cual pasó a ser familiar” (1974: 24-25). De esta manera, sería la familia y no el grupo de parientes lo que primaría para los mapuche como referente social: “Pudiéramos afirmar que las características básicas de este proceso son la desintegración gradual de grupos tradicionales y el crecimiento de la importancia de las familias individuales” (Stuchlik, 1974: 26).

Stuchlik señalaba que la autoridad mapuche se había reducido al ámbito religioso perdiendo su carácter político y su influencia en el grupo. Tanto la individuación, la multiplicación de los mapuches en grupos pequeños o familias debían ser leídas como características negativas que acrecentaban la pobreza y marginación, por el contrario, el autor señalaba la necesidad de que el estado tendiera a la reintegración o reconstrucción del cuerpo social mapuche “como un todo”. Así, apelaba a la necesidad de que los estudios e intervenciones definieran como unidad operacional la reducción o grupo de reducciones en términos locales, “es decir una comunidad —tomando en cuenta que una comunidad o grupo local natural puede ser compuesto de una o más reducciones”. La reintegración de los mapuche debía servir para reconocer las estructuras de autoridad internas “con líderes y consejos legalmente reconocidos y respaldados, con derecho a tomar decisiones legalmente válidas acerca de los problemas internos de la comunidad” (Stuchlik, 1974: 102).

A fines de los años sesenta, la preocupación por los aspectos sociales del campesinado y de los mapuche frente a los procesos de cambio político y económico que estaban ocurriendo en país, llevó a plantear la necesidad de dilucidar definitivamente los rasgos estructurales que estaban detrás de la “cuestión mapuche”. Un trabajo que se inserta en este contexto es el de Alejandro Saavedra (1971), publicado a principios de los años setenta, cuyo objetivo central era contribuir a establecer, teóricamente, las condiciones de desarrollo socio-económico de las agrupaciones mapuches. El autor planteaba que contando con una base explicativa de la situación de los mapuche se podría acceder a un proceso de “cambio social inducido”, una estrategia acorde con las tendencias estatista o de planificación centralizada, entonces en boga.

Bajo este punto de vista la comunidad mapuche era un rezago anquilosado que actuaba en el sentido contrario al resto de los sectores sociales destinados a llevar adelante el cambio social: “La comunidad no es la suma de pequeñas explotaciones milimétricas: es la parte de más debajo de una pirámide social, interrelacionada, clasista e impuesta históricamente”, por lo mismo la comunidad forma parte de una estructura encadenada y regresiva, señalaba Saavedra.

Saavedra diferenciaba entre comunidad y reducción, aunque creía poco en la existencia real de la primera. La reducción, aclaraba, es una forma de tenencia de la tierra legalizada como colectiva por las leyes, tal cosa, señala el autor, se contraponen con la idea de reducción como unidad social. La reducción definida como comunidad o unidad social es más bien un producto de la apreciación externa, de la sociedad chilena y no una realidad tangible (Saavedra, 1971: 33). El autor agrega que es la consideración externa de la reducción como unidad social lo que empuja a las personas a desarrollar estructuras y relaciones de manera unitaria, es decir grupal. El autor señalaba la necesidad de separar la “comunidad sociológica”, en el sentido de Tönnies, a la que se le atribuyen diversos modos de agrupamiento, formas de trabajo cooperativo y colectivos, ejercicio colectivo del poder, etc., para arribar a un modo de comprensión de la comunidad basada en la forma de tenencia de la tierra y en las relaciones con el exterior, relaciones que, dicho sea de paso eran definidas como de dominación y colonialismo. Es la tenencia de la tierra la que define la actuación colectiva de los mapuche y es el tipo de relación con el exterior —de dominación— lo que obligaría a los mapuches a actuar colectivamente para contrarrestar los efectos negativos que les reportaría la acción individual. De esta manera, Saavedra definía la comunidad mapuche diciendo que:

(...) son grupos de familias asentadas en un territorio establecido, organizadas básicamente en tornos a sus relaciones con el exterior, a la mantención de ciertos rasgos subculturales y a algunas relaciones económicas entre las familias. En las comunidades mapuches se desarrollan todas las actividades de trabajo, así como el resto de las actividades sociales” (Saavedra, 1971: 35).

Como Stuchlik, Saavedra señalaba que dentro de la comunidad la unidad social básica es la familia la que presenta ciertos grados de interdependencia que tienen como resultado la acción colectiva, como grupo, frente a determinadas situación como las demandas por tierras, créditos y problemas diversos, las actividades religiosas, o las formas de trabajo y cooperación colectiva. Por último el autor señala acertadamente que el hecho de pertenecer a una comunidad mapuche es el principal factor de adscripción al status de “indios”, status bajo el cual interactúan los individuos que se reconocen como tales. De esta manera Saavedra le daba un lugar absolutamente secundario a las relaciones de parentesco y a la cultura como esquemas organizadores de la sociedad mapuche, centrando su atención en los factores económicos y en las relaciones de poder. De alguna manera la comunidad es una estrategia para enfrentar el peso de la dominación, y no una características propia o intrínseca de los mapuche.

Estas ideas habrían de ser retomadas algunos años después por el estudio de Wilson Cantoni, un funcionario o consultor internacional que trabaja para Naciones Unidas, quien veía en la comunidad un efecto de sus relaciones con el exterior, sobre todo

en el caso de las reducciones indivisas donde persistían, aunque no en todas, formas de cooperación y ayuda mutua (Cantoni, 1978). El autor, al igual que Saavedra señalaba que la acción colectiva mapuche, en forma de comunidad, estaba directamente relacionada con su situación de opresión, con la defensa colectiva de la tierra, la solicitud de créditos, y las presentaciones a juicios de restitución, entre otras causas.

En el estudio de Bengoa y Valenzuela (1984), publicado en el contexto de la aplicación de las leyes de división de comunidades del gobierno militar, reaparece la discusión sobre el concepto de comunidad que los autores definían como el “medio en el cual se reproducen las economías campesinas mapuches y, más aún, la garantía de su sobrevivencia”. Los autores reconocían el carácter contradictorio de la economía familiar con el sistema comunal lo que hacía más difusa su expresión o identificación como realidad. No obstante, señalaban que la economía comunal era el efecto de las necesidades de maximizar tanto la mano de obra como los recursos en un contexto de escasez y progresivo deterioro económico. Los autores señalaban que frente a la incapacidad del mercado para operar sobre recursos escasos y generar mecanismos efectivos de distribución los mapuche habrían abierto un sistema económico comunal pero como un sistema complementario y no principal, un sistema que apoya al sistema familiar, que es el sistema básico, y no un motor de la economía mapuche (Bengoa y Valenzuela, 1984: 115). Con esta afirmación los autores relativizaban la existencia de la comunidad como una totalidad que cruzaba al conjunto de la sociedad mapuche. La base para existencia de una economía comunal estaba en el valor que los mapuche le otorgarían a la tierra como producto de la situación reduccional y de su cambio acelerado desde el siglo xix hasta nuestros días. Según los autores, los mapuche le otorgarían a la tierra un valor de uso y no de cambio, es decir un concepción precapitalista de la tierra como recurso. De esta manera, “la concepción premercantil de la tierra, permite” —señalan los autores— “la operación de la comunidad, en el plano económico, como un espacio de asignación de recursos de acuerdo a las necesidades familiares” (Bengoa y Valenzuela 1984: 119).

La división de las comunidades en los años ochenta reorientó la discusión una vez más hacia el tema de la tierra y la propiedad, observándose un paréntesis en el debate sobre el carácter de la comunidad indígena y mapuche en particular. Durante este período y en un contexto de creciente protesta social, los mapuche comenzarán a construir una relación cada vez más estrecha entre la idea de comunidad indígena, territorio, identidad y derechos. Esta vinculación entre distintos ámbitos y categorías va a ser central en las décadas venideras.

LA COMUNIDAD INDÍGENA, EL ESTADO Y EL MARCO JURÍDICO

*La ley y las estrategias comunitarias**

Para comprender como se dan los procesos actuales en los cuales se insertan las comunidades indígenas y cómo las personas significan la comunidad y acomodan sus estrategias políticas al sistema normativo impuesto desde el estado, relataremos brevemente el caso de una comunidad mapuche ubicada en las cercanías de Temuco, la capital de la Región de la Araucanía donde el liderazgo de la comunidad lo ejerce una mujer, una situación cada vez más común en el mundo mapuche.

Berta es una mujer de 48 años y desde hace algún tiempo ejerce como Presidenta de la Comunidad Juan Huechun, ubicada en un antiguo territorio mapuche llamado Allipén, a unos ocho kilómetros al oriente de la pequeña ciudad de Freire en la Región de la Araucanía, Chile. Berta es la hija mayor de don Eduardo Huechun, el último *lonko* o jefe tradicional que ha tenido la comunidad, quien es nieto de Juan Huechun, que le da el nombre a la comunidad tal como quedó establecido en la política de radicación y reducción de los mapuche impuesta por el Estado chileno después de la ocupación del territorio de la Araucanía.

De esta manera dentro del contexto poscolonial, las reducciones como hemos dicho, son la primera versión de la comunidad mapuche que se superpone a las formas propias de organización social. Las reducciones fueron el resultado de una política colonizadora y racialisista a través de la cual se constituyó la propiedad indígena procesos que se realizó entre los años 1883 a 1930 y que tuvo como objetivos laterales la civilización y aculturación planificada de los mapuche. La radicación consistía en la entrega de Títulos de Merced (T.M.) entregados por el Estado, un tipo de título gratuitos que permitían la delimitación de la tierra indígena con el fin de entregar el “sobrante”, como se decía entonces, a colonos nacionales y europeos (véase Bengoa, 1997; Bello, 1993). Los T.M. eran entregados a un jefe de familia, algunas veces además este era un jefe político, llamado *lonko*. De ahí que las reducciones tomaran el nombre de la persona que recibía el *lonko*. Cuando la persona recibía el título muchas veces este hecho determinaba que para el resto de las familias y personas emparentadas que quedaba al alero de este título, dicha persona pasaba a convertirse en un jefe.

De esta manera la entrega de T.M. pasaba a convertirse en un nuevo modo de constitución del poder y las jerarquías como veremos más adelante, al mismo tiempo que la radicación como proceso es la transición entre las formas antiguas y las nuevas formas que adquiere la estructura social y política mapuche. Sin embargo aquí hay un

* Los nombres de las personas y de las comunidades mencionadas en este apartado han sido cambiados con base a los protocolos de consentimiento previo en informado acordados con las personas entrevistadas.

primer problema. La reducción, que es la comunidad que emerge de la radicación, tiene un carácter ambiguo pues para muchas personas en zonas rurales esta constituye la “comunidad tradicional”, sólo en los últimos años se ha comenzado a reelaborar una política de la resignificación de la comunidad en términos de una idea de ancestralidad o indigenidad como se verá un poco más adelante. Es posible que esta confusión tenga que ver con que los T.M. eran entregados a una sola persona, quien luego se encargaba de distribuir y repartir retazos de tierra entre sus familiares más cercanos. Siguiendo la estructura patrilineal mapuche esta distribución de tierras favorecía principalmente a los hombres.

Pero desde los años cuarenta comenzó un proceso de parcelación o hijuelación que abrió el acceso individual a los títulos de cada parcela, este proceso se aceleró en tiempos de la dictadura de Pinochet quien buscó privatizar la propiedad mapuche (véase Bengoa, 1987; Foerster y Montecino, 1988; Samaniego y Ruiz, 2007). Es decir, a través de casi todo el siglo xx lo que ocurrió es que las estructuras sociales y territoriales antiguas sufrieron profundas modificaciones y adaptaciones. Algunos de estos procesos, como veremos más adelante, fueron captados por la antropología de los años cincuenta y sesenta.

Como hija y tataranieta de *lonko*, Berta ha asumido la responsabilidad de dirigir y orientar a su comunidad, pero no es *lonko* sino Presidenta de comunidad, una figura creada por la ley indígena de 1994, ley que pese a la importancia política que ha tenido para el reconocimiento de los pueblos indígenas en Chile, no reconoció la figura de las jefaturas tradicionales y creó una nueva figura que es la de Presidente de comunidad, una figura que más bien se acerca a las estructuras organizacionales presentes en los barrios o vecindarios y que en Chile se denominan “Juntas de Vecinos”. La comunidad indígena establecida en la ley de 1994, es una comunidad que cuenta con un secretario y un tesorero, pero además no calza necesariamente con la comunidad histórica o ancestral. De hecho dentro de una comunidad histórica o ancestral puede haber hasta diez comunidades porque la ley así lo permite. Sin embargo, a Berta esta ley le ha permitido ser Presidenta sorteando así los impedimentos de la tradición, que en esta comunidad como en otras, impiden que una mujer sea *lonko*. De alguna manera la ley que crea estas nuevas comunidades, le ha permitido dar continuidad a la ley no escrita de que las jefaturas mapuche se transmiten y heredan dentro de un mismo linaje, pese a ser mujer.

Aunque que en general dentro de la comunidad Huechun hay una aceptación de este proceso de adaptación de la jefatura y pocos cuestionan que sea de este modo, pues se ha logrado acomodar la jefatura tradicional a las necesidades actuales de la comunidad, por el contrario en momentos de conflicto la condición de género de la Presidenta ha sido cuestionada apelando a que la tradición siempre hubo hombres en el poder. Sin embargo Berta tiene la legitimidad que le otorga su padre, don Eduardo

Huechun el antiguo último *lonko* de la comunidad, quien pese a ser un anciano de 93 años que ya no ejerce su liderazgo, la respalda permanentemente en lo que hace y dice. Don Eduardo tiene un prestigio más allá de su apellido y su linaje, pues fue un activo defensor de las tierras de la comunidad frente al avance de los colonos alemanes e italianos que se asentaron en la vecindad de sus tierras, participando activamente en las tomas de fundos con las que se buscaba ampliar las disminuidas tierras de la comunidad. La labor y el liderazgo de doña Berta podría ser visto como una continuidad de ese proceso, sin embargo, se trata de momentos distintos de un nuevo de ejercicio político donde la comunidad es más que las tierras, sino que se trata más bien de un soporte y de una referencia que permite articular no sólo a quienes habitan el territorio sino también a quienes lo han dejado como producto de la migración laboral por ejemplo. La adaptación que ha hecho la comunidad Huechun a partir de la Ley Indígena ha venido entonces a favorecer la acción colectiva permitiéndole recomponerse en un contexto de modernización del campo y de las relaciones interétnicas que se dan en ese espacio.

La comunidad normativa

Como hemos señalado más arriba un factor central en la construcción del *habitus* de la comunidad, de su normalización y naturalización así como de la conformación de un campo de lo étnico en Chile, es lo referido al campo jurídico y a las políticas sociales del Estado. Como señala Martínez Novo (2006), citando a Corrigan y Sayer, las formas aceptables de identidades sociales, son creadas, difundidas y naturalizadas a través de las leyes del estado, las instituciones, los procedimientos administrativos y los rituales gubernamentales. Como en otros contextos la construcción de la comunidad indígena en Chile contemporáneo tiene directa relación con la acción y el discurso estatal en la medida que este, a través de diversos mecanismo, tecnología diría Foucault, ha promovido ideas hegemónicas sobre la comunidad indígena. Desde la Radicación entre los años 1883 a 1929, pasando por sucesivas leyes de división desde 1930 a 1990, la política estatal hacia el mundo indígena estuvo centrada en la tierra, la propiedad comunitaria surgida de la Radicación fue hasta entonces el centro de interés del estado. Su división, la “liquidación” de la comunidad permitiría integrar a los mapuches como productores individuales que accederían bajo ese título a nuevos programas del Estado. Si bien la política indígena que emerge con el retorno a la democracia desiste de este proceso, la verdad es que la división era un hecho consumado que se había producido mediante dos decretos promulgados durante la dictadura de Pinochet, el Decreto Ley N° 2.568 de 1979 y el Decreto Ley N° 2.750 del mismo año que sin embargo mantienen los mismos principios del primero, ambos decretos lograron

culminar la división del 100% de los T.M. entregados por el estado durante la Radicación (véase Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato).

Lo paradójico entonces es que la idea de comunidad actual en el caso mapuche se crea o se forma sobre la base de un tipo de propiedad agraria que ya no es comunitaria, la comunidad material basada en el uso común de la tierra no existe, sin embargo la idea de comunidad a partir de los años ochenta va a surgir con más fuerza, siendo los valores sociales, la cultura, la “ancestralidad” y la cosmovisión los ejes básicos del nuevo discurso comunitario que va a ser acogido y sustentado por el movimiento indígena pero también por la estructura institucional y normativa que surge de la transición a la democracia.

Pero el campo de la comunidad indígena, como otros campos, constituye un campo de disputa entre la norma y lo que las propias comunidades consideran su versión de la comunidad indígenas. En la interacción, muchas veces antagónica, entre estas distintas formas de entender y simbolizar la comunidad es donde se producen fricciones, debates, desacuerdos y encuentros sobre diferentes formas de representar la comunidad.

Como dijimos, el debate sobre la comunidad aparece nuevamente en los años noventa con la renovada política indígena, inaugurada por el gobierno de la Concertación y con la promulgación de la Ley Indígena que creó la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). La ley indígena significó en su momento la superación de las legislaciones que buscaron la división y “liquidación” de las comunidades, su reconocimiento legal y su definición basada en criterios culturales y no sólo materiales o económicos. Sin embargo, las críticas no se hicieron esperar pues pese a los cambios señalados las críticas apuntaron a que la nueva legislación no reconocería las formas de organización tradicional.

La ley de 1994 establece una definición explícita del concepto de comunidad, cosa que nunca había hecho alguna ley en Chile, pero no solo define la comunidad, sino que además le otorga estatus jurídico y le reconoce ciertos derechos a quienes son miembros de ella. Los mapuches, sin embargo argumentan que el concepto de comunidad estipulado en la Ley no es el que ellos reconocen como propio y adecuado a sus prácticas sociales, cultura e identidad. El párrafo 4º, Art. 9 de la Ley denominado “De la comunidad” señala:

Para los efectos de esta ley se entenderá por Comunidad Indígena, toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones:

Provengan de un mismo tronco familiar; Reconozcan una jefatura tradicional; Posean o hayan poseído tierras indígenas en común y Provengan de un mismo poblado antiguo” (Ley 19.253, Párrafo 4º, Art. 9)

En el Art. 10 del mismo párrafo de la Ley se establece el modo en que se constituirán las Comunidades indígenas que “será acordada en asamblea que se celebrará con la presencia del correspondiente notario, oficial del Registro Civil o Secretario Municipal”. Como hemos dicho, la comunidad establecida por la Ley se refiere a un tipo de organización social más parecido a una junta de vecinos que a una organización étnica “tradicional”:

En la Asamblea se aprobarán los estatutos de la organización y se elegirá su directiva. De los acuerdos referidos se levantará un acta, en la que se incluirá la nómina e individualización de los miembros de la Comunidad que concurrieron a la Asamblea constitutiva, y de los integrantes de sus respectivos grupos familiares. La Comunidad se entenderá constituida si concurre, a lo menos, un tercio de los indígenas mayores de edad con derecho a afiliarse a ella. Para el solo efecto de establecer el cumplimiento del quórum mínimo de constitución, y sin que ello implique afiliación obligatoria, se individualizará en el acta constitutiva a todos los indígenas que se encuentren en dicha situación. Con todo, se requerirá un mínimo de diez miembros mayores de edad” (Ley 19.253, Párrafo 4º, Art. 10).

Desde el inicio de su aplicación en 1994, los artículos de la Ley indígena referidos a la comunidad fueron permanentemente cuestionados por no haber recogido los aspectos básicos de las formas de organización social de los pueblos indígenas. De hecho este es un tema que hasta la fecha no ha sido resuelto. Pero pese a la imposición de la ley, los líderes y las personas que reivindican las formas antiguas de comunidad han logrado instalar discursos sobre la comunidad antigua y han recuperado prácticas culturales en las que la comunidad ancestral parece seguir plenamente vigente. Esto ha hecho que muchas comunidades utilicen la estrategia en la que el discurso de la comunidad antigua está presente como espacio de legitimidad política y cultural pero cuando se trata de fines prácticos, como el acceso a recursos, postulación a proyectos u otras actividades, lo normal es que se utilice la estructura de la Ley Indígena. Es cierto que frente a la ley parece no haber alternativa, pero este “uso de la ley” también muestra las dinámicas de la práctica política y las formas que adquiere la autorrepresentación en el campo de las disputas por el poder que se dan en el Chile actual. Con todo según los datos entregados por la CONADI, las comunidades inscritas en el Registro Nacional de Comunidades alcanzan en la actualidad a más 3 200 comunidades y 1 800 asociaciones indígenas.

Sin embargo la instalación de una renovada comunidad sustentada en el pasado no tiene vínculo claro con todas las propuestas de autonomía y autodeterminación que animan el debate mapuche. José Marimán por ejemplo, más que hablar de comunidades prefiere hablar de espacios de autonomía regional, haciendo hincapié en la diferencia que habría entre tradicionalistas y autonomistas respecto de cómo pensar los proyectos políticos actuales (véase Marimán, 2012). Este debate sin embargo, está fuera del alcance de este artículo.

PALABRAS FINALES

La idea de comunidad siempre ha tenido un sentido polisémico, tal vez ambiguo o ambivalente, se trata de una concepto amplio, heterogéneo y sin embargo profundamente poderoso que en distintos contextos y momentos se ha transformado en una “disposición profunda”, que se ha naturalizado, traspasando sus significados naturalizados en los distintos escenarios de la política estatal indígena y en las prácticas políticas de los movimientos indígenas. Por lo mismo, la idea de comunidad indígena es tal vez de una mayor complejidad y en cierta forma encierra una relación compleja entre categorías aparentemente antagónicas como son la “producción de tradición” dentro del marco de la modernidad y las políticas poscoloniales de la diferencia que buscan construir nuevas formas de dominación y de ejercicio del poder.

En el plano del orden social y de la *gubernamentalidad*, la idea de comunidad juega un papel central en la conformación de los imaginarios sociales que dan vida a la construcción de jerarquías y niveles de representación de lo social como un “orden natural” que no se puede modificar, donde la comunidad es a lo indígena como lo indígena a la comunidad. Al mismo tiempo, la idea de comunidad posee eficacia simbólica dentro de la comunicación y las representaciones sociales tanto en el marco de las políticas indígenas como en el de las luchas sociales de los pueblos indígenas.

De este modo, la idea de comunidad indígena, tal como se desarrolló en Chile, y la construcción de un sujeto comunitario, son más bien un producto de una modernidad que busca “fijar” lo indígena en el plano opuesto al progreso, el desarrollo y la transformación. En Chile el surgimiento de la comunidad indígena como categorías social, política, cultural y económica se desarrolla en los patios interiores de la política indigenista poscolonial y se articula con diversos actores, sujetos y discursos que se apropian del concepto y lo reinterpretan buscando nuevas formas de integración hacia adentro así como nuevas estrategias políticas frente al Estado y los proyectos de desarrollo que afectan sus territorios.

La comunidad entonces más que una “verdad” generadora de significados es un campo que dan lugar a nuevas formas de subjetividad en la que se sustentan las prácticas políticas contemporáneas de los pueblos indígenas, pero es desde esta misma subjetividad o desde la intersubjetividad de los procesos de interacción/dominación con el estado que emergen subjetividades convertidas en “verdades”.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, B.
(1993) *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z.
(2003) *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bello, A.
(2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, Santiago, CEPAL.
(1993) “La Comisión Radicadora de Indígenas, su paso por la Araucanía (1866-1929)”, en *Nütram*, año IX, núm. 34, Santiago.
- Bengoa, J.
(1987) *Historia del pueblo mapuche*, Santiago, Ediciones Sur.
- Bengoa, J. y Valenzuela, E.
(1984) *Economía mapuche: pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*, Santiago, PAS.
- Bourdieu, P.
(1985) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal.
- Cantoni, W.
(1978) “Relaciones del mapuche con la sociedad nacional chilena”, en *Raza y clase en la sociedad poscolonial*, París, UNESCO.
- Caso, A.
(1980) *La comunidad indígena*, México, SEP Setentas-Diana.
- Cohen, A.
(1985) *The symbolic construction of community*, London, Routledge.
- De la Cadena, M. y Starn, O.
(2009) “Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio”, en *Tabula Rasa*, núm. 10, enero-junio, pp. 191-223.
- Dominguez, V.
(1994) “A taste for ‘the other’”, in *Current Anthropology*, vol 35, no. 4, august-october, pp. 333-348.
- Faron, L.
(1969) *Los mapuche, su estructura social*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Foerster, R. y Montecino, S.
(1988) *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, Santiago, Ediciones CEM.
- Foucault, M.
(1991) “Governmentality”, in Burchell, G.; Gordon, C. and Miller, P. (ed.), *The Foucault effect. Studies in governmentality*, Chicago, The University of Chicago.
- Friedman, J.
(2001) *Identidad cultural y proceso global*, Buenos Aires: Amorrortu.

- Giménez, G.
(2001) “Cultura, territorio y migraciones: aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, año 11, núm. 22, julio-diciembre, pp. 5-14.
- Giménez, G.
(2000) “Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural”, en Rocío Rosales Ortega (coord.), *Globalización y regiones en México*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, Porrúa.
- Giménez, G.
(1994) “Comunidades primordiales y modernización en México”, en Gilberto Giménez, G. y Pozas, R. (coords.), *Modernización e identidades sociales*, México, UNAM, IIS, Instituto Francés de América Latina.
- Kuper, A.
(2003) “The return of the native”, in *Current Anthropology*, vol. 44, no. 3, june, pp. 389-402.
- Laclau, E. y Ch. Mouffe
(2011) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, México, Siglo XXI.
- Lipschütz, A.
(1974) *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas*, La Habana, Casa de las Américas.
- Lipschütz, A.
(1968) “El movimiento indigenista y la reestructuración cultural americana”, Conferencia dictada ante el pleno del Congreso Continental de la Cultura. Santiago de Chile: América Indígena (México), tomo 13, pp. 275-290, 1953, Lipschutz (1968).
(1956) *La comunidad indígena en América y en Chile*, Santiago, Editorial Universitaria.
- Mariman, J.
(2012) *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago, LOM.
- Martínez, C.
(2006) *Who defines indigenous?*, New Brunswick, New Jersey and London, Rutgers University Press.
- Melucci, A.
(1999) *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México, México.
- Melville, Th.
(1976) “La naturaleza del poder social del mapuche contemporáneo”, en *Estudios Antropológico sobre los mapuches de Chile sur-central*, Temuco, Universidad Católica.
- Oehmichen, C.
(2001) “La comunidad extendida: propuesta para una reflexión antropológica”, en *Antropológicas*, núm. 17, pp. 49-57.

- (2000) “Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial, en Barrera Bassols, D. y Oemichen, C. (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, México, gimtrap, unam, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Pérez, M.
 (2005) “La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas”, en Lisbona, M. (coord.), *La comunidad a debate, reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México, El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Radcliffe, S.
 (2015) *Dilemmas of difference*, Durham and London, Duke University Press.
- Redfield, R.
 (1973) *La pequeña comunidad, sociedad y cultura campesina*, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales.
- Roseberry, W.
 (2002) “Hegemonía y lenguaje contencioso”, en Joseph, G. y Nugent, D. (comps.) *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, México, ERA.
- Saavedra, A.
 (1971) *La cuestión mapuche*, Santiago, ICIRA.
- Samaniego, A. y Ruíz, C.
 (2007) *Mentalidades y política wingka: Pueblo mapuche entre golpe y golpe (de Ibáñez a Pinochet)*, España, Consejo Superior de Educación Científica.
- Sayer, Derek
 (2002) “Formas cotidianas de formación del estado: algunos comentarios disidentes acerca de la “hegemonía”, en Joseph, G. y Nugent, D. (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, México, ERA.
- Scott, J.
 (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, ERA.
- Stuchlik, M.
 (1999) *La vida en mediería*, Santiago, Soles Ediciones.
 (1974) *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*, Temuco, Ediciones Universitarias de la Frontera.
- Tilly, Ch.
 (2005) *Identities, boundaries and social ties*, Boulder-London, Paradigm.
- Tilly, Ch. y Tarrow, S.
 (2007) *Contentious politics*, Boulder-Colorado, Paradigm.
- Titiev, M.
 (1951) *Araucanian culture in transition*, Michigan, University of Michigan.
- Tönnies, F.
 (1947) *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada.
- Wolf, E.
 1979 [1971] “Aspectos de las relaciones de grupo en una sociedad compleja: México”, en Shanin, T. (ed.), *Campesinos y sociedades campesinas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Young, R.

(2011) *Postcolonialism an historical introduction*, Australia, Blackwell Publishing.

Zárate, E.

(2005) “La comunidad imposible”, en Lisbona, M. (coord.), *La comunidad a debate, reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.



Vendedora de gusanos de maguey, Oaxaca, México. Fotografía: Álvaro Bello Maldonado

EL DIÁLOGO DE SABERES Y UN MARCO PARA OTROS MODOS DE HACER ETNOGRAFÍA

Eckart Boege

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

RECIBIDO: 07 DE DICIEMBRE DE 2018; ACEPTADO: 30 DE MAYO DE 2019

Resumen: De cara al siglo XXI, uno de los temas importantes para los pueblos indígenas es el ejercicio de la libre determinación y autonomía en sus territorios. La lucha por ejercer estos derechos básicos es larga y no todos los pueblos la tienen en su agenda. Surge entonces la pregunta sobre el papel de la academia en dichos procesos y si ésta puede contribuir en el acompañamiento de estos procesos. En caso afirmativo, la pregunta sería ¿cómo? En este artículo quisiera presentar algunas pistas que se forjan desde los movimientos socio-ambientales indígenas, a partir de la lucha contra los megaproyectos en sus territorios, que precisan nuevas narrativas etnográficas que se co-construyen desde problemáticas definidas en común con los pueblos subalternizados por la sociedad dominante. Este tipo de etnografías incluyen imaginarios ontológicos sobre el propio devenir y porvenir (plan de vida), mismos que se construyen desde su memoria biocultural en *su habitar* en los actuales territorios con frecuencia de carácter ancestral. Este texto trata de explorar otros modos de “etnografiar” repensando perspectivas metodológicas para superar las tensiones entre los investigadores etnógrafos y los “otros”, los investigados.

Palabras clave: etnografía, movimientos indígenas, megaproyectos, territorios.

THE DIALOGUE OF KNOWLEDGE AND A FRAMEWORK FOR OTHER WAYS OF DOING ETHNOGRAPHY

Abstract: Looking ahead to the 21st century, one of the important issues for indigenous peoples is the exercise of self-determination and autonomy in their territories. The struggle to exercise these basic rights is long and not all peoples have it on their agenda. The question then arises about the role of the academy in these processes and if it can contribute to the accompaniment of these processes. If yes, the question would be how? In this article I would like to present some clues that are forged from indigenous socio-environmental movements, from the fight against megaprojects in their territories, which require new ethnographic narratives that are co-constructed from problems defined in common with subalternized peoples by The dominant society. These types of ethnographies include ontological imaginary about

the future itself and future (life plan), which are built from their biocultural memory in their living in the current territories often of an ancestral nature. This text tries to explore other ways of “ethnography” by rethinking methodological perspectives to overcome tensions between ethnographic researchers and the “others”, those investigated.

Key words: ethnography, indigenous movements, megaprojects, territories.

Así, vemos que con la unidad de todos podremos lograr y alcanzar la paz, podremos construir el mundo que queremos: Un mundo en donde vivamos en paz como humanos, y no como animales maltratados, un mundo donde caben muchos mundos.

Comandante Hernán de la mesa 5,
Encuentro Intercontinental por la Humanidad
y en contra el neoliberalismo, 1996, Chiapas.

¿Cómo co-construir entre una academia comprometida y los interlocutores indígenas etnografías para *un mundo donde quepan otros mundos* desde los movimientos socioambientales de pueblos indígenas y comunidades equiparables, como lo postula Escobar cuando nos dice que hay que construir un nuevo tipo de etnografía. Esto es ¿cómo construir la memoria biocultural de *su habitar* en sus territorios que emanan del México pluricultural?

Desde los movimientos socio-ambientales de los pueblos indígenas, se precisa que hay que construir un nuevo tipo de etnografía no colonial con los grupos subalternizados por la sociedad dominante. Este tipo de etnografía incluye narrativas sobre el propio devenir y porvenir de estos grupos sociales que se construyen desde la memoria biocultural, en *su habitar* actual en sus territorios. La propia Organización Internacional del Trabajo (OIT) en su Convenio 169 define al territorio como la *totalidad del hábitat* de los pueblos originarios y tribales.

Para definir esta nueva forma de aproximación etnográfica a partir del diálogo de saberes, M.L. Pérez (2014) nos dice cómo Arturo Escobar (2009) concibe la etnografía en el posdesarrollo:

En el marco del postdesarrollo, de la transición para pensar lo alternativo y desde lo diferente para crear otros mundos, Escobar (2005) señala, entonces, retos fundamentales para la antropología, y en general para las ciencias sociales. Por ejemplo: participar en la nueva etnografía del desarrollo, formar etnógrafos críticos, capaces de dar cuenta, desde una perspectiva dialógica, de los nuevos actores, de sus bagajes culturales, de cómo opera el desarrollo en tanto proceso multiescalar; contribuir a los estudios de modernidad/colonialidad; desarrollar estudios pluriversales para descubrir las formas adoptadas por los múltiples mundos que componen el pluriverso; y adentrarse en los estudios de transición en los ámbitos ya mencionados

antes, como el de la cultura, la ecología, la religión, la espiritualidad, la ciencia alternativa, la economía política, y nuevas tecnologías digitales y biológicas.

No todas las lenguas romances tienen, como el español, el pronombre personal *nosotros*. El español y el catalán incluyen en el *nos* a los *otros*, no así el portugués, francés, italiano o rumano, que utilizan generalmente el *nos*, como señala en un conversatorio sobre *interculturalidad crítica* la filósofa Juliana Merçon.¹ *Nos-otros* sería la escritura correcta para resaltar la interacción intercultural entre el nos y los otros que forma una unidad en tensión con la diferencia. Pero ¿quiénes son los *nos* y quienes son los *otros*? Un yo emisor en el acto de la comunicación nunca tiene plural más que el socioactivo. El nosotros indicará siempre un yo y aquellos que *connmigo* están vinculados por relación lógica o de contexto y en cuyo nombre también hablo o me apropio de su representatividad. De la misma manera vos (vosotros puede designar en el acto de la comunicación no solo al grupo de los receptores presentes (los distintos “tú”) sino también a un tú y a todos los que a él se vinculan por una relación lógica o de contexto. En su función nominativa y evocativa el romance acabó sobrecharacterizando estas formas con un *otros* (de alteros) de claro valor contrastivo. *Alter* es un pronombre, que si bien acabó desplazando el *alius* (otros, distintos diferentes) siempre conservó el valor contrastivo. Dotado de un sufijo —*alter* (otro), sobre *alusi* (aliado)— marca un elemento diferenciador necesariamente de un par asignado algunas veces al uno, otras veces al “otro”. Así se marcaba más fuertemente la distinción entre el grupo de los vinculados al yo hablante (yo y mi grupo, que son “los unos”) frente al grupo del oyente (vosotros que sois “los otros”).²

En general los “etnos” (etnografía, etnohistoria, etnoecología, etnobiología, etnología, etnopsicología, etnobotánica, o la misma antropología social, etcétera), tratan precisamente de ese guioncito entre el nos y los otros que denota frecuentemente la interrelación unidireccional traductora entre los imaginarios sociológicos o antropológicos ‘portadores de la ciencia’, los portadores de conocimientos, sentidos comunes de unos y otros con la memoria biocultural (Toledo y Barrera Bassols, 2008) y los imaginarios de los locales. Sólo que esos “etnos” arriba mencionados se desarrollan generalmente en una sola vía: desde el *nos* académico citadino y urbano, que estudia y reflexiona sobre los *otros* y, muy limitadamente, *con los otros* en una co-construcción temática determinada. Ese guioncito puede representar los bordes o relaciones de contorno que se definen desde el pensamiento e investigaciones que establecen la posibilidad de traducir “los modos de pensamiento no eurocéntricos” (Pérez, 2014: 76) a nuestro lenguaje antropológico.

¹ Conversatorio sobre interculturalidad, sustentabilidad y educación, celebrado en el Instituto de Investigaciones de la Educación de la Universidad Veracruzana Intercultural el 26 de febrero de 2014. Este conversatorio se plasma en el libro de Baronnet Bruno, Juliana Merçon y Gerardo Alatorre (coords.), 2018.

² <<http://etimologias.dechile.net/?ded>>, consultado en febrero de 2015.

Pero ¿la vida de los pueblos indígenas es así como la reflejan los antropólogos en sus reflexiones durante y después del trabajo de campo para relevar distintos aspectos de la vida de esos otros? Referirse a los pueblos indígenas u otros mundos desde la polaridad arriba mencionada, es pensar a *los otros* desde nuestro *nos* imaginario. Hurguemos entonces en este regalo que nos ofrece el español³ para referirnos al *nos - otros* desde un enfoque de la complejidad y de la diferencia desde la Epistemología del Sur (De Souza, 2009) desde el *Abya Yala en una posición decolonial*.⁴

Respecto las reflexiones sobre buscar superar las aproximaciones etnográficas extractivas hay un camino andado. Por ejemplo, James Clifford (1995: 46) en el texto *Sobre la autoridad etnográfica*, se refiere a las distintas etapas del quehacer etnográfico, como es el trabajo de campo y la confrontación académica y presenta distintos métodos de traducción cultural de los *otros* hacia la reflexión científica. Concluye que, en la actualidad, el primer mundo ya no es origen y fundamento de verdad antropológica. La separación entre el “relevantamiento” de los datos etnográficos que se hace en el campo, que se sintetiza en las metrópolis y se presenta en nombre de los *otros* como su verdad cultural, es finalmente una visión *sobre de*, por lo que habría que ensayar nuevos métodos etnográficos que superen esta etnografía extractiva.⁵ Nos sigue diciendo Clifford: el etnógrafo se autoasigna la tarea de ser como un *traductor cultural* desde informantes individuales y generaliza su opinión como si fuera la del grupo social estudiado, al construir o acoplar los materiales a una teoría de la cultura generada en el “norte”, incluyendo muchas instancias académicas del “sur” (Clifford, 1995: 46). En este quehacer se pasa por una serie de filtros y discriminaciones que jerarquizan ideas, que resaltan al interlocutor nativo como el más representativo de su cultura y que después, en la teoría de la cultura, tiende a desvanecerse como sujeto en el texto final (*op. cit.*: 60).

Podría decirse que los antropólogos y ecologistas han vivido siempre con la comprensión de la diferencia colonial y en una escala de grises que se refieren a distintas situaciones. Sin embargo, tomado como un todo, la antropología y la ecología —por lo menos en sus formas convencionales— han tendido a domesticar la diferencia en lugar de liberar su potencial político y epistémico para el diseño de alternativas socio-naturales.

Voy a tratar responder con la *pregunta antropológica* que se hace Krotz (2002: 12 y 13) que abonaría el enfoque de defensa del *patrimonio biocultural* propio de los pueblos indígenas y comunidades equiparables como una aproximación teórico-metodológica que tendría consecuencias en el quehacer etnográfico:

⁴ Abya Yala es el nombre dado al “continente americano” por el pueblo Kuna de Panamá y Colombia antes de la llegada de Cristóbal Colón y los europeos. Literalmente significaría tierra en plena madurez o tierra de sangre vital.

⁵ Informalmente se ha calificado la etnografía minera o extractiva como aquella en donde se “extrae la información por los y las investigadoras, se analiza y se publica sin que los interlocutores siquiera se enteren o conozcan que se piensa sobre de ellos después de que se “extrajo” la información.

...es de utilidad las consideraciones meta-científicas que entienden la ciencia como fenómeno cultural, cuya investigación debe tomar en cuenta numerosos aspectos complementarios (métodos y modelos paradigmáticos, instituciones y debates científicos, obras y vidas de gran influencia, así como procesos civilizatorios que abarcan todos estos elementos. En el centro de esta “tradición antropológica” se encuentra la categoría de *otredad* (o “alteridad” que resulta del contacto de las culturas, en la que destacan especialmente dos formas de tratamiento de la “*pregunta antropológica*... Antes que se convirtiera en ciencia”, nos sigue diciendo Krotz, “tenemos una reflexión antropológica que se refiere a la “utopía”, misma que aún fue abonada en el evolucionismo antropológico que se separa aparentemente de manera definitiva del quehacer científico en la segunda mitad del siglo XIX”. Una *nueva pregunta antropológica*, que lejos está de ser una nostálgica “revitalización” de una oportunidad perdida para siempre en la situación global, es imprescindible que vincule a la reflexión científica como etno-antropología, en una antropología cultural empírica que vincule las dos perspectivas presentadas de la otredad de una manera nueva dirigida hacia la posibilidad de un multiverso del caminar erguido de todos los seres humanos... (Krotz, 2012: 12 y 139).

En la posibilidad de un mundo pluriverso *del caminar erguido* de todos los seres sin colonialismos de toda índole, que incluye la propia colonización de la naturaleza por parte del norte y sur global ¿qué pasaría si el *nos* fueran los *otros* con un proyecto de vida implícito o explícito? Esto es, sería el *nos* de los participantes de un pueblo indígena y *los otros* que somos los de afuera, suponiendo que hay *un afuera* y *un adentro* identitario contrastivo. Maestros, ancianos, mujeres, niñas y niños, chamanes, campesinos, comerciantes o jóvenes migrantes indígenas o la asamblea comunitaria como tal (en caso que exista en el lugar), sus líderes, desde su *nos*, construyen en su imaginario a los *otros*, igualmente que los que hacemos trabajo etnográfico con el imaginario antropológico. ¿Qué pasaría si el *nos* fuera un enfoque biocultural y desde ahí se relacionara con el *otro*? ¿Qué tal si el que habla desde el *nos* es indígena y los *otros* somos los no indígenas y exige desde donde quepan otros mundos, la resistencia o plan de vida⁶ alterno al dominante y colonial en una plataforma para el diálogo intercultural crítico y decolonial con aquellos que se pretenda dialogar?

Para el proceso de *reapropiación el patrimonio biocultural* hay un sujeto social que se ve en el espejo de la identidad cuestionada colonialmente y se moviliza y alrededor de su *memoria biocultural* como componente de las otras *ontologías relacionales* para enfrentar la crisis socioambiental desde la diversidad biocultural reconociéndose como

⁶ Planes de vida: Es un concepto desarrollado en Colombia para las comunidades étnicas, que involucra el diseño territorial y programas para los siguientes años. Se trata de una elaboración colectiva de cada comunidad o pueblo en cuestión que posteriormente se avala por los cabildos y el propio gobierno central tiene que ajustarse a los mismos. <<https://siic.mininterior.gov.co/content/planes-de-vida>>.

parte de la globalidad, esto es, desde *su ser y estar* (Heidegger 1962)⁷ en este mundo pluriverso. La reapropiación del patrimonio biocultural es un proceso de afirmación y principalmente re-inención biocultural en un fluir contradictorio ante los procesos actualizados de su destrucción colonial, ambiental y despojo por los proyectos capitalistas de la globalización. La identidad cultural de un pueblo originario no se refiere a cualquier diversidad cultural ni a cualquier proceso identitario relacionado como sería, por ejemplo, la de una comunidad religiosa, gremial o producto de una política “multicultural” que se perfila en la globalización de las migraciones poblacionales. La identidad de los pueblos originarios está principalmente ligada a la interculturalidad, misma que se define en torno a sus territorios como parte de la memoria ancestral. Su cosmovisión, además, se relaciona con prácticas rituales igualmente territorializadas (Luque, 2006: 33). Sin embargo, hay caminos recorridos y en la actualidad los procesos de re-inención de la identidad tienen que ver con la situación actual en que viven los pueblos indígenas.

De la etnografía compartida con los interlocutores aprendimos varios componentes que aquí estamos comentando. Por ejemplo, Don Antonio Robles Torres, miembro del consejo de ancianos *comcáac* (seri), lamenta que su mundo esté desapareciendo y que la “gente nueva” no sepa ya sobre el conocimiento de los *comcáac* y tampoco el de los blancos: “están en medio y eso es muy peligroso”, señala. La memoria histórica del exterminio deliberado de su pueblo indígena conducido por el Estado mexicano está presente en la conciencia de los ancianos. Se trata de una preocupación por el exterminio y la desaparición del ser *comcáac* contemporáneo. El tema planteado está en el eje de la memoria biocultural y olvido, del ser (según don Antonio) o no ser *comcáac*. Entonces don Antonio le explicó a la antropóloga Diana Luque que tiene un proyecto de escuela para transmitir el vasto conocimiento tradicional *comcáac* de los ancianos que a la “gente nueva” ya no aprende. La antropóloga se sensibiliza ante estos sentimientos de pérdida que otros antropólogos ya habían tratado (Nabham 1990, 2003). Se genera un proyecto común —entre la antropóloga algunos ancianos y jóvenes para recorrer el territorio principalmente en la Isla de Tiburón— para identificar la “otra” geografía: la del pueblo ancestral de los sitios de relevancia cultural, sagrada y emotiva. Decidieron documentar esta memoria biocultural territorializada grabando videos y entrevistas con los distintos “sabedores” mediante recorridos en los lugares que describen en los mitos fundantes. Se visitan enseñada por enseñada, cerros, cuevas y barrancas y sitios mar adentro que sólo los pescadores *comcáac* identifican

⁷ La conciencia *de ser, estar y actuar ahí*, se podría traducir a un término *Dasein* en alemán (Heidegger, 1962) que es usado para identificar categóricamente la relación entre el ser humano y cualquier acción enfocada hacia el alcance de un propósito; entonces, el propósito es conocido, razonable y procesado intelectualmente, pero la acción no goza de las mismas condiciones, porque de alguna manera es una acción preconsciente, no procesada, no cuestionada; sencillamente concurre, se hace; y eso es *Dasein*. Wikipedia, consultada en enero de 2018.

según color, temperatura, corrientes y vida silvestre. También se recopilan las historias de refugio y resistencia en contra del ejército mexicano que traía consignas de exterminar a los *comcáac*. El territorio simbólico y su memoria biocultural da significado a la isla que fue y es entonces refugio y protector del nos-otros. Los *comcáac* han resignificado el concepto de “tribu” para autoafirmarse y se reconocen como nación; tienen una bandera propia. A través de la etnografía compartida se ponen de manifiesto las otras ontologías y epistemes a partir de esta memoria biocultural expresada en cada momento en el idioma y prácticas actuales de los *comcáac*. Todo el material grabado fue celosamente resguardado por don Antonio, que justo antes que muriera ya lo liberó para las miradas externas a la “tribu”. El recorte metodológico de las etnografías estaba determinado por la crisis cultural y social del pueblo *comcáac*, cuyo antídoto sería la recuperación y reapropiación de la memoria para el intento de construir una escuela tradicional *comcáac*. Con Diana Luque se negoció que es lo que ella podía publicar y que no. El libro *Naturalezas, saberes y territorios Comcáac (Seri)* (2006), salió publicado bajo la autoría de Diana Luque y de don Antonio Robles, y representa la interpretación de un hombre caracterizado que reconstruye a su manera el conocimiento colectivo alrededor de los bienes comunes. El recorte metodológico se ubicó en el terreno de *la reapropiación de los saberes comcáac*, por y para los jóvenes mediante recorridos, pero también para fundamentar el sueño de construir una escuela tradicional.

Las grandes amenazas al territorio *comcáac* están al orden del día. Concesiones mineras, proyectos turísticos, cinegéticos, tutelas de gobierno, extinción de las tortugas cahuama (*Caretta caretta*) y la “de los cinco costados” o laud (*Dermochelys coriacea*) que es central en el mito de origen, proyectos cólicos y despojos para el cultivo de camarón o maricultura, la presencia del crimen organizado dentro de la comunidad y la introducción de todo tipo de drogas son asechanzas que afligen a los ancianos.

Otra gran aportación a la discusión sobre otro modo de hacer etnografía fue con los integrantes del Taller de Tradición Oral (CEPEC) en San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan Sierra Norte de Puebla, donde el antropólogo Pierre Beaucage participa en la co-construcción etnográfica con un grupo focal de personas interesado en la reapropiación de la memoria (biocultural) maseual. Este taller de tradición oral se genera por el interés de recopilar la riqueza de narraciones y “cuentos” (en parte el *corpus* de los mitos de origen), ante la inquietud inicial para contar materiales locales en los procesos de alfabetización según la metodología de alfabetización del Paolo Freire (1970). A partir de estos inicios del Taller de Tradición Oral del CEPEC en donde invitan a participar a Beaucage (2012), se revisan otros temas que se problematizan. Los jóvenes investigadores locales van con los ancianos reconocidos, recogen y analizan, y finalmente discuten cómo y qué publicar, así como los hallazgos y acuer-

dan no permitir que antropólogos externos en actitud colonial se apropien de su trabajo para sus sesudas elucubraciones antropológicas. La discusión de los temas discurre en lengua nahuatl —*maseualcopa*— así como los significados de los términos para nombrar cada uno de los aspectos culturales. En otras palabras, se trata de realizar una exploración conjunta en un verdadero diálogo de saberes, en un mismo tema problematizado y formar prácticamente una comunidad de aprendizaje que respete la pluralidad de enfoques de los participantes. La música de fondo de este proceder es la recuperación y reapropiación de la riqueza que se está perdiendo para las nuevas generaciones. La reapropiación reflexiva de lo propio a través de un diálogo de saberes territorializados, enfatiza el orgullo de ser en espacios determinados y que los resultados de la investigación participativa que sirvan a la propia comunidad o comunidades a auto-representarse frente a las amenazas exteriores. Si no hay esta plataforma de preguntas conjuntas entre los distintos participantes, difícilmente habrá diálogos de saberes interculturales, críticos y decoloniales.

Me parece que esta aproximación rebasa al planteamiento de las aproximaciones etnográficas “*etic* y *emic*” que formula K. Pike (1967). Si bien los creadores de esta diferencia al hacer etnografía aportaron materiales etnográficos y conocimientos valiosos sobre las comunidades que estudiaban a partir de la convivencia de larga duración en comunidades indígenas, su verdadero sentido respondía a la meta-pregunta que se hacían: las etnografías y la recopilación de las lenguas serían el instrumental para sus reflexiones teológicas y la traducción de la biblia al idioma local en un afán misionero colonial. Como creador del modelo *etic* – *emic*, el lingüista K. Pike trabajó para el Instituto Lingüístico de Verano, y realizó estudios etnográficos; siempre había la música de fondo cultural y abismal entre la intención misionera y el mundo de los pueblos indígenas (Boege, 2014).

En este sentido, algunos investigadores del Proyecto Etnografía del Patrimonio Biocultural, de la Coordinación de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia del Seminario de Etnografía del Patrimonio Biocultural (CNAN-INAH) ensayamos aproximaciones distintas y realizamos investigación antropológica con una nueva meta-pregunta: ¿como se puede generar el reconocimiento y respeto de la pluralidad epistémica que propone Bonfil, así como fundamento de un verdadero diálogo de saberes?

Las representaciones colectivas son diferentes de una sociedad a otra, precisamente porque son resultado de una larga acumulación que ocurre en un universo social delimitado y continuo a lo largo de un tiempo. De ahí que las representaciones colectivas siempre formen parte de una cultura específica y que la identidad étnica, como expresión ideológica contrastiva pero fundada en esas representaciones colectivas particulares, exprese también a esa cultura específica (Bonfil, 1988: 17).

Intentamos desde la Red del Patrimonio Biocultural en el Nodo de la Sierra Norte de Puebla y nodo Michoacán en la cual participamos investigadores del CNAN-INAH, co-construir una *plataforma dialógica intercultural, crítica y decolonial* con los interlocutores indígenas. Los temas centrales con los *maseual, tutunajku y mestizos* de la Sierra Nororiental de Puebla fueron propuestos por los interlocutores locales y regionales a partir del re-conocimiento de su patrimonio biocultural territorializado, con base en un vigoroso movimiento regional de defensa del territorio, en el cual participan más de 350 comunidades y 29 municipios serranos. Y es que las crecientes políticas de fortalecer las industrias extractivas de la globalidad capitalista van corroyendo los territorios y culturas locales: proyectos de turismo de gran calado, apropiación de sus fuentes de agua, fractura hidráulica, mineras, hidroeléctricas e inseguridad creciente, así como la penetración en las sierras del crimen organizado, imposición de semillas (algunas transgénicas) vía LI-CONSA, todo ello en su mismo territorio indígena. El movimiento incluye una demanda judicial estratégica contra el presidente, Enrique Peña Nieto, por otorgar concesiones mineras sin las consultas indígenas de acuerdo con los estándares internacionales y una ley minera a todas luces anticonstitucional que favorece la ocupación territorial exclusivamente por las grandes corporaciones mineras nacionales e internacionales.

En este contexto la Unión de Cooperativas *Tosepan Titataniske*, con una participación mayoritaria de mujeres y hombres indígenas, cumplía su 40 Aniversario de existencia. Para esta ocasión, febrero de 2017, la directiva de la Unión y su consejo diseñaron un plan de vida para los siguientes 40 años, mismo que en su contenido se orientó al fortalecimiento de la autonomía y la libre determinación en los territorios de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla *desde el yeknemilis* (bien vivir, camino recto maseual). El *yeknemilis* resume los valores maseual que quisieron destacar los interlocutores, mismos que fueron los ejes conductores del plan de vida colectivamente generado para los siguientes cuarenta años.⁸ Se trata en este plan de vida enfatizar con identidad propia el florecimiento endógeno regional en territorios *maseual-tutunajku y mestizo*. Todos estos planteamientos tienen detrás de sí grandes experiencias organizativas y de movimientos socioambientales: desde el proceso de generar una economía social circular alrededor del cooperativismo, la defensa de sus fuentes de agua, la defensa del territorio ante las industrias extractivas, hasta la construcción de un creciente control cultural maseual del territorio en distintos ámbitos bioculturales incluyendo la lengua nahuatl. En este tenor, se realizó unos años antes, junto con el Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales (CUPREDER) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, un ordenamiento ecológico territorial municipal con la participación activa de mujeres, hombres, jóvenes, ancianos y ancianas reconocidas de las cinco agencias

⁸ Tosepan Titataniske, Soñando los próximos 40 años. "Unidos venceremos" Cuetzalan, Puebla, febrero de 26 de 2017. Documento colectivo presentado en los festejos de 40 años de la existencia de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske el 26 de febrero 2017.

municipales. De ahí se gestó un organismo multi-actoral conformado con representantes de las comunidades, organizaciones sociales, sector ecoturístico con identidad, la academia, y del gobierno. El Comité del Ordenamiento Territorial Integral (COTIC) del municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla, es un organismo altamente representativo de las poblaciones maseual y tutunaku mestizo que vela por la correcta aplicación del ordenamiento territorial. El poder local de los maseual permite entonces a co-construir un mundo pluriverso que invita a participar a una universidad pública, que genera incorporaciones multi-actorales no indígenas, pero fundamentalmente con participación de las comunidades indígenas interesadas. Es evidente que el organismo híbrido tiene un mandato anticolonial y en contra del desarrollismo minero y otros que han sido territorializados, encabezados o con anuencia de los gobiernos federal, estatal y municipal, la Comisión Federal de Electricidad y las compañías mineras, comerciales como Walmart, entre otros. Es decir, ante los despojos reales o potenciales, la idea de *territorio como la totalidad del hábitat* (OIT, 169) en distintas escalas, las narrativas etnográficas sobre estos temas se convierten en un referente obligatorio en este momento crítico para los pueblos indígenas.

Dentro de estas perspectivas de reapropiación o defensa territorial, son útiles los etnomapas tridimensionales que se generaron en talleres y que definen las partes en donde los humanos se desenvuelven en los paisajes bioculturales y sus correspondientes geosímbolos sagrados, en una especie de argumento no explícito del ordenamiento ecológico territorial antes mencionado, en donde cada paisaje biocultural tiene acuerdos tácitos o explícitos sobre el acceso privado o colectivo a los recursos naturales o bienes comunes (Beaucage, 2012). La visión cosmocéntrica y sagrada de los etnomapas está lleno de geosímbolos expresados en el idioma indígena que se relacionaron entonces con la gestión y cuidado de los parajes y/o paisajes bioculturales y sus especies domesticadas, semidomesticadas o silvestres (en este caso las vegas del río, montañas, cuevas, el *milaj* (milpa), *kuajta* (bosque), el *kuajtakiloyan* (cafetal diverso), *kalzinta* (huerto familiar diverso), ganadería, etcétera.

Otras aproximaciones etnográficas del Proyecto de Etnografías del Patrimonio Biocultural de la CNAN- INAH arriba referido, se desarrolla por el equipo que trabajó con los *hñuñu* de Querétaro en la comunidad de Bothe. Este equipo exploró metodologías dialógicas interculturales con *grupos focales locales* interesados en trabajar *reflexivamente* con la comunidad sobre la gestión de su territorio y el patrimonio, a raíz de la promulgación de la nueva ley indígena del estado de Querétaro.

Con métodos parecidos que involucran un diálogo decolonial de saberes se co-construyó entre hombres, mujeres y, niñas y niños, un texto intitulado *Cherán K'eri: Conociendo y reconociendo nuestro territorio* (2013) con investigadores e investigadoras que participan en la Red Temática del Patrimonio Biocultural. El texto está dirigido

a la población en general, pero en especial a los niños y niñas, para estimular la reapropiación de su territorio lacerado y saqueado por el crimen organizado. Cherán es uno de los municipios indígenas de Michoacán, en donde las mujeres y hombres han recuperado sus bosques, el agua y han reinventando nuevas formas de organización territorial y de acceso y cuidado al bien común como política explícita comunitaria.

En un contexto diferente, coordiné una investigación específica en la comunidad de Guadalupe Hidalgo, Yucóo, de la Mixteca Alta, y otro en el municipio de Tilantongo, Oaxaca, con un altísimo índice de migración, para saber cómo podría ser un diálogo de saberes en el marco de la investigación etnográfica. Para ello, se construyó desde el inicio una plataforma crítica con un sentido decolonial entre facilitadores exteriores e investigadores comunitarios nombrados en la asamblea general y grupos de trabajo que partieron de la misma asamblea, para realizar un mapeo biocultural y gestión social del territorio. Pero ese mapeo y etnografía tenían una intención que definió la asamblea comunitaria: “queremos que se haga un libro y un documental para que los ‘*radicados*’ (los habitantes originarios de la comunidad que viven en distintas partes del país o en Estados Unidos) “sepan de cómo estamos aquí en su comunidad”. Es una especie de recordatorio identitario para los migrantes que han salido temporal o definitivamente de la comunidad. Detrás del tema de hacer el libro y el video para los *radicados*, hay una gama de temas que van desde elementos altamente emocionales como la tristeza, la pérdida de parientes inmediatos, la sobrevivencia como comunidad, las fiestas integradoras de la cultura local con los que se fueron, como el Día de muertos y de la Virgen de Guadalupe y presentar con orgullo lo que es su territorio, su idioma, su bioculturalidad y la gestión alternativa del territorio (Boege, Jiménez y Cruz, 2014).

NOTAS SOBRE UNA PLATAFORMA INTERCULTURAL CRÍTICA Y DECOLONIAL PARA LAS ETNOGRAFÍAS DEL SIGLO XXI

Con los ejemplos anteriormente planteados concluyo que vale la pena construir un trabajo etnográfico que impulse el diálogo de saberes en una *plataforma dialógica intercultural crítica y decolonial* acordada entre los distintos interlocutores indígenas y no indígenas y académicos. Para construirla se requiere llegar a acuerdos preliminares entre los interlocutores sobre el tema o problema a tratar y facilitar el diálogo de las distintas epistemes y ontologías relacionales. En los acuerdos se integran cuestiones de principio: todos tienen voz, nadie acapara la palabra, todos escuchan con atención y respeto a la palabra de hombres y mujeres por igual. Todos aprendemos y formamos una comunidad de aprendizaje. El rumbo temático lo marcan estos acuerdos para *formar comunidades de aprendizaje entre los interlocutores o grupos focales y etnógrafos*, así como de otros actores en las comunidades. Es decir, que los etnógrafos críticos a los que se refiere

Escobar (2016) debieran explorar plataformas y técnicas de facilitación para que la simple actividad etnográfica incentive un espejo de *reflexividad y reapropiación*, así como *autorrepresentación cultural y territorial* de los propios interlocutores indígenas.

En este tenor, hay experiencias destacadas que basan el diálogo de saberes entre distintas aproximaciones ontológicas, que incorporan la pluriculturalidad y la defensa del territorio como uno de los ejes posibles, mismos que legitiman y conforman componentes importantes para la resistencia y la construcción de proyectos y planes de vida regionales. Ante la adversidad hay distintos niveles y escalas de resistencia que van desde reacciones individuales inmediatas o de grupos pequeños y/o comunidades agrarias o agencias municipales, municipios indígenas, hasta aquellas formas de organización pluricultural regional que plantean alternativas desde la trinchera de la defensa de su patrimonio biocultural. Los imaginarios que acompañan estas luchas se movilizan y se reapropian y vislumbran en un enfoque territorial como totalidad del hábitat, más allá de la propiedad de la tierra, así como la incorporación al movimiento de grupos periurbanos y/o urbanos. La construcción de diversas formas de resistencia implica maneras de organización política novedosa o que se reinventa con un nuevo lenguaje, con reflexiones sobre lo propio, así como sobre la revitalización organizativa. Se perfilan además nuevas formas de organizaciones y organismos socioeconómicos y se reivindica en diversos ámbitos la economía solidaria y el buen vivir (López y Marañón, 2013). Tenemos algunos ejemplos visibles en construcción de otra forma de vivir, desde el diseño de las *otras ontologías* (Escobar, 2016) que nos enseñan los distintos niveles de ocupación territorial como son los caracoles zapatistas, el comunalismo de los comuneros oaxaqueños, el cooperativismo y la economía solidaria que tratan de construir los pueblos indígenas *maseual tutunaqu* y mestizo de la Sierra Nororiental de Puebla, o la reapropiación territorial y organizativa del municipio indígena de Cherán, Michoacán. También están las movilizaciones de las comunidades indígenas alrededor de sus tierras comunales en la Montaña de Guerrero en contra de las mineras en sus territorios, así como la organización de las policías comunitarias en Guerrero, etcétera. Es decir, casi todos los movimientos socioambientales y políticos indígenas y de comunidades locales tienen elementos de legítima defensa territorial y, en varios casos, la lucha en contra los megaproyectos “de muerte” con ponen en entredicho el ser y estar en la totalidad del hábitat. Casi todos estos movimientos tienen o han construido organizaciones intermedias mixtas entre lo que son las instituciones indígenas llamadas “tradicionales”, y las instituciones del Estado de sus tres ámbitos federal, estatal y municipal. En los casos mencionados, se han recuperado distintas formas organizativas en un del territorio indígena como son las asambleas comunales, pero también los consejos regionales más allá de la organización municipal. Así buscan recuperar de alguna manera la gobernanza sobre sus territorios, aunque no se trate un cuarto nivel de gobierno. En los movimientos socioambientales de defensa territorial, el *control cultural* (Bonfil, 1988) es semilla para

la co-construcción de *territorializaciones alternativas* a los esquemas depredadores de la naturaleza y sociedad de los megaproyectos arriba mencionados.

Cada uno de estos proyectos alternativos emanados de la resistencia tienen distintas estrategias y diferentes niveles del ejercicio de la libre determinación y autonomía a que los pueblos indígenas tienen derecho constitucional e internacional. Como arsenal jurídico de los movimientos, por ejemplo, de la Montaña de Guerrero y de Cuetzalan, se utilizan los nuevos instrumentos legales emanados del año 2011 que se refieren al bloque constitucional de derechos humanos de un estado que se aut nombra como pluricultural. En el caso contra las mineras en Cuetzalan, el Consejo *Altepl Tajpiani* (es un Consejo regional elegido en una de las multitudinarias asambleas en defensa del territorio) solicitó de Pierre Beaucage y Eckart Boege la realización de peritajes antropológicos que, entre otros argumentos, fundamentaran que las concesiones mineras se encuentran en territorios de los pueblos indígenas que viven en sus territorios ancestrales.⁹ El Consejo *Altepl Tajpiani* es una reinención organizativa para la defensa del territorio. Se trata de una nueva organización de interlocución entre las comunidades y las instituciones exteriores. Justamente, en la lucha por los territorios con legados o patrimonios de alta densidad biocultural de los pueblos indígenas se puede hacer valer la libre determinación o autonomías a diferentes escalas.

El concepto de continuidad originaria desde el territorio que está en la definición de pueblo indígena en la constitución mexicana, y que nos solicitaron en el peritaje antropológico, no trata de documentar inmovilidad social o en una posición *esencialista*, sino una cierta inmanencia, aun cuando sus componentes se adapten y se transformen constantemente según las nuevas situaciones internas y externas. No se trata de una visión esencialista ni de continuidades lineales. La anterior aseveración nos lleva a un segundo componente de la construcción de la identidad cultural indígena de hoy en día. Ésta se define por el constante *contraste* con las demás identidades que día a día se construyen con otras comunidades locales, con pueblos indígenas, con los mestizos, con los comerciantes acaparadores, con los parientes urbanos y locales, con los aparatos educativos, eclesíasticos o denominaciones cristianas o con el propio aparato estatal y sus políticas de gobierno, en un fluir contradictorio con muchas aristas, algunas porosas culturalmente y otras no. Un tercer componente es la idea desde la diversidad biocultural de una *reterritorialización reflexiva* frente a las sistemáticas des-territorializaciones provocadas por los nuevos territorios extractivistas del norte y sur global.

⁹ Boege, Eckart: "Peritaje antropológico presentado respecto a la queja presentada por integrantes del pueblo maseual de la Sierra Nororiental de Puebla en materia de que no fueron consultados para el otorgamiento de la concesión minera en varios lotes en su territorio por parte de la Secretaría de Economía del Estado mexicano". Entregado al Juzgado Quinto de Distrito en Materia de Amparo Civil, Administrativa y de Trabajo y Juicios Federales en el Estado de Puebla, julio de 2015.

La expresión ontológica zapatista de “un mundo donde quepan muchos mundos”, frente a “un mundo hecho de un mundo” y la construcción desde el mismo zapatismo de la autonomía desde lo indígena, han calado fuertemente en la disciplina antropológica, incluida la manera de hacer etnografía. Es el caso de los enfoques específicos de Lenkersdorf (2001), Bolom (2011) y Hernández (2015), por ejemplo, con otro concepto de “nosotros” en la relación naturaleza- sociedad (esto es un enfoque biocultural unitario). Es decir, se trata de la búsqueda de nuevos enfoques que vislumbren nuevos modelos de vida territorializados que le den la espalda al modelo civilizatorio dominante con su concepto de desarrollo y crecimiento sostenible ilimitado, basado en la tecnociencia al servicio de las grandes empresas transnacionales.

CONCLUSIONES

La etnografía crítica de las regiones y territorios de diversidad y patrimonios bioculturales puede ayudar a posicionar a los pueblos indígenas y comunidades equiparables como centros intelectuales de producción y reproducción *de la defensa de lo propio en un territorio con fuerte legado o densidad biocultural*.¹⁰ Estos enfoques están siendo practicados en algunas partes del mundo así como en el país, donde se ejercitan las nuevas territorializaciones bajo el lema “defendiendo y hacer florecer lo propio”. Ante las crisis socioambientales y los movimientos de defensa territorial en épocas del extractivismo contemporáneo, una etnografía no neutral puede acompañar los intentos de realizar nuevas territorializaciones con identidad (véase Porto Gonçalves, 2001: capítulo 1) y generar planes de vida de la resiliencia biocultural en sus territorios y regiones. No se trata de patrimonializar la diversidad biocultural para determinado proyecto turístico nacional o regional en el afán de folclorizar el patrimonio: se trata de la *re-apropiación* legítima de lo propio (valga la redundancia) en un territorio determinado, como respuesta a la crisis socioambiental y civilizatoria con cara al siglo XXI. Se trata de la reflexión de lo propio en movimientos que movilizan al patrimonio biocultural como contraste frente a los pivotes que lo destruyen, mismo que se expresa en la idea de *Vivir Bien*.

La idea de resiliencia ambiental y social nos la ofrece Porto Gonçalves (2015: 230) a partir de sus observaciones para una geografía crítica:

Geo-grafiar es un verbo que me permite graficar el espacio de vida de la gente, mostrar el espacio desde abajo, en sus detalles y en sus vivencias. La cuestión de graficar la tierra es una cuestión más macro. La tierra, el espacio, así entendido, es una condición de la existencia del hombre. Geo-grafiar es la manera de aproximarnos al sentido de territorio/territorialidad/territorialización como lo hacen los movimientos sociales de resistencia y de lucha (Porto Gonçalves, 2015).

¹⁰ *Biocultural heritage territories in action*: <<http://pubs.iied.org/pdfs/G03843.pdf>>, recuperado el 10 abril 2015.

Parafraseando a Porto Gonçalves podríamos desde la etnografía usar el verbo *etnografiar* que nos permite “grafiar” la diversidad desde el nos-otros, plasmada en el patrimonio biocultural territorializado. Sería una acción para posicionar y mostrar desde abajo la vida junto con grupos subalternos de interés local, y construir colectivamente alternativas desde la memoria biocultural en territorios indígenas y comunidades equiparables o locales.

El significado de estas nuevas situaciones de defensa biocultural del territorio es el reconocimiento de la importancia de las regiones bioculturales y sus territorios como centros de producción intelectual de los pueblos indígenas.

Termino este trabajo con la siguiente cita de Enrique Leff (2014: 296 y ss.):

En el campo de la ontología política se manifiesta un conflicto de territorialidades, entendiendo al territorio en su compleja concepción ontológica, material, epistémica y cultural (Deleuze y Guattari, 1987). El territorio se convierte en el hábitat de mundos de vida diversos, en la recreación, incorporación y sedimentación de modos de vida conformes con las condiciones termodinámicas y ecológicas de la vida; de las condiciones simbólicas y el sentido de la existencia del ser cultural. El territorio es el espacio politizado por la diferencia ontológica encarnada en el ser cultural: es el *locus* donde se confrontan diferentes racionalidades, valores, intereses y práctica en los modos de apropiación de la naturaleza y construcción de territorios de vida... La ontología política se juega en la confrontación entre diversas estrategias de apropiación y construcción de territorios entre la capitalización de la naturaleza y los modos ecológico culturales de los pueblos de la tierra; entre la expansión destructiva del capital y los derechos de autonomía de los pueblos; entre los derechos de propiedad intelectual de las empresa transnacionales y los derechos de los pueblos a la conservación y reinención de su patrimonio biocultural: entre el derecho privado y los derechos comunes de la humanidad; entre el derechos al “progreso” y al “desarrollo” en la lógica del capital global y los derechos de vivir bien dentro de diversos imaginarios de la vida humana que se configuran den las diferentes culturas y modos de habitar el planeta; en los derechos de toda la comunidad a definirse a sí misma, establecer sus normas de convivencia, a reinventar sus modos de existencia- su diversidad- relación con otros mundos de vida. Estos son los cauces que abre la racionalidad ambiental para recrear la vida en el planeta.

BIBLIOGRAFÍA

Baronnet Bruno, Juliana Merçon y Gerardo Alatorre (coords.)

(2018) *Educación para la interculturalidad y la sustentabilidad. Aportaciones reflexivas para la acción*. Colección temas estratégicos, (Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa (UAIS)-Universidad Autónoma Indígena de México.

- Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral del CEPEC
(2012) *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, IIA-UNAM/Red de investigación y conocimientos relativos a los pueblos indígenas/Tosepan Titataniske/Plaza y Valdez editores.
- Boege, Eckart
(2008) *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, INAH/CDI, México.
(2014) “La etnografía que acompañó al estudio ‘Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual’”, en *Rutas de campo*, septiembre-diciembre, .
- Boege, Eckart (coord.), David Jiménez y Udavi Cruz (cols.)
(2014) *Tu tuú ñu Yucóo: Nuestro territorio, nuestra vida. Mapeo y gestión social del territorio biocultural Guadalupe Hidalgo Yucóo, Oaxaca*, Red temática sobre el territorio biocultural/CONACYT/INAH-CONACULTA/CEDICAMAC/ Agencia Municipal de Guadalupe Hidalgo Yucóo, Tilantongo Oaxaca.
- Bolom, Manuel
(2011) “Una aproximación a la traducción del concepto de desarrollo sostenible en la cosmovisión tsotsil del municipio de Huistán, Chiapas” en León Enrique Ávila (coord.), *Desarrollo sustentable, interculturalidad y vinculación comunitaria*, Universidad Intercultural de Chiapas San Cristóbal las Casas.
- Bonfil, Guillermo
(1988) “Teoría del control cultural en los procesos étnicos” en *Anuario Antropológico*, núm. 86, Brasilia, Editora Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro, pp. 13-53.
- Clifford, James
(1995) [1983] “Sobre la autoridad etnográfica”, en *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- Davidson-Hunt, Iain J., Katherine L. Turner, Aroha Te Pareake Mead, Juanita Cabrera-Lopez, Richard Bolton, C. Julián Idrobo, Inna Miretski, Alli Morrison and James P. Robson
(2012) “Biocultural Design: A New Conceptual Framework for Sustainable Development in Rural Indigenous and Local Communities”, en *Sapiens*, vol. 5, no. 2, IUCN COMMISSIONS UICN.
- De Souza Santos, Boaventura
(2009), *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, CLACSO , Siglo XXI editores.

- Deleuze Gilles y Felix Guattari
(1987) *A thousand plateaus*, Mineapolis, University of Minnesota Press.
- Escobar, Arturo
(2005) El “posdesarrollo” como concepto y práctica social”, en Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- Escobar, Arturo
(2016) *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*, Popayán, Universidad del Cauca, Sello Editorial.
- Freire, Paolo
(1970) *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI editores.
- Hernández, Pedro
(2015) *Interculturalidad, buen vivir y los derechos comunitarios en Chiapas: el ejido de Nueva Jerusalén*, México, UAM-Xochimilco.
- Heidegger, Martin
(1962) *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, London, S.C.M. Press.
- Krotz, Esteban
(2002), *La otredad cultural entre utopía y la ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. Sección de Obras de Antropología, UAM-Iztapalapa, Fondo de Cultura Económica.
- Leff, Enrique
(2014), *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*, México, Siglo XXI editores.
- Lenkersdorf Carlos
(2001) *Filosofar en clave tojololabal*, Universidad Autónoma de Nayarit.
- López Dania y Boris Marañón
(2013) *Racionalidades y prácticas socioproductivas, alternativas para el Buen Vivir*, México, UNAM.
- Luque Diana y Antonio Robles
(2006) *Naturalezas, saberes y territorios comcaac (Seris). Diversidad cultural y sustentabilidad*, SEMARNAT, INE, CIAD. A.C., México.
- Nabhan, Gary
(1990), *Gathering the Desert*, Tucson, ed. University of Arizona Press.
Singing the Turtles to Sea. The Comcaac (seri) Art and Science of Reptiles University of California Press LTD London.

Pérez, Maya Lorena

(2014) “Sobre la hibridación y la interculturalidad en el posdesarrollo. Para un diálogo con Arturo Escobar”, en *Cultura y Representaciones Sociales*, año 17 núm. 9, septiembre, México UNAM.

Pike Kenneth

(1967) *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*, 2nd ed., The Hague, Mouton.

Porto Gonçalves Carlos Walter

(2001) *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI editores.

(2015) “Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola”, en *Despojos y resistencias en América Latina, Abya Yala, Polis*, Revista Latinoamericana del Departamento de Geografía, FFyH-UNC, Argentina, año 3, núm. 4, 1º semestre, pp. 230-263.

(2015) Entrevista “Geo-grafías con Carlos Walter Porto-Gonçalves” en *Cardinalis*, Revista del Departamento de Geografía, FFyH-UNC, Argentina, año 3, núm. 4, 1º semestre, pp. 230-263, <<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/cardinalis/index>>, recuperado en diciembre del 2016.

Restrepo, E. y A. Escobar

(2005) “Other Anthropologies and Anthropology Otherwise. Steps to a World Anthropologies Framework”, *Critique of Anthropology*, vol. 25, no. 2, pp. 99-129.

Toledo, Víctor Manuel y Narciso Barrera-Bassols

(2008) *La Memoria Biocultural: la importancia ecológica de los saberes tradicionales*, Barcelona, Icaria Editorial, disponible en <<http://www.agroeco.org/socla/publicaciones.html>>.

Tosepan Titataniske

(2017) *Soñando los próximos 40 años*. “Unidos Venceremos” Cuetzalan, Puebla, febrero de 26 de 2017. Documento colectivo presentado en los festejos de 40 años de la existencia de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske, el 26 de febrero de 2017.

NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE
LAS RESISTENCIAS INDÍGENAS A LAS MINERAS:
DEL CRIMEN COMETIDO AL DELITO POR COMETER

Pierre Beaucage

Département d'anthropologie, Université de Montréal, Québec, Canadá
correo electrónico: pierre.beaucage@montreal.ca

RECIBIDO: 14 DE JUNIO DE 2019; ACEPTADO: 14 DE AGOSTO DE 2019

El presente artículo está hecho de mi trabajo de campo. Son las notas que quiero compartir para destacar la importancia que en este momento tiene la lucha de las organizaciones indígenas y campesinas contra los proyectos de minería llevados a cabo en México y en otros países de Latinoamérica.

Chicomuselo, Chiapas, 28 de junio de 2019

Cuatro horas de carretera después de San Cristóbal de Las Casas, llegamos a Chicomuselo, casi en la frontera de México con Guatemala. Estamos en clima cálido: las milpas y los potreros se intercalan con pequeños huertos de café y plátanos. Me acompañan dos periodistas de la cadena estatal de televisión de Radio-Canadá ¿Por qué nuestra visita a un municipio que queda fuera de los grandes destinos turísticos? Porque aquí mismo, hace diez años, Mariano Abarca, que luchaba contra los destrozos de una minera canadiense, Blackfire Explorations, fue asesinado al salir del pequeño restaurante familiar. Por más de un año había sido el líder de la oposición a la explotación a tajo abierto de una mina de barito.¹ La entrada en operación de Blackfire (acelerada gracias a los trámites de la embajada canadiense en México) había llevado al desalojo de doscientas familias de los ejidos de Grecia y Nueva Morelia, que fueron reubicadas en tierras inadecuadas para la agricultura. La mina había contratado solamente a 25 hombres, a pesar de las promesas iniciales (Ballesteros, 2009). Residuos mineros contaminaban el río, cerca de Nueva Morelia. Ya en el 2008, aparecieron tensiones importantes entre la empresa y los ejidatarios de Nueva Morelia en cuyas tierras se había trazado el camino de acceso a la mina.

¹ El barito, o sulfato de bario, entra en la composición de los fluidos que facilitan los barrenos petroleros.

Mariano Abarca, de oficio albañil y quien antes había sido regidor, veía y oía como todos, el vaivén incesante de los camiones de diez toneladas en las calles estrechas de la cabecera municipal. Había buscado y obtenido información sobre las consecuencias de la minería de tajo abierto en otras partes de México, que son siempre las mismas falsas promesas de empleo y de “progreso” y la realidad de la contaminación del aire y del agua. “Mariano —nos contó su viuda—, consiguió videos y recorrió los pueblos de la región para movilizar a la gente contra esa devastación. Un día, una señora anciana lo vino a ver: “Don Mariano, hay que hacer algo! Mi casa se está escayolando. ¡Un día me va caer encima!” Mariano reunió a unos vecinos del pueblo y decidieron bloquear el paso al tráfico de camiones en la calle principal. Eso fue en julio de 2009. En consecuencia, “empezaron las amenazas —continúa su hijo José Luis— pero mi padre no era de los que se dejan amedrentar”. En agosto, junto con los otros opositores a la mina, organizaron aquí en Chicomuselo el Segundo Encuentro de la Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA). Participó gente de otros estados, así como de Guatemala y Canadá.

“El 17 de agosto, mi padre fue raptado por hombres armados. Salimos a buscarlo y descubrimos que se lo habían llevado hasta la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, donde estaba encarcelado bajo arraigo.² Frente a las protestas que este acto provocó, lo tuvieron que liberar después de ocho días”. El encuentro de la REMA tuvo lugar, como estaba previsto, los días 29 y 30 de agosto. Con ello se dio a conocer más ampliamente la lucha contra Blackfire. Era demasiado. El 27 de noviembre, después de denunciar en vano, nuevas amenazas, Mariano Abarca fue asesinado por un hombre armado, identificado más tarde como un ex subcontratista de Blackfire (Moore y Colgrove, 2013: 24).

Se organizaron protestas en varias regiones del país donde la REMA está presente e incluso, el 3 de diciembre se hizo una manifestación frente a la Embajada de Canadá, en la Ciudad de México. Según José Luis, hijo de Mariano, “. . . siempre la empresa pensaba que con la muerte de mi padre, se quebraría el movimiento. Pero fue el contrario: se encontró al centro de las acusaciones. Así que se fueron corriendo de Chicomuselo”. El 7 de diciembre de 2009, la Secretaría de Medio Ambiente del estado de Chiapas declaraba el cierre de la mina Payback por la erosión y la contaminación del agua que había provocado (Moore y Colgrove, 2013: 26).

El movimiento REMA-Chiapas exigió y obtuvo una investigación policiaca, pero ésta se limitó a buscar al autor material del crimen, sin preguntarse sobre la responsabilidad de Blackfire. Por su parte, la embajada de Canadá continuó apoyando firmemente a la empresa, incluso después del asesinato, a la vez que se negaba sistemáticamente a encontrar a los familiares y a los representantes de REMA (Moore y Colgrove, 2013: 30).

Pasaron los años, en noviembre 2017, miembros de REMA viajaron a Canadá para depositar una queja contra el comportamiento del personal de la Embajada de Canadá,

²La Ley del arraigo, prolonga la cárcel preventiva hasta por tres meses, sin acusación. Cuando se presentó su caso, se justificó su detención por las necesidades de la lucha contra el narcotráfico y el crimen organizado. En realidad, como vemos aquí, esta supuesta lucha contra el crimen organizado se utiliza para criminalizar a la oposición social y política.

en la oficina responsable del buen funcionamiento de la administración pública. Después de meses de espera, se rechazó la queja.

En junio de 2019, cuando yo evocaba con la familia de Mariano la reciente nominación de Sheri Myerhoffer como “Ombudsman Canadiense por la Responsabilidad de las Empresas” (OCRE), encargada de investigar sobre las violaciones de derechos humanos por las empresas mineras canadienses al extranjero,³ me contestó José Luis: “Conservamos la esperanza de que se haga la justicia algún día”. De regreso a Montreal, yo tuve que informarle por correo electrónico que los miembros del comité de asesores de la OCRE que provenían de la sociedad civil habían renunciado en bloque, para protestar contra la ausencia de poderes de investigación reales de la señora Myerhoffer: ni siquiera puede obligar a una empresa que está siendo acusada a presentarse ante ella.

IXTACAMAXTITLÁN, PUEBLA, 22 Y 25 DE JUNIO DE 2019:
UN DELITO POR COMETER

Si Blackfire se fue, otros se quedaron. A Ixtacamaxtitlán, en la Sierra Norte de Puebla, otra minera canadiense, Almaden Minerals, estaba en conflicto con la Unión de Ejidos y Comunidades Atcolhua, que agrupa a varios pueblos indígenas y campesinos de la zona. Hace diez años la empresa obtuvo sin mayor problema de la Dirección de Minas dos amplias concesiones en la región por un total de 7 200 hectáreas. Los barrenos revelaron la presencia de un rico yacimiento de oro. Con la aprobación —abierta— de las autoridades municipales, la minera (que aquí trabaja bajo el sello de su filial “Minera Gorrión”) pensaba empezar a operar rápidamente una mina de tajo abierto. No contaba con la anuencia y aprobación de los habitantes, poco interesados en abandonar su apacible existencia de agricultores de maíz y maguay. Jóvenes del lugar, incluso unos que trabajan en una institución regional de enseñanza superior, el CESDER, se informaron de las consecuencias desastrosas que tendría esa mina sobre el medio ambiente. En esa región semiárida, Almaden/Gorrión tuvo que reconocer que el proceso de centrifugación y lixiviación de mineral necesitaría diariamente cinco millones de litros de agua, cuando la mina estuviera funcionando a plena capacidad. “Eso es el doble de lo que consumen actualmente las 120 comunidades del municipio” según Alejandro Marreros, representante de la *Unión de Ejidos y Comunidades Atcolhua*.

En su prisa, Almaden había olvidado unas cosas importantes, entre otras, que la Ley Agraria mexicana considera inalienables las tierras de los ejidos, a no ser que en una

³ Desgraciadamente, el asesinato de Mariano Abarca es sólo un caso entre decenas de otros. Únicamente en América Latina, entre 2000 y 2015, 28 empresas canadienses fueron consideradas responsables de 44 asesinatos y 403 heridos (Justice and Corporate Accountability Project, 2016, citado por Joan Kuyek, Macleod Group guest blog, 17 de abril 2019). La ausencia de cualquier investigación sería de parte de las autoridades canadienses sobre esos casos parece indicar que esas víctimas tienen poca importancia en relación con los 63 mil millones de dólares de inversiones de la industria minera en el mundo (*ibíd.*)

asamblea los ejidatarios decidan disolver su comunidad. La concesión estaba dentro de las tierras de algunos ejidos, como en el caso de Tecoltemic (61 familias). En 2015 este ejido interponía una demanda contra Almaden, por haber incluido sus 320 hectáreas de tierra ejidal entre las que se declaran como concesión. Sobre esta base, una juez les otorgó rápidamente un amparo provisional, mientras se resolvía el fondo del litigio. Además, su solicitud de amparo se fundaba sobre el hecho que Tecoltemic es una comunidad indígena, protegida por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado por México desde 1992. Dicho Convenio establece que no se puede realizar un “proyecto de desarrollo” (*sic*) en un territorio indígena sin una consulta “previa, libre e informada” de la población. Lo que Almaden, por supuesto, nunca había hecho, confiando en que el permiso otorgado por la Dirección de Minas lo iba a resolver todo.

Mientras tanto, los activistas de la Unión de Ejidos y Comunidades desarrollaban una labor continua de sensibilización con los pueblos que serían afectados por el proyecto, enseñándoles, con el apoyo de videos, las consecuencias catastróficas de las minas de tajo abierto. Frente a los informes técnicos de la empresa, la Unión obtuvo un peritaje que demostraba las consecuencias nefastas que tendría la mina proyectada sobre la salud y el ambiente (PODER *et al.*, 2017). Además la transnacional, para librarse de su obligación a la consulta previa, afirmaba que “no hay indígenas en Ixtacamaxitlán” (Minera Gorrión, 2018: 41). Con el profesor Alejandro Marreros del CESDER y sus estudiantes realicé un estudio que muestra la presencia de una identidad y de una cultura indígena en muchas comunidades del municipio (Beaucage y Marreros, 2018), ampliando así el peritaje del antropólogo Julio Glockner, que acompañaba la solicitud de amparo de Tecoltemic.

El 22 de abril de 2019, Yolanda Velázquez Rebollo, jueza segunda de distrito en materia de amparo civil, administrativa y de trabajo y de juicios federales en el Estado de Puebla, declaraba que “los títulos de la concesión minera [de Almaden] devienen ilegales porque fueron otorgados si tomar ne cuenta la opinión de la comunidad indígena afectada” (Vázquez Rebolledo, 2019: 133). Esta decisión constituye un importante precedente en México, donde el no reconocimiento legal de territorios indígenas siempre hizo muy difícil este tipo de protestas.

La lucha jurídica, sin embargo, sólo constituye una dimensión del combate que se lleva contra el proyecto de Almaden. Como sus concesiones están situadas muy cerca del río Apulco, que cruza toda la parte sur de la sierra, la Unión buscó y obtuvo el apoyo activo de decenas de comunidades indígenas situadas río abajo y que todas serían afectadas por un derrame mayor de materias tóxicas de la mina. Para hacer frente a los proyectos mineros e hidroeléctricos que se multiplican en la región, esas comunidades se agruparon hace cinco años en la Asamblea de los pueblos maseual totonaku y mestizo en lucha por la tierra, el agua y la vida. El 22 de junio de 2019, más de dos mil personas respondieron a la convocatoria hecha por la Asamblea en el pueblo de Santa María Zotoltepec, que sería uno de los más directamente afectados, por estar situado a solo dos kilómetros abajo de la mina proyectada. La multitud era tan entusiasta como numerosa bajo una inmensa lona.

Los oradores indígenas y mestizos que se sucedieron en la tribuna, oriundos de Ixtacamaxtitlán o de comunidades solidarias, afirmaron su oposición al megaproyecto extractivo. Como lo decía uno de ellos: “La ley dice que las comunidades indígenas deben ser consultadas. Pues la consulta tuvo lugar hoy y el resultado es: ¡no a la mina!”.

Dos días más tarde, los representantes de la minera venían también a expresar su punto de vista en Santa María, en una “reunión de intercambios” convocada por la SEMARNAT. Para compensar los pocos apoyos locales, la empresa había ‘acarreado’ gente desde Veracruz, donde tiene otros proyectos. Los lujosos autobuses rentados para la ocasión contrastaban con las camionetas que traían a los campesinos desde los pueblos vecinos.

Los 1 200 participantes primero escucharon una larga presentación por tres representantes de Almadén/Gorrión. Estos les repitieron, una vez más, que no van a utilizar aguas subterráneas, sino “agua de lluvia” y que no van a contaminar el medio ambiente porque van a “filtrar el agua contaminada y depositar los desechos secos en las tepetateras”. Y que además van a crear “más de cuatrocientos empleos”.

Esas afirmaciones, los habitantes del lugar ya las han escuchado mil veces, y no los convicieron tampoco esta vez. En la veintena de testimonios que siguieron, los ponentes locales expusieron, calmada y firmemente, las razones que fundan su oposición al proyecto: las fuente que se secaron después de los barrenos, la parcela de riego tuvo que ser abandonada, la polvareda y el ruido de los camiones que alcanzan niveles insostenibles y eso, cuando el proyecto apenas estaba en su etapa de exploración. “Hemos heredado estas tierras de nuestros abuelos y queremos que nuestros hijos y nietos puedan seguir viviendo aquí”. Viendo que no podían dominar el público, los partidarios de la mina, que venían en gran parte del exterior, empezaron a abuchear a los ponentes del pueblo: el funcionario de la SEMARNAT que presidía la asamblea tuvo que imponer el orden más de una vez.

La mayoría de los ixtacamaxtitecos, indígenas y mestizos, ya entendieron que los pocos beneficios que les prometen no valen la desaparición de sus milpas y magueyales ni el agotamiento de sus preciosas fuentes de agua. También saben que la empresa traería desde afuera a sus trabajadores especializados (barrenadores, gruistas) y que a los locales les quedarían sólo unas labores no especializadas. Por supuesto, acogieron muy favorablemente el dictamen de la jueza de distrito. Pero también saben que los intereses que están en juego rebasan mucho el distrito e incluso el estado de Puebla: el dictamen cuestiona toda la política minera del gobierno mexicano. El actual secretario de SEMARNAT tiene una larga trayectoria de apoyo a las luchas campesinas e indígenas. Sin embargo, dentro mismo del gabinete, va a tener que enfrentarse a pesos pesados como la Secretaría de Economía (de la que depende la Dirección de Minas) que apoya sin reserva las inversiones mineras y petroleras. Como lo coreaban cientos de participantes a la Asamblea del 22 de junio: “¡Zapata vive, vive! ¡La lucha sigue, sigue!”.

No hay que lamentar ningún homicidio en Ixtacamaxtitlán a pesar de lo duro de la lucha actual. Lo decía uno de los participantes: “Si queremos evitar el desmadre, no hay que dejar que se instalen”.

A un nivel más personal, en junio 2019, hizo cincuenta años que empecé mis investigaciones antropológicas en la Sierra Norte de Puebla. Durante mis primeras estancias, a veces se me preguntaba: “¿Es Usted el nuevo maestro?”. Hace dos años, en una asamblea de pueblo, un campesino me interpeló: “¿Dice que es canadiense? Entonces ¡explíquenos qué relación tiene con las compañías mineras! —Hace casi sesenta años, trabajé para una empresa minera, allá en Canadá, para pagar mis estudios universitarios. Hice el trabajo y me pagaron. No les debo nada y puedo hablar libremente”, le respondí. Mi interlocutor volvió a sonreír. ¡Yo prefería el tiempo en que me tomaban por un maestro de escuela!

BIBLIOGRAFÍA

Ballesteros, Luis F.

(29 de mayo de 2009) “The paradox of development. Mining and human rights in Chiapas”, Internet Archive WayBackMachine, documento electrónico, consultado el 26 de julio de 2019.

Beaucage, Pierre y Alejandro Marreros

(2018) “Aquí somos mexicanos, aunque no hablamos el idioma”, *Identidad y cultura indígena en Ixtacamaxtitlán*, Zautla, CESDER.

Moore, Jennifer y Gillian Colgrove

(2013) *Corruption, Murder and Canadian Mining in Mexico: the Case of Blackfire Exploration and the Canadian Embassy*, Ottawa, United Steelworkers, Common Frontiers, and MiningWatch Canada, documento electrónico consultado el 24 de julio de 2019.

PODER (Project on Organizing, Development, Education and Research), CESDER (Centro de Estudios para el Desarrollo Rural), IMDEC (Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario)

(2017) Canadian Mining in Puebla and its Impact on Human Rights. For the Life and Future of Ixtacamaxtitlán and the Apulco River Basin, (Traduit de l'original en espagnol). <<https://www.colaboratorio.org/canadian-mining-in-puebla-and-its-impacts-on-human-rights-for-the-life-and-future-of-ixtacamaxtitlan-and-the-apulco-river-basin/>>, documento electrónico, consultado el 4 de septiembre de 2018.

Velázquez Rebollo, Yolanda

(2019) *Dictamen de la solicitud de amparo presentada por la comunidad de Tecoltemic en contra de las concesiones mineras de Minera Gorrión* (445-2015). San Andrés Cholula, Juzgado Segundo de Distrito en Materia de Amparo Civil, Administrativa y de Trabajo y de Juicios Federales en el Estado de Puebla, documento electrónico, consultado el 24 de mayo de 2019.

EL ESTUDIO DEL PARENTESCO EN LA ESCUELA DE MANCHESTER*

Leif Korsbaek

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)
correo electrónico: leifkorsbaek1941@gmail.com

RECIBIDO: 28 DE FEBRERO DE 2019; ACEPTADO: 20 DE MAYO DE 2019

Resumen: Este artículo está integrado por dos partes. En la Introducción se indica que esta presentación es realmente una nota a un artículo de J. A. Barnes, en la que se mencionan tres estilos de analizar los sistemas de parentesco que son: el estilo norteamericano que se apoya en las estadísticas, el estilo francés, que es estructuralismo al pie de la letra y el estilo británico, con su inevitable sabor empirista. El artículo promete ser una introducción al cuarto estilo: de la Escuela de Manchester (que se le escapó a J. A. Barnes, que es un notable integrante de la Escuela de Manchester). La primera parte de este artículo, es un compendio del tratamiento de los problemas del parentesco en la antropología, con énfasis en la tradición británica a la cual pertenece la Escuela de Manchester; la segunda parte es una discusión del tratamiento de los problemas del parentesco de esta misma Escuela, postulando que tres son las innovaciones que encontramos en este campo: el concepto de redes sociales, el concepto de drama social y un énfasis en la posibilidad de utilizar la estructura social políticamente, no es eterna, como sostiene los estructura-listas, o inamovible, como insisten los ingleses.

Palabras clave: sistemas de parentesco, tradición británica, análisis de redes sociales, drama social, antropología política.

THE STUDY OF KINSHIP AT THE MANCHESTER SCHOOL

Abstract: This article contains two parts. In the Introduction it is mentioned that the article is really a short comment to an article J. A. Barnes published about three styles in the study of kinship: the American style, with its confidence in numbers and statistics, the French, that is full-time structuralism, and the British, with its inevitable flavor of empiricism. The first of the two

* El presente texto fue presentado por primera vez en la materia optativa sobre “La antropología de Max Gluckman” que impartí en la licenciatura de Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, en el primer semestre del 2002. Años después, en 2016, fue desarrollado en un curso similar en la licenciatura de Etnología, también en la ENAH.

parts is a bird's view of anthropological analysis of kinship systems, with an emphasis on the British tradition, to which the Manchester School belongs. In the second part I insist in three Manchesterian innovations in the analysis of kinship systems: the network analysis, the social drama and finally the idea that the social structure can be manipulated for political purposes, as opposed to the French idea of the eternal character of the social structure and the British, who see the social structure as given.

Key words: kinship analysis, British tradition, network analysis, social drama, political anthropology.

INTRODUCCIÓN

Es sabido que el estudio de los sistemas de parentesco es una antigua obsesión de los antropólogos y, ya que “la Escuela de Manchester es parte de la antropología social británica” (Korsbaek, 2016a: 80), no puede sorprender que el estudio del parentesco también ocupe en ella un lugar importante. El presente texto se puede considerar como una nota a un comentario: en un libro dedicado a “tres estilos en el estudio del parentesco” escribió el autor J. A. Barnes en su prólogo que cuando planeó este estudio, era su intención cubrir un campo mucho más amplio. “Mi triángulo polar debería haber sido un tetrahedon, con los empiristas de Manchester, bajo el liderazgo de Max Gluckman constituyendo el cuarto polo” (Barnes, 1973: XXIII). El presente texto es un comentario algo extenso al problema que plantea John A. Barnes: lo que podemos llamar “el cuarto estilo del parentesco en la tradición antropológica, la Escuela de Manchester”.

De esta manera, el texto seguirá en alguna medida la lógica del texto de John A. Barnes: una mirada al parentesco con ojos manchesterianos. Pero antes de abarcar esta tarea, convendría despejar el campo y aclarar dos preguntas.

La primera es ¿qué es el parentesco?, cuestión que en momentos ha sido una papa caliente en la antropología. Según un artículo inocente en un diccionario igualmente inocente de antropología se postula que “el parentesco es la organización social de la actividad reproductiva” (Schneider, 2000: 391), una definición que no me parece muy satisfactoria. Hace muchos años, Bronislaw Malinowski señaló, tal vez de mal humor, que “el antropólogo normal es algo mistificado y tal vez un poco hostil, y tiene sus dudas acerca de si vale la pena dominar el álgebra bastarda del parentesco; él siente, a fin de cuentas, que el parentesco es una cuestión de carne y sangre, el resultado de pasión sexual y afección maternal, de un montón de intereses íntimos personales. De ahí que se derive una segunda pregunta: ¿Realmente será posible reducir todo eso a fórmulas, símbolos, tal vez ecuaciones?” (1930: 19). Esta pregunta que tal vez abarca la antropología entera y no solamente el estudio de sistemas de parentesco.

La carrera histórica del estudio del parentesco como parte de la antropología ha sido enredada y “la relación romántica, y sin embargo altamente ambivalente, al estudio del parentesco ha existido desde mediados de los años 1800, cuando L. H. Morgan y sus interlocutores inventaron el estudio del parentesco” (Peletz, 1995: 344). Sin embargo, “recientemente la relación amorosa entre la antropología y el parentesco se ha enfriado considerablemente y la señalada ambivalencia se ha vuelto más pronunciada”, y “más ampliamente, el cambio refleja el estilo del estructural-funcionalismo como el paradigma que guía” (Peletz, 1995: 345).

Para fines de la presente discusión del parentesco en la Escuela de Manchester, definiría el parentesco como “un sistema de relaciones sociales que se presentan como naturales, o bien, biológicas, con fines políticos y legales”. Diría que el parentesco fue tratado así en el Instituto Rhodes-Livingstone (Korsback, 2016a) hasta su fin.

La segunda interrogante se refiere a que, en varias ocasiones he dicho que el Atlántico es una tragedia en la antropología, pues separa a la antropología social británica —que debe su existencia parcialmente a la obra de un inmigrante polaco, Bronislaw Malinowski— de la antropología cultural norteamericana —cuyo origen es casi por completo de la filosofía alemana—, que está dedicada a la antropología simbólica, con propensión a lo inconsciente y lo irracional. Contrasta con aquella una antropología social que se dedica prevalentemente a lo consciente con una preferencia por lo político; lo que necesitamos es, como lo ha señalado Abner Cohen, una antropología socio-cultural transatlántica, por así decirlo (Abner Cohen, 1979). En este contexto es importante recordar que la antropología de la Escuela de Manchester no es ni antropología social, como la británica, ni antropología cultural, como la norteamericana, sino socio-cultural.

Es sabido que los profetas raras veces son escuchados en su propia tierra y en ningún contexto se confirma eso con mayor fuerza que en el estudio del parentesco antropológico.¹

Llama la atención una curiosa paradoja que realmente nos proporciona la necesaria provocación y algunas pistas para ampliar nuestra búsqueda: mientras que un artículo de Alfred Kroeber manifiesta en la forma más militante la posición norteamericana en el estudio del parentesco que más tarde se cristalizará en la antropología cultural, cognoscitiva y de cultura y personalidad, es publicado en 1909 en la revista antropológica británica: el *Journal of the Royal Anthropological Institute* (Kroeber, 1909). En esas fechas, un artículo de Rivers con una formulación más clara anti-culturalista y sociológica del estudio del parentesco en clave británica, es publicado en la poderosa e influyente revista de sociología en los Estados Unidos, *Sociological Review* (Rivers, 1910). Así que mientras la posición del Océano Atlántico como separador

¹ Siguiendo la lógica de Abner Cohen podemos tildar la tendencia de Kroeber antropología simbólica y la tendencia de Rivers antropología política.

de la antropología cultural norteamericana de la antropología social británica es muy clara, el desarrollo histórico de esta separación es confuso.

EL ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DEL PARENTESCO

Leemos en una de las declaraciones más autorizadas y más explícitas que “para la comprensión de cualquier aspecto de la vida social de un pueblo africano —económico, político o religioso— es esencial tener un sólido conocimiento de su sistema de parentesco y matrimonio; eso es tan obvio para cualquier antropólogo de campo que apenas hay necesidad de mencionarlo” (Radcliffe-Brown, 1950: 1). Estas son las primeras palabras en una importantísima antología de textos del estudio del parentesco, de la boca del decano de la antropología social británica, A. R. Radcliffe-Brown.

Los evolucionistas no fueron antropólogos de campo y, sin embargo, entendieron cabalmente la importancia de tener un sólido conocimiento del sistema de parentesco y matrimonio de una sociedad. Fue supuestamente Lewis Henry Morgan quien estableció el estudio antropológico del parentesco: “La trascendental distinción de Morgan estriba en literalmente haber creado el estudio del parentesco como una rama de la sociología comparativa” (Lowie, 1937: 62). Más precisamente, en su obra de 1871 clasificó todos los sistemas de parentesco conocidos hasta entonces, en dos clases: “...el *descriptivo* y el *clasificador*, que en sus concepciones fundamentales son contrarios” (Morgan, 1871: V). Morgan fue acompañado de otros tempranos antropólogos de un sabor evolucionista. McLennan, un abogado escocés con intereses interculturales y comparativos, introdujo los conceptos “endogamia” y “exogamia”, haciendo referencia a los grupos que constituyen la sociedad (McLennan, 1970). Henry S. Maine, otro abogado británico, estableció un modelo dicotómico basado en dos pares de criterios: en el mundo tradicional rige el parentesco y los roles adscritos, en el mundo moderno la territorialidad y los roles adquiridos (Maine, 2000). El abogado suizo Bachofen forjó la teoría del origen del actual sistema de parentesco en una situación anterior caracterizada por el matriarcado (Bachofen, 1987) a diferencia de la teoría de Maine, que basaba el matrimonio actual en la transición de una anterior forma de matrimonio, por raptó (Maine, 2000). Con esos antecedentes ya podemos vislumbrar una disciplina en proceso de formación con la creación de un método y un vocabulario más o menos especializado. Todos esos precursores, casi sin excepción abogados, compartían una serie de características, de las cuales vale la pena mencionar dos: todos eran etnocéntricos a ultranza y todos eran antropólogos de gabinete. El que menos se alejaba del etnocentrismo era probablemente Lewis Henry Morgan y es quien posiblemente más contribuyó a un acercamiento a la

antropología tal como la conocemos hoy. Una disciplina teórica que obtiene sus datos por medio de trabajo de campo, fue formulada casi seguramente por Edward Burnett Tylor, otro abogado que planteó el método comparativo que sería el trampolín hacia el inicio del trabajo de campo, y a partir de 1874 publicó una obra llamada *Notes and Queries*, la guía de trabajo de campo de los antropólogos británicos (Royal Anthropological Institute).²

Todos ellos eran europeos, pero también al otro lado del Atlántico surgió un movimiento antievolucionista, sobre todo en la antropología cultural de Franz Boas. Este antropólogo se destaca por su insistencia en la importancia del trabajo de campo, incluso intentó distanciarse de todo marco teórico, con el propósito de que los datos empíricos hablaran por sí mismos, a tal grado que fue acusado de ser anti-teórico.

Los sistemas de parentesco no fueron la pasión de Franz Boas y no abundan en su enorme producción, pero tampoco están ausentes. En una obra tan redonda como su *Kwakiutl Ethnography* (con énfasis en la palabra etnografía, no antropología) encontramos un tratamiento del parentesco que no se puede llamar otra cosa que “exhaustivo”.

En el estructuralismo planteó Lévi-Strauss la existencia de “estructuras elementales”, cuya búsqueda se lleva a cabo mediante elementos metodológicos tomados de la fonología y la teoría de la información y que pertenecen a lo inconsciente. A diferencia del estructuralismo empirista fundado por Radcliffe-Brown (Lévi-Strauss, 1969), el estructuralismo fue desarrollado en el universo británico por Edmund Leach (Leach, 1961, 1971).³

²Evidentemente, no es justo referir a *Notes and Queries* como “Royal Anthropological Institute”, pues las primeras tres ediciones de *Notes and Queries*, de 1874, 1892 y 1899, editadas por Tylor, y la cuarta edición de 1912, bajo la batuta de Rivers (que Malinowski llevó consigo al campo en 1914), fueron publicadas por un consejo editorial de la Sección H de la Asociación Británica para el Avance de las Ciencias (el conacyt británico de aquellos años). La *Notes and Queries* saldría en una nueva edición en 1936, bajo la edición de A. C. Haddon, también de la Sección H, y en 1951, bajo la edición de Radcliffe-Brown, con un prefacio de Bernda Z. Seligman. Sin embargo, esta última edición fue publicada bajo el sello del Royal Anthropological Institute. Se tomaron los primeros pasos para publicar una nueva edición en 1956, pero salió solamente una parte de la antropología física, testimonio de la fragmentación y marginación de la antropología social británica. En español existe una traducción de la sexta edición de 1951, *Manual de campo del antropólogo*, preparada por Carmen Viquerira, Angel Palerm y Luis Olivos (Unión Panamericana, 1970).

³El Canal de la Mancha que separa Inglaterra del continente europeo y, en particular, de Francia, tiene el mismo efecto que el Atlántico, a menor escala: limita la comunicación entre las ideas británicas en la antropología de las ideas francesas, de manera que se han desarrollado dos diferentes teorías de parentesco. Una muy relevante introducción a esta separación es un libro de Louis Dumont, uno de los pocos franceses que en su momento tenía conocimiento de las ideas británicas: *Introducción a dos teorías de la antropología social* (Dumont, 1975). Tengo que admitir que en mis clases postulo que Lévi-Strauss no era antropólogo, sino un (brillante) filósofo con viáticos.

Siguiendo la lógica de J. A. Barnes, es mi intención en este texto estudiar el acercamiento al estudio del parentesco en la Escuela de Manchester, para descubrir en qué aspectos se desligan de las demás tradiciones y, tal vez, discutir cuáles son las perspectivas del estudio del parentesco en la Escuela de Manchester. Pero con más precisión, es mi propósito partir de los primeros estudios del parentesco en la Escuela de Manchester, cuyo fundador fue el antropólogo Max Gluckman. (Korsbaek, 2016C: 75), para después seguir con los estudios de sus alumnos y seguidores, y descubrir cuáles han sido los cambios, tal vez el desarrollo, del estilo de los estudios del parentesco en la Escuela de Manchester.

John Arundel Barnes, notable integrante de la Escuela de Manchester, distingue en su libro *Three Styles in the Study of Kinship* (1971) algunos de los estilos de estudios del parentesco. Esos tres estilos son tratados bajo los títulos de “La seguridad en los números”, “modelos reales” y “principios irreductibles”.

Quisiera usar esta tipología como punto de partida, sin la pretensión de que sea exhaustiva, sino porque proviene de la pluma de un notable integrante de la Escuela de Manchester y ha sido producida exactamente en un intento por sistematizar el estudio de los sistemas de parentesco.

EL ESTUDIO DEL PARENTESCO EN LA ESCUELA DE MANCHESTER

Los estudios del parentesco en la Escuela de Manchester empiezan forzosamente con la obra de Max Gluckman, el fundador de dicha Escuela, en cuya contribución a los *Sistemas políticos africanos* encontramos un análisis del parentesco zulú. Sin embargo, para encontrar un texto explícitamente dedicado al parentesco tenemos que avanzar diez años, pues lo tenemos que buscar en su contribución a otra antología africana, *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio* de 1950, un texto que ya marca el inicio del bajón de la antropología social británica, pues en su reseña del libro escribió George Peter Murdock que “la antropología social británica no es antropología sino sociología, y además sociología defectuosa y anticuada” (Murdock, 1951: 471), iniciando así un pleito transatlántico en las páginas de *American Anthropologist*.

La señalada antología, *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*, es al mismo tiempo un canto de cisne de la antropología social británica hacia afuera, y una obra de cierta autoridad hacia adentro. Al igual que Meyer Fortes ya había definido con autoridad qué es el estructural-funcionalismo, Radcliffe-Brown define en su introducción de unas 85 páginas con contundencia qué es el estudio del parentesco, estilo británico. La obra se dedica a suavizar el enfoque africanista, introduciendo conceptos como “filiación doble” (*doublé descent*), por Darryll Forde (1950: 285-332) y “filiación dual” (*dual descent*) de S. F. Nadel (1950: 333-

359). Posiblemente bajo el impacto de los nuevos estudios de “sistemas bilaterales de filiación”, que Murdock inició en 1940 con un modesto artículo acerca de “filiación doble” (*double descent*), en el cual buscó “llamar la atención a un tercer tipo primario de filiación, *filiación doble*, que ha sido reportado recientemente por etnógrafos en áreas ampliamente distantes, pero que hasta el momento ha escapado de nuestra consideración teórica” (1940: 555), después de considerar “dos tipos primarios de filiación que son comúnmente distinguidos, o sea *filiación bilateral* y *filiación unilineal*” (1940: 555).

La contribución de Max Gluckman parece inmediatamente como un trabajo inocente, al mejor estilo de los estudios del parentesco británico de la marca estructural-funcionalista, no obstante que aparece en una obra que se coloca en la agonía de esta tendencia. Así que llama inmediatamente la atención el carácter comparativo del artículo: “en este ensayo comparo los sistemas de matrimonio y parentesco de los lozi, la tribu dominante del país barotse, con aquellos de los zulú” (Gluckman, 1950: 166). Esta comparación la hace “porque destaca con claridad los atributos del sistema lozi, atributos que son característicos de un gran número de sistemas de África central, que en mi opinión todavía no han sido definidos”.

Vemos también un acercamiento a lo que podemos llamar un enfoque ecológico: “las aldeas de África central son también grupos corporativos de parentela, pero son formados de acuerdo a principios diferentes. Las aldeas son frecuentemente mudadas en búsqueda de bosque virgen a cultivar, y la membresía cambia en cada mudanza. Los aldeanos cambian constantemente su residencia” (1950: 166-167), un rasgo que encontrará su pleno desarrollo en la antropología de Victor Turner, como veremos más adelante.

Lo anterior es como el inicio de los estudios del parentesco de la Escuela de Manchester. En los siguientes apartados se estudian tres desarrollos específicos que parten del inicio hecho por Max Gluckman, sin apartarse de él: el estudio de las redes sociales, el estudio del drama social con su énfasis en la comunidad, y el estudio de la flexibilidad del sistema de cargos y la posibilidad de hacer uso personal de este sistema y modificarlo. Como se verá a través de los tres apartados, esos tres enfoques no son mutuamente excluyentes, pues de múltiples maneras se combinan y se complementan. En efecto, es mi opinión que en esos enfoques vemos la especificidad manchesteriana del estudio del parentesco.

LAS REDES SOCIALES Y LA ESTRUCTURA

Una contribución específicamente manchesteriana al estudio del parentesco es el análisis de redes (*network analysis*), iniciado por Clyde Mitchell en varias obras,

pero principalmente en su tesis doctoral *The Yao Village*, y también en *The Kalela Dance*. “La idea de redes sociales se está volviendo cada día más popular tanto entre antropólogos como entre sociólogos como una manera de comprender el comportamiento, en particular en sociedades más grandes y complejas (menos estructuradas). Durante los últimos cinco años han aparecido varias sinopsis y resúmenes generales que intentan explicar las redes sociales. Mi propia contribución y las de Aronson y Boissevain son introducciones a antologías especiales de ensayos que utilizan el enfoque de redes sociales”, escribe Clyde Mitchell acerca de su contribución (1956: 26).

En el prefacio al libro de Clyde Mitchell leemos que “este libro es el fruto de trabajo de campo de septiembre 1946 a septiembre 1947, y de septiembre 1948 a junio 1949, como investigador del Instituto Rhodes-Livingstone entre los yao del sur de Nyasaland (ahora Malawi)” (Mitchell, 1966: VII), y “al principio de 1946, cuando inicié mi carrera en el Instituto Rhodes-Livingstone, fui con el Dr. Max Gluckman, entonces director del Instituto, el Sr. J. A. Barnes, que también estaba iniciando su carrera en el equipo del mismo Instituto, el Sr. Max Marwick, un becario del ministerio de las colonias, en unas prácticas de campo entre los lampa de Rhodesia del Norte”, “La Dra. Elizabeth Colson, quien se nos unió en Cape Town, Barnes y yo mismo, constituimos, bajo la dirección de Max Gluckman, el primer equipo de investigación del Instituto Rhodes-Livingstone” (Mitchell, 1966: VIII).

La introducción del concepto de redes sociales en el análisis del comportamiento, alrededor de 1965, tiene que ver con el acercamiento a las sociedades complejas por parte de los antropólogos. Tal vez también tuvo que ver con el hecho importante de que la Escuela de Manchester no fue una escuela de antropología, sino de antropología y sociología, que había definido su objeto de estudio exactamente como la interacción entre las pequeñas comunidades idílicas, de donde vinieron los negros, y las grandes sociedades industrializadas, donde tuvieron que ganarse la vida como trabajadores asalariados. La introducción del concepto de redes sociales, llevada a cabo por el Clyde Mitchell y el investigador holandés Jeremy Boissevain además atestiguan la estrecha relación entre la Escuela de Manchester y los científicos sociales en Holanda.

Jeremy Boissevain, probablemente el número dos del análisis de redes sociales, también echa un vistazo al desarrollo del análisis de redes sociales: “ya que el renacimiento del análisis de redes sociales durante la última parte de los años 1960 (Barnes, 1968, 1969; Boissevain, 1968; Mitchell, 1969), ha habido un incremento de interés en este campo” (Boissevain, 1979: 392), para después explicar dos problemas: 1) lo que puede hacer el análisis de redes sociales, y 2) lo que no puede hacer. Jeremy Boissevain nos ofrece una lista de 10 puntos acerca de lo que puede hacer el análisis de redes sociales (Boissevain, 1979: 393):

- 1) enfoca sistemáticamente la atención en la articulación entre las unidades del análisis,
- 2) pone énfasis en su interdependencia,
- 3) proporciona un marco dentro del cual es muy difícil separar micro de macro y parte del todo,
- 4) se enfoca no solamente hacia las articulaciones, sino también hacia el contenido,
- 5) sensibiliza al investigador a las inherentes tensiones entre personas que tienen diferente acceso a los recursos que afectan oportunidades de poder,
- 6) sensibiliza al investigador a las dinámicas inherentes en tales relaciones,
- 7) se aleja de enfoques parciales e institucionales,
- 8) le permite al investigador tratar formas de organización social que emergen como resultados de interacción,
- 9) proporciona una manera de relacionar el análisis sociológico formal y abstracto a la experiencia cotidiana, pues relaciona los individuos a las instituciones,
- 10) nos permite analizar la difícil categoría analítica de amigos de amigos.

Son interesantes sus comentarios acerca de lo que no puede hacer el análisis de redes sociales:

utilizado solo no puede tratar los procesos sociales que producen la inmigración y la industrialización. En otras palabras, no puede tratar las fuerzas sociales que subyacen a los procesos de larga duración. Tampoco puede tratar adecuadamente el impacto de una reforma educacional, distribución de tierras y más derechos a las mujeres, etc., o con la cultura, cognición o las fuerzas sociales que derivan de las actividades económicas. Esas dimensiones son esenciales para una comprensión completa del comportamiento social y el desarrollo. El análisis de redes sociales solo no los puede proporcionar. Utilizado junto con otros métodos de investigación y formas de conceptualización, sin embargo, puede proporcionar importantes dimensiones adicionales (Boissevain, 1979: 393).

EL DRAMA SOCIAL Y LA ALDEA

Haciendo a un lado la cronología, es una fuerte tentación ver el tercer modelo metodológico de la Escuela de Manchester, el drama social de Victor Turner, como un intento por combinar esas dos hebras, la de la política y la historia y la del derecho, con otra hebra más, moviéndose hacia lo simbólico e intentar construir un edificio sinfónico que contiene una dimensión histórica, una política y otra simbólica, más una buena dosis de teatro, todos en la misma licuadora.

A Victor Turner le interesaba el ritual, lo que no nos puede sorprender, pues “recuerdo que Vic estaba leyendo *The Andaman Islanders* y de repente decidió: yo quiero ser antropólogo”, escribe su viuda, pero “Max llevó a Turner a un lado y le contó que su tesis debería tratar la organización social de los ndembu (que apareció en el *Schism and Continuity* de 1957), hasta que hayas dominado eso, no estás en una posición para analizar el ritual” (Edith Turner, 1985: 2, 4), y salió una tesis de dedicada al parentesco. En ella señala (Turner 1957: 129):

la gente vive junta porque están emparentados matrilinealmente, pero precisamente porque están emparentados matrilinealmente entran en conflicto sobre el cargo y sobre la herencia de la propiedad. Puesto que el dogma del parentesco sostiene que los parientes matrilineales participan mutuamente en la existencia unos de otros, y puesto que las normas de parentesco establecen que los parientes en todo momento deben ayudarse entre sí, rara vez se produce entre ellos la violencia física abierta. Sus luchas se expresan en el idioma de la hechicería/brujería y las creencias animistas. El conflicto es endémico en la estructura social, pero existe un conjunto de mecanismos mediante el cual el propio conflicto se pone al servicio de afirmar la unidad del grupo.

Victor Turner desarrolló su concepto metodológico del *drama social*, originalmente en su tesis doctoral *Schism and Continuity in an African Village* (Turner, 1957: 91-92):

En varias ocasiones durante mi trabajo de campo me di cuenta de la existencia de un notable alboroto en la vida social del grupo particular con el cual me encontraba por el momento. Todo el grupo se podría dividir en dos facciones en conflicto, y las partes en conflicto podrían abarcar algunos pero no todos sus miembros, o las disputas podrían ser sencillamente interpersonales, así que, en pocas palabras, los disturbios eran de muy variada amplitud. Después de un tiempo empecé a detectar un esquema en esas erupciones de conflicto: descubrí etapas en su desarrollo que parecían seguir una tras otra en una secuencia más o menos regular. Esas erupciones, que llamo *dramas sociales*, tienen una *forma procesional*. De manera provisional he dividido el proceso social que constituye el drama social en cuatro etapas mayores: (1) sucede una ruptura de relaciones sociales regulares entre personas o grupos dentro del mismo sistema social, dirigidas por normas, (2) una etapa de crisis en aumento, (3) ciertos mecanismos de ajuste, formales e informales, (4) la etapa final consta en la reintegración del grupo social afectado o en el reconocimiento social de la ruptura irreparable entre las partes en contienda.

Mientras que Max Gluckman coqueteaba con la dimensión histórica en la primera versión de su análisis situacional en 1940, donde dividió la relación en dos partes en dos diferentes textos, uno teórico acerca del análisis situacional de una situación social en el país zulú moderno, y el otro netamente histórico en *Sistemas políticos africanos*, en la primera versión del drama social de la sociedad ndembu,

el drama social que construye Turner es netamente una construcción histórica (Turner, 1985: 113):

entre los ndembu intentamos recolectar datos históricos involucrando personas matrilinealmente relacionadas que formaban el núcleo de la aldea Mukanda y otras relacionadas al matrilinaje de la aldea principal como sus esclavos. Logramos reunir estas historias en 1953 hasta 1954 – eventos de aquellos años formaban el cuerpo del drama social VI en *Schism and Continuity* (Turner, 1957: 178-182). No fue posible localizar datos de dramas sociales de un periodo más temprano que treinta años antes.

Vale la pena señalar que el comentario proviene de un artículo acerca de las sagas islandesas, y que Turner en muchas ocasiones insistía en que el interés que lo llevaba a construir el drama social tenía su origen e inspiración en sus lecturas de textos históricos de Islandia; había llegado al extremo de estudiar la lengua islandés para poder leer las sagas, igual que James Joyce había aprendido noruego para poder leer los dramas de Henrik Ibsen.

Pero el drama social, que nunca careció por completo de una dimensión política (a diferencia de otros muchos estudios simbólicos), sería a mediados de la década de los sesenta reformulado en términos completamente políticos, en un libro que fue

el resultado de un experimento. Sus editores, inquietos por explorar las corrientes actuales y estilos de análisis de la antropología política, decidieron solicitar a un número determinado de distinguidos investigadores en este campo que presentaran ponencias al Encuentro Anual de la American Anthropological Association de 1964. También se decidió que los conferencistas tuvieran un amplio margen para la selección y tratamiento de los temas, y así contribuyeran a nuestra intención de identificar si *un viento de cambio* estaba invadiendo la teoría política, como había invadido a la política real de la mayoría de las sociedades que habían sido estudiadas por antropólogos.

El libro tenía el mismo título que muchos otros: *Political Anthropology* (Swartz, Turner y Tuden, 1966: 101).

En este libro el drama social sería desarrollado netamente en lo político, ya que “la dimensión que nos interesa en este libro es la dimensión política, y dentro de ella consideraremos aquellas relaciones entre personalidades y grupos que integran un *campo político*. Tales conceptos dependen, claramente, de lo que se quiere decir por *política*” (Swartz, Turner y Tuden, 1966: 101), después de lo cual los tres autores proceden a definir qué es la política: “el adjetivo político, como lo hemos definido ampliamente, se aplicará a cada cosa que sea al mismo tiempo pública, orientada según metas definidas y que involucre un poder diferenciado

(en el sentido del control) entre los individuos del grupo en cuestión” (Swartz, Turner y Tuden, 1966: 104).

Varios detalles llaman inmediatamente la atención. De ellos quiero mencionar dos: en primer lugar, hablando del modelo de Max Gluckman, “esta formulación depende más de la doctrina de la primacía de los *intereses*, y de que subestima la capacidad de las *creencias místicas* para evocar respuestas altruistas de los miembros de un grupo social” (Swartz, Turner y Tuden, 1966: 102), y luego, “lo importante aquí es que en la medida en que la política es el estudio de cierto tipo de procesos, es esencial centrar nuestra atención en esos procesos más que en los grupos o campos dentro de los cuales ocurren” (Swartz, Turner y Tuden, 1966: 101).

El lugar donde se manifiesta con mayor riqueza este coctel es posiblemente en el análisis del drama de Hidalgo en la lucha por la independencia de lo que sería México, en la agonizante Nueva España. En mi opinión, el uso de la herramienta metodológica del drama social para comprender el desarrollo de la lucha de Miguel Hidalgo en la guerra por la independencia de la Nueva España, nos puede mostrar dos cosas. En primer lugar, que la antropología puede servir para elucidar el proceso histórico. Si recordamos un momento que estamos en la tradición británica, hay que tener en mente que en varias tendencias de esa tradición se piensa que la antropología sirve solamente para entender a las colonias y no a las metrópolis, como por ejemplo en el pensamiento de S. F. Nadel. Debido a que la Escuela de Manchester no es una escuela de antropología, como se piensa a menudo, sino una escuela de antropología y sociología, habría que pensar en la posibilidad de aplicar sus herramientas no solamente a la situación en las colonias. La antropología mexicana a veces ha llegado a especializarse tanto en el “problema indígena”, que se piensa que antropología sea sinónima a indigenismo. En segundo lugar podemos recordar el lugar muy modesto que ocupa la dimensión histórica en la tradición británica y apreciar que aquí tenemos una antropología que mantiene al mismo tiempo un muy alto nivel de etnografía y una atención a la dimensión histórica.

LAS OPCIONES EN EL PARENTESCO

Tenemos que considerar una tercera contribución de la Escuela de Manchester al estudio del parentesco, que no tiene que ver directamente con la introducción de un nuevo método, ni con un nuevo objeto de estudio, sino con una nueva visión del sistema de parentesco. Podemos bautizar esta nueva visión como la opción individual en el sistema de parentesco, y tal vez tiene que ver con el coqueteo del recientemente fallecido Fredrik Barth con la Escuela de Manchester. Fredrik

Barth se acercó mucho al individualismo metodológico, tal como se ve por ejemplo en su tesis doctoral, *Political Leadership among Swat Pathans*, de 1959, en la cual declara que “en Swat, las personas encuentran su lugar en el orden político a través de una serie de decisiones, de las cuales muchas son temporales o revocables” (Barth, 1965: 2).

Yo sugiero acercarnos a esta nueva visión por tres caminos: por el estudio del parentesco de Max Gluckman, por una observación inicial de John A. Barnes acerca de lo dudoso en la existencia de modelos africanos en los altos de la Nueva Guinea y por la contribución de Elizabeth Colson al estudio del parentesco. Y todos esos caminos van de una manera unificada a través del proceso histórico del Rhodes-Livingstone Institute, que es la cuna de la Escuela de Manchester (Korsbaek, 2016a: 199).

Max Gluckman fue alumno de los arquitectos del funcionalismo y del estructural-funcionalismo, Malinowski y Radcliffe-Brown, y heredero de una fuerte tradición británica en el estudio del parentesco, cuya primera etapa encontramos en Melanesia, guiada por Rivers y desembocando en la etnografía de Malinowski en 1922, y luego en África, estudiada por Meyer Fortes y Evans-Pritchard.

En 1962 publicó John A. Barnes un artículo breve pero impactante y hasta cierto grado provocador, en el cual plantea la pregunta si existen modelos africanos en los altos de la Nueva Guinea. Con modelos africanos se quería decir exactamente la idea que Meyer Fortes había propugnado en sus estudios pioneros de parentesco en las sociedades autóctonas en África: sociedades donde no solamente existían linajes, sino donde esos linajes cumplían una función como el principal organizador de la sociedad, asignando a los miembros de la sociedad a un linaje y luego definiendo los derechos políticos, religiosos, rituales y económicos como consecuencia de esta membresía. Vale la pena mencionar que los avances en el estudio británico del parentesco en África habían alcanzado tal nivel que se pensaba que así debería ser también en otras regiones donde el parentesco no había sido explorado al mismo grado.⁴

El artículo de J. A. Barnes es contundente, y con razón se ha convertido en un clásico, no obstante que escribe en una nota al final del texto que “la presente ponencia fue presentada en la Sección VII del Décimo Congreso de Ciencia del Pacífico, el 31 de agosto de 1961 en Honolulu. Fue escrita a bordo de un barco,

⁴ Aquí quisiera citar un experimento que hice hace unos diez años: me metí en el fichero de la biblioteca del Museo Nacional de Antropología (una de las principales, tal vez la principal, biblioteca antropológica en el país) y busqué bajo la entrada de “linajes”; encontré una sola referencia: a la tesis de licenciatura de César Huerta Ríos. Es cierto, como señala David Robichaux en su tesis doctoral, que la investigación de los sistemas de parentesco es subdesarrollada en Mesoamérica, pero podría sencillamente reflejar el hecho de que el linaje no tiene funciones económicas y políticas —tal como es el caso en la Nueva Guinea.

lejos de libros y sin la posibilidad de citar fuentes” (Barnes, 1962: 9). Quisiera limitarme a citar dos puntos medulares del artículo: “(g) aun si los agnados forman un núcleo reconocible de la comunidad, puede ser que en ninguna ocasión se reúnen todos los potenciales miembros de este núcleo, incluyendo los no residentes, y actúen como una unidad distinguible de sus vecinos no agnáticos”, y “(h) puede ser que un culto a los ancestros agnáticos no exista, o bien no proporcione contextos en los cuales los agnáticos no residentes o agnates de un segmento paralelo se reúnan”, “así que parece prudente pensarlo dos veces antes de catalogar a los altos de la Nueva Guinea como caracterizados por afiliación patrilineal” (Barnes, 1962: 6).

La presencia de mujeres en la antropología social británica es más que notable (Korsbaek, 2010) y la participación de Elizabeth Colson en las actividades de la Escuela de Manchester es de primera importancia. Sin embargo, podemos empezar fijando nuestra atención en la obra de otra de esas mujeres, Audrey I. Richards, no solamente la madre de la etnografía británica en África, sino más explícitamente la iniciadora de la antropología nutricional (Richards, 1939, 1948) quien, en su contribución a *African Systems of Kinship and Marriage* de 1950, esperaba “distinguir cuatro diferentes tipos de estructura de familia entre los bantús centrales por medio de los criterios indicados, es decir, el tipo de contrato matrimonial, la distribución de la autoridad doméstica, las unidades residenciales y los principales alineamientos matrimoniales” (Richards, 1950: 211).

Sin embargo, el descubrimiento más importante fue hecho sobre la base de la etnografía elaborada por Audrey Richards, cuando Monica Wilson se dio cuenta de que el sistema de parentesco en la *región matrilineal* es mucho menos estable de lo que se imaginaba siguiendo la lógica de Meyer Fortes.

El estudio de Max Gluckman del sistema de parentesco de los lozi ya había dirigido su atención hacia un rasgo que será la marca registrada del estudio del parentesco de la Escuela de Manchester:

en base a la actual información a nuestra disposición, definiría tentativamente esos sistemas de una manera negativa por la ausencia de un linaje corporativo (o sea, de un grupo de parentesco organizado de una profundidad de varias generaciones contada en una sola línea, que es internamente segmentado según un sistema genealógico, del cual el todo o una parte tenga identidad y unidad ante grupos correspondientes) (1950: 166).

A diferencia de la posición de Meyer Fortes, según el cual el individuo no es mucho más que un punto en una estructura social, ya vislumbramos aquí, en una obra de la agonía de la antropología social británica, la “estructura social”, o sea la

estructura de linajes matrilineales o patrilineales, un renacimiento del individuo sobre la base del debilitamiento de la estructura de linaje.

Un año después, en 1951, se manifiesta la capacidad etnográfica del Instituto Rhodes-Livingstone en la publicación de *Seven Tribes of British Central Africa*, que se lee al mismo tiempo como un registro de las tribus indígenas y como la nómina del Instituto.⁵ En el libro se tratan los lozi por Max Gluckman, los tonga por Elizabeth Colson, los bemba por Audrey I. Richards, los ngoni por J. A. Barnes, los nyakyusa del sur de Tanzania por Geoffrey Wilson, los yao por Clyde Mitchell y tres tribus del grupo conocido como los shona por J. F. Holleman.⁶

Elizabeth Colson desarrollará el estudio de esta inestabilidad del sistema de parentesco, que convierte la vida entre parientes en una serie ininterrumpida de tomas de decisiones y no como lo plantea el modelo de Meyer Fortes (el “modelo africano” del artículo de Bares). Este tema será desarrollado con gran sofisticación por Elizabeth Colson en sus estudios de los tonga, en donde empieza muy ortodoxamente: “cada tonga es miembro de un clan, y los clanes son los elementos más duraderos de la sociedad”, pero pronto cambia de curso: “pero los clanes no son entidades corporativas. No tienen propiedad, no poseen centros o líderes rituales, y nunca se reúnen como grupo. Además, los lazos de membresía de un clan no crean una responsabilidad compartida por los actos de los demás miembros” (1958: 15).

Una apreciable contribución al estudio del parentesco de la Escuela de Manchester es el libro de Ian Cunnison *Luapula Peoples of Northern Rhodesia*, en el cual encontramos la sombra de Elizabeth Colson, pues sus agradecimientos van dirigidos “a la doctora E. Colson, bajo cuya dirección trabajé en Rhodesia, y a Max Gluckman, jefe del departamento en Manchester” (Cunnison, 1959: XIII).

Creo que el producto más típico manchesteriano en el estudio del parentesco es la monografía *The Politics of Kinship* de Van Velsen, donde declara que “la unidad social de los tonga se basa principalmente en relaciones entre individuos o pequeños grupos de individuos (no necesariamente localizados). Esas relaciones, que cumplen varias funciones —políticas, económicas o emocionales— se fundamentan en postulados de parentesco. Para los tonga es idealmente la filiación matrilineal que importa, por lo que se enfatiza en asuntos de herencia y sucesión a oficio por parientes matrilineales” (1964: 41).

⁵En Korsbaek, 2016a, he tratado la historia, los rasgos significativos y el papel del Instituto Rhodes-Livingstone en el desarrollo de la Escuela de Manchester.

⁶El abogado holandés J. F. Holleman ha sido presentado brevemente en Korsbaek, 2016b: nació en la colonia holandesa Indonesia en 1915, estudió en África del Sur, donde se tituló como maestro en 1936; estudió particularmente la coexistencia de la ley constitucional y la ley indígena.

En el prefacio al libro de Van Velsen, señala Clyde Mitchell (que dirigió la investigación de la cual resultó la monografía) que “el Dr. Van Velsen inició su formación en antropología en Oxford en 1947, cuando era el centro del estructuralismo, y no hay duda que fue grandemente influenciado por eso. Pero cuando empezó a analizar su material de los tonga en 1955 encontró ciertas dificultades para encajar sus observaciones en un modelo estructural (Mitchell, 1974: IX).

El comentario de que “no hay ninguna concentración de poder y autoridad en algún grupo local o de parentesco” (1964: 41), resuena como un eco de la descripción de Max Gluckman de las características del sistema de parentesco de los lozi y otros grupos de África del Sur.

CONCLUSIONES

Se desprende con claridad de lo anterior que la Escuela de Manchester pertenece plenamente a la antropología social británica, compartiendo el interés de esta por el estudio del parentesco. Tal vez comparte la Escuela de Manchester el destino de la antropología social británica, tal como lo señaló Fredrik Barth: “no es posible negar que la antropología británica ya no llama la atención de colegas internacionales, como fue el caso durante la época desde la publicación de los *Argonautas* en 1922 hasta bien entrado en los años de 1960” (Barth, 2005: 56).

Y se ve con claridad que el estudio del parentesco de la Escuela de Manchester se distancia del enfoque fuertemente psicológico de la antropología cultural norteamericana, tal como esta se manifiesta en la obra de Alfred Kroeber.

Pero se desprende también que los antropólogos (y los sociólogos) de la Escuela de Manchester no son ortodoxos británicos en su análisis del parentesco (igual que en otros aspectos de la antropología), en varios puntos se distinguen de la línea de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard y Meyer Fortes.

Y es mi opinión que podemos buscar las contribuciones específicas de la Escuela de Manchester al estudio del parentesco en los tres puntos mencionados en el presente artículo.

La estructura de los linajes se debilita notablemente y se introduce una visión dialéctica: el linaje afecta al individuo y el individuo afecta al linaje, con lo que nos acercamos a un análisis del cambio y un enfoque histórico, lo que siempre fue el punto débil del análisis británico, tanto de los estructural-funcionalistas como los funcionalistas.

Podemos empezar a ver la fuerza del análisis inicial del parentesco en la contribución de Max Gluckman a *Sistemas Políticos Africanos*: es una historia de la lucha de las personas de las familias reales entre los zulú, pero a diferencia de otras historias dinásticas es una historia que toma en cuenta lo que podemos llamar “el pueblo”,

respetando así plenamente lo que había declarado Voltaire: “ya basta de la historia de los palacios, queremos una historia de las chozas”.

El individuo se encuentra en una posición de “libertad y necesidad”, “Freedom and Constraint”, como se intitula un volumen de artículos en homenaje a Max Gluckman (Aaronoff, 1976), y nos encontramos frente a un individuo en tres dimensiones, y no solamente el individuo anémico y bidimensional de los estructural-funcionalistas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aaronoff, Myron (ed.)
 (1976) *Freedom and Constraint. A Memorial Tribute to Max Gluckman*, Assen & Amsterdam, Van Gorkum.
- Bachofen, J.J.
 (1987) *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal.
- Barnes, John A.
 (1962) “African Models in the New Guinea Highlands”, in *Man*, no. 62, pp. 5-9.
 (1968) “Networks and Social Process”, en Mark J. Swartz (ed.), *Local Level Politics*, Chicago, Aldine, pp. 107-133.
 (1969) “Graph Theory and Social Networks, a Technical Comment on Connectedness and Connectivity”, in *Sociology*, vol. 3, no. 2, pp. 215-232.
 (1973) *Three Styles in the Study of Kinship*, Berkeley, University of California.
- Barth, Fredrik
 (1965) *Political Leadership among Swat Pathans*, Londres, London School of Economics.
- Barth, Fredrik (ed.)
 (2005) *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press.
- Boissevain, Jeremy
 (1968) “Place of Non-Groups in the Social Sciences”, in *Man*, no. 3, pp. 542-556.
 (1979) “Network Analysis. A Reappraisal”, *Current Anthropology*, vol. 20, no. 2, pp. 392-394.
- Cohen, Abner
 (1979) “Antropología política: el análisis del simbolismo en las elaciones de poder”, en Llobera, Josep (comp.) *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, pp. 55-82.
- Colson, Elizabeth and Max Gluckman (eds.)
 (1951) *Seven Tribes of British Central Africa*, Manchester, Manchester University.
 (1958) *Marriage and the Family among the Plateau Tonga*, Manchester University Press (for the Institute of African Studies of the University of Zambia).

- Cunnison, Ian
(1959) *Luapula Peoples of Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press.
- Dumont, Louis (ed.)
(1975) *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Barcelona, Anagrama.
- Forde, Darryll
(1950) "Double Descent among the Yakö", en Radcliffe-Brown and Darryll Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, London, Oxford University Press, pp. 285-332.
- Gluckman, Max
(1950) "Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal", en Radcliffe-Brown and Darryll Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, London, Oxford University Press, pp. 166-206.
- Korsback, Leif
(2010) "Las mujeres en la antropología social británica", *Dimensión Antropológica*, año 17, vol. 48, pp. 83-114.
(2016a) "La prehistoria de la Escuela de Manchester: el Instituto Rhodes-Livingstone en el centro-sur de África", en *Estudios de Asia y África*, vol. 51, núm. 1, pp. 197-234.
(2016b) "La Escuela de Manchester y el estudio del derecho", *Revista Alegatos*, núm. 92, pp. 531-556.
(2016c) "El método de la Escuela de Manchester. Del análisis situacional al drama social", *Boletín de Antropología Americana*, vol. 1, núm. 1.
(1909) "Classificatory Systems of Relationships", en Nelson Graburn (ed.), "Readings in Kinship and Social Structure", New York, Harper & Row, 1971, pp. 59-65 (traducción de Leif Korsback, artículo publicado originalmente en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 39, 1909, pp. 77-84).
- Leach, Edmund R.
(1961) *Pul Eliya. A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
(1971) *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona, Seix Barral.
- Lévi-Strauss, Claude
(1961) "I.G. Cunnison, *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia*", *L'Homme*, vol. 1, no. 1, pp. 111-112.
(1969). *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós.
- Lowie, Robert
(1937) *History of Ethnological Theory*, New York, Farrar & Rinehart.
- Maine, Sir Henry
(2000) *Ancient Law*, Washington D.C., Beard Books.
- Malinowski, Bronislaw
(1930) "Kinship", *Man*, vol. 30, no. 2, pp. 19-29.
- McLennan, John F.
(1970) *Primitive Marriage*, Chicago, University of Chicago Press.

- Mitchell, J. Clyde
(1956) "Foreword", in J. Van Velsen, *The Politics of Kinship*, Manchester, Manchester University Press.
(1956) *The Yao Village. A Study in the Social Structure of a Nyasaland Tribe*, Manchester, Manchester University Press.
(1956) *The Kalela Dance. Aspects of Social relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press.
(1966) "Theoretical orientations in African Urban Studies", en Michael Banton (ed.), *The Social Anthropology of Complex Societies*, London, Tavistock.
(1969) *Social Networks in Urban Situations*, Manchester, Manchester University.
(1974) "Social Networks", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 3, pp. 279-299.
- Morgan, Lewis Henry
(1871) *Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family*, Washington D.C., Smithsonian Institution.
- Murdock, G.P.
(1951) "British Social Anthropology", *American Anthropologist*, vol. 53, pp. 465-473.
(1940) "Double Descent", *American Anthropologist*, vol. 42, no. 4, pp. 555-561.
- Nadel, S. F.
(1950) "Dual Descent in the Nuba Hills", en Radcliffe-Brown and Darryll Forde (eds.) *African Systems of Kinship and Marriage*, London, Oxford University Press, pp. 333-359.
- Peletz, Michael G.
(1995) "Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 343-372.
- Radcliffe-Brown, A.R.
(1950) "Introduction", in Radcliffe-Brown and Darryll Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, London, Oxford University Press, pp. 1-85.
- Richards, Audrey I.
(1939) *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia. An Economic Study of the Bemba Tribe*, Oxford, Oxford University Press.
(1948) *Hunger and Work in a Savage Tribe*, Glencoe, Illinois, The Free Press.
(1950) "Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu", en Radcliffe-Brown and Darryll Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford, Oxford University Press.
- Rivers, W.H.R.
(1910) "The Genealogical Method", in Nelson Graburn (ed.), "Readings in Kinship and Social Structure", New York, Harper & Row, 1971, pp. 52-59.
- Royal Anthropological Institute
(1951) *Notes and Queries*.

Schneider, David

(2000) "Parentesco", in Thomas Barfield (ed.), *Diccionario de antropología*, México, Siglo XXI, pp. 391-393.

Swartz, Mark J; Victor W. Turner and Arthur Tuden (eds)

(1966) *Political Anthropology*, Chicago, Aldine.

Turner, Edith

(1985) "Prologue: From the Ndembu to Broadway", in Victor W. Turner, "On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience", Tucson, The University of Arizona Press, pp. 1-15.

Turner, Victor W.

(1957) *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, Oxford, Washington D.C., Berg.

Van Velsen, Jaap

(1964) *The Politics of Kinship. A Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga*, Manchester University Press (for the Institute of African Studies of the University of Zambia).



Músico, Michoacán, México. Fotografía: Andrés Bello Maldonado

REFLEXIONES SOBRE MIGRANTES COLOMBIANOS Y TRANSNACIONALISMO

Rafael Ignacio Estrada Mejía

Universidad Estadual Paulista (UNESP), Brasil

correos electrónicos: haikerazabi@gmail.com; patiancho@yahoo.com.br

RECIBIDO: 30 DE NOVIEMBRE 2015; ACEPTADO: 10 DE MAYO DE 2019

Resumen: Un análisis sobre los flujos contemporáneos de migrantes colombianos (voluntarios y/o forzados) evidencia que ellos aumentaron cuantitativamente, así como en la heterogeneidad social y regional, y la pluralidad de destinos, llegando a constituir lo que se ha denominado “diáspora”. Este artículo sugiere que dichos flujos se relacionan con el actual contexto económico mundial, los “estados de guerra prolongados” y las políticas migratorias vigentes que privilegian la Seguridad Nacional y ven al (in)migrante, al refugiado, como una amenaza. Propone, además, que hipótesis como Formación Social Transnacional, configuración de “identidad” o “comunidad” transnacional son precarias y exigen todavía un arduo trabajo tanto desde el punto de vista antropológico como cualitativo y comparativo.

Palabras claves: migración, refugiados, Colombia, identidades, comunidad, diáspora.

REFLECTIONS ON COLOMBIAN IMMIGRANTS AND TRANSNATIONALISM

Abstract: A glance at voluntary and forced migration of Colombians demonstrates that, in addition to the quantitative increase, it has grown both in its social and regional heterogeneity and multiple destinations, approaching what might be termed “Colombian Diaspora”. This article concludes that these flows are mainly related to the contemporary global economic context, the permanent state of war in Colombia and the current immigration policies favor the national security and perceive immigrants and asylum seekers as menace. It further suggests that assumptions of transnational social formation, transnational “identity” or “community” are precarious and still require hard work on ethnographic, qualitative and comparative research.

Key words: migration, refugees, Colombia, identities, communities, diaspora.

INTRODUCCIÓN

En 2006, Romano Prodi ganaría las elecciones parlamentares en Italia, tal como lo anunciaría la prensa mundial: “contando con los votos de ultramar, Romano Prodi vence una de las más exacerbadas disputas electorales de la historia política italiana. Berlusconi aún no aceptó la derrota y quiere recuento de votos” (Deutsche Welle, 2006). El hecho más relevante de esta noticia es que, gracias a los votos de la “diáspora” italiana, Prodi conquistó cuatro de las seis curules reservadas al senado en el exterior. Sin el voto de los migrantes italianos Prodi habría perdido. En Italia se permitiría por primera vez que ellos votaran en una contienda electoral, eligiendo doce diputados y seis senadores. Se convocaría a votar a más de dos millones de italianos dispersos por el mundo. El índice de participación en el exterior alcanzaría más del treinta por ciento, de acuerdo con el periódico *La Repubblica*.

Los colombianos, de modo similar a los italianos, elegirían, el 28 de mayo de 2006, a los congresistas y presidente de la república. No tenemos idea si la influencia de los colombianos residentes en el exterior alcance algún día o supere la lograda por los italianos. Sin embargo, es evidente que sus actividades transnacionales políticas son expresivas, especialmente si se observa la participación en los últimos procesos electorales. Precisamente, en la elección presidencial de 1998 votaron más 40 mil colombianos residentes en el exterior; ya en 2002 serían más de 100 mil; en 2006 y 2010 se contabilizarían más de 120 mil y 150 mil votos, respectivamente. No obstante, en las elecciones de 2014 habría una reducción expresiva en relación con esta tendencia ascendente, pues votarían apenas cerca de 110 mil electores de los cerca de 560 mil inscritos (Registraduría, 2014a). Además, estas serían las primeras elecciones presidenciales en las que los migrantes colombianos tendrían una semana para votar. Igualmente, los colombianos en el exterior pudieron votar para Senado por la circunscripción nacional o por la circunscripción indígena. También participaron en la elección de representantes a la Cámara pudieron votar por la Circunscripción Internacional, la circunscripción indígena o la de comunidades negras; e inclusive pudieron participar en la elección de los representantes por Colombia al Parlamento Andino (Registraduría, 2014b).

Además del derecho al voto para la elección presidencial (Ley 39 de 1961), en el transcurso de las últimas dos décadas, otros derechos políticos les han sido otorgados a los migrantes colombianos, a saber: el derecho a la elección de senadores y representantes a la cámara en el congreso nacional (Ley 649 de 2001 y el artículo 176 de la Constitución), así como la posibilidad de adquirir la doble nacionalidad (artículo 96 de la Constitución). A ello se suma la formulación de una serie de programas que han redefinido el propio Estado-nación colombiano como trans-

nacional, procurando incluir la “diáspora”. Entre dichos programas hay que mencionar: la creación de una Red Electrónica Global de Científicos Colombianos (1993), un Programa para la Promoción de las Comunidades Colombianas en el Exterior (PPCCE), creado en 1996 por el Ministerio de Relaciones Exteriores como parte de un plan denominado Colombia para Todos, y más recientemente el programa Colombia Nos Une (2003), liderado también por el Ministerio de Relaciones Exteriores. En consecuencia, se evidencia una tendencia cada vez más fuerte de construir la “identidad” colombiana a partir de una ascendencia común basada en lazos de sangre y no ya en un territorio, una lengua, una cultura o una historia política compartida (Glick Schiller, 2000 apud Feldman-Bianco y Capinha, 2000). Por otro lado, Colombia ha experimentado una creciente dependencia del envío de remesas de dinero por parte de migrantes colombianos (y oficialmente registradas por el Estado), las cuales constituyen, sin duda, una de las principales fuentes de divisas del país.¹

MIGRACIONES Y TRANSNACIONALISMO EN BÚSQUEDA DE UN MODELO EXPLICATIVO

A lo largo de las últimas dos décadas hemos presenciado un cambio en el modelo explicativo del estudio de las migraciones internacionales, en el análisis de las comunidades de migrantes (y sus descendientes) y el modo como interactúan con las sociedades en las cuales se insertan. De una perspectiva que se asentaba en una lógica de análisis de relaciones unidireccionales simples, por ejemplo: origen-destino; migración de retorno; reunión familiar; migraciones temporales o definitivas; *push and pull*, etc., pasamos a una lógica de análisis multidireccional complejo, por ejemplo: migraciones circulares; reemigración; transmigraciones; migraciones transfronterizas; comunidades transnacionales; prácticas transnacionales, etc. De acuerdo con varios autores (Vertovec, 1999; Itzigsohn y Saucedo, 2002; Wimmer y Glick-Schiller, 2002), podemos dividir el tipo de estudios de acuerdo con las lógicas en las cuales se fundamentaban, es decir, en los tradicionales países de inmigración, los estudios sobre inmigración y sobre inmigrantes se centraron principalmente en los procesos de incorporación/asimilación de los inmigrantes en los países de destino. En los países de origen, a su vez, las investigaciones sobre emigración se concentraron sobre todo en los contextos de partida,

¹ Según cifras oficiales del Banco de la República, en 2002 estos envíos constituyeron la segunda fuente de divisas de país, superando en más de tres veces los ingresos recibidos por la venta del café y casi dos veces y media los del carbón. Al final del primer trimestre de 2003, las remesas de dinero se convertirían en la primera fuente de divisas, superando los ingresos por petróleo. Así, mientras en 2003 representaron casi el 3% del PIB, se ha previsto que en los próximos años esta cifra continúe aumentando.

en las condiciones de retorno o en las problemáticas asociadas a las familias separadas. La lógica que subyacía a estos análisis separaba la sociedad de origen y de destino en dos realidades independientes, imposible de yuxtaponerlas, constituyéndose en un claro ejemplo de “nacionalismo metodológico” (Wimmer y Glick-Schiller, 2002). Por supuesto que se constataba la existencia de procesos de interacción entre las dos sociedades, por ejemplo, se hablaba de las remesas financieras o sociales y se sabía que muchos de los inmigrantes terminaban por regresar a los países de origen, pero esto no era considerado suficiente para impedir el alcance de un objetivo de incorporación/asimilación en las sociedades de destino, en un periodo de tiempo razonable o sobre todo en el sentido de generar estudios diacrónicos y longitudinales que permitieran evaluar cuáles eran las interacciones sociales engendradas entre país/sociedad de origen y país/sociedad de destino. Durante la década de 1990, sin embargo, empieza a surgir un nuevo modelo explicativo que defiende la idea de que los inmigrantes redefinen, es decir, no abandonan, los lazos que los unen al país de origen, o sea que por regla no existiría una asimilación/incorporación total en los países de destino, sino más bien un compartir complejo entre dos o más sociedades. De acuerdo con esta perspectiva, los inmigrantes crean una multiplicidad de lazos en diferentes áreas de la acción social que trascienden las fronteras nacionales y tornan complejas las relaciones sociales de los inmigrantes con las sociedades de origen y de destino (Itzigsohn y Saucedo, 2002; Faist, 2000; Portes, Guarnizo and Landolt, 1999; Vertovec, 1999). Estos estudios funcionaron desde el principio como una advertencia con relación a las teorías de la asimilación, dirigiendo nuestra atención para las conexiones estables que vinculan a muchos de los inmigrantes de la “primera generación” y/o sus descendientes a sus lugares de origen, conectando de esta manera, origen y destino de una forma sólida y continua. Este nuevo modelo explicativo surgiría en el momento en que, para abordar los nuevos flujos migratorios y los modos de inserción en las sociedades de destino, Glick-Schiller, Basch y Blanc-Szanton (1992) propusieron la adopción de un nuevo cuerpo conceptual: el transnacionalismo, como un nuevo campo analítico para la comprensión de las migraciones internacionales. Dicho cuerpo conceptual se formuló a partir de investigaciones sobre varios grupos de inmigrantes en los Estados Unidos, específicamente de inmigrantes procedentes del Caribe (Haití) o de Filipinas a lo largo de las décadas de los ochenta y noventa. Al ser aprehendida la nueva realidad de los inmigrantes de estos países hacia los Estados Unidos como no estando, de inmediato, sujeta a una asimilación o integración en la sociedad de destino, Glick-Schiller *et al.* (1992) comprenderían que las migraciones internacionales contemporáneas tenían un nuevo tipo de actor: el transmigrante, un actor social que compartía su vida entre su sociedad de origen y la sociedad de destino sin privilegiar ninguna de ellas. De acuerdo con estas teorías, los inmigrantes pasan por tanto a poder llamarse transmigrantes cuando desarrollan y mantienen múltiples relaciones (familiares, económicas, sociales,

organizacionales, religiosas y políticas) que amplían las fronteras nacionales e interrelacionan lo global y lo local (Glick-Schiller *et al.*, 1992). A la luz de esta nueva lógica, se hacía necesario abordar las migraciones internacionales desde una óptica que tuviera en cuenta la sociedad de origen aun cuando se analizaba la inserción de los inmigrantes en las sociedades de destino. Por una parte, se constataba que la percepción de los inmigrantes como rápidamente asimilados por las sociedades receptoras había conducido a una perspectiva en las ciencias sociales que buscaba explicar la relativa inmovilidad de estos flujos, categorizando de manera simplista como inmigrantes temporales a los que se desplazaban o como inmigrantes permanentes a los sedentarios. Para las mencionadas autoras (Glick-Schiller *et al.*, 1992), los estudios clásicos sobre inmigración, al elaborar estas categorías, no contemplaban la complejidad de los flujos contemporáneos y eran por consiguiente ineficaces en la comprensión de esa realidad. Dichos estudios no se daban cuenta, por ejemplo, que los inmigrantes mantenían un conjunto amplio de relaciones con la sociedad de origen, no en contradicción, sino en conexión con su sociedad receptora o de destino. Son estos vínculos que, por ejemplo, posibilitan a los inmigrantes, durante su permanencia en otro país, dejar a los hijos al cuidado de familiares en la tierra natal, continuar participando en las decisiones familiares; visitar la familia con cierta frecuencia; comprar inmuebles y construir casas y negocios en sus países de destino (Glick-Schiller *et al.*, 1995: 53). Por otra parte, numerosos autores (Feldman-Bianco, 1992; Glick Schiller, 1999; Guarnizo, 1998; Guarnizo y Díaz, 1999a; Guarnizo, *et al.*, 1999b) han investigado con profundidad los vínculos históricos y contemporáneos entre inmigrantes transnacionales y Estados-nación, observando particularmente como ellos se constituyen recíprocamente. Recientemente también algunos estudiosos (Feldman-Bianco, 1992; Mahler, 2000; Smith, 1997; Wyman, 1993) han publicado ampliamente sobre los motivos por los cuales los Estados y no solamente los inmigrantes persiguen sus objetivos a través del espacio transnacional. Históricamente algunos Estados enviaron sujetos para el exterior como parte de sus proyectos de construcción de la nación.

¿UNA “DIÁSPORA” COLOMBIANA?

Una mirada sobre la historia reciente de los flujos migratorios colombianos, revela que ellos se caracterizan por ser masivos, continuos, heterogéneos, social y regionalmente, y dirigidos a múltiples destinos, aun al interior de los propios países receptores, llegando a configurar lo que algunos denominan “diáspora” colombiana (Guarnizo, 2004; Gamarra, 2004). Sería sólo a partir de la segunda mitad de la década de los noventa que estos flujos alcanzarían una aceleración sin precedentes (Cárdenas y Mejía, 2006 *apud* Estrada, 2010).

Con relación a los flujos de migrantes en dirección a Colombia, estos serían históricamente reducidos, inclusive su importancia disminuiría en los últimos años, al contrario de lo ocurrido en países como Argentina o Brasil, los cuales recibieron un gran volumen de inmigrantes europeos durante la Primera y Segunda Guerra Mundial (Cárdenas y Mejía *op. cit.*). Tradicionalmente las migraciones no fueron una temática central en Colombia como lo demuestra la bibliografía especializada. Sin embargo, en los últimos años se evidencia un interés creciente por parte de la comunidad académica en dicha área del conocimiento. Interés notorio debido a los estudios hechos desde la perspectiva de la ciencia política, la economía o sociología. No obstante, aún se conoce poco sobre su magnitud, destacando sobre todo que la información disponible también es poca (Cárdenas y Mejía, 2006).

En el estudio de los flujos migratorios colombianos se han destacado tres periodos, a saber: de 1965 a 1975, de 1975 a 1985 y de 1996 en adelante (Cárdenas y Mejía, 2006; CEMLA-BID/FOMIN/, 2005, 2007, Cruz *et al.*, 2008). El comienzo de una migración colombiana significativa se remonta a la década de los sesenta, momento que coincide con el fin del denominado periodo de la Violencia y el principio del prolongado conflicto armado interno que permanece hasta el presente. Pero también coincide con la introducción de importantes reformas en las leyes de inmigración en los Estados Unidos, las cuales por la primera vez en la historia atribuirían cuotas de inmigración a todos los países del mundo sin distinción de raza u origen étnico. Tales leyes permitirían asimismo la reunificación familiar a los inmigrantes documentados, mecanismo que se convertiría en la principal forma de obtención de una visa permanente en los Estados Unidos.

La migración masiva de colombianos coincide también con la alta demanda de mano de obra por parte de la economía venezolana que estaba en expansión debido al boom del petróleo, al inicio de la década de los setenta. El flujo de colombianos hacia Venezuela desaparecería a medida que la industria petrolera decaía y la sociedad y economía venezolanas entraban en crisis, al final de la década de los ochenta (Guarnizo, 2004). El nuevo contexto generado a partir de la década de los sesenta abriría las puertas de los Estados Unidos a la inmigración latinoamericana, caribeña y asiática en general, mientras que se daba una aguda disminución de la inmigración proveniente de Europa. Aunque pequeña al principio, la presencia colombiana durante este periodo sentó las bases para el masivo desplazamiento de colombianos que, de manera intermitente, se han movilizado para los Estados Unidos durante las cuatro últimas décadas.

Mientras tanto, durante las décadas de los sesenta a ochenta, Europa continuaría siendo el destino principal de las élites socioeconómicas colombianas. Sin embargo, durante este periodo, nuevos actores tomarían el mismo destino de tales

élites: refugiados políticos de izquierda, intelectuales, artistas y estudiantes. Simultáneamente, otro proceso se constituiría en un puente importante para la actual heterogeneidad social que se observa. Dicho proceso ocurriría en Inglaterra en la década de los setenta. De hecho, el gobierno inglés autorizaría la entrada de mano de obra extranjera no calificada para trabajar en el entonces creciente sector de servicios comerciales, especialmente el de la limpieza industrial y comercial, y en la industria hotelera y de restaurantes. Se contrataría por este medio un grupo significativo de colombianos (en su mayoría mujeres) con contratos renovables anualmente. Tales trabajadoras evidenciarían ser la conexión, fuente de información y apoyo logístico para muchos colombianos que optaron por la migración en las últimas décadas (Guarnizo *op. cit.*). Se estima, por ejemplo, que 75% de los colombianos que residen en Inglaterra viven en Londres. Se calcula igualmente que haya 150 mil colombianos en Inglaterra (Cabrera, 2004). Otros analistas consideran que haya hasta 200 000 (Mcilwaine, 2005). Asimismo, se supone que los colombianos constituyen el mayor grupo de latinoamericanos (Bermudez, 2003) y se afirma que ellos constituyen el colectivo más organizado (BBC, 2003 *apud* Cabrera, 2004). Paralelamente las cifras sobre refugiados son imprecisas. De cualquier modo, se habla de cerca de 350 refugiados (Home Office Control of Immigration United Kingdom, 2002).

Igualmente hacia mediados de 1980 se registraría un flujo significativo de colombianos hacia los Estados Unidos, principalmente hacia el sur de la Florida. Dicho flujo se relacionaría con la caída del PIB y la acelerada expansión del narcotráfico en Colombia y, específicamente, con la necesidad de contar con mano de obra para la distribución y comercialización de narcóticos (Gaviria, 2004; Guarnizo *op. cit.*).

A partir de la segunda mitad de la década de los noventa se produciría una inusitada aceleración de los flujos de migrantes colombianos, especialmente de clase media y alta (Cruz *et al.*, 2008) que estaría relacionada con la agudización del conflicto interno armado y la crisis económica de final de siglo. Se estima que en este periodo hayan emigrado más de dos millones de colombianos con destino a los Estados Unidos, España y Venezuela, principalmente, y en menor medida a Inglaterra, Ecuador, Panamá, Canadá, Francia, Italia, México y Costa Rica (Cárdenas y Mejía *op. cit.*, 2006; Cruz *et al.*, *op. cit.*).

En 2003 se sostenía que había más de cuatro millones de migrantes colombianos dispersos por el mundo, es decir, cerca del 10% del total de la población total del país. Los países de destino de estos flujos serían por lo menos 25 diferentes distribuidos en los cinco continentes. Entre ellos sobresaldrían, por su magnitud, Estados Unidos, Venezuela, España y Ecuador (Cárdenas y Mejía, *op. cit.*).

No obstante, ¿cómo se explica el paso de una migración de colombianos concentrada en pocos destinos a la migración disgregada que se observa actualmente? Coincidiendo con Guarnizo (*op. cit.*), la crisis económica, política, social y militar, así como la generalización de la violencia —tanto la común como la derivada del narcotráfico y la política— contribuirían para generar un ambiente de inseguridad e incertidumbre en el cual la migración surgiría como una salida viable e inclusive aconsejable para sectores cada vez más amplios de la sociedad colombiana. Además de estos factores, otros dos contribuirían significativamente para generar una migración masiva de colombianos. Por un lado, a nivel macro-estructural, la consolidación y expansión del narcotráfico, que favorecería en este proceso la demanda de mano de obra para el funcionamiento de este negocio. Por otro, a nivel micro-estructural, la consolidación y madurez de las “redes” sociales transnacionales (Guarnizo, *op. cit.*).

Asimismo, tanto las condiciones socioeconómicas de Colombia como las restricciones legales para la inmigración “legal” hacia Estados Unidos (y más recientemente hacia Europa) han contribuido en la diversificación de la geografía migratoria colombiana. Cuando las fronteras de Estados Unidos se cerraron en la década de los noventa, surgieron otros destinos alternativos importantes como Canadá o Europa, especialmente países como España, Inglaterra, Italia, Francia, los países escandinavos, Alemania, etc. Los que no pudieron emigrar a Estados Unidos, lo hicieron hacia México y Costa Rica o en dirección al sur del continente (Ecuador, Chile, Argentina, Brasil), y el Caribe (particularmente para República Dominicana). Simultáneamente, comenzó a crecer la migración femenina hacia los países asiáticos (especialmente hacia Japón). Así como también se presentó una gran movilidad e interacción entre los colombianos asentados en Estados Unidos y Europa (Guarnizo, *op. cit.*).

De cualquier manera, es de resaltar que desde mediados de 1980 el conflicto armado se tornaría también una de las causas más significativas del proceso migratorio colombiano, caracterizándose por el creciente número de municipios afectados y el incremento de acciones violentas, así como por la excesiva crueldad con la que actuaban los diferentes actores (guerrilla, paramilitares, ejército) y el desplazamiento de familias del campo hacia los tugurios de las grandes ciudades. Este último fenómeno ha sido denominado desplazamiento interno.

Tal vez el ejemplo más crítico de cambios en la naturaleza de la migración forzada en el continente americano lo constituya la crisis humanitaria en Colombia. El incremento de los refugiados colombianos (registrados) en el mundo ocurre de forma exponencial y a partir de la década de los noventa. Su número aumentaría casi cuarenta veces en un poco más de una década. Así se pasaría de 2 168 refugiados colombianos en 1996 a 80 458 en 2007. En lo que atañe a los solicitantes

de asilo en el mismo período (1996-2007) serían 14 veces más, es decir de 1 697 a 23 242, sin contar la presencia masiva de colombianos indocumentados en Ecuador, Venezuela, Panamá o Brasil, entre otros (Estrada, 2010). En Brasil su presencia es pequeña, pero importante desde el punto de vista sociológico, pues retrata la agudización del conflicto, durante la primera década del siglo XXI. El número de refugiados se aproxima a los 500 individuos, sin contar 17 mil personas establecidas en Manaus, principalmente, indígenas de origen colombiano (Estrada, *op. cit.*).

Por otro lado, el desplazamiento o refugio interno afecta alrededor de cinco millones de colombianos, de acuerdo con la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES), cifra real estimada de refugiados internos (desplazados) por motivo del conflicto armado interno, desde mediados de la década de los ochenta, cuando se inició su registro. Contrariamente y de acuerdo con el gobierno colombiano, el número de refugiados en 2011 sería menor, esto es, 3 millones setecientos mil (ACNUR, 2014).

Vale la pena recalcar que el desplazamiento interno como proceso migratorio coercitivo es siempre, para las familias que huyen, una forma transitoria de alejarse de las amenazas del terror del conflicto. No obstante, la continuidad de las circunstancias que producen tal desplazamiento y que impide a las familias a volver a su lugar de origen, hace de este proceso un evento de “permanente transitoriedad”. Muchas familias desplazadas, de hecho, se tornan solicitantes de asilo o refugio político.

Al contrario de países como España, Estados Unidos y algunos países latinoamericanos como Ecuador o Costa Rica, Brasil no ha sido un destino migratorio masivo (voluntario o forzado) para los colombianos. Ello se relaciona, en parte, con la diferencia de idiomas que influencia al momento de huir hacia un país latinoamericano. No obstante, en los últimos tiempos los colombianos ven a Brasil como una buena oportunidad para pasar algunos años estudiando o trabajando: “Aquí no se llega buscando trabajo como en los Estados Unidos o en España, aquí se debe llegar o con un trabajo o con un programa de estudios previamente establecido”, menciona Joaquín en su corta experiencia en Brasil (Conexión Colombia, 2006). Del mismo modo, este país está recibiendo cada vez más colombianos en sus tentativas de escapar de Colombia (debido a persecución, amenazas de muerte, etc.) procurando refugio. Tal movimiento nos permitirá en el futuro comparar la transnacionalidad o no de estos colombianos, ya que ellos por su condición jurídica no pueden regresar al país, a pesar de mantener “redes” sociales y realizar prácticas transnacionales, como por ejemplo, ejercer el voto y enviar remesas para sus familiares en el país de origen.

Además, el creciente número de refugiados provocado por el conflicto armado colombiano y la difícil situación de esta población en países como Ecuador y Costa Rica ha llevado al Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) a crear en Brasil, en 2004, un programa de reasentamiento regional para refugiados latinoamericanos, enmarcado en los principios de solidaridad internacional y responsabilidad compartida. Esta iniciativa abriría la posibilidad para que cualquier país de América Latina se asociara en el momento que lo considerara oportuno, ofreciendo recibir refugiados que se encuentran en otros países de América Latina.

POLÍTICAS MIGRATORIAS: UNA CUESTIÓN DE SEGURIDAD NACIONAL

Para entender el contexto de las prácticas transnacionales, es necesario analizar simultáneamente las políticas migratorias contemporáneas. Al mismo tiempo que las prácticas transnacionales acontecen con mayor frecuencia e intensidad, paradójicamente el flujo de seres humanos (migrantes, refugiados o solicitantes de asilo) es también cada vez más controlado, restringido. Uno de los argumentos sobresalientes y que me gustaría tratar es el de la Seguridad Nacional. Tal explicación no es nueva, en este sentido no se puede evitar pensar en la famosa y homónima doctrina surgida en el contexto de la Guerra Fría cuando se trasladó a América Latina. Dicha doctrina al parecer se resignificaría y fortalecería como consecuencia de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos y del 11 de marzo de 2004 en España.

De modo que la defensa colectiva ha sido un argumento que ha estado vinculado a la inmigración hace ya varias décadas, especialmente en Europa, no así en los Estados Unidos. El efecto que los atentados antes mencionados tienen sobre la inmigración se puede resumir en la homogenización de posturas ideológicas que tratan de frenar los flujos migratorios que se dirigen al llamado “centro del capitalismo”. En general, se podrían destacar de ello algunas consecuencias fundamentales: la criminalización de la comunidad árabe (y latinoamericana, como ocurre en Brasil) un mayor control interno de los extranjeros en los territorios nacionales, una tendencia a la selectividad de los inmigrantes que cruzan las fronteras y la tentativa de reducir el volumen del flujo migratorio. Todo esto se materializa en direcciones diferentes: por un lado, el racismo institucional y la concepción de la inmigración como un privilegio y, por otro, el desarrollo y afianzamiento del modelo europeo de fortaleza a nivel global (Guilló, 2001). En el caso brasileño, se evidencia también una política que privilegia la Seguridad Nacional y ve al inmigrante como una amenaza (Ferretti, 2002).

A pesar de que tanto en Europa como en Estados Unidos el principal argumento para cambiar las políticas inmigratorias sea el de la cuestión de la Seguridad Nacional, existe una serie de rasgos que las diferencian. En primer lugar, esa postura es nueva en los Estados Unidos y está más relacionada con su política exterior que con su identidad como nación. Contrariamente, en Europa este argumento no es nuevo y está relacionado con las dinámicas de inclusión/exclusión que implican la construcción de una identidad supranacional: una identidad europea que exige una redefinición de las fronteras interiores y exteriores (Guilló, *op. cit.*).

COLOMBIA: ¿UNA FORMACIÓN SOCIAL TRANSNACIONAL?

Según Guarnizo (2004), sería posible afirmar que, como consecuencia de la masiva migración de colombianos ocurrida principalmente durante las últimas décadas, Colombia se habría transformado en una *formación social transnacional*:

Esto significa que tanto la sociedad civil como el ejercicio del poder a través del Estado, trascienden las fronteras territoriales de la nación colombiana. Las múltiples matrices de poder (político, económico, social) que estructuran la sociedad, así como la producción, reproducción y transformación de la cultura que modela la identidad nacional colombiana se dan en un espacio transnacional en el que los que viven “acá” (los residentes dentro del territorio nacional) interactúan con, influyen a, y son influenciados por los que viven “allá” (los colombianos residentes en múltiples destinos extranjeros).

Tal formación social se evidenciaría a través de los aspectos antes mencionados, así como por medio de densas relaciones sociales, culturales, políticas y económicas que vinculan a los que viven fuera del país con sus familiares y “comunidades” en el país de origen. Estas conexiones representarían más continuidad que ruptura entre los que residen en el exterior y los que están dentro del territorio nacional. Podría esperarse que el proceso de globalización que relaciona lugares, economías y personas en redes comunes de comunicación fuera fiel a la nación y a la identificación con un Estado “anacrónico” basado en la territorialidad. No obstante, parece ser que ese proceso y la revitalización de identidades ligadas a la localidad están correlacionados. En países donde existen asentamientos de inmigrantes importantes, un número significativo de ellos y sus descendientes se incorporan a “sus” nuevos países, sin embargo, se tornan también “nacionalistas a larga distancia” (Glick Schiller y Fouron, 2001), comprometidos en acciones a favor de su país de origen.

MIGRANTES COLOMBIANOS:
¿IDENTIDAD Y/O COMUNIDAD TRANSNACIONAL?

Hablar de “comunidades” o “redes sociales” en el caso colombiano es bastante complicado, más aun, cuestionable, ya que la desconfianza generalizada es una barrera en su conformación. En este sentido, algunos investigadores prefieren hablar más bien de “red de contactos personales”, “red restringida de amigos” o “subcomunidades” (Estrada, 2010: 197-200).

En cuanto a lo que atañe a la desconfianza Pécaut (2003: 152) nos da una buena pista cuando habla de que ni la desconfianza ni el “amoralismo” son datos “culturales”, ni mucho menos “naturales”. La práctica colombiana del *rebusque* o del *free rider* no serían en absoluto “rasgos del carácter nacional”, sino efectos de las crisis institucionales y constituirían formas de adecuación racional a circunstancias en las cuales no tendría lugar la cooperación ni habría certeza sobre la estabilidad de acuerdos, transacciones. Adicionalmente, los *estados de guerra prolongados* (Uribe, 1998: 11-37; Uribe, 1999: 23-47) incrementarían esa situación, en vista de que los agentes de la violencia pretenderían confiscar todos los poderes. Por tanto, civilidad y convivencia serían asuntos de las instituciones, para estar en sintonía con Norbert Elias (Estrada, *op. cit.*).

Estudios sobre migrantes colombianos revelan la dificultad de considerarlos como comunidad “transnacional”:

Este referente tiene un significado muy diferente entre los colombianos, porque la mayoría provienen de los grandes centros urbanos donde la anomia y el aislamiento social no son infrecuentes. En suma, entre los colombianos no hemos encontrado tampoco un sentido definido de *Gemeinschaft*, o de lo que Durkheim (1964 [1933], pp. 79-80) llama una “conciencia común”, es decir, un “conjunto de creencias y sentimientos comunes a los ciudadanos comunes de la misma sociedad... independiente de las condiciones particulares en las que se colocan los individuos”. Este ha sido identificado como el principio de que sostiene la idea de “comunidades transnacionales” (véase Goldring, 1998 *apud* Guarnizo *et al.*, 1999b, *op. cit.*: 391).

Desconfianza generalizada, solidaridad fragmentada, estigmatización del colombiano como narcotraficante, cultura política no intervencionista, filiaciones políticas pluralistas, son mencionadas como causas de dicha imposibilidad (Guarnizo y Díaz, 1999a, Guarnizo *et al.*, 1999b: 384).

En Nueva York y Los Ángeles, los colombianos han sido seriamente estigmatizados, y esta experiencia ha transformado dramáticamente la estructura y la dinámica social del grupo. El resultado ha sido el aumento de los niveles de fragmentación social y la desconfianza generalizada (Guarnizo *et al.*, 1999b: 373).

Otras investigaciones apuntan que esa desconfianza, ya desarrollada en el país de origen, se mantiene al llegar, por ejemplo, a Nueva York, pues continúan siendo vistos bajo el “estigma negativo” del “colombiano” vinculado a la droga, la violencia y condición de “ilegalidad”. La desconfianza, por tanto, trae como consecuencia la construcción de redes menores y puntuales, sin embargo, ella permitiría:

Pasar de redes de contactos personales a contactos más distantes, abrir nuevos puentes y, por consiguiente, crear cierta forma de democratización de las redes no sólo entre migrantes colombianos, sino también entre colombianos y otras personas con las cuales comparten lugares de vida y trabajo (Magnan, 2008).

En lo referente a los exiliados colombianos en Canadá, Arsenault (2006) revela también que las relaciones que ellos establecen son muy selectivas, escogidas cuidadosamente; son pocas y generalmente orientadas a la convivencia amigable y sin la finalidad de desarrollar concretamente actividades relacionadas con Colombia. Al mismo tiempo en que se crea una “red” restringida de amigos de confianza, los colombianos optan por aislarse de sus coterráneos. Otros que se juntan alrededor de algún proyecto o acción relacionada con Colombia no llegan a constituir “comunidades”, sino “subcomunidades” muy disimiles e incompatibles entre sí, tanto en sus acciones como en sus perspectivas.

Las fuertes tensiones y discrepancias que existen entre las personas que llegan a Quebec complican o hasta imposibilitan la formación de una comunidad colombiana en Quebec que presente cierta unidad, conciencia, creencias y sentido común a la mayoría (Guarnizo *et. al.* 1999b). Las características del conflicto interno que vive Colombia —pensando particularmente en las represalias que afectan frecuentemente a los parientes de las víctimas iniciales de la persecución en el caso de haber escapado a ella y la existencia mencionada por muchos informantes de “antenas” de los diferentes grupos o actores beligerantes radicados en el extranjero— frenan también la posibilidad de establecer contactos de confianza entre la población de origen colombiano (Arsenault, *op. cit.*: 359-360).

La desconfianza de los colombianos, además de ser multifacética proviene de larga data:

La ausencia de los derechos y la fragilidad simbólica nacional no son ajenas al hecho de que muchos colombianos manifiesten la mayor desconfianza en relación al Estado. Este sentimiento se encuentra casi en todas partes de América Latina durante el siglo XX, porque el Estado parece tener una mera existencia abstracta con relación a los pueblos y las provincias y porque los fundamentos de su legitimidad son inciertos. No obstante, en el caso colombiano, esta desconfianza se ha prolongado. La complejidad del territorio, la diversidad de la red urbana, no son los únicos factores en causa; en

muchos aspectos, el fraccionamiento del régimen político lleva aún las marcas del siglo XX, debido a la permanencia de los partidos tradicionales, al encuadramiento de la población en diversas redes de poder, al peso preponderante de las zonas rurales en la vida política, a la precariedad de todas las formas de ciudadanía, a la recurrencia a los pactos circunstanciales con el fin de garantizar el funcionamiento institucional. Una gran parte de las élites comparte con las clases populares este sentimiento de desconfianza en relación al Estado (Pécaut, 2003: 100).

Sin embargo, las redes de poder: ejército, guerrillas, paramilitares, etc., han catalizado esa desconfianza que se extiende más allá de las fronteras nacionales y alcanza los niveles moleculares, infrapersonales, íntimos. Por consiguiente, en el marco del conflicto no se debería hablar de guerra civil, pues la mayoría de la población no se identifica con uno u otro protagonista, más bien “la sociedad ha sido tomada como rehén”:

La territorialización es el objetivo, la ambición de los protagonistas armados. La desterritorialización es, al contrario, la suerte de una gran parte de la población. El espacio local pierde su materialidad. Ya sólo está definido por la convergencia de las diversas e invisibles líneas que marcan la influencia de los poderes armados. Las relaciones sociales se disuelven, pues la desconfianza se instaura aun entre los más cercanos, ya que es posible tener algún pariente en una de esas organizaciones. Ya no se trata de que exista una “ley del silencio”: es que, en general, nadie se atreve a hablar. El lugar donde eso ocurre se transforma en un “no lugar”. Los desplazamientos masivos son apenas la manifestación concreta de esta situación [...] La guerra prosigue, pero no es una guerra civil, es una guerra contra la sociedad (Pécaut, *op. cit.*: 443-444).

Habría que añadir que los procesos asociativos de los inmigrantes y exiliados colombianos revelan que ellos estarían más preocupados con encontrar un espacio individual más que colectivo, la razón de ello: “Tal vez sea por la misma historia de Colombia, en donde asociarse es muy peligroso” (Cruz *et al.*, 2008: 214). No apenas asociarse es peligroso, sino hablar o escuchar puede implicar cierta peligrosidad, tal como se evidencia en una investigación sobre refugiados colombianos en Sao Paulo:

En las entrevistas, fue evidente que “desconfiar” es lo natural. Desconfían de los coterráneos que llegan después de ellos. Desconfían en las esquinas, en los restaurantes. Desconfían de mí y me pareció normal. Yo desconfié de ellos y me impacté. No fue la desconfianza el sentimiento que dio forma a nuestros encuentros, sino que de alguna manera los afectó y no puedo hacer de cuenta que eso no existió, no logro no dejar de estar atónita, no detenerme en ello. Me pregunto si es una actitud “colombiana” consecuente del conflicto armado y derivado de las tragedias individuales o de la forma que nos inscribe en un mundo que se globaliza sin parar, que se horroriza con las diferencias y las niega en medio de un silencio que oculta el miedo vestido, disfrazado, de desconfianza (Barreneche, 2007: 175).

CONCLUSIONES

Las actuales migraciones de colombianos se diferencian de las anteriores en tres aspectos principalmente. En primer lugar, desde el punto de vista de los flujos migratorios propiamente dichos, pues ellos se caracterizan por ser masivos, continuos, heterogéneos (regional y socialmente) y dirigidos a múltiples destinos. En segundo, desde el punto de vista de la redefinición Estado-nación colombiano como transnacional, cuya finalidad es la reincorporación de su “diáspora”. Súmanse a lo anterior las actuales políticas migratorias de los países receptores de inmigrantes, como es el caso de los Estados Unidos, la Unión Europea y Brasil que ven al inmigrante, al refugiado potencial, como una amenaza y privilegian la Seguridad Nacional. Finalmente, desde el punto de vista conceptual y explicativo, es decir, los flujos migratorios se abordan cada vez más bajo la óptica del transnacionalismo en oposición a los marcos teóricos tradicionales.

En cuanto a las prácticas transnacionales de los colombianos, se evidencia la necesidad de disponer de mayor información, más estudios de caso, que nos permitan sustentar hipótesis como la de que Colombia constituiría una *formación social transnacional* y, por otro lado, la de una conformación de una *comunidad transnacional*. Con relación al primer aspecto se debe resaltar la dificultad histórica del país en la construcción y consolidación de un proyecto nacional, haciendo evidente tanto la disputa de la soberanía como la ausencia de la retención del *monopolio de la violencia* (Weber, 1967) por parte de Estado colombiano. Ello indudablemente ha sido un obstáculo para la realización de dicho proyecto, tal como varios analistas políticos lo han señalado (Uribe, 1998, 1999). Así que, si Colombia no ha logrado aún consolidarse como Estado nacional, ¿cómo sería posible hacerlo como formación social transnacional?

En lo que respecta al tema de la identidad y de la conformación de una comunidad transnacional, se han aportado algunos elementos a partir del caso de los migrantes y refugiados colombianos, en especial los residentes en Brasil que corroboran la dificultad de tal aseveración. Es importante reconocer que el tema de identidad es bastante problemático, en lo referente a Colombia, particularmente si se consideran los *estados de guerra prolongados* (Uribe, 1998, 1999) y, en consecuencia, el inacabado proyecto de construcción de una *comunidad imaginada* (Anderson, 2005) en este caso escindida (Uribe, 1998).

En suma, el transnacionalismo nos brinda un enfoque novedoso, a pesar de no ser un fenómeno nuevo. Si bien no todos los inmigrantes son transnacionales, como tampoco el transnacionalismo es el “modo de adaptación predominante entre los inmigrantes actuales”, aunque sus prácticas impliquen consecuencias macrosociales. Por ello, además de los valiosos estudios etnográficos de caso, son necesarios aún análisis comparativos y cuantitativos adicionales (Portes, 2005) que permitan en un futuro ojalá cercano, confirmar o desvirtuar las hipótesis antes mencionadas.

BIBLIOGRAFÍA

ACNUR

(2014) “Desplazamiento interno en Colombia”, disponible en <<http://www.acnur.org/t3/operaciones/situacion-colombia/desplazamiento-interno-en-colombia/>>, [consultado el 7 de noviembre de 2014].

Anderson, Benedict

(2005) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Arsenault, Stephanie

(2006) *Transnacionalismo: El caso de los refugiados colombianos en Québec*, Universidad de Granada, Granada.

Barreneche Corrales, Johana

(2007) “Refugiados colombianos no Brasil: interpretações das suas travessias internas”, dissertação de Mestrado, Departamento de Ciência Política. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Bermudez Torres, Anastasia

(2003) *Guide to Colombian refugee population in the UK*, London, Information Centre on Asylum and Refugees, ICAR.

BBC

(2003) “Latin American flavours: South London”, disponible en <http://www.bbc.co.uk/worldservice/specials/177_food/page6.shtml>, [consultado el 23 de abril de 2006].

Cabrera Serrano, Donna Catalina

(2004) “Colombian Migrants in London: Movement, Identity and Materiality”, Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of M.A. in Material and Visual Culture (UCL) of the University of London, University College London, Department of Anthropology.

Cárdenas, M. y Mejía, C.

(2006) “Migraciones internacionales de colombianos: ¿qué sabemos?”, disponible en línea aparecido en <http://www.fedesarrollo.org/82/mcardenas/images/papers/migracionesinternacionalesColombia/migraciones_internacionales_colombia_presentacion.pdf>, [consultado el 23 de mayo de 2007].

CEMLA-BID/FOMIN

(2005, 2007) “Colombia: flujos migratorios y remesas de trabajadores. Seminario de remesas de trabajadores”, disponible en aparecido en <<http://www.cemlaremasas.org/PDF/seminariomx/10MX-ES-PPTColombia>>, [consultado el 14 de abril de 2010].

Conexión Colombia

(2006) “Colombianos en Brasil”, disponible en <<http://conexioncolombia.terra.com.co/conexioncolombia/content/page.jsp?ID=5838>>, [consultado el 22 de abril de 2006].

- Cruz Zúñiga, Pilar, Adriana González Gil, Rocio Medina Martín
(2008) *La diáspora colombiana. Derechos Humanos & Migración Forzada. Colombia-España 1995-2005*, Sevilla, ArCiBel Editores.
- Deutsche Welle
(2006) “Prodi vence na Câmara e no Senado”, disponible en <<http://www.dw-world.de/dw/article/0,2144,1967011,00.html>>, [consultado el 17 de abril de 2006].
- Estrada Mejía, Rafael Ignacio
(2010) “Desterritorialização e resistências. Viajantes forçados colombianos em São Paulo e Barcelona”. Tese de doutorado em Antropologia Social, Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- Faist, Thomas
(2000) *The volume and dynamics of international migration and transnational social spaces*, Oxford University Press, Oxford.
- Feldman-Bianco, Bela
(1992) “Multiple Layers of Time and Space: The Construction of Class, Race, Ethnicity, and Nationalism among Portuguese Immigrants”, in *Annals of the New York Academy of Sciences*, pp. 645: 145-174.
- Feldman-Bianco, Bela e Graça Capinha (org.)
(2000) *Identidades. Estudos de Cultura e Poder*, Editora Hucitec, São Paulo.
- Ferretti, Maritza
(2002) “Direitos Humanos e Imigrantes” em *Políticas Migratórias: América Latina, Brasil e Brasileiros no Exterior*, Sales, Teresa e Maria do Rosário Salles (org.), Editora Sumare, São Carlos.
- Gamarra, Eduardo
(2004) “La Diáspora Colombiana al Sur de la Florida”, en *Seminario sobre migración internacional colombiana y la conformación de comunidades transnacionales*, Ministerio de Relaciones Exteriores, Bogotá, DANE, Banco de la República, Asocambiaria, AESCO, Corporación Alma Mater, UNFPA, OIM, pp. 44-62.
- Gaviria, Alejandro
(2004) “VISA USA: fortunas y extravíos de los emigrantes colombianos en los Estados Unidos”, en Documento CEDE No. 17.
- Glick Schiller, Nina
(1999) “Transmigrants and Nation-States: Something Old and Something New in the U.S. Immigrant Experience”, in *The Handbook of International Migration*, edited by C. Hirschmann, P. Kasinitz, and J. DeWind. The Russell Sage Foundation, New York.
(2000) “Laços de sangue: Os fundamentos do Estado-nação transnacional”, in: Feldman-Bianco, Bela e Graça Capinha. (org.), *Identidades. Estudos de Cultura e Poder*, Editora Hucitec, São Paulo.

- Glick Schiller, Nina, Linda Basch and Cristina Blanc-Szanton (eds.)
(1992) *Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*, New York Academy of Sciences, New York.
- Glick Schiller, Nina and Georges Eugene Fouron
(2001) *Georges Woke Up Laughing: Long-Distance Nationalism and the Search for Home*, Duke University Press, Durham/London.
- Goldring, Luin
(1998) "The power of status in Transnational social fields", in Smith Michael and Guarnizo Luis E. (ed.) *Transnationalism from bellow, Comparative Urban and Community research*, Transaction Press, New Brunswick, pp. 165-195.
- Guarnizo, Luis Eduardo
(1998) "The rise of transnational social formations: Mexican and Dominican state responses to transnational migration", in *Political Power and Social Theory*, no. 12, pp. 45-94
(2004) "La Migración Transnacional Colombiana: Implicaciones Teóricas y Prácticas", en *Memorias del Seminario sobre Migración Internacional Colombiana y la Conformación de Comunidades Transnacionales*, Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Guarnizo, Luis Eduardo y Luz Marina Díaz
(1999a), "Transnational Migration: A View from Colombia", in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, núm. 2, pp. 397-421.
- Guarnizo, Luis Eduardo; Arturo Ignacio Sánchez and Elizabeth M. Roach
(1999b) "Mistrust, fragmented solidarity and transnational migration: Colombians in New York City and Los Angeles.", in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, núm. 2, pp. 367-366.
- Guilló Girard, Clara
(2001) "Las consecuencias del 11-s para la inmigración: La libre circulación de personas como privilegio y la implantación del racismo institucional", en *Revista Derechos para Tod@s*, núm. 6.
- Home Office Control of Immigration: Statistics United Kingdom
(November 2002), Command Paper pp. 48-49, in *ICAR Navigation Guide. Refugee Populations in the UK: Colombians*, London, Information Centre for Asylum and Refugees.
- Itzigsohn, J. Saucedo, S.
(2002), "Immigrant incorporation and sociocultural transnationalism", in *The International Migration Review*, Fall, vol. 36, no. 3.
- Magnan P., Marion
(2008) "La migración de la clase media colombiana a New York: redes sociales y desconfianza", disponible en <<http://www.flacsoandes.edu.ec/web/images-FTP/9026.MarionMagnanPenuelaColombianosDesconfianzaNYC.doc>>, [consultado el 11 de noviembre de 2014].

- Mahler, Sarah J.
(2000) "Constructing International Relations: The Role of Transnational Migrants and Other Non-State Actors", in *Identities*, no. 7, pp. 197-232.
- Mcilwaine, Cathy
(2005) *Coping practices among Colombian migrants in London*, Department of Geography, Queen Mary, University of London.
- Pécaut, Daniel
(2003) *Violencia y Política, Ensayos sobre el conflicto colombiano*, Editora Hombre Nuevo-Universidad del Valle, Medellín.
- Portes, Alejandro
(2005) "Convergencias teóricas y evidencias empíricas en el estudio del transnacionalismo de los inmigrantes", en *Migración y Desarrollo*, núm. 4, primer semestre, Red Internacional de Migración y Desarrollo, México, pp. 2-19.
- Portes, Alejandro; Luis E. Guarnizo and Patricia Landolt
(1999) "The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field", in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, no. 2, pp. 217-37.
- Registraduría Nacional del Estado Civil, Colombia
(2014a) "Histórico de resultados electorales 1998-2014", disponible en <<http://www.registraduria.gov.co/-Historico-de-Resultados-.html>>, [consultado el 11 de noviembre de 2014].
(2014b) "Colombianos en el exterior", disponible en <<http://www.registraduria.gov.co/-Colombianos-en-el-Exterior,328->>, [consultado el 11 de noviembre de 2014].
- Smith, Anthony
(1997) *A Identidade Nacional*, Gradiva, Lisboa.
- Uribe de Hincapié, María Teresa
(1998) "Las soberanías en vilo en un contexto de guerra y paz", en *Estudios Políticos*, núm. 13, junio-diciembre, Medellín, pp. 11-37.
(1999) "Las soberanías en disputa: ¿conflicto de identidades o de derechos?", en *Estudios Políticos*, núm. 15, diciembre, Medellín, pp. 23-47.
- Vertovec, Steven
(1999) *Migration and Social Cohesion*, Edward Elgar, Aldershot.
- Weber, Max
(1967) "La Política como Vocación", en *El Político y el Científico*, Alianza Editorial, México, pp. 81-179.
- Wimmer, Andreas and Nina Glick-Schiller
(2002), "Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences", *Global Networks*, vol. 2, no. 4, pp. 301-334.
- Wyman, Mark
(1993) *Round-Trip to America: The Immigrants Return to Europe, 1880-1930*, Ithaca, Cornell University Press.



Músico de Michoacán, México. Fotografía: Álvaro Bello Maldonado

EMPODERAMIENTO FEMENINO A TRAVÉS DEL PATRIMONIO CULTURAL. EL CASO DE MUJERES BORDADORAS DE SAN PABLO EL GRANDE, HIDALGO

Daniela Huber

Posgrado en Antropología,
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
correo electrónico: danielahuber01@gmail.com

RECIBIDO: 31 DE MAYO DE 2019; ACEPTADO: 12 DE AGOSTO DE 2019

Resumen: A través del ejemplo de la comunidad otomí de San Pablo el Grande, ubicada en el Municipio Tenango de Doria, Hidalgo, se discute que, desencadenados por la migración y la ausencia de hombres, la distribución tradicional de roles y la comprensión común de lo que debe ser femenino y masculino es puesto a prueba. Las mujeres abandonadas se ven confrontadas con el hecho de tener que corresponder a cierta imagen, y al mismo tiempo asumir tareas que en realidad contradicen esa misma imagen. Se utilizarán tres testimonios para abordar la cuestión de cómo una parte del patrimonio cultural de la región —los bordados tenangos, que no sólo han alcanzado un valor cultural y un potencial de identificación, sino también una gran importancia económica— puede contribuir al empoderamiento femenino.

Palabras claves: relaciones de género, empoderamiento femenino, ausencia, bordados tenangos.

WOMEN'S EMPOWERMENT THROUGH CULTURAL HERITAGE. THE CASE OF EMBROIDERING WOMEN FROM SAN PABLO EL GRANDE, HIDALGO

Abstract: Using the example of the municipality of San Pablo el Grande in the Municipio Tenango de Doria, Hidalgo, it is discussed that, triggered by migration and absence of men, the traditional distribution of gender roles and the common understanding of what should be female and what should be male are put to the test. The abandoned women see themselves before the conflict, on the one hand corresponding to a certain image, but on the other hand having to take on tasks that actually contradict this image. On the basis of three testimonies the question will be dealt with how a part of the cultural heritage of the region —the *bordados tenangos*, which have acquired a high economic significance in addition to their cultural value and identification potential— could contribute to female empowerment.

Key words: gender relations, female empowerment, absence, bordados tenangos.

A primera vista, parece un poco contradictorio mencionar términos como “empoderamiento femenino” y “patrimonio cultural” en la misma frase, ya que la primera a menudo tiende a interpretarse como la ruptura con la tradición, con lo establecido, con el anticuado y polvoriento patrimonio cultural. Entonces, ¿cómo se me ocurre asociar el patrimonio cultural con el empoderamiento femenino? Por un lado, esto tiene que ver con la concepción prevaleciente sobre la distribución tradicional de roles de género en la Sierra Otomí-Tepéhua, de México, donde se establece nuestro escenario. Por otra parte, dicha relación entra en conflicto con la realidad concreta que enfrenta a los habitantes de la región en muchos niveles, especialmente en el ámbito de las condiciones socioeconómicas.

SAN PABLO EL GRANDE

En medio de los cerros de la Sierra Otomí-Tepéhua se encuentra San Pablo el Grande, poblado ubicado a 18 kilómetros al noroeste de la cabecera municipal Tenango de Doria, en el estado de Hidalgo, en el centro de México. De acuerdo con el catálogo de localidades de la SEDESOL, en 2010 había 1 053 pobladores, los cuales se dividían en 486 hombres y 567 mujeres.¹ Es una comunidad mitad mestiza y mitad indígena, todos de creencia católica-tradicional. La infraestructura del pueblo sigue siendo muy rudimentaria: el panorama ofrece una vista de muchos esqueletos de casas sin terminar, el transporte público circula solo dos veces diarias entre la cabecera municipal y la comunidad, y a pesar de la presencia de celulares inteligentes, la comunicación con el mundo exterior se restringe a la única caseta telefónica, ya que la cobertura de Internet no llega hasta San Pablo.

La tradicional distribución de trabajo dentro de una familia sanpablense tradicionalmente pide que haya alguien que labre la tierra y otra persona que se encargue de las labores domésticas, la educación de los hijos y la transmisión de las tradiciones y costumbres locales. Una unidad doméstica otomí tiene en primer lugar, la función de la reproducción económica; en segundo, es la instancia moral y ética por excelencia de reproducción sociocultural, y por último, el tamaño de la red de parientes y el poder económico de la unidad, que condicionan la posición social de cada miembro de ella dentro de la comunidad. Podemos decir que es como una mini empresa en la que cada miembro tiene funciones y tareas, derechos y obligaciones, todos estrictamente establecidos de acuerdo con las concepciones de género y poder, y meticulosamente cumplidos por cada miembro si no quiere caer en desgracia. Entre más esfuerzo demuestran los integrantes del grupo, más respeto y honor se les brinda por parte de la comunidad.

¹ SEDESOL, catálogo de localidades <<http://www.microrregionesgob.mx/catloc/contenido.aspx?refinac=1306005>>, consultado el 12 de febrero de 2019.



Vista aérea de San Pablo el Grande

En general, la organización social se basa en la agricultura, empezando por la división sexual de trabajo. Para los otomíes serranos, el mundo funciona a través de un sinfín de principios opuestos; en su vocabulario se refieren a “mitades”. Existe en la cosmovisión otomí un sinnúmero de mitades, entre ellas, por ejemplo, la mitad del sol y la mitad de la luna que se atribuyen al principio masculino (el sol) por excelencia *versus* el principio femenino por excelencia (la luna). El sol es un principio de pureza el cual se sacrifica todas las noches por inmersión a las oscuridades del agua. El agua se vincula estrechamente con la luna, quien es el principio activador de todos los ciclos naturales (Galnier 1990: 529). El sol no puede nacer sin la luna, pero la luna no puede dar vida a nada sin la presencia del sol. De esta manera, las dos mitades se complementan, pues ninguna mitad puede existir sin la otra. En consecuencia, como un concepto femenino, la tierra debe estar labrada por un principio masculino. Si una mujer entrara a las milpas serranas a sembrar maíz, el mundo estaría en desorden y, por tanto, no habría buenas cosechas en esa temporada. Por el contrario, y para mencionar un ejemplo para el otro eje central de la división laboral otomí, el fuego se relaciona con el sol, un concepto masculino. Así, resulta lógico que el fogón sólo puede ser mantenido y controlado por un concepto femenino, pues de otra manera se apagaría, o peor aún, se convertiría en una fuerza incontrolable.²

Todo esto indudablemente es una creencia difícil de mantener en épocas globalizadoras de cambios tan rápidos y abruptos. Sin embargo, son concepciones basadas en la naturaleza y la agricultura que todavía establecen el marco de referencia tanto para las

² Hay una infinidad de conceptos de la misma índole, pero este no es el lugar indicado para contemplar todos ellos.

estrategias económicas como para las relaciones de género entre los otomíes de San Pablo. La situación económica depende del grado de cumplimiento con los requisitos socio-religiosos que forman parte del tratado sagrado con la naturaleza. Estos se organizan a su vez a través del entendimiento común acerca de lo que debe ser lo femenino y lo masculino, lo que debe ser tarea del hombre y tarea de la mujer. De esta manera, a lo largo de los siglos se ha creado cierto tipo de esquema socioeconómico-religioso donde todo y todos tienen su espacio y función. A este esquema, las ciencias sociales le suelen llamar “división sexual de trabajo”, pero me gustaría subrayar el hecho de que no sólo regula el trabajo, sino también las relaciones de poder, la moral y ética comunitaria, la relación de la gente con su entorno natural, y las reglas sociales acerca de los derechos y las obligaciones de cada miembro del grupo.

Justo este esquema socioeconómico-religioso fue puesto a prueba por las consecuencias del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN)³ con Estados Unidos y Canadá del año 1994. Igual que la mayoría de las comunidades rurales en México, la población de San Pablo el Grande se vió obligada a tratar de incorporarse a los mecanismos del capitalismo. De esta manera, los vecinos de San Pablo desde hace algunas décadas se han alejado de la agricultura como pilar principal de su subsistencia económica. Debido a la influencia mestiza ejercida desde la cabecera municipal, el comercio se ha convertido en una alternativa interesante para muchos de ellos. Para el comercio se requiere más capital inicial que para la labor agrícola, así que los hombres sanpablenses se encontraron forzados a buscar otras alternativas de ingreso económico.

LA MIGRACIÓN

Durante la década de los cincuenta del siglo XX, los hombres sanpablenses se unieron a los flujos migratorios hacia la Ciudad de México donde encontrarían empleo temporal.⁴ A finales del siglo XX iniciaron su migración hacia Estados Unidos, cruzaban la frontera de manera indocumentada, pero después de la aplicación de la Immigration Reform and Control Act (IRCA) de 1986⁵ no tuvieron la oportunidad de regularizar su estatus migratorio. Para el cruce, recurrieron a los conocimientos de coyotes provenientes de la comunidad vecina de San Nicolás. Debido a esta condición de indocumentados que ha caracterizado la migración sanpablense, nunca se pudieron establecer circuitos migratorios transnacionales de ida y vuelta de manera regular, ya que cada cruce de frontera representaba un considerable riesgo, el cual pocos estaban

³ El 17 de diciembre de 1992 México entró al acuerdo entre el presidente americano George W. Bush y el primer ministro canadiense Brian Mulroney sobre el libre negocio de bienes y capital entre los tres países norteamericanos.

⁴ Por lo general se trabajaba medio año en la ciudad para volver a la comunidad para la temporada de las cosechas o más bien para el calendario ritual que inicia el 3 de mayo con la petición del agua.

⁵ Se legalizó el estatus migratorio de aproximadamente 2.3 millones de mexicanos indocumentados.

dispuestos a correr. Consecuentemente, el contacto y la comunicación entre los migrantes y sus familias en los lugares de origen fue disminuyendo hasta que finalmente cesó por completo. Esto ocasionó un alto nivel de desintegración familiar en el lugar de origen, y a un sentimiento de desamparo y desarraigo entre los migrantes internacionales en los lugares receptores.

AUSENCIA

En San Pablo se presenta un escenario migratorio que se caracteriza por un estado de ausencia, no sólo de personas, sino también de recursos económicos y modelos masculinos para la generación más joven y de apoyo para las mujeres. Ausencias que, de acuerdo con Mikkel Bille *et al.* (2010), son fenómenos culturales, físicos y sociales que influyen en la cosmovisión de la gente acerca de ella misma y de su entorno. Ahora bien, lo ausente no se puede determinar exclusivamente por el concepto del “faltar”, sino que debe ser definido a través de la forma cómo se experimenta, se vive y negocia la ausencia de alguien o algo. Tampoco la ausencia es finita o definitiva. Siempre se caracteriza por su poder de transformación, reaparición o retorno. Es, por tanto, productiva e impacta tanto en la vida de las personas como lo hace la presencia, lo materialmente real. La ausencia está entrelazada con la presencia y, por consecuencia, resulta obvio que las relaciones sociales de cualquier tipo se efectúan no solamente alrededor de lo presente, sino también en torno a la presencia de lo que está ausente. En San Pablo, las relaciones interhumanas giran alrededor de lo que no está presente en términos materiales: las oportunidades de trabajo, los migrantes, las remesas, por mencionar sólo algunos ejemplos. Esta carencia es como el decorado estático ante el cual se desarrolla una obra de teatro, por ejemplo. El vacío que deja la falta de oportunidades, dinero y hombres interactúa en la realidad cotidiana y convierte a lo ausente en algo muy presente.

La ausencia evoca sentimientos de nostalgia entre las mujeres, sobre todo entre las que apenas despidieron al marido. Por lo general, al inicio se encuentran en un estado de recién casadas, en una situación doméstica nueva y emocionante. Todavía no cesan las emociones de experimentar la vida en pareja cuando el esposo ya se marcha hacia el Norte. La nostalgia que las mujeres sufren no es exclusivamente por la ausencia de la persona, sino porque añoran el recuerdo de las circunstancias anteriores.

La migración varonil y la ausencia que ocasiona no solamente provocan un cambio en el escenario de la convivencia comunitaria, sino que en esta vida en archipiélagos también modifica las relaciones, posiciones y tareas dentro de la unidad doméstica. Otro ejemplo es el caso del pueblo de San Miguel Acuexcomac, Puebla, Antonella Fagetti argumenta que el momento en que los hombres salieron de la comunidad, las mujeres salieron de sus casas (2006: 123) en busca de nuevas fuentes económicas. De esta manera, la ausencia de los hombres puede cambiar el sentido tradicional del

matrimonio, ya que bajo ciertas circunstancias la jefatura del hogar se traslada del varón a la mujer. Volviendo a en San Pablo, la jefatura del hogar reside tradicionalmente en el varón que encabeza la unidad doméstica, porque por lo general, es el proveedor económico de su familia. Ante esta ausencia en el hogar, los roles dentro del grupo familiar tienen que cambiar, aunque sea temporalmente. No cabe duda que ésta es la modificación más drástica que la migración provoca en la organización social, sea para bien o para mal.

En San Pablo, la ausencia de hombres y remesas genera una acción entre algunas de las mujeres que se quedaron, causada por necesidad económica y desarrollada durante la temporada de ausencia, como un nuevo estilo de vida. En la mayoría de las mujeres abandonadas, la nostalgia y el anhelo se convierten en poco tiempo en decepción, sarcasmo y frialdad emocional. Al darse cuenta que el marido no volverá, enfrentan una situación social complicada, ya que se encuentran en un estado similar al que ha descubierto Fagetti para el caso de las mujeres abandonadas en San Miguel Acuexcomac: “se sienten observadas, juzgadas, avergonzadas, atadas a estar en sus casas como buenas mujeres” (2006: 133). No obstante, la ausencia no necesariamente tiene que pintar una imagen tan negra y desconsolada, sino a veces puede tener un poder de empoderamiento y redefinición de la propia identidad.

A lo largo del tiempo y aumentando la experiencia de la cotidianidad de la ausencia, las esposas abandonadas de San Pablo han desarrollado estrategias para generar recursos y oportunidades y así enfrentar estas circunstancias de abandono y ausencia de hombres. Una de ellas, seguramente la más eficaz, fue la decisión de organizarse en talleres artesanales, donde han logrado establecer una red femenina de apoyo.

LOS BORDADOS TENANGOS

En los talleres artesanales, las mujeres se dedican a la labor de bordar en un estilo muy peculiar y característico para la región otomí serrana. La historia de los bordados tenangos nos lleva a la leyenda sobre la creación del mundo, cuando los Antiguos vivían en los múltiples cerros de la región, crearon el mundo otomí serrano a partir de un gran diluvio.⁶ Cerca del pueblo vecino hay una extraña formación rocosa, llamada “El Cirio”, por su silueta. En torno a él se encuentran testimonios de las ideas prehispánicas sobre la flora y la fauna en la Sierra Otomí-Tepehua en forma de pinturas rupestres. Se dice que las artesanas han sido inspiradas por aquellas pinturas que representan diferentes animales estilizados, de los cuales sin duda se puede deducir una semejanza con los motivos de los bordados.

⁶ Para información más detallada sobre la mitología y cosmovisión otomí véase la obra estándar de Jacques Galinier (1990): *La Mitad del Mundo*, México: Universidad Nacional Autónoma de México



Bordados-pinturas rupestres

Para elaborar un bordado tenango, se necesitan dos personas: una que dibuje y otra que borde. En tiempos anteriores, los dibujantes eran por lo general hombres, y las mujeres bordaban. Estrictamente hablando, la tradición requería que un dibujante fuera un [*badi*] —un curandero otomí—. Los [*badi*] fungían (y fungen) como intérpretes de los Antiguos. Cuando los seres extrahumanos se comunicaban con el [*badi*], éste expresaba los mensajes del más allá en forma de dibujos. Con el tiempo, se acostumbró pasar aquellos dibujos en tela para rellenarlos en un estilo de bordar muy particular, con hilos de múltiples colores. Recordemos dos cosas: que la tradición de los bordados tenangos se remonta a épocas muy remotas, y que en su forma más pura, se considera un acto sagrado más que comercial. De esta manera, los bordados tenangos forman una parte importante del patrimonio cultural otomí serrano.

Actualmente, las mujeres se encargan de dibujar y de bordar, ya que se ha perdido un poco el carácter ritual del acto de dibujar. En la década de los sesenta del siglo pasado empezó una producción más elaborada de los bordados tenangos en San Nicolás⁷ debido a una crisis económica causada por malas cosechas. La gente se vio en la

⁷ La comunidad vecina de San Pablo el Grande

necesidad de buscar otras alternativas económicas y las mujeres fueron a vender las prendas que habían bordado a lo largo del tiempo.

Desde San Nicolás, el trabajo de bordar por necesidades económicas llegó a San Pablo a través de un señor que hacía mandados, justo cuando las mujeres de San Nicolás ya no daban abasto con los bordados que les eran solicitados para ser comprados. Debido a que San Pablo el Grande estaba lejos de la cabecera municipal y tradicionalmente ha carecido de oportunidades económicas, los bordados se convirtieron en una importante fuente de ingresos. Por ello, en esta comunidad la tradición de los tenangos se ha cuidado mucho, y se le atribuye un valor tanto cultural como económico.

De esta manera, las señoras sanpablenses pusieron mucha atención cuando en 1998, representantes de la antigua Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) de Tenango de Doria hicieron un diagnóstico en algunas comunidades de la región. El objetivo era encontrar una forma de habilitar a las mujeres bordadoras de la Sierra Otomí-Tepéhua para alcanzar un nivel un poco más profesional para la venta de sus artesanías. Esto conllevaría varias ventajas, razonaron las trabajadoras sociales de la CDI: la primera, es que se daría a conocer más la artesanía típica de la zona; la segunda, es que llegaría más dinero y más turismo al municipio; y, tercera, las mujeres tendrían un trabajo propio que les brindaría cierto potencial identitario. Al ser bien recibida esta propuesta, la CDI tramitó un pequeño crédito a través del Programa Mundial de Alimentos (PMA) de la Organización de Naciones Unidas (ONU) con el cual se compró manta, hilo y algunas máquinas de coser. Con ello crearon un taller que al principio se montó en un aula de la CDI en Tenango. Lograron reunir alrededor de 90 mujeres de San Pablo el Grande y de algunas otras comunidades, como San Nicolás, Santa Mónica o Peña Blanca.

LAS MUJERES BORDADORAS

El proyecto de la CDI fue un parteaguas para que las mujeres sanpablenses se empezaran a organizar. De tal modo que en 2013 se contaba con un taller de 30 mujeres apoyado por un crédito de la CDI. A través de éste se estableció otro taller, ahora con 40 bordadoras que colaboran con el Museo del Arte Popular (MAP) en la Ciudad de México. El tercer grupo artesanal creado fue de 22 mujeres, el cual está encabezado por doña Cándida, quien en 2008 consiguió un crédito de 50 000 pesos del Fondo Semillas de Banamex con el cual las mujeres construyeron un taller y compraron tres máquinas de coser, hilo y manta. Asimismo, pagaron un curso de costura impartido por una señora de la comunidad vecina. La mayoría de las integrantes son mujeres solas, viudas o abandonadas por sus esposos migrantes, para quienes el trabajo artesanal es la única opción de sobrevivencia económica, ya que no tienen acceso a otras fuentes de ingresos.

Ante una situación de resentimientos, dolor y tristeza debido al abandono y la ausencia de los hombres, falta de recursos y de oportunidades, a través de los talleres artesanales estas mujeres han logrado establecer una red femenina de apoyo y compañerismo. He aquí los testimonios de doña Cándida y dos de sus compañeras bordadoras sobre su situación y las estrategias y consecuencias que cada una ha llegado a reunir a lo largo de su historia de ausencia.



Taller encabezado por doña Cándida

Cándida, 56 años

Cándida es madre de cuatro hijos. La hija mayor vive con su familia en la Ciudad de México. Dos de sus hijas y un hijo varón están viviendo con ella en la casa que se construyó con las remesas que habían llegado de las primeras estancias migratorias de su marido Erasmo. Él había fallecido hacía siete años en un accidente de trabajo en una obra en Royse, Texas. No obstante, Cándida y sus hijos se han mantenido solos desde hace más que quince años, cuando Erasmo dejó de mandar remesas porque allá se juntó con otra mujer. Por ello su involucramiento emocional frente a la muerte de Erasmo no fue tan intensa como pudiera suponerse. Durante muchos años, Cándida se sentía culpable por su falta de tristeza. Dice que se encerraba por un largo rato, ya que su frialdad emocional le daba vergüenza. Pero los sentimientos de culpa disminuyeron

conforme pasó el tiempo y conforme los familiares de Erasmo volvieron a la cotidianidad. Ahora, “el señor”, por lo que a Cándida concierne, cayó en el olvido: ella ahora se entrega con toda su energía a sus hijos, su casa, y, sobre todo, a su taller y a sus compañeras: “No tengo ni tiempo para recordar”, dice ella.

En 2008, se fundó oficialmente el taller artesanal, desde entonces Cándida y sus hijas se han mantenido de los bordados. Carolina, la más joven, de 17 años, es soltera y nunca ha salido del hogar maternal. Ella asiste a la preparatoria en Tenango de Doria y tiene el sueño de estudiar en Pachuca. En las tardes, le ayuda a su madre con la labor artesanal y, de vez en cuando, la acompaña a la Ciudad de México donde dejan sus prendas en el mercado de la Ciudadela. Por medio de los bordados se han reunido los recursos para la carrera escolar de Carolina.

La hija mediana, Elvia de 21 años, se había salido del hogar para vivir en la casa de sus suegros. Tiene una niña de dos años, la cual no conoce a su padre, quien hace año y medio las abandonó tras una llamada telefónica hecha desde San Antonio, Texas. Desde entonces, Elvia volvió al hogar con su bebé y participa en el taller buscando más fuentes de venta para las prendas.

La hija mayor de Cándida, Ana María, tiene 26 años y se casó seis años atrás con un chico de la comunidad que se la llevó a vivir a la Ciudad de México. Allí viven con sus dos hijos al suroeste de la ciudad. Ana María sale por las mañanas a vender tamales y atole, y su marido tiene trabajo en una taquería grande. Su casa es el punto de llegada para las mujeres del taller que salen a vender sus prendas a la capital. Además, Ana María funge como enlace de relaciones entre las bordadoras y los compradores.

El hijo varón de Cándida es Esteban y tiene 24 años. Se había ido Texas hace cinco años, porque esa era la única manera para apoyar a su madre. Además, quería juntar dinero para asumir el cargo de la mayordomía de San Judas. Este santo es para la familia de Cándida de suma importancia porque “cuando todo parece perdido, siempre está San Juditas a quien le puedes pedir ayuda”. Esteban volvió recientemente a San Pablo, porque lo deportaron por carecer de documentación para su estancia legal en Estados Unidos, país donde trabajaba en una fábrica de barniz y compartía casa con cinco compañeros. Guardaba una parte de sus ingresos para pagar la mayordomía y mandaba remesas con regularidad: “Mandaba todos los meses, aunque sea unos 500 pesos. No era mucho, pero nos hacía el paro (nos ayudaba)”, comenta Cándida. Esteban es soltero y, desde que regresó a la comunidad vive en la casa materna y se encuentra en una constante búsqueda de ingresos económicos.

Sofía, 37 años

En el taller de doña Cándida también participa Sofía, madre de Ania (13 años) y Andrés (16 años). Se casó a los 20 años de edad y, poco tiempo después su marido emprendió el viaje a Estados Unidos, como se acostumbra entre la mayoría de los

varones. Este hombre dejó a Sofía embarazada en la casa de sus padres. Durante los primeros años de su ausencia se comunicaba con frecuencia y regularmente mandaba remesas,⁸ hasta que —como suele suceder entre los hombres migrantes sanpablenses— se juntó con otra mujer. A partir de aquel momento, empeoró la situación de Sofía. Vivió un tiempo más en casa de sus suegros, donde el esposo seguía mandando dinero para sus hijos y para las cooperaciones de las fiestas de la comunidad. Pero el suegro celosamente cuidaba de este dinero y decidía si le daba algo a Sofía o no, “los suegros aquí creen que tienen derecho sobre una” señala ella.

Un día llegó el marido a San Pablo para legalizar su separación de Sofía. En este momento, los suegros ya no permitieron que ella se quedara en su casa, ni que viviera de las remesas de quien había sido su esposo. Dice ella: “Ahí pasé un año de depresión, más o menos. Fíjate: me echaron de su casa, pero aun así no quieren aceptar que esté yo rehaciendo mi vida. Todavía se meten y opinan”.

Hace poco culminó la situación cuando Sofía encontró a su hijo borracho y llorando en su cama: “Quería que yo le hablara a su papá para que volviera a San Pablo porque quería que viviéramos como familia”.

Andrés, el hijo de Sofía, es muy rebelde, ya no va a la escuela, se junta con gente de dudosa reputación y tiene planes de irse al Norte para alcanzar al padre. Sofía relaciona su rebeldía con la ausencia y la despreocupación del padre y a la autoridad patriarcal del abuelo, quien todavía intenta mantener el control sobre Sofía y sus hijos. Ahora, ella está desgarrada con sentimientos encontrados: por un lado, no quiere que Andrés se vaya porque: “Ya me sé el final de esta historia. Va a hacer infeliz a alguna muchacha. Es que es difícil cuando se vayan. Allá se olvidan de sus familias”.

Pero, por otro lado, siempre tiene la preocupación económica: no alcanzan sus ingresos, está endeudada con algunos compadres y: “Doña Candi ya me ha hecho muchos ‘paros’ igual. Es que son dos [hijos] y a veces siento que no puedo con todos los gastos”.

Sofía, en representación de la mayoría de las bordadoras del taller de Cándida, tiene una respuesta muy decidida a mi pregunta acerca del deseo de volver a juntarse con alguien: “No. Me da miedo enamorarme. ¿Para qué? ¡Para que me vuelvan a dejar como hizo aquél!”.

Anaís, 29 años

Anaís es una de las pocas mujeres que se atrevió ir a Estados Unidos y, al parecer, tuvo unas malas experiencias allá en su matrimonio. Su esposo la golpeaba porque estaba celoso, aunque no tenía razón para estarlo. Regresó a México y, después de haber estado

⁸ Aproximadamente 3 000 pesos mensuales.

trabajando en una panadería en Querétaro durante unos meses, decidió volver a San Pablo, donde las bordadoras del taller de doña Cándida le brindaron una fuente económica para mantener a sus hijos, y un soporte emocional para reasegurarse y mostrarle que no estaba sola. He aquí algunos fragmentos de nuestra charla:

[...]

D: ¿Cuántos hijos tienes?

A: Tres, dos niñas y un niño

D: ¿Ya has ido tú a los Estados Unidos?

A: Aja, una vez.

D: ¿A qué edad fuiste?

A: A los 19.

[...]

D: ¿Y tu esposo ya estaba allá?

A: Sí.

D: ¿Y por qué te regresaste a San Pablo?

A: Es que me regresé porque ya tuve muchos problemas con mi esposo.

D: ¿De qué tipo?

A: Me pegaba mucho porque era bien celoso.

[...]

D: ¿Él todavía está allá?

A: Sí, se quedó tres años más y cuando vino mi hija ya tenía dos años y medio. Estuvo aquí namás cuatro meses. Como también nos peleábamos mucho. Pero todavía llego aquí.

D: ¿Y tú qué le dijiste cuando llego aquí?

A: Nada porque cuando lo dejé dejamos las cosas bien claras y ya nos dimos otra oportunidad. Entonces vino después de poco tiempo para acá. [...] Pero tampoco la hicimos porque siempre nos peleábamos también. Nos seguíamos peleando y me seguía golpeando. A veces me encerraba abajo en mi casa, no me dejaba salir a la calle, no me dejaba asomarme a la ventana.

D: ¿Y eso?

A: Quién sabe, dice que según tenía yo tantos amantes.

D: Entonces se volvió a ir.

A: Sí, sí se volvió a ir.

D: ¿Y ya no va a regresar?

A: Quién sabe.

D: ¿Pero si regresa ya no va a regresar contigo?

A: No, yo ya no voy a regresar con él. Yo ya decidí porque en el 2006 se juntó con otra mujer. Estando allá dos años se juntó con otra mujer.

D: ¿Estaban casados por el civil?

A: Seguimos casados.

D: ¿Por qué no le diste el divorcio?

A: No, no le di. Es que según la gente de aquí dice que si tu esposo te golpea y si de hecho tu esposo te traiciona varias veces que le debes perdonar y perdonar. Pero yo ya entendí que no, que no es así. Y ya decidí separarme definitivamente de él. Pero pues, todavía sigo casada con mi esposo porque si no nos divorciamos él les va a tener que dar la casa a sus hijos.

[...]

D: Pues qué fuerte, ¿no?

A: Pues no, porque ahorita, gracias a Dios, ya he salido afuera y he estado trabajando.

D: ¿En qué trabajas?

A: Al principio trabajé en una tortillería y me ganaba 1200 pesos a la semana y me fui lejos, a Querétaro.

D: ¿Cómo obtuviste ese trabajo?, ¿quién te dijo?

A: Es que algunas señoras me ayudaron, me consiguieron ese trabajo a media hora de Querétaro. Ahí estuve casi un año.

D: ¿Y por qué te regresaste?

A: Es que me regresé porque mis hijos siempre se quisieron venir para acá para ver a sus abuelitos. Y según cuando regresé ya me dijeron que ya me había ido de prostituta, que ya me había largado con hombres.

D: ¿Quién te dijo?

A: Mis cuñados, hermanos de mi esposo. Me dijeron “ya perdiste todo. Perdiste casa, ya la casa que tienes, ya la perdiste.”

[...]

D: ¿Y ahorita aquí vives y trabajas en San Pablo?

A: Pues sí, acá estoy, con doña Candi en el taller.

D: ¿No te juntaste con otra persona?

A: No.

D: ¿Por qué no?

A: Pues porque sigo casada.

D: ¿Y eso porque lo dice la gente, que no se hace esto?

A: Porque dice la gente que si una mujer deja su marido, que le debe perdonar todas las cosas y debe estar con él a fuerzas. Es lo que pensaban mis familiares. Mi propia familia pensaba que iba yo a seguir con mi esposo. Pero ahorita gracias a Dios ya comprendieron.

D: ¿Aunque te golpeaba te dijeron que le tienes que perdonar?

A: Sí. Es que mi mamá cree en esas ideas antiguas que existían antes pero ahorita ya no. Ahorita una mujer es libre. Y nunca hay que soportar a una persona que te maltrata.

[...]

D: ¿Y si no estuvieras casada pensarías volver a juntarte con alguien?

A: No. No pienso en esas cosas.

D: ¿Por qué no?

A: No, no he pensado en eso. Ya tuve una experiencia bien fea en mi matrimonio y volver a pasar por todas esas cosas ya no.

D: ¿Y cómo te sientes? ¿Qué te parece tu vida ahora?

A: Pues me siento bien. Me siento liberada

[...]

Los tres testimonios son representativos de la mayoría de esposas de migrantes y revelan dos conclusiones: en primer plano, la ausencia masculina tiene un poder disruptor en la organización de las unidades domésticas en cuanto a estrategias económicas, dinámicas de poder y modelo de vida para las siguientes generaciones. En segunda, la manera de enfrentar y manejar la ausencia depende de la etapa de vida en la que se encuentran las mujeres. Lo que habían establecido Loza Torres y colegas (2007: 54) para

el caso de una comunidad rural en el sur del Estado de México, también es válido para las mujeres sanpablenses: las mujeres jóvenes enfrentan una enorme división entre el modelo de vida que desean ante la situación de abandono y lo que las prescripciones sociales y morales de la comunidad les permiten. Anaís todavía se encuentra en plena etapa de desmantelamiento, Sofía está por encontrar cómo salir de la situación de control patriarcal, mientras que doña Cándida ya se liberó de los estigmas sociales prevalentes y, de tal manera, logró restablecer su vida y reacomodar las estructuras domésticas y económicas en su hogar.

La ausencia de hombres, recursos económicos y estabilidad social en San Pablo provocan que la espiral de ausencia rote cada vez más rápido. La ausencia del varón, por un lado, y la ausencia de oportunidades económicas, por otro, pueden ocasionar un estado de extrema pobreza en los hogares que carecen de jefe de familia tradicional. Para muchas mujeres esto conlleva un alto nivel de estrés emocional porque a menudo no saben cómo salir de su dilema sin miedos económicos o culpas morales. Sofía, ante la angustia de no cubrir todos sus gastos, no desecha la opción de cederle a su hijo el deseo de ir al Norte porque, de esta manera, se espera otra fuente de ingresos en el hogar, aunque ya sabe que este proyecto, igual que todos los demás, está destinado a fracasar. Anaís, por su parte, al intentar buscar una fuente de ingresos saliendo de la comunidad, igual que los hombres, se vio enfrentada al acoso y la estigmatización que surgieron a partir de las concepciones tradicionales acerca de cuáles son las responsabilidades de los varones y cómo deben encajar las mujeres. La comunidad en general y la familia política en especial, a menudo ejercen un poder emocional sobre las mujeres abandonadas de pocos años de matrimonio, lo cual las confronta con un dilema entre la moral comunitaria, por un lado, y la obligación de asumir el rol de proveedora económica, por otro. En pocas palabras: la visión tradicional acerca de los roles de género, y lo que implican en cuanto a deberes y poderes, está puesta a prueba por la ausencia masculina.

Género y poder

Hay que estar conscientes de un aspecto fundamental para toda interacción humana: en primera, el género es el elemento constituyente de todas las negociaciones sociales y, en segunda, representa la forma primaria de cualquier relación de poder (Scott, 1986). Consecuentemente, es una expresión del poder. Es decir, no existe ningún tipo de interacción humana sin la presencia del género (Strathern 1988: 32).⁹ El poder es, por otro lado, *sui generis*, pues siempre se distribuye de manera desigual, y no necesariamente tiene que ser unidireccional. De acuerdo con Eric Wolf, “el poder es inherente en cada persona, se expresa en las relaciones sociales, y regula los contextos

⁹ Marilyn Strathern argumenta que ninguna sociedad se puede construir independientemente de las relaciones de género (1988: 32).

sociales” (Wolf 2001: 20). Esto quiere decir que las proporciones de poder en un conjunto social o en una relación social pueden ser modificadas bajo diferentes circunstancias espaciales, temporales o estructurales. Ahora, las relaciones de género no son otra cosa que relaciones de poder. Las relaciones de género entre los otomíes de San Pablo se transforman mucho a partir de la migración y la ausencia varonil. Esta modificación no necesariamente va en un solo sentido.

Sin duda, la jefatura de hogar femenina puede conllevar muchos conflictos sociales para las mujeres debido a las concepciones sociales de su entorno que las restringen a la labor doméstica¹⁰ sin poder de tomar decisiones ya que la mayor parte de las estrategias socioeconómicas ha sido diseñada principalmente por varones. Ellos tradicionalmente decidirían sobre la distribución y los gastos de los ingresos, y “tienden a victimizar al género femenino en una relación de oposiciones binarias que acentúan las desigualdades entre los géneros”,¹¹ como constatan Loza Torres y colegas. No podemos consensuar este argumento por completo, ya que en las dinámicas de las estructuras de poder hay pocas víctimas puras y pocos opresores puros: ante la situación de ausencias múltiples las mujeres sanpablenses han desarrollado estrategias económicas alternativas, que a su vez les brindan fuertes redes de apoyo mutuo. De esta manera, la migración varonil puede fungir como motivo para cierta realización personal de las mujeres. Abandonadas, rechazadas y sin voz, sienten la necesidad de salir del hogar en busca de nuevas fuentes de ingresos. El que ahora ellas procuren el bienestar de sus familias puede llegar a ser interpretado de manera benevolente por la comunidad. Ciertamente, estas mujeres pueden estar seguras del apoyo de sus compañeras de género. En un estudio sobre la feminización de la pobreza debido a la migración masculina en la región alrededor de Atlixco, María Marroni constata que las jefas de hogar cuentan con vastas redes de apoyo entre la familia extendida y sus relaciones de compadrazgo, y esto les otorga una mayor autonomía ante la ausencia de sus maridos migrantes (2006: 92).

Al socaire de estas redes, la vigilancia patriarcal pierde su carácter omnipresente y las mujeres abandonadas adquieren mayores grados de autonomía. Algunas rompen con los estereotipos de la moralidad patriarcal e intentan reconstruir sus vidas: Sofía se salió de la casa de los suegros y ahora es capaz de mantener su propio hogar. Anaís, a pesar de la opresión familiar que sufría, ha llegado a la conclusión que “ahorita una mujer es libre. Y nunca hay que soportar a una persona que te maltrata”. El autorreconocimiento de sus capacidades y habilidades para salir adelante les permite desarrollar la autonomía que antes no tenían (Loza Torres *et al.*, 2007: 49): doña Cándida, a

¹⁰ Recordemos lo que se ha escrito al inicio del presente texto sobre la tradicional división sexual de trabajo, la cual establece que las mujeres no labren la tierra, sino que ejecutan las todas las tareas del hogar como complementación del rol masculino que tiene su radio de acción en la esfera pública.

¹¹ Loza Torres *et al.*, 2007: 37.

través de su desempeño individual, fue capaz de mantener a su hija menor en la escuela y va a mandarla a estudiar una carrera universitaria cuando la muchacha acabe la preparatoria, cosa que por las circunstancias es singular en San Pablo y es expresión por excelencia de cómo se modifican las nociones acerca de educación, moral y ética.

El ejemplo del taller de Cándida nos enseña que se reconoce la importancia de las tareas femeninas respecto del mantenimiento y la transmisión de valores tradicionales como resguardo de la persistencia del grupo entero. Los bordados tenangos tienen un alto valor cultural y un gran potencial identificador étnico para los otomíes serranos. Su elaboración nunca tiene un mero fin económico, sino que representa también la difusión de la tradición local. El hecho de que las manualidades recaen en el abanico de tareas netamente femeninas y que a base de esto se tienen que mantener familias enteras, por un lado, representa una doble carga para las mujeres. Pero, por otra parte, les confiere un aumento de autoridad y autonomía, ya que, cumpliendo con su rol de transmisoras de tradiciones y ejerciendo un trabajo que corresponde a las prescripciones de género, las bordadoras del taller de Cándida se han convertido en las verdaderas jefas de sus hogares —reconocidas, como es el caso de Esteban y sus hermanas— por la familia entera.

Ya habíamos mencionado que por lo general entre los otomíes, el jefe de hogar es el que asegura los bienes de la familia. De acuerdo con las nociones de la gente respecto de las jerarquías, éste tiene el derecho de establecer e imponer las normas éticas en su unidad doméstica, igual que el delegado para el ámbito político de la comunidad. Es muy común que se iguale el poder económico con el de toma de decisiones. Si ahora bien la persona que cumple con los deberes económicos hacia la familia ya no es el padre de familia sino la madre, esto implica que la imposición de los patrones éticos de la unidad doméstica ante la ausencia masculina recae en el dominio de la madre.

Cuando las mujeres son generadoras de ingresos, son detentoras de poder dentro de su unidad doméstica y obtienen un alto grado de autoridad en la comunidad, ya que durante la última década la venta de bordados tenangos se ha convertido en una mayor fuente económica para la comunidad: el que maneja el dinero también tiene derecho de opinión y poder de decisión en la esfera pública. Y aunque las estructuras políticas tradicionales de San Pablo todavía omiten la participación de mujeres, las dinámicas comunitarias ya se encuentran bajo una considerable influencia femenina en cuanto al establecimiento de pautas morales, como la educación de las siguientes generaciones y las estrategias económicas a seguir. El tipo de ausencia del hombre repercute en la manera cómo se percibe a la mujer presente en la comunidad: el aprecio social de mujeres como Cándida aquí se gradúa a través de su desempeño individual ante la situación de abandono por un lado, pero por otro lado, también por el hecho de que Cándida representa un verdadero poder económico en una comunidad como San Pablo, donde las oportunidades son muy escasas.

EPÍLOGO

La información etnográfica en la que se basa este artículo se obtuvo durante varias etapas de trabajo de campo entre 2009 y 2011. Han pasado seis años desde aquel entonces. En octubre 2017 pude regresar a la comunidad de San Pablo el Grande y me gustaría mencionar algo que a pesar de la brevedad de la visita me llamó mucho la atención: me pareció que la ausencia masculina ya no es tan notoria como antes. Caminando por los callejones del pueblo me dio la impresión de que había más hombres presentes que antes. Quiero hacer énfasis en el carácter instantáneo y subjetivo de este hallazgo: esta sensación no está comprobada con más profundidad.

Sin embargo, me quedé con el pensamiento de que el aparente incremento de la presencia masculina se debía al cambio de las políticas de relaciones exteriores de Estados Unidos. A partir del último cambio presidencial, el 20 de enero de 2017, con la llegada de Donald Trump a la presidencia, la fiebre anti-inmigrante se ha incrementado. En ese contexto, las relaciones entre ese país y México se han visto afectadas significativamente. El cierre y la militarización de la frontera norte, que inició bajo la presidencia de Barack Obama, ha dificultado la migración indocumentada del sur al norte: si bien para el año 2007 se registró la cifra tope de 12.6 millones de mexicanos viviendo en Estados Unidos, durante la administración de Obama, esta tasa se redujo constantemente por 2.7 millones de deportados entre los años de 2009-2013 (Consejo Nacional de Población, 2015: 11), lo cual equivale a un porcentaje de 33.3% de emigrantes a Estados Unidos por cada 10 000 habitantes en el 2013.¹² El Instituto de los Mexicanos en el Exterior (IME) para el año 2016 publica la cifra de 11 714 500 mexicanos que viven en el país vecino norteamericano,¹³ aunque hay que tomar en cuenta que una parte significativa de este número son descendientes de migrantes de generaciones anteriores. El diario *The New York Times* en un artículo del 9 de marzo de 2017 constata que desde febrero 2017 la cifra de mexicanos que cruzan la frontera hacia Estados Unidos ha caído por 36% respecto a los datos de febrero 2016.¹⁴

Estas políticas de cierre de fronteras tienden a afectar severamente a las comunidades rurales de origen de los migrantes. Como consecuencia, la presencia masculina aumenta y el monto de remesas internacionales se está disminuyendo. Ante las amenazas de deportaciones de migrantes y la extensión del muro en la frontera es importante contemplar de qué manera se presenta el futuro en cuanto a las estrategias migratorias de ciudadanos mexicanos: ¿seguirá siendo la migración internacional tan atractiva como antes? Se presentará Estados Unidos todavía como destino favorito para los transmigrantes o se desplazarán a otros países?

¹² Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), Boletín de Prensa No. 41/17, 30 de enero de 2017.

¹³ Véase: <http://www.ime.gob.mx/gob/estadisticas/2016/mundo/continente/americ/general_america.html>, consultado el 15 de noviembre de 2017.

¹⁴ Véase: <<https://www.nytimes.com/2017/03/08/us/trump-immigration-border.html?ref=nyt-es&mcid=nyt-es&subid=article>>, consultado el 12 de febrero de 2019.

Pero sobre todo me gustaría llamar la atención sobre el impacto que tiene este nuevo panorama transfronterizo en las relaciones de género, respectivamente de poder, en una comunidad como San Pablo el Grande, donde hace seis años las mujeres bordadoras no solo tenían el poder económico, sino también mantenían la autoridad moral y ética de la comunidad. ¿Cómo se reacomodarán las relaciones de poder en las comunidades migratorias rurales mexicanas, cuando de repente la presencia masculina incrementa pero las remesas internacionales cesan?

BIBLIOGRAFÍA

- Bille, Mikkel; Frida Hanstrup y Tim Flohr Sørensen (eds.)
(2010) *An Anthropology of Absence. Materializations of Transcendence and Loss*, Nueva York, Dordrecht, Heidelberg, Londres, Springer.
- Fagetti, Antonella
(2006) “Mujeres abandonadas: desafíos y vivencias”, en Barrera Bassols, Dalia y Cristina Oehmichen (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 119-134.
- Galinier, Jacques
(1990) *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Loza Torres, Mariela; Ivonne Vizcarra Bordi; Bruno Lutz Bachère y Eduardo Quintanar
(2007) “Jefaturas de hogar. El desafío femenino ante la migración transnacional masculina en el sur del Estado de México”, en *Migraciones Internacionales*, vol. 4, núm. 2, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México, pp. 33-60.
- Marroni, María da Gloria
(2006) “Él siempre me ha dejado con los chiquitos y se ha llevado a los grandes... Ajustes y desbarajustes familiares de la migración”, en Barrera Bassols, Dalia y Cristina Oehmichen Bazán (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), UNAM, México, pp. 88-117.
- Scott, Joan
(1986) “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, en *American Historical Review*, vol. 91, no. 4, American Historical Association, pp. 1053-1075.
- Strathern, Marilyn
(1988) *The Gender of the Gift*, Berkeley y Los Angeles, The University of California Press.
- Wolf, Eric
(2001) *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, CIESAS, México.

LOS JÓVENES Y LA RELIGIÓN: UN ACERCAMIENTO A PARTIR DE LA ENCUESTA NACIONAL SOBRE CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN MÉXICO*

Ariel Corpus

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

correo electrónico: arielcorpus@gmail.com

RECIBIDO: 02 DE JUNIO DE 2019; ACEPTADO: 25 DE JULIO DE 2019

Resumen: El presente artículo aborda la religión de los jóvenes en México a partir de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, efectuada por la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México en 2016. Se propone, mediante un ejercicio de estadística descriptiva, abordar cinco aspectos: el cambio religioso, los grados de compromiso, las prácticas religiosas, las creencias trascendentales y las opiniones en torno a la relación iglesia-Estado. Estos tópicos permiten analizar el vínculo entre la población joven y su religión de pertenencia, ello en un marco de pluralidad religiosa.

Palabras claves: juventud, diversidad religiosa, creencias, edad.

YOUNG PEOPLE AND RELIGION: AN APPROACH FROM THE NATIONAL SURVEY ON RELIGIOUS BELIEFS AND PRACTICES IN MEXICO

Abstract: The article addresses the religion of young people in Mexico from the National Survey on Religious Beliefs and Practices in Mexico, conducted by the Network of Researchers of the Religious Phenomenon in Mexico in 2016. It is proposed, through an exercise of descriptive statistics, to address five aspects: religious change, degrees of commitment, religious practices, transcendental beliefs and opinions about the church-state relationship. These topics allow us to analyze the link between the young population and their religion of belonging, in a framework of religious plurality.

Key words: youth, religious diversity, beliefs, age.

*La primera versión de este trabajo fue una ponencia presentada en el simposio “Pueblos indígenas en contextos interétnicos. Análisis y aportes desde los estudios del lenguaje”, coordinado por Lorena Córdova Hernández, en el Congreso Internacional “Pueblos indígenas de América Latina, siglos xix-xxi”, Oaxaca, México, octubre, 2013.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene como objetivo analizar las formas de creer, practicar y pertenecer a una religión entre los jóvenes en México a partir de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (ENCREER), estudio realizado por la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México en 2016. Para realizar este análisis se efectuará una estadística descriptiva y se realizará una lectura de los datos desde la antropología y la sociología de la religión a efecto de comprender las formas en que el creer juvenil está teniendo lugar en el México contemporáneo caracterizado por la diversidad religiosa.

Es desde la segunda mitad del siglo XX que se observan cambios graduales en cuanto a la adscripción religiosa de los mexicanos, lo que es notorio en un descenso del catolicismo —religión mayoritaria— y en la conformación de un campo diverso donde participan otras minorías no católicas, e incluso no cristianas. Es a partir de una amplia literatura de corte etnográfico que se ha podido dar cuenta de este fenómeno que conlleva no sólo a propiciar nuevos datos numéricos, sino a generar una nueva dinámica al interior de la sociedad. Por ello, el cambio religioso y la diversidad que conlleva, no se refleja sólo en la adscripción a una religión, sino también en el modo en que el sujeto creyente participa de una creencia religiosa y se adhiere a sus postulados, o bien en las repercusiones que tienen las creencias para el sujeto creyente en su vida y en las vidas ajenas. Con lo anterior, se busca decir que la diversidad implica también una variedad de matices con los cuales los individuos participan de lo sagrado.

En esta variedad de matices también existen otras variables que son importantes para entender y explicar la religión. Una de ellas es la edad. En este artículo se enfatizará en un corte etario donde se ha situado a la población joven. Es importante señalar que, si bien se reconoce que el criterio etario es tan sólo una de las características en las que puede abordarse la juventud, ello se hará con fines analíticos dado las características de la fuente que se analiza. Por ello, para este ejercicio se ha considerado establecer dos rangos de edad a modo de corte etario que posibilita la ENCREER: población de 18 a 24 años y de 25 a 34 años. Tales rangos son arbitrarios y obedecen a varios aspectos: en primer lugar, permite observar algunas características generales como grupo conjunto, y otras más como particulares de cada corte etario; en segundo lugar, ya se ha discutido mucho los rangos de edad en que empieza y termina la juventud, pero en este artículo se establece este límite porque en el rango menor la ENCREER solo retoma a la población a partir de los 18 años, mientras que el rango mayor se consideró dado la prolongación del tránsito hacia la adultez que actualmente caracteriza a los jóvenes en México.¹

¹ La encuesta puede descargarse del siguiente enlace: <https://rifrem.mx/encreer/>. Para los datos precisos de edad, se recurrió a la base de datos proporcionada como parte del Proyecto Reconfiguraciones de las Identidades Religiosas en México CIESAS/CONACYT, 2017-2018, mismo que en su ventaja se efectuó con los cortes etarios.

En cuanto a la ENCREER, esta desglosa cinco ejes que se consideran importantes dentro de los estudios del fenómeno religioso: el cambio religioso, es decir, la adopción de un credo distinto al que fueron socializados; la identificación y los grados de compromiso, lo que refiere los modos en que el sujeto creyente se involucra con la religión a la que pertenece; las prácticas religiosas, entendidas como los rituales o acciones importantes para la religión de pertenencia; las creencias trascendentales, donde entran propiamente los elementos sagrados de cada religión; y, las percepciones sobre la relación iglesia-Estado, en la cual se registra la opinión en torno a las fronteras entre el espacio público y privado.

Por lo dicho, en el presente artículo se describirá cómo las fuentes estadísticas han sido utilizadas para el acercamiento al mundo juvenil, posteriormente se desarrollarán los cinco puntos que conforman la ENCREER bajo el marco de las dinámicas del creer y el practicar contemporáneo, finalmente se abordaran algunas reflexiones a modo de conclusión que permitirá observar los derroteros de esta relación.

LOS JÓVENES EN LOS ESTUDIOS CUALITATIVOS

La edad es una variable que permite conocer el modo en que la población joven constituye su relación con lo sagrado, y también la manera en que las religiones o experiencias religiosas construyen a la(s) juventud(es) en distinción a otras etapas de la vida, particularmente del mundo adulto (Brito Lemus, 2002). En este sentido, el estudio sobre la relación entre la religión y los jóvenes se ha desarrollado principalmente desde las pesquisas que abordan el fenómeno religioso, y en algunos casos los estudios de las juventudes han señalado el interés por ello (Corpus, 2013).

A partir de lo anterior es que se han encontrado formas particulares del creer que sitúan a la experiencia juvenil no sólo como receptora de prácticas y creencias sino como generadora de las mismas, y que se observan desde su participación en la música religiosa contemporánea hasta en la conformación de comunidades de identificación en torno a alguna adscripción juvenil, tal como diversas etnografías han podido observar al dar cuenta de la incorporación de elementos religiosos a la propia cultura juvenil (Llanos, 2014).

Empero, otras líneas de trabajo han reparado en encontrar en los datos cualitativos elementos para interpretar la relación de los jóvenes con la religión. En México se puede citar el trabajo de Enrique Luengo entre jóvenes universitarios (1993). A pesar de que su estudio se concentra en la población católica, intenta comprender el proceso que experimentan los jóvenes de cualquier religión. Desde la psicología social, el trabajo de Josué Tinoco Amador (2009) se interesa por las formas de convivencia de los jóvenes a partir de sus imaginarios religiosos. En otro estudio, Eduardo Sota García (2010), retomó la intención de Luengo para elaborar un estudio comparativo en el

tiempo. Sota García utiliza el cuestionario elaborado por Luengo veinte años atrás y realiza las mismas preguntas, con otras incluidas, para ver cómo han cambiado las apreciaciones de los jóvenes universitarios sobre la religión con el paso del tiempo. En la misma ruta metodológica se inscribe la tesis de teología de Elena Luengas Dondé (2010), ubicada en el bastión católico mexicano: Guanajuato, donde la autora indaga sobre la presencia que tiene la religión católica en el sector universitario a partir de la ruta que planea Doobelaere y sus tres procesos de secularización: en cuanto laicización, cambio religioso y participación eclesial (Doobelaere, 1994).

Esta serie de proyectos cuantitativos no sólo se desarrollan en lo que respecta a la población católica, también resaltan los trabajos cuyo énfasis se ha enfocado en conocer las percepciones sobre la religión de distintos sectores generacionales. Por su carácter local estos estudios representan importantes aportes, aquellos que posibilitan comparar entre ellos los datos obtenidos. Así lo hicieron a partir de la Encuesta de la Experiencia Religiosa realizada en la colonia Ajusco de la Ciudad de México y la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes, ambos estudios publicados en el trabajo colectivo de corte cuantitativo que coteja diversas encuestas sobre religiosidad en distintas partes del país (De la Torre, *et. al.* 2014). En el Occidente mexicano Juan Diego Ortíz (2012 y 2013) ha indagado por varios años las percepciones de cierta población joven sobre las creencias. En Aguascalientes no se pueden omitir los trabajos de María Eugenia Patiño quien indaga la sexualidad desde la percepción de los jóvenes (Patiño, 2015); en Guadalajara, ciudad ya mencionada, Alfredo Zepeda analiza la religión como un elemento que proporciona un sentido de orden y significado a la existencia de los jóvenes (Zepeda, 2015; Zepeda, 2016).

En el resto de América Latina la tendencia en usar métodos cuantitativos también se ve reflejada en diversas investigaciones que evidencian las maneras en que la población joven determina sus creencias. Sobresalen los trabajos de Deysi Domínguez y María Isabel Domínguez (2001), quienes dan cuenta de las percepciones que los jóvenes cubanos tienen sobre la religión. En esta misma apreciación se puede señalar el trabajo del chileno Javier Romero Ocampo (2010) quien ha indicado cómo la complejidad del mundo contemporáneo no escapa a los procesos religiosos, de modo que también se transforman con ellos. También el trabajo de Denise Dos Santos (2011) en Brasil que toma derroteros novedosos que entrecruzan diversos fenómenos sociales para explicar la participación juvenil. Su estudio tiene como base un cuestionario aplicado a la población entre 18 y 20 años de edad que son candidatos a la milicia. En Argentina Mariela Mosqueira (2011) también se ha interesado en alguna medida por los datos estadísticos al presentar la relación entre lo religioso y lo juvenil centrándose en los datos obtenidos a partir de la Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas, levantada en 2008. Ella analiza las “texturas” de las creencias y prácticas religiosas de los individuos al cruzar algunas variables como nivel educativo y lugar

de residencia. Esta ruta estadística ha tenido buenos resultados y suele ser usado en diversas regiones de América Latina, pues lo mismo hace un grupo de investigación encabezadas por Virginia Raquel Azcuy (2010) en Argentina. En el mismo cono sur, Chile de nueva cuenta, Javier Romero Ocampo, Reinaldo Tan Becerra e Ignacio Quinteros Arbiol (2011) han presentado una descripción de las relaciones entre valores y religión en el contexto juvenil chileno, en particular de jóvenes estudiantes universitarios.

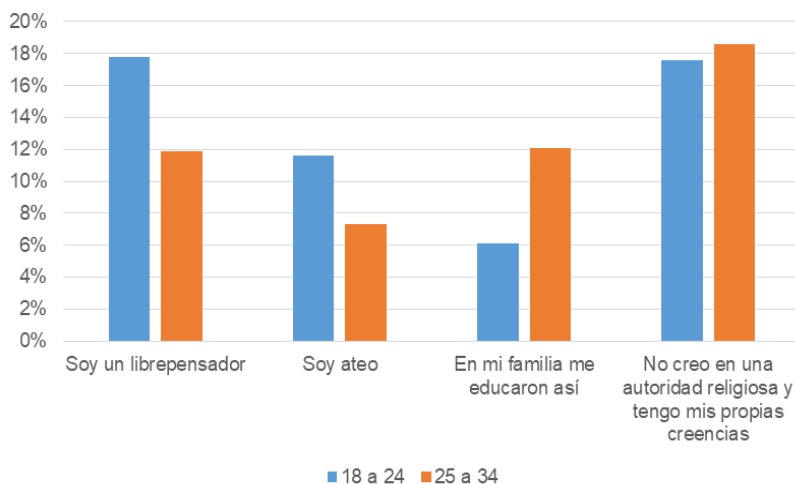
En este sentido, este análisis de la ENCREER puede sumarse a los estudios que buscan comprender el vínculo entre la religión y un sector de edad para observar el comportamiento que en esta materia tienen. Empero, si bien la Encuesta propicia un *locus* para indagar más en tal relación, sea como un desgaste o una reconsideración de los elementos simbólicos donde fueron socializados, no se debe quedar en ello, pues es necesario considerar que la religión coadyuva a la conformación de los sujetos sociales; es decir, siguiendo la tesis weberiana, la inclusión dentro de alguna creencia puede determinar en gran medida una serie de pautas y valores con las cuales el individuo se posiciona en el mundo, construye su sentido y orienta sus acciones.

EL CAMBIO RELIGIOSO

El cambio religioso es uno de los temas recurrentes en la literatura especializada sobre el fenómeno religioso en México. Lo anterior, se debe a que a partir de la segunda mitad del siglo XX los Censos de Población y Vivienda empezaron a dar cuenta de un descenso gradual del catolicismo y el aumento de diversos grupos no católicos (De la Torre y Zúñiga, 2007), dando con ello un doble proceso sociológico: la ruptura del monopolio católico y la fragmentación de las creencias institucionales o mayoritarias. Por lo anterior, los estudios sociales buscaron explicar tal fenómeno a partir de las causas que lo fomentaron (Bastian, 2011). En este marco, se desarrollaron importantes teorías que explicaron el cambio de religión (Rambo 1996; Fortuny, 1999; Garma, 2000) tanto en contextos rurales e indígenas como en los propiamente urbanos.

En este sentido, la pregunta sobre la religión de los mexicanos cobra sentido en los censos poblacionales ya que las religiones se vuelven constructoras del mundo, o como diría Weber (2008), de la acción en el mundo en cuánto algunas de ellas se orientan con un fin salvífico. En la ENCREER, la pertenencia a una religión es clara: la población joven se sitúa en 93%. Así, la identificación con una religión no se cuestiona, sino que continúa siendo parte del modo en que la población joven se concibe en la sociedad. No obstante, justo una de las tesis en los estudios del fenómeno religioso es que hay distintos modos en que la gente pertenece a una religión, y que se observará más adelante.

Lo que resulta significativo dentro de la ENCREER y que merece la atención, es el porcentaje que respondió no pertenecer a una religión. Lo anterior, no tanto por el dato cuantitativo ya que éste se reduce a un 7%, sino por el cualitativo donde las respuestas mayoritarias indican: “todas las religiones son falsas”, “soy un libre pensador” y “no creo en una autoridad religiosa”. En estos casos hay una ponderación individual por encima de la institucionalidad de la creencia, resultado de los procesos arriba mencionados donde la ruptura del monopolio y fragmentación religiosa no sólo corresponden a una mayor diversidad, sino la constitución de un nuevo sujeto religioso que subraya su experiencia con lo sagrado por encima de lo institucional. En este pequeño rubro la población joven tiene o está dentro de los porcentajes más altos de los grupos de edad con las siguientes respuestas: “soy ateo” (11.6%) y “soy un libre pensador” (17.8%) correspondientes al segmento de 18 a 24; también en las respuestas “en mi familia me educaron así” (12.1%) y “no creo en una autoridad religiosa” (18.6%) entre el segmento de 25 a 35 años. Aunque pequeño estadísticamente, ello nos habla de un pequeño sector crítico y distante de la religión, lo que bien no sólo puede tener implicaciones para su adscripción, sino para el modo en que se construye la juventud.



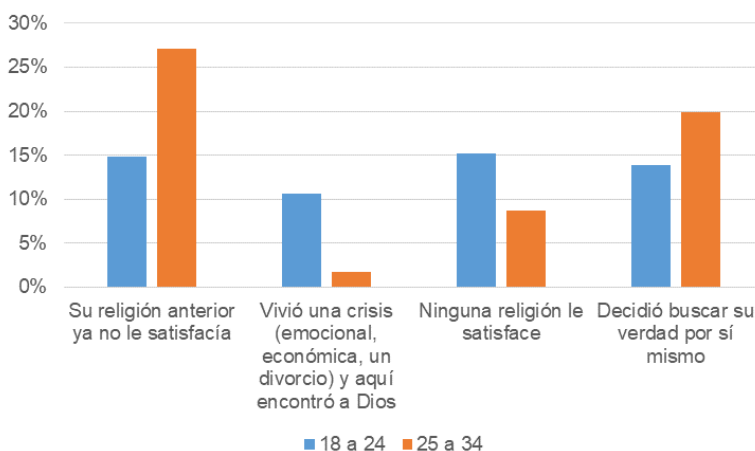
Gráfica 1. Razones por las que no perteneces a una religión

Retomando la pregunta sobre la religión de pertenencia (Gráfica 1), dentro del segmento de 18 a 24 años el 79.2% respondió ser católico, mientras que para esta respuesta en el segmento de 25 a 34 años es del 81.8%. No obstante, hay una fragmentación de diversos grupos de pertenencia minoritarios, entre los que destacan “los cristianos” en las edades de 18 a 24 (6.5%) y “los pentecostales” para el mismo grupo

de edad. Cabe mencionar que ambos grupos religiosos mencionados son parte del amplio espectro evangélico, y que los datos de la ENCEER siguen o reflejan la tendencia nacional.

Un aspecto importante de este primer eje de análisis tiene que ver con el cambio de religión, es decir, si han pasado de una religión a otra en algún momento de su vida. En ello resulta interesante observar que estos porcentajes son muy similares y cercanos en todos los grupos de edad. Empero, en aquellos que nos remite este trabajo corresponden del 8.2% para los de 18 a 24 años, y del 10.9% para los de 25 a 34 años, este último porcentaje es de los más altos de los grupos de edad. Con ello se infiere que es a partir de esta edad en que hay mayor posibilidad de cambiar de religión, lo anterior puede suscitarse dado el proceso de autonomía que se va teniendo y por ende el desapego de la religión familiar en la cual fueron socializados.

Por su parte, al observar las razones del cambio de religión entre la población joven, se tienen diversos matices. En los más significativos se encuentra que “su religión anterior ya no le satisfacía”, donde el 14.8% es para el rango de 18 a 24, y 27.1% para el de 25 a 34 años. Quienes respondieron que cambiaron dado que “su religión actual se apega a los fundamentos bíblicos” en contraste con la religión que profesaban con anterioridad, es de 11.5% de 18 a 24 y de 14.4% de 25 a 35. Otra respuesta fue “decidió buscar la verdad por sí mismo”, la que es del 13.9% de 18 a 24, y 19.9% en la población de 25 a 34. También se encuentra “vivió una crisis”, donde es importante notar que el 10.6% de las respuestas fue del rango de 18 a 24. Al ver los datos en el conjunto global, se observa que las respuestas que ponderan la búsqueda o criterio individual superan a los demás grupos etarios. Así es el caso de quienes respondieron que “su religión anterior ya no les satisfacía”, “vivió una crisis”, “ninguna religión le satisface” y “decidió buscar la verdad por sí mismo”.



Gráfica 2. Razones por las que cambio de religión

Cabe señalar que los estudios sobre el cambio religioso (Gráfica 2) han ido modificándose con el tiempo, pero la mayoría de ellos han centrado su análisis en la etapa adulta de la vida, buscando en ellos factores de crisis (económicas, maritales, existenciales, laborales, etc.) que propician que las personas dejen una religión para abrazar otra. No obstante, lo que el dato sugiere es que éstos también tienen lugar dentro de la juventud, o empiezan en este tránsito. A pesar de que los sectores jóvenes ponderan elementos de mayor crítica hacia la institucionalización religiosa, destaca la respuesta “vivió una crisis”, donde el sector más joven de encuestados tiene el mayor porcentaje de respuesta, dejando una interrogante abierta para una antropología de las emociones y analizar así las razones a las que se atribuyen estas crisis. De igual modo, revela que hay una carencia de estudios que aborden la conversión religiosa en jóvenes, pues no se han vuelto centro de atención dentro de esta temática.

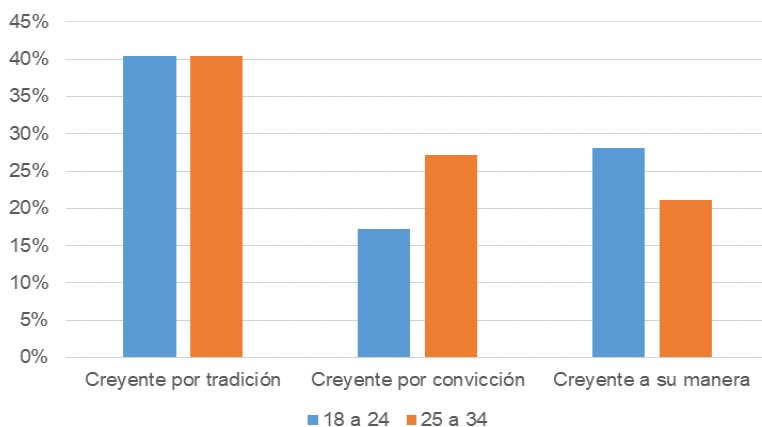
IDENTIFICACIÓN Y GRADOS DE COMPROMISO

Un aporte de la ENCREER es que no sólo analiza la pertenencia a una religión, cuyo porcentaje es amplio. También se cuestiona el grado de compromiso que existe entre el sujeto y la religión a la cual indica pertenecer, lo cual se puede “medir” u “observar” con indicadores que parten de las autorrepresentaciones, es decir, en cómo el sujeto percibe su compromiso.

Esta perspectiva, parte de entender que las experiencias religiosas se conciben de modo distinto según la perspectiva del creyente (Navarro, 1998), también, de entender que la pertenencia nominal no significa la inclusión en todos los aspectos de la creencia, como pueden ser las prácticas religiosas o determinados ritos que implican un compromiso más amplio con la religión que profesan. En los propios estudios de corte etnográfico puede observarse que la forma de participación al interior de la iglesia varía. Lo anterior, sostiene que en la llamada modernidad religiosa las instituciones están dejando de tener peso para la experiencia creyente, es decir, se puede seguir “creyendo” pero de un modo personal o diverso a lo planteado por la instancia reguladora del creer. En este sentido, como indica Hervieu-Leger, el creer religioso se encuentra en un momento tenso de su transmisión y cobra significados diversos para el creyente (Hervieu-Léger, 2005).

Al respecto, ante la pregunta cómo se identifica en términos religiosos, el mayor rango lo ocupa, “creyente por tradición” con 40% en la población joven. En esta respuesta, lo que se observa es que la distancia más amplia con otros grupos de edad es de 4%, es decir son muy cercanos entre sí. Sin duda, ello contrasta con la pertenencia a una religión abordada previamente (93%). La siguiente respuesta que destaca en términos cualitativos es, “creyente a su manera”, donde se puede ver que el

mayor porcentaje lo ocupa el segmento de 18 a 24 con 28.1%. En este sentido se puede entender no sólo como un sentido de agencia o individualización religiosa, también que los procesos de institucionalización —o bien, el reconocimiento hacia la institución— del creer, tienen menor efectividad en la población joven. Finalmente, la respuesta “creyente por convicción”, donde en teoría están los que se encuentran más cercanos a su creer,² hay un salto entre los grupos de edad analizados, pues del 17.2% en la población de 18 a 24 sube hasta el 27.2% en la de 25 a 35 años. Este dato puede indicar que en los años de tránsito hacia la adultez es que se va construyendo un tipo de compromiso diferente con la creencia de pertenencia.

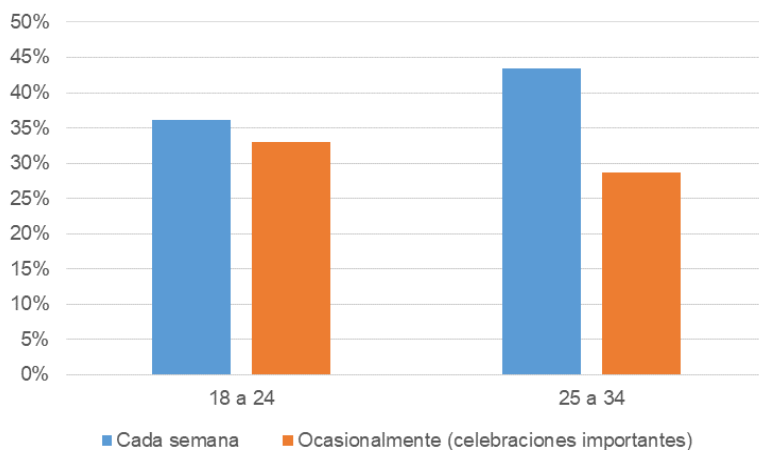


Gráfica 3. Identificación en términos religiosos

Hay dos aspectos más que se pueden subrayar en este rubro (Gráfica 3). El primero es la asistencia a los servicios o actividades religiosas y el segundo es sobre la fuente de sus creencias, es decir, de dónde la obtuvieron. En cuanto a la asistencia hay distintos porcentajes, pero se subraya la existencia de una baja participación, ya que en la respuesta “casi a diario”, el segmento de población joven no rebasa el 11.1%. En cuanto a la asistencia cada semana, el 36.2% corresponde al segmento de 18 a 24, mientras que el 43.4% al de 25 a 35, los que representan los más bajos en los distintos grupos de edad. En contraste a ello, la respuesta “ocasionalmente” tiene los mayores porcentajes en el segmento joven con 33% y 28.6% en la población joven que se analiza.

² Que no necesariamente practicante, ya que en la misma pregunta la respuesta “creyente practicante” no rebasa el 7% en todos los grupos de edad.

En este sentido (Gráfica 4), el grado de asistencia ocasional puede reflejar la poca importancia que para las personas jóvenes tiene la concepción comunitaria eclesial o la vida litúrgica, y con ello la participación en un espacio devocional donde se inculcan una serie de aspectos morales en materia de conducta y vida social. Pero no por ello hay que descartar otras fuentes de socialización religiosa que pueden ser más importantes para la población joven. En algunos estudios etnográficos se ha observado como en determinadas minorías religiosas existen socialización religiosa fuera del mismo templo o en actividades alternas menos institucionalizadas (Corpus, 2016a y 2016b), mientras que en mundo católico la baja participación en los servicios religiosos se verá compensada en otro tipo de prácticas comunitarias como se detallará más adelante.



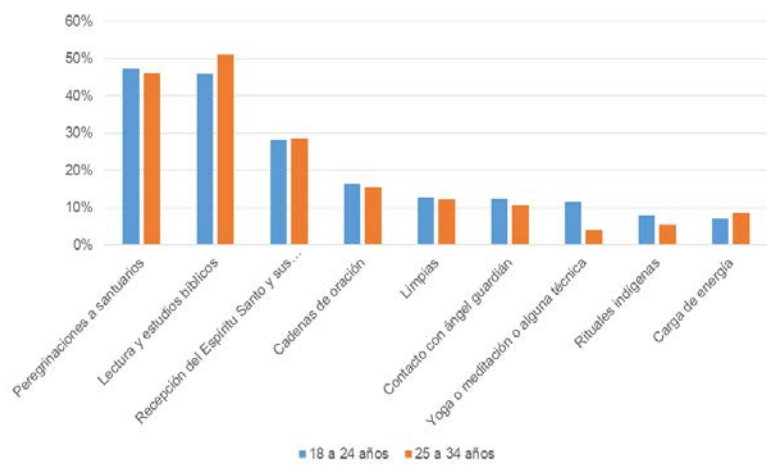
Gráfica 4. Asistencia a servicios religiosos

Finalmente, en cuanto a la procedencia de sus convicciones religiosas, el rango de la población joven y de todos los grupos de edad está por encima del 80%. Esto tiene un profundo significado ya que a pesar de que los individuos, en este caso los jóvenes, ponderen factores de individuación religiosa o se muestren más críticos hacia la institucionalización de creer y desapegados de la participación al eclesial, el núcleo familiar continúa siendo el lugar donde se socializan o transmiten los valores religiosos, reproduciendo de ese modo el creer. Esto puede aportar al cuestionamiento de las tesis secularizadoras en las que se plantea la crisis de transmisión (Hervieu-Léger, 2004) por la falta de interés de los padres por reproducir la creencia al interior de sus hogares. En México, lo que hay es una socialización en determinados puntos del creer, pero que no trasciende necesariamente en una práctica completa.

PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Un aspecto importante de la ENCREER es que separa las prácticas religiosas de las creencias propiamente. Es importante mencionar que la razón de la mencionada división obedece a las maneras en que el creyente construye su religiosidad en distancia con las instituciones del creer; es decir, que, a pesar de la certeza en un Dios absoluto y su pertenencia en una religión, puede incorporar a su propia experiencia de vida diversos modos de ejercitar su religión. De ahí, que algunos autores se refieran a ello como religiosidad a la carta pues van eligiendo los momentos en que se pueden adherir a determinadas prácticas sumándolas como un historial de sus *expertise* religioso.

Hay determinadas prácticas que tienen los jóvenes en mayor o menor medida. Las que se encuentran con porcentajes bajos son la “carga de energía”, “rituales indígenas”, “yoga o meditación”, “contacto con ángel guardián”, “limpias” y “cadenas de oración”, la mayoría de estas prácticas están ligadas al *new age*, sobre la cual la población joven puede asociarlos a otro tipo de generaciones pasadas. Ahora bien, entre los propios segmentos jóvenes destacan tres prácticas por encima de las indicadas: las peregrinaciones a santuarios cuyo porcentaje está entre el 47.3% y 46%; las lecturas y estudio bíblico con 45.9% y 51%; y, la recepción del Espíritu Santo y sus dones con 28.2% y 28.6%, estas en los grupos de edad de 18 a 24 y de 25 a 34 a respectivamente.



Gráfica 5. Prácticas religiosas

A partir de estos datos se puede problematizar, ya que se trata de prácticas distintas de dos grupos religiosos (Gráfica 5). Por un lado, las peregrinaciones están situadas en el catolicismo y dentro de la religiosidad popular (Garma y Shadow, 1994). Si bien aquí se posibilita la socialización entre pares, también hay que destacar que las peregrinaciones

se llevan a cabo en marcos comunitarios más amplios: con la familia, con los vecinos, con los amigos, con el barrio, y en este sentido no está ligado con necesidad a la instancia religiosa. Por su parte, tanto la recepción del Espíritu Santo y sus dones como las lecturas y estudio bíblico son muy cercanas a las comunidades evangélicas de corte pentecostal, aunque también en menor medida dentro del catolicismo con los grupos carismáticos. Lo importante a resaltar, es que estas prácticas sí están mediadas por un actor religioso institucional, sea como el propiciador de la experiencia en la recepción del Espíritu Santo o bien como la propia comunidad eclesial en la lectura bíblica (Garma, 2004). En ello se encuentra un contraste importante que se deberá de analizar en otro tipo de trabajos.

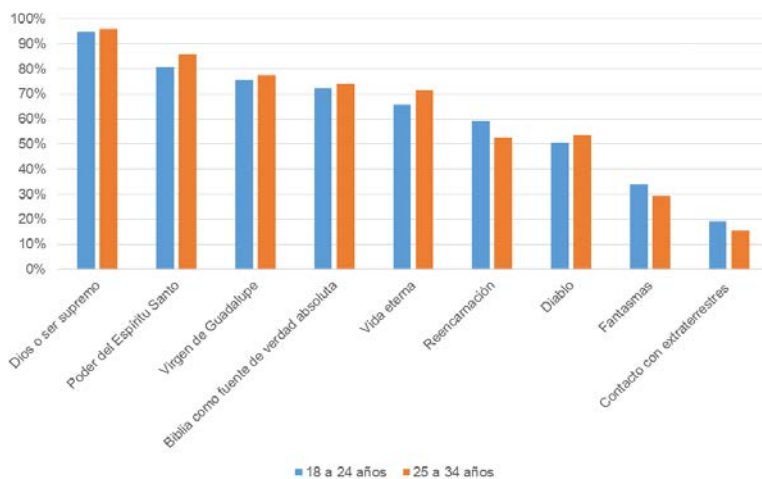
CREENCIAS TRASCENDENTALES

Las creencias es otra parte fundamental de la ENCREER. Tan sólo hay dos creencias que mantienen rangos similares en todos los grupos de edad: Dios y el Diablo. El primero con mayor aceptación pues se encuentra arriba del 90%, y el segundo entre un rango de 50.6% al 58.3%. Es interesante observar el modo en que dentro del imaginario subyace una valoración positiva hacia Dios, y negativa hacia el Diablo; es decir, aunque ambos son parte de la religión judeocristiana hay una mayor creencia en los aspectos que representan dentro de esta tradición el bien, la bondad y la nobleza entre otros elementos, mientras que hay una desacreditación hacia la antítesis de estos elementos.

No obstante, hay otras creencias que tienen porcentajes mayores o menores. En los segmentos de población joven la “vida eterna” corresponde al 65.9% de 18 a 24 y 71.7% de 25 a 34. En el mismo rubro está la creencia en el poder del Espíritu Santo que parte del 80.7% en el segmento de 18 a 24 y sube a 85.8% en el de 25 a 34. La creencia en la Biblia también tiene esta lógica, pues del 72.4% y 74.3% en los grupos respectivos que abordados. La Virgen de Guadalupe también se sitúa en esta lectura, entre el 75.5% y el 77.5%. Como se observa, son rangos altos.

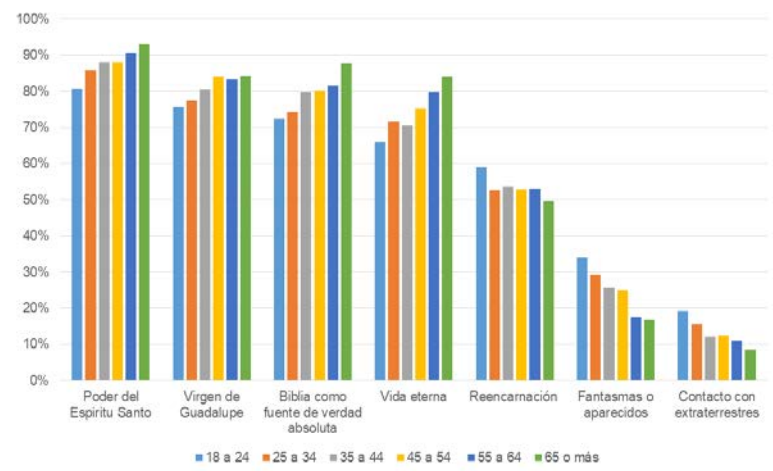
En caso contrario las representan aquellas tales como la reencarnación, los fantasmas y los extraterrestres, donde esta población tiene los porcentajes más bajos de todos los grupos etarios. En cuanto a la reencarnación, se tiene 59.2% en los jóvenes de 18 a 24 años y 52.5% en la población de 25 a 35 años; en lo que respecta a los fantasmas, el segmento de 18 a 24 es de 33.9% mientras que el de 25 a 35 es de 29.3%; finalmente, el contacto con extraterrestres en ambos grupos está por debajo del 20%.

En este análisis de las creencias (Gráfica 6) se mantienen elementos centrales de las instituciones, es decir, no hay una ruptura del universo simbólico que propicia la socialización religiosa. Tampoco apertura hacia otro tipo de posibilidades de creer fuera de tales normativas. En este sentido las creencias que tienen mayor apego institucional son más altas que las que no, lo anterior puede ser resultado de los imaginarios ya socializados y no tanto por la participación eclesial, que como se notó es baja en esta población.



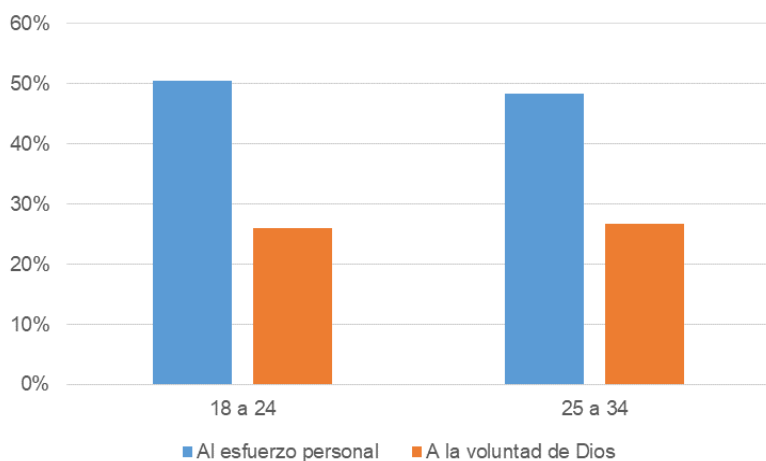
Gráfica 6. Creencias trascendentales

No obstante, resulta paradójico que las creencias que tienen el porcentaje más bajo entre los jóvenes, corresponden a los más altos en todos los grupos de edad, es decir, que son más proclives que otros grupos de edad a este tipo de creencias. En cambio, las creencias que tienen los mayores porcentajes entre la población joven representan las más bajas de todos los grupos etarios.



Gráfica 7. Creencias religiosas

A partir de esta doble lectura (Gráfica 7), considerando las dos últimas gráficas, se puede decir que, en perspectiva de todos los grupos de edad, los jóvenes se muestran más lejanos al tipo de creencias institucionalizadas. Sin embargo, como se ha señalado el hecho de creer en un ser supremo no indica el respeto de todos sus designios al pie de la letra, o una mayor participación en la comunidad que le rinde pleitesía. Ello trae consigo otra paradoja.



Gráfica 8. A qué le atribuyen el éxito o fracaso en la vida

La Gráfica 8 es importante y reveladora, ya que se dentro de este mismo rubro también se interroga sobre aquello en lo que se considera está asociada la estabilidad, éxito o fracaso en la vida. En esta parte se observa una doble paradoja con relación a la creencia en Dios, que como se señaló líneas arriba alcanzó más del 90%. La primera tiene que ver con que la respuesta “a la voluntad de Dios” tiene un porcentaje bajo en los segmentos jóvenes, de 26% en esta población. En cambio, la respuesta “al esfuerzo personal” ocupa no sólo el mayor porcentaje en los grupos de edad (50.6%), sino que es el casi el doble de la anterior respuesta. En este sentido, creer en Dios es parte de la subjetividad juvenil, pero que él tenga influencia en el desarrollo de su vida y bienestar, está muy lejos de ser una realidad.

PERCEPCIONES SOBRE ESTADO-IGLESIA, RELIGIÓN Y ESFERA PÚBLICA

En esta última parte de la ENCREER se detalla la relación de los grupos de edad con respecto a los temas que tienen que ver con la percepción sobre la laicidad y

los procesos de secularización, que no necesariamente significan lo mismo ni marchan por el mismo camino (Garma, 2012). En otros estudios, este tipo de aspectos permite “medir” el nivel de aceptación que se tiene sobre grupos minoritarios o situaciones en las cuales estarían viviendo.

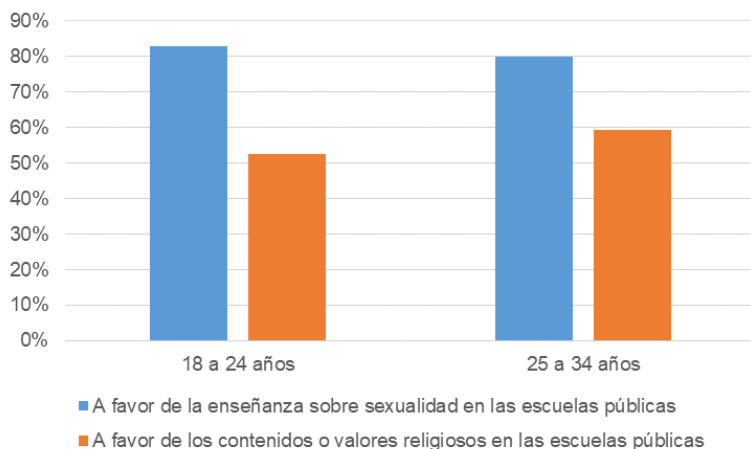
Para la ENCREER, resulta indispensable observar los comportamientos debido a una “derechización” de posturas contra las minorías sexuales, así como un proceso de regresión de derechos obtenidos para tales grupos, mismos que no sólo se han observado en coyunturas recientes como la irrupción del FNF (Garma, Ramírez y Corpus, 2018), sino también en la política partidista y las iglesias en sus diversas corrientes.

En este sentido, la ENCREER indica que en muchos de los casos las respuestas de los jóvenes dejan ver en algunas respuestas un segmento abierto a la tolerancia, y que comparten con distintos grupos de edad. Por ejemplo, al preguntar si todos los miembros de cualquier religión deben tener los mismos derechos, este porcentaje está arriba del 90%; o bien, al interrogar si las religiones pueden participar abiertamente en la política electoral, cerca del 80% está en contra de ello. En el mismo sentido la negativa cobra visibilidad cuando se pregunta si los candidatos a elección popular pueden usar símbolos religiosos, el porcentaje contra ello es casi del 90%. En estos temas los segmentos analizados son muy claros en sus posturas, acercándose así más a una postura donde la religión no debe vincularse con el quehacer partidista, es decir, en una separación de esferas producto de la laicidad.

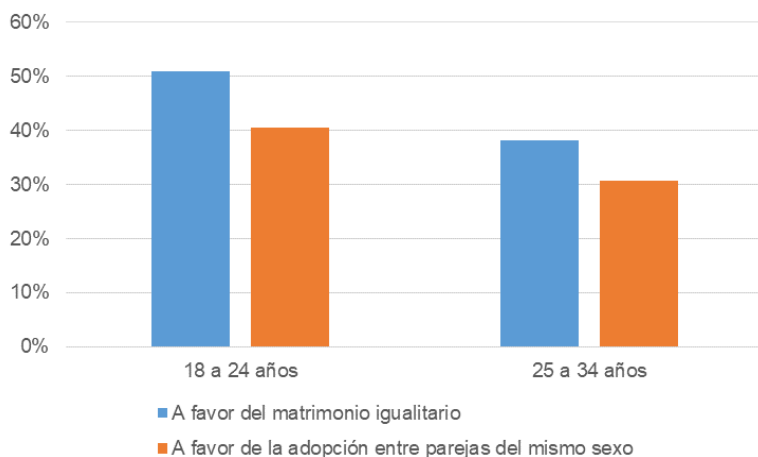
No obstante, también existen temas en los cuales los jóvenes están divididos, o bien donde tienen una clara postura conservadora. Por ejemplo, ante la pregunta si están de acuerdo en que se impartan contenidos o valores religiosos en la escuela pública, el segmento de 18 a 24 que contestó afirmativamente es del 52.6%, y aumenta en el grupo de 25 a 34 con 59.4%.³ Sin embargo, aquí hay una paradoja, ya que cuando se cuestiona si están de acuerdo con la enseñanza sobre sexualidad en la escuela pública, la población joven tiene un porcentaje alto cercano al 80%. Por ello se trata de un tema que divide la opinión de esta población.

Esta paradoja puede leerse (Gráfica 9), por un lado, de un proceso de secularización en lo relativo a la sexualidad donde hay un reconocimiento en torno al ejercicio de derechos sexuales y reproductivos en las edades más jóvenes (del primer segmento) y que después se torna más restrictivo en edades adultas.

³ Cabe señalar que es el grupo de edad que tiene la respuesta más baja de la ENCREER, ya que los porcentajes de los siguientes grupos de edad van aumentando progresivamente.



Gráfica 9. A favor de los contenidos religiosos en la escuela pública



Gráfica 10. A favor del matrimonio y adopción de parejas del mismo sexo

Dentro de los temas más significativos donde se pueden encontrar algunos contrastes son en el matrimonio igualitario y la interrupción legal del embarazo. Cabe señalar que representan posturas que en los últimos años han sido motivo de polarización social, situación que se refleja en este grupo de edad, pues en lo que respecta al matrimonio entre personas del mismo sexo, la mitad de la población joven de 18 a 24 años está a favor, se infiere que el resto en contra. En el otro segmento analizado, se encuentra que este porcentaje baja, pues sólo el 38.2% está de acuerdo.

Aún más, en cuando se plantea si estas parejas pueden ampliar sus derechos hacia la adopción, ello disminuye casi 10 puntos en ambos grupos: 40.5% en el de 18 a 24, y 30.8% en el de 25 a 34. De lo anterior, no debe sorprender que la población joven tenga algún tipo de apertura en determinados aspectos que confieren a su sexualidad, pero cuando se trata de aceptar la otredad, esto disminuya considerablemente.

En este sentido, la edad es una determinante en la apertura o no con la tolerancia (Gráfica 10). Lo que habrá que observar es si la tendencia seguirá en la medida de que los jóvenes vayan cumpliendo sus trayectos de vida, o bien se genera una ruptura hacia la secularización. Lo que el dato cuantitativo por sí mismo indica es que actualmente las posturas más conservadoras se encuentran en los grupos de edad mayor.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A partir de lo visto y analizado en el presente artículo, es que se pueden observar algunos elementos para entender la relación entre la población joven y la religión. Como se indicó en la introducción, la ENCREER se compone de cinco tópicos generales que guiaron las preguntas. Mediante un ejercicio de estadística descriptiva y una lectura antropológica y sociológica es que se pueden considerar los elementos de reflexión siguiente, siempre dejando la puerta hacia otras lecturas.

En el aspecto del cambio religioso, como se indicó, se ha abordado la conversión religiosa en la población adulta. Pero se ha omitido trabajar la conversión en población joven. Lo anterior puede ser debido al sesgo adultocéntrico. No obstante, lo que señala la ENCREER es que en este tránsito se experimenta el cambio de una religión a otra, y se subraya que los motivos son las crisis en la vida, o bien aquellos elementos donde se pondera la búsqueda individual, ante lo cual se abren nuevas interrogantes para su indagación.

En cuanto a su modo de pertenecer, es interesante notar que la población joven está menos identificada con la religión a la que indican pertenecer, es decir se sitúan en mayor medida en la tradición. Se es parte de una religión porque en ella les tocó nacer y ser socializados. Esto también puede indicar que el reconocimiento hacia la institución tiene menor efectividad en la población joven que en otros grupos de edad. Lo anterior se ve reflejado en cuanto a lo que puede denominarse la vida litúrgica o participación al interior de su grupo religioso, donde su asistencia suele ser esporádica. Pese a ello, la ENCREER también hizo ver que es el núcleo familiar donde se transmiten los valores religiosos, cuestionando así las tesis secularizadoras donde los padres o abuelos ya no tienen influencia sobre la religión de los hijos o nietos respectivamente.

De alguna manera, esta socialización primaria permite comprender las distintas paradojas que surgen del análisis de la Encuesta. Una de ellas es que la población joven tiene un amplio porcentaje en cuanto a las creencias trascendentales. No se ponen en duda. Empero, su poca participación y valor que le asignan en otra variable sugiere que estas creencias son parte de un imaginario ya socializado, no tanto por su interés o participación eclesial la cual es baja en su porcentaje.

De igual modo, lo dicho con anterioridad puede sostener una tesis de fuerte socialización religiosa mediante el núcleo familiar, que se refleja en por lo menos dos aspectos. Uno refiere a las certezas sobre lo sagrado, pero con una postura secularizada en cuanto a su ubicación en el mundo. Ello se sugiere a partir del contraste entre un alto porcentaje que afirma una serie de creencias (Dios, por ejemplo), pero la poca valoración que estas creencias tienen en la vida diaria, en su éxito o fracaso. El segundo aspecto se observa en los valores morales que conserva la población joven, siempre pensada como la más tolerante. La ENCREER permite ver que no es así. Hay un amplio conservadurismo en algunas materias, sobre todo en aquellas que remiten a la diversidad sexual. En este sentido no por ser jóvenes son más tolerantes, tiene sus límites.

Finalmente, los análisis que puedan desprenderse de la Encuesta en un futuro aportaran más elementos. El cruce de variables se vuelve necesario para observar los distintos matices. Comparar la edad, incluir el género o la religión serán tareas indispensables para aprovechar este recurso.

BIBLIOGRAFÍA

- Azcuy, Virginia Raquel, Carolina Bacher Martínez, Ana Lourdes Suárez y Mónica Cristiana Ukaski
(2010) “Jóvenes, Cultura y Religión. Discusión en torno a las dimensiones pertinentes para su relevamiento en Argentina”, Ponencia presentada en la II Reunión Nacional de Investigadores/as en Juventudes en Argentina, Salta, Argentina, 13-15 de octubre.
- Bastian, Jean Pierre
(2011) “Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas”, en Olga Odgers Ortíz (coord.), *Pluralización religiosa de América Latina*, Colef-CIESAS, México, pp. 19-38.
- Brito Lemus, Roberto
(2002) “Identidades juveniles y praxis divergente; acerca de la conceptualización de juventud”, en Alfredo Nateras Domínguez (coord.), *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, UAM-Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 43-59.

Corpus, Ariel

(2016a) “Y dijo Dios: sea el metal’. Metaleros cristianos en la Ciudad de México: su música, sus formas de interacción y la construcción de su imagen”, en Luis Jesús Martínez Gómez y Genaro Zalpa (coords.), *Miradas multidisciplinares a la diversidad religiosa mexicana*, Colef-Juan Pablos Editor, México, pp. 293-328.

(2016b) “Cuerpos del rock, de metal y de Cristo. Etnografía de la ritualidad, estética y corporalidad en jóvenes cristianos”, en Carlos Mondragón, María de Lourdes Jacobo y Carlos Olivier (coords.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina*, UNAM, México, pp. 91-114.

(2013) “Jóvenes y religión en América Latina: un debate necesario”, en Carlos Mondragón y Carlos Olivier (coords.), *Minorías religiosas: el protestantismo en América Latina*, UNAM, México, pp. 209-236.

De la Torre, Renée

(2007) “Introducción”, en Renée de la Torre y Cristina Gutierrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Coljal-Colef-CIESAS-Colmich-UQRoo-Segob, México, pp. 7-15.

De la Torre, Renée; Cristina Gutiérrez Zúñiga, María Eugenia Patiño, Yasodhara Silva Medina, Hugo José Suárez Suárez y Genaro Zalpa Ramírez

(2014) *Crear y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*, UAA-CIESAS-Coljal, México.

Domínguez, Deysi y María Isabel Domínguez

(2001) “Percepciones sobre la religión en la juventud cuba”, en CD-R, Departamento de Estudios Socioreligiosos del CIPS, Cuba, Disponible en <http://168.96.200.17/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICU-LOS/ArticulosPDF/010215DD016.pdf>, consultado el 7 de febrero del 2012.

Doobelaere, Karel

(1994) *Secularización: un concepto multidimensional*, UIA, México.

Dos Santos Rodrigues, Denise

(2011) “Perfil religioso da juventude brasileira através de pesquisa no alistamento militar: a crise do pertencimento em desataque”, Ponencia presentada en la XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

Fortuny, Patricia

(1999) “Dramatización en la narrativa de converso”, en *Secuencia*, núm. 43, enero-abril, pp. 71-80.

Garma Carlos y Robert Shadow (coords.)

(1994) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-I, México.

Garma, Carlos

(2000) “Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa”, en Roberto Blancarte (ed.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, Flasco, México, pp. 129-178.

- (2004) *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, Plaza y Valdés/UAM-I, México.
- (2012) “¿Existe aún la secularización? Perspectivas contemporáneas de un problema”, en Enzo Segre Malagoli y Isidoro Moreno Navarro (coord.), *Fronteras del iluminismo*, UAM I-Juan Pablos Editor, México, pp. 213-232.
- Garma, Carlos; Rosario Ramírez y Ariel Corpus (coords.)
 (2018) *Familias, iglesias y Estado laico: perspectivas antropológicas*, Ediciones del Lirio-UAM-I, México.
- Hervieu-Léger, Daniëlle
 (2004) *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, Ediciones del Helénico, México.
 (2005), *La religión, hilo de memoria*, Herder, España.
- Llanos, Alan
 (2014) “¿Etnorock cristiano? Jóvenes músicos indígenas cristianos en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas”, en Martín de la Cruz López Moya, Efraín Ascencio Cedillo y Juan Pablo Zebadúa Carbonell (coords.), *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*, Unicach-Cesmeca-Juan Pablos Editor, pp. 129-141.
- Luengas Dondé, Elena
 (2010) “Los jóvenes universitarios y su religiosidad en la UIA plantel León, México”, tesis de Maestría, Universidad Iberoamericana, México.
- Luengo, Enrique
 (1993) *La religión y los jóvenes de México: ¿El desgaste de una relación?*, UIA, México.
- Mosqueira, Mariela
 (2011) “Juventudes y religiones en la Argentina del siglo XXI: una aproximación cuantitativa”, ponencia presentada en la XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.
- Navarro Briones, Javier
 (1998) “La socialización religiosa de los jóvenes en México”, en *Revista JOVENES*, núm. 7, abril-diciembre, pp. 46-69.
- Ortiz, Juan Diego
 (2013) “Creencias resignificadas, religiosidades olvidadas. Los jóvenes universitarios y su entorno cultural”, ponencia presentada en el XVI Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Tijuana, México, 15-17 de mayo 2013.
 (2012), “Transformaciones culturales en el sistema de creencias católico. Un estudio sobre jóvenes universitarios en tres universidades de la zona metropolitana de Guadalajara”, Ponencia presentada en el XV Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Zapopan, México, 13-16 de marzo 2012.

- Patiño López, María Eugenia
(2015) “Si uno no aguanta mejor no ser irresponsables. La sexualidad vista desde la creencia de los jóvenes”, Ponencia presentada en el XVIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Mérida, Yucatán, México, 15-17 de abril 2015.
- Rambo, Lewis R.
(1996), *Psicología de la conversión religiosa. ¿convencimiento o seducción?*, Herder, Barcelona.
- Romero Ocampo, Javier
(2010) “Jóvenes y religión en un mundo de cambio. El caso de los jóvenes chilenos”, en *Ciencias Sociales y Religión*, (Brasil), año 12, pp. 147-156. Disponible en la red http://www.sumarios.org/sites/default/files/pdfs/57096_6628.PDF, consultado el 20 de febrero de 2012.
- Romero Ocampo, Javier, Reinaldo Tan Becerra e Ignacio Quineros Arbiol
(2011) “Valores y religiosidad en jóvenes universitarios de Santiago de Chile”, ponencia presentada en las XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.
- Sota García, Eduardo
(2010) *Religión ‘por la libre’. Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes*, UIA, México.
- Tinoco Amador, Josué
(2009) “Pensamiento religioso en jóvenes y formas de convivencia”, en José Tinoco Amador, Guitté Hartog y Louise Greathouse Amador (coords.), *Religión y pensamiento social. Una mirada contemporánea*, BUAP-UAM I, México, pp. 13-40.
- Weber, Max
(2008) *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económico, México.
- Zepeda, Alfredo
(2016) “Los jóvenes universitarios y la religión, ¿Hacia dónde van?”, ponencia presentada en el XIX Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Tlaxcala, Tlaxcala, México, 1-3 de junio 2016.
(2015), “Un mundo todavía plausible. La construcción de lo religioso en estudiantes universitarios”, Ponencia presentada en el XVIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Mérida, Yucatán, México, 15-17 de abril 2015.



Danzantes, Templo de Santo Domingo de Guzmán, Oaxaca, México.
Fotografía: Álvaro Bello Madonado

THE FREEDOM TO MAKE MISTAKES, DE SOL TAX

Sergio Ricco Monge

Universidad Pedagógica Nacional (UPN), México
correo electrónico: sergioricomonge@gmail.com

Erick Aguirre

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México
correo electrónico: eaguirre@politicas.unam.mx

RECIBIDO: 22 DE MARZO DE 2019; ACEPTADO: 22 DE MAYO DE 2019

INTRODUCCIÓN

Los traductores del artículo *The Freedom to Make Mistakes* del célebre antropólogo norteamericano, Sol Tax (1907-1995), trabajo publicado en *América Indígena*, vol. 16, núm. 3, (México, junio, 1956), damos cuenta de la importancia del autor quien obtuvo su primer grado (*Bachelor of Arts*, B.A.) en la Universidad de Wisconsin en 1931,¹ teniendo como mentor a Ralph Linton. Más tarde, Tax realiza trabajo de campo con los mescaleros, reservación india ubicada en Nuevo México, contando con la supervisión de Ruth Benedict. Posteriormente obtuvo el doctorado (*Doctor of Philosophy*, Ph.D.) en 1935² por la Universidad de Chicago, con la fuerte influencia de uno de los más destacados antropólogos británicos: A. R. Radcliffe-Brown, quien lo impulsa al estudio de las estructuras sociales. También recibió el influjo de Robert Redfield quien lo invitó a realizar trabajo de campo en Guatemala y más tarde en México, participando como profesor invitado en la Escuela Nacional de Antropología (ENA)³, contribuyendo a formar los primeros antropólogos de campo en Chiapas, México.

¹ Gaillard, 2004, p. 122.

² Anónimo, 1995.

³ En el tiempo en que el doctor Sol Tax participa en las actividades académicas de la Escuela Nacional de Antropología (ENA), en México, esta aún no adquiría el membrete de Escuela Nacional de Antropología e Historia

El artículo que se presenta es una interesante secuencia lógica y una invitación metodológica en torno a las relaciones de autoridad y poder en varios contextos: el ejercicio de autoridad de padres y profesores hacia niños y las posibilidades del uso de la de autoridad en contextos coloniales, como una analogía al tratar a los indios como infantes. En particular, el profesor Tax enfatiza sobre el poder del *Indian Service* en las reservaciones de los Estados Unidos en un contexto de crisis política en tanto que el *Bureau of Indian Affairs* (BIA) había abandonado sus responsabilidades financieras y presupuestales hacia las reservaciones, promoviendo una suerte de asimilación forzada. El artículo nos invita a considerar las posibilidades de que la identidad se pueda expresar si a los indios se les permite autonomía política. En este sentido, la perspectiva de Tax es también una crítica a la política del BIA que impulsa procesos de asimilación forzada. En el mismo sentido, se convierte en una reflexión sobre situaciones de dependencia colonial en otras latitudes del mundo.

A Sol Tax lo podemos considerar uno de los más influyentes antropólogos de la denominada “antropología de acción”, también conocida como “antropología de intervención”. Una muestra de ello fue el entrenamiento a estudiantes que más tarde serían célebres antropólogos. Pese a la distancia en el tiempo, *The Freedom to Make Mistakes* resulta una propuesta sugestiva que puede ser aplicada en situaciones contemporáneas, sobre todo en contextos de relación interétnica.

FUENTES

Anónimo

(enero 19, 1995) “Obituary: Sol Tax, Anthropology”, *The University of Chicago Chronicle*. [Recuperado de internet: <http://chronicle.uchicago.edu/950119/tax.shtml> (mayo 20, 2019)].

Gaillard, Gérard

(2004) *The Routledge Dictionary of Anthropologist*, Londres, Routledge.

Medina, Andrés

(2003) “La Escuela Nacional de Antropología e Historia y la configuración de la antropología contemporánea en México”, en Cárdenas Barahona, Eyra (coord.) *Memoria 60 años de la ENAH*, México, Escuela Nacional de Antropología, pp. 161-184.

Tax, Sol

(1956) “The Freedom to Make Mistakes”, *América Indígena*, vol. 16, núm. 3, pp. 171-178.

(ENAH). Al respecto, (Medina, 2003, p. 169-170) señala que inicialmente se formó en la Escuela de Bacteriología en la Universidad Obrera y al año siguiente se trasladó a la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas (ENCB) del Instituto Politécnico Nacional (IPN), bajo el nombre de Departamento de Antropología, ubicado en el Casco de Santo Tomás. Para 1939, se funda el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Departamento de Antropología se muda al Museo Nacional en la calle de Moneda. “El proceso formativo se cierra cuando el Departamento de Antropología se traslada al INAH y se convierte en la Escuela Nacional de Antropología, en 1942” (*ibidem*, p. 170). Agrega Medina, “El proceso de maduración de la comunidad escolar llega a su apogeo en 1945 cuando por una parte, establece convenios y se relaciona con el Colegio de México y con la UNAM (...) Es entonces cuando adquiere su nombre definitivo, el de Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)”. (*ibid*, p. 174).

LA LIBERTAD PARA COMETER ERRORES, SOL TAX⁴

Este artículo ubica un problema que surge cuando una persona o grupo tiene autoridad sobre otra y posee el poder para decidir lo que el otro deber hacer *para su propio bien*. La atención principal se centra en comunidades que están bajo alguna autoridad, como las colonias supeditadas a gobiernos con poderes benévolos que permanecen en el cargo con el afán de ayudar a los colonizados a preparar su independencia. Pienso especialmente en las comunidades indias americanas que están bajo el *Indian Service*, el cual se comporta en una forma notoriamente paternalista. Sin embargo, el síndrome es ubicuo. En India o en Indonesia el advenimiento de la independencia política nacional ha transferido, de un grupo a otro, el poder de ser paternalista. En México o Perú, éste ha sido largamente mantenido por los nacionales: quienes manejan la autoridad hacen la diferencia.⁵ Pero el problema que ahora discutiré surge en todos los casos donde existe una autoridad superior benévola que utiliza el poder que tiene para reforzar sus decisiones por encima de las personas conformadas en comunidad, la cuales “aceptan aquella responsabilidad”.

Cuando reflexionamos acerca de este tipo de paternalismo, a menudo afirmamos que es erróneo, debido a que estas personas no debieran ser tratadas como infantes. Sin embargo, deberíamos preguntarnos en principio qué queremos decir con la frase “tratar como infante” y deberíamos preguntarnos incluso si los infantes deberían “ser tratados como infantes”.

Permítanme comenzar por diseccionar el problema hasta los huesos. Comenzaré por utilizar la fórmula, *A* sobre *B* (*A/B*). *A* pueden ser los padres y *B* los niños; o *A* puede ser el profesor, *B* el pupilo; o *A* es la Reina Isabel con su gobierno y *B* es una colonia en África; o *A* es el *Bureau of Indian Affairs* en Washington y *B* es una tribu de indios en una reservación. *A* tiene autoridad sobre *B*. Permítasenos ahora suponer que esta es una autoridad completamente benévola, esto es, *A* es una autoridad y, de manera honesta, siente responsabilidad por el bienestar de *B*. Aquí tendríamos al padre tratando de hacer lo mejor para su hijo, el profesor tratando de hacer lo mejor para su pupilo, la Reina interesada, de manera sincera, en el bienestar de los africanos, el *Indian Service* dedicado a hacer lo correcto para las tribus indias. Hasta ahora, nuestro modelo es *A* sobre *B*, sin ningún conflicto de interés. Ambos, *A* y *B*, desean lo mejor para *B*.

Suponga ahora que *A* y *B* no coinciden sobre lo que es mejor para *B*. La mamá que piensa que Johny no debería comer tantos caramelos, ya que esto afectará a su dentadura. Los pupilos que mascan chicle en la clase y el profesor que con pesar lo

⁴ Tax, S. (junio, 1956), “The Freedom to Make Mistakes”, *América Indígena*, vol. 16, núm. 3, pp. 171-178. Traducción del inglés al español realizada por Erick Aguirre y Sergio Ricco.

⁵ *Cfr.* Tax, S. (1946), “The Education of Underprivileged Peoples in Dependent and Independent Territories”, *Journal of Negro Education*, vol. 15, no. 3, pp. 336-345.

prohíbe por la misma buena razón. La tribu india que decide tener su propia escuela en la reservación, pero el *Indian Service* dice que deberían asistir a la escuela pública, de modo que puedan aprender, para su propio bien, las formas del hombre blanco. En cada caso, *A* y *B* están interesados sólo en el bien de *B*, pero no concuerdan en qué es bueno. Ahora, este es el problema: ¿Quién debería tener la última palabra? ¿Debería el niño comerse el caramelo? ¿Deberían los indios tener su escuela? Este y sólo este es el modelo esencial que quiero discutir. Estoy excluyendo otros problemas y, de manera deliberada, simplificando el asunto. Especialmente, recordemos que sólo existe un *A* y un *B*. El modelo sería muy diferente si incluyéramos a la hermanita de Johny, porque entonces su mamá no podría preocuparse únicamente por lo que es bueno para Johny; quizás, ella consideraría que lo que Johny quiere hacer sería perjudicial para Mary, su hermanita. Si integramos a otros miembros de la familia, amigos y vecinos, esto cambia por completo el modelo, pues introduciría conflictos de interés.

Entonces, repitiendo: el problema que estoy tratando asume que ambos, *A* y *B*, persiguen el bien para *B*, pero ellos entran en conflicto sobre lo que es bueno, sin complicaciones adicionales. Si *A* es la Reina Isabel con el gobierno británico y *B* es una colonia africana, nosotros asumimos, por el momento, que el gobierno inglés no tiene que preocuparse por Francia, Bélgica o Portugal —que también tienen colonias en África— u otras colonias británicas o *dominions*. El profesor de la clase tampoco tiene que pensar en los otros profesores o en los otros cursos de la escuela. En suma, esta es la imagen concerniente: *A* mantiene una cierta posición de autoridad sobre *B* o mantiene una responsabilidad para el bienestar de *B*. *A* desea ayudar a *B*. Nadie más está involucrado.

Ahora simplificado, el problema queda así: ¿quién logra conducir, *A* o *B*? ¿Johny se come el caramelo? Todos hemos pasado por esa situación y es, desde luego, no tan simple como en el modelo. Sin embargo, los principios ahora presentados fluyen fácilmente y el modelo nos permite comparar el problema del infante con el problema de la comunidad. Permítansenos primero presentar el caso de los padres y los niños.

Entre los objetivos que un buen padre tiene se encuentra el de proteger de los males al niño hasta que se proteja por sí mismo. Entre menor sea, mayor es la necesidad de protección, pero el entrenamiento se encausa hacia una independencia rápida e incrementada. Sin embargo, no existe una regla simple y general para ayudar a los padres a decidir cuándo Johny debe tomar su propio camino. La primera regla es que, cuanto más rápido mejor, para cualquier influencia que beneficie al infante. Se presentan dos limitaciones principales. La primera es la seguridad; los padres no deben permitir que el niño se produzca daños serios. La otra, reviste mayores dificultades. Sin duda el niño deber sentir la protección que le ofrecen sus padres, pero es precisamente este tipo de protección la que debe perder tan pronto como sea posible. Idealmente, tomando las precauciones debidas, el padre debe permitir que el niño siente cabeza lo más pronto posible. La psicología infantil no es mi campo, pero entiendo que ninguna edad es, en principio, demasiado temprana para comenzar.

La segunda regla es casi igualmente obvia y difícil de llevar a la práctica. Al niño debe permitírsele adquirir su habilidad sólo en la medida en que sea consciente de las consecuencias de las decisiones alternativas. Por ejemplo, Johnny en teoría podría decidir si come o no los caramelos, sólo si conociese cómo se siente la fresa del dentista. Es difícil saber cuándo se alcanzará ese nivel, pero es muy sencillo equivocarse en cualquiera de las situaciones. Una regla segura parece ser que si no se presenta un riesgo considerable para el niño, producto de una decisión errónea, entonces se le debería permitir la libertad para elegir su camino, incluso si el padre no se encuentra del todo seguro sobre si el niño comprende por completo la situación.

Hasta aquí no he dicho nada acerca de si importa quién está en lo “correcto”, sea el padre o el infante. Nos puede parecer extraño, pero este problema parece ir en paralelo con el punto tratado. El padre y el niño, ambos creen estar en lo correcto. Si alguno de ellos pensara que no está en lo correcto, entonces no habría desacuerdo entre ellos. Nosotros esperaríamos entonces que el padre creyera que, en todos los casos en donde se presente una discusión, él estará en lo correcto y el niño en el error. Por tanto, el problema se mantiene en las circunstancias en las que el padre decide permitir que el niño tome sus propias decisiones, a pesar de que él tenga la certidumbre de que el niño se encuentra en el error.

Ese es el punto. Si el niño en nuestro caso tipo está en la libertad de tomar su decisión, eso significa que a él se le permite, desde la perspectiva de los padres, cometer un error. Por tanto, la libertad de tomar decisiones debe implicar la libertad para cometer errores. Esto para mí parece tan significativo y verdadero —pero, al mismo tiempo, poco entendido por muchos de nosotros— que he tomado como título del artículo la frase “Libertad para cometer errores”.

Si la libertad significa algo más que tener pensamientos oscuros y amargos —como los que puede tener cualquier esclavo y a eso se reduce su pobre libertad— entonces esta debería significar libertad para actuar. La libertad conlleva la decisión sobre cómo actuar y cada decisión presupone la posibilidad de errar. En consecuencia, es un grave error negarle al niño el derecho a decidir sobre sus acciones, tan sólo porque los padres —o el profesor— creen que el niño está equivocado.

Sin embargo, este no es un asunto lógico. Piénsese en la frase común de que la experiencia es la mejor maestra o que uno aprende de sus errores. Es evidente que negarle al niño el derecho a cometer errores lo priva de la oportunidad de aprender, crecer y ser independiente.

Una vez que se tengan comprobados los factores emocionales y que los peligros reales y presentes no sean demasiado amenazantes —y que a ello se sume que el padre se encuentra satisfecho con la comprensión del niño sobre las consecuencias de tal decisión— el resultado entonces es que el niño debería tener su propia libertad. La misma regla aplica exactamente para el salón de clases o en una organización estudiantil con un asesor dedicado a guiar las actividades. En el último análisis se vio cómo

los niños definen sus decisiones, permitiéndoles realizarlas incluso cuando sus mayores saben que son decisiones incorrectas.

Me gustaría hacer hincapié sobre el asunto una vez más. Si el padre quiere tomar la decisión, él tiene el poder para hacerlo. Sin embargo, si él quiere desarrollar apropiadamente la función de criar a su hijo, él nunca debería ejercer su poder —excepto dentro límites señalados— y nunca simplemente porque sabe que él, como padre, está en lo correcto. Como padre sé perfectamente que este ideal no es fácil de alcanzar. A menudo, no hay tiempo, paciencia, ni oportunidad para una discusión completa con el niño. Enfatizo que en la práctica es difícil y, en ocasiones imposible, poner este principio en práctica. Dejemos de añadir más culpas innecesarias a la ya alterada consciencia de los padres. De todas formas, el principio está presente y es importante usarlo. Es de considerar que el padre tome la decisión, ya que no siempre se cuenta con el tiempo para que el niño entienda a cabalidad todos los aspectos o, en su defecto, que el padre tenga en consideración el punto de vista del niño. Estas son limitaciones humanas. Pero, es por completo inapropiado que la madre o el profesor tomen la decisión sobre la base de que ellos saben lo que es mejor.

Es muy fácil para el padre o el profesor emplear su sutil autoridad desde su posición, considerando el respeto que el niño les tiene, permitiendo que el niño entienda que este fue un acuerdo previo con el padre o el profesor. Dentro de los términos de la razón, esto sería lo apropiado; no he sugerido que cualquier persona sea convencida sólo por la razón, o bien, que la mamá o el profesor de hecho no sepan más que el niño. Mi único punto es que si la persuasión falla, y el niño permanece en desacuerdo, es incorrecto utilizar la fuerza *ahí donde la persuasión falló*. Cuando utilizo la palabra niño también me refiero al adolescente. ¡Probablemente, estas consideraciones críticas apliquen especialmente para los jóvenes con fuertes ideas de independencia!

Recupero la fórmula inicial *A/B* que ya indiqué que puede ser aplicada en cualquier caso: padre e hijo; profesor y estudiante; gobierno y colonia. Recurrí al primer caso por ser más familiar. ¿Podemos emplear estos principios en las relaciones de los administradores con las colonias bajo su jurisdicción? ¿Se aplica esto en particular en Norteamérica para las tribus indias bajo la autoridad del *Bureau of Indian Affairs*?

Pienso que la norma que hemos establecido aplica, sin duda, para todos. Si el gobernante y la comunidad están en desacuerdo sobre el rumbo de las acciones para la comunidad, y si el gobernante es incapaz de persuadirlos, *él debe permitir que lo hagan a su manera*. Si la comunidad ha elegido, o no, el curso de acción correcto, esto es secundario. Si tiene libertad, cada pueblo será libre de tomar sus decisiones, y en consecuencia, debe tener el derecho a cometer sus propios errores.

Recordemos que, por definición, en nuestro modelo de *A/B*, *A* está interesada sólo en el bienestar de *B*. En consecuencia, el modelo se adapta a pocas colonias reales, luego entonces, el principio no es aplicable para la mayor parte de éstas. A pesar del grado de aplicabilidad debemos mantenerlo como un principio de trabajo.

Al pasar del caso del niño al caso de las comunidades dependientes aparecen muchas diferencias importantes. La primera de todas y la más relevante es que la comunidad no es un infante, entonces, no existe la posibilidad de que, como en el caso del niño, la comunidad no posea la habilidad para tomar decisiones racionales. Existen niños en todas las comunidades, pero las decisiones comunitarias son tomadas por los adultos. Así, no hay excusas para que alguien más tome decisiones en nombre de una comunidad, como si estos fueran todos niños.

La segunda diferencia es que la comunidad, al tener la oportunidad para discutir un asunto, con toda probabilidad será más sabia que el administrador. En el caso del niño, uno asume que el padre o el profesor, por su edad y experiencia, tienen, de hecho, mucho más que ofrecer al niño para guiarlo. Pero la comunidad tiene un colectivo de adultos sabios y si se presentara una contradicción con la opinión del administrador, sería sabio que éste tomara sus puntos de vista con profunda seriedad. Una vez más, en consecuencia, se presentan menos excusas que en el caso de los padres e hijos para que *A* tome decisiones por *B*.

La tercera diferencia es que, en el caso de la colonia, es una verdad general que dos culturas diferentes están involucradas. En nuestro primer caso, el niño es criado por los padres a partir de su propia imagen. Está involucrada una sola cultura. Las costumbres, ideas y valores del niño son casi las mismas que tienen sus padres. Por otro lado, la colonia o la tribu india por lo general tienen una forma de vida diferente a la del poder administrativo. *A* no sólo tiene autoridad sobre *B*, sino que es una entidad foránea y, por lo general, tiene un punto de vista diferente sobre la vida. Esta diferencia genera una difícil comunicación y hace que con frecuencia el administrador piense que él conoce más el punto de vista de la gente de lo que realmente se sabe. Si él insiste en tomar las decisiones por los otros, es muy probable que éstas resulten erróneas. Si el administrador toma una mala decisión a nombre de la comunidad podría ser un asunto muy serio que afecte el bienestar de las futuras generaciones. En esta situación, el desacuerdo puede ser más grave que el que resulte entre padres e hijos. La comunidad desarrolla una desconfianza hacia el poder gubernamental como consecuencia de los errores del pasado y la comunicación se dificulta.

Es aún más importante que en el caso del niño en que el administrador no ejerza el poder que tiene para imponer decisiones, sino que en su lugar, permita que la comunidad cometa sus propios errores.

Esto adquiere mayor dificultad e importancia por el hecho de que los administradores que se encuentran en esa posición, por lo general, forman parte de nuestra cultura dominante. Ellos creen que nuestra cultura es, de hecho, superior a otras culturas, asumen que las personas en las colonias están naturalmente deseadas por convertirse en personas como nosotros. En los Estados Unidos toda nuestra política respecto a los indios descansa sobre el supuesto de que tan sólo es una cuestión de tiempo antes de que los indios adopten nuestra forma de vida y abandonen la suya (y que algunos de ellos han hecho mayores progresos que otros, los más "atrasados"). El

resultado es una suerte de resistencia pasiva y de completo fracaso en la comunicación y el entendimiento. Entonces, el administrador imagina que los indios no son suficientemente “racionales” y así se siente con la justificación para emplear la fuerza.

Sin embargo, en los hechos la fuerza no funciona. El ejercicio de la fuerza no sólo puede ser éticamente erróneo, sino que por lo general no consigue el resultado que el administrador busca. Me gustaría relatar un ejemplo.⁶ Existe una comunidad india en Iowa —los fox o mesquakie— con quienes un grupo de estudiantes y yo hemos trabajado. En su asentamiento, ellos tienen una excelente escuela dirigida por el Bureau of *Indian Affairs* y desean conservarla. Pero la política de Washington se interesa por acelerar el proceso de asimilación —recordemos que la mayoría de los no-indios sencillamente presuponen que los indios desaparecerán y que ellos desean convertirse en hombres blancos. Por lo tanto, hace varios años el *Bureau of Indian Affairs* propuso al Consejo Tribal que la escuela india fuese entregada al estado, para ser dirigida como una escuela pública. La administración solicitó a los indios que discutieran el asunto y dijeron que regresarían en seis semanas para conocer su decisión. Aunque le hicieron pensar a los indios que podían discutirlo libremente, ellos desafortunadamente tendrían que estar de acuerdo con la propuesta. El resultado fue que los indios nunca discutieron la propuesta ni sus posibilidades. ¿Cuál fue su utilidad? Para los indios no era importante quién dirigiría la escuela —ya fuera desde una oficina en Des Moines, en Iowa o desde una oficina en Washington, D.C.— sino que el hecho parecía ser tan importante para el *Bureau of Indian Affairs* que los indios pensaron que había algo oculto en esa propuesta de cambio. En consecuencia, todos se opusieron. Pero dado que el gobierno parecía inclinado a ejercer su autoridad, los indios se mantuvieron en silencio. Luego de que durante dos meses los oficiales del gobierno no escucharon nada, firmaron un convenio con el superintendente escolar del estado para el cambio de escuela. Lo siguiente que supieron los indios es que habría una reunión con los oficiales del estado, quienes por primera vez descubrieron que los indios se oponían a tal transferencia. La superintendente estatal rompió el contrato de manera figurada, ya que ella no quería administrar una escuela en contra de la voluntad de la comunidad.

Así, toda la fuerza y autoridad del *Bureau* fue ineficaz. El asunto, a los ojos de los indios, es una razón más para desconfiar de la administración. Parece claro y obvio que nada constructivo podrá surgir allí hasta que a los indios se les permita realizar sus propias decisiones. Estoy seguro de que este es el caso, en todas hay una situación similar. Ahora estamos en una era en la cual, en muchas partes del mundo, las colonias a las que no se les ha permitido la libertad de cometer sus propios errores, vendrán a tomarse esa libertad.

⁶ Registrado en Fred Gearing (1955), *Today's Mesquakies*, *American Indian*, 7 (2).

Reseñas

Miradas históricas y contemporáneas a la religiosidad popular: una visión multidisciplinaria

Barreto Zamudio, Carlos, Amílcar Carpio Pérez, Armando Josué López Benítez y Luis Francisco Rivero Zambrano (coords.),
Universidad Autónoma del Estado de Morelos,
2017, 413 pp.
ISBN 978-607-8519-53-8

El libro, *Miradas históricas y contemporáneas a la religiosidad popular: una visión multidisciplinaria* está dividido en tres secciones: la primera se llama, Religiosidad popular, experiencias históricas, y consta de seis capítulos; la segunda sección se titula *Religiosidad popular contemporánea*, tiene cinco capítulos; y última se denomina *Religiosidad popular desde otras miradas reflexivas*, y se compone de tres capítulos.

En la primera sección los capítulos que la componen se desarrollan en diferentes regiones de México, tales como el Estado de México, la Ciudad de México, Morelos, Yucatán, y el municipio de Real del Monte, en Hidalgo, entre otros lugares. Los temas que se abordan son muy diversos y corresponden al desarrollo histórico de diversos acontecimientos religiosos. Pondré un par de ejemplos sobre esta sección y las otras.

En el capítulo de José Alberto Díaz Martínez nos explica cómo y por qué el Santuario de Chalma se convirtió en lo que ahora es: un centro de reunión de miles de fieles. Cabe destacar que, en el año 1534, no era así. En ese momento no había ningún indicio de que hubiera un templo prehispánico, ni algún enclave urbano relevante o algo que indicara que se trataba de un santuario pagano en dónde se hacían sacrificios como se ha pensado por mucho tiempo. Pero ahora es un santuario de peregrinación de primer orden. De ese modo el autor narra la historia hasta convertirse en un centro ceremonial consolidado en la actualidad a partir del siglo XVII.

El capítulo de Guillermo Antonio Nájera, respecto a las procesiones en la Ciudad de México (siglos XVII y XVIII), nos invita reflexionar sobre cómo la Corona y la iglesia jugaban un papel fundamental en la organización de éstas. Ya sabemos que las diferentes órdenes religiosas: franciscanos, dominicos y agustinos fueron muy importantes en la expansión de la evangelización, pero también en el mantenimiento del orden en las celebraciones que tenían lugar. Es interesante recordar que pese a lo festivo que pudieran ser las procesiones deberían guardar cierta solemnidad. También, Nájera hace hincapié en los conflictos que se generaban entre las diferentes cofradías, porque siempre había quienes querían ser las mejores, las más suntuosas y las más vistosas, de modo que había pleitos serios entre ellas, aunque al final encontraban una resolución.

Por su parte, Carlos Barreto en su texto nos transporta al año de 1856 en la región de Morelos. Su tema versa sobre el rechazo de los obispos católicos a la Constitución de 1857 y a las Leyes que consideraron antirreligiosas. En varios lugares del estado hubo alzamientos por parte de la iglesia, pero estos se fueron haciendo cada vez más grandes, lo que implicó enfrentamientos y por supuesto muertes. Barreto comenta el episodio de la Guerra de los Tres Juanes. Ésta enfrentó directamente al liberal Juan Álvarez con los caudillos conservadores clericales Juan Antonio y Juan Vicario, entre abril y noviembre de 1857.

El cuarto capítulo de esta sección nos traslada a la región del sureste, a Yucatán. Su autor, Fausto Martínez explica el modo en que Puerto Progreso se convirtió en un puerto de gran cabotaje a finales del siglo XIX y lo que ello implicó para la comunidad local. Cabe resaltar que el santo patrono de Yucatán es San Pedro González Telmo, patrón de los navegantes. Así que tanto pescadores, plataformeros y marítimos participaban de la fiesta patronal con mucho entusiasmo. Pero los problemas comenzaron cuando debido al éxito del puerto, el alcoholismo y las fiestas se apoderaron del lugar, de modo que los trabajadores al percibir una buena paga acababan en las cantinas borrachos y hacían “san lunes”. En este marco, el autor analiza cómo a la llegada de los presbiterianos a esta región, un grupo protestante, comenzaron a esparcir el mensaje en contra del alcoholismo, generando así otro tipo de dinámicas al interior de esta sociedad.

En texto de Norma Hernández nos habla sobre las minas en Real del Monte, Hidalgo. Hernández empieza por contarnos las condiciones en las que trabajaban los mineros y cómo la silicosis, qué es una enfermedad que proviene del polvo de sílice, mató a muchos de ellos. Nos habla en específico del fenómeno del “aparicionismo” dentro de la religiosidad popular, y hace referencia al Señor de Zelontla, quien fue el santo al que los mineros se encomendaban. Se cuenta que éste se les aparecía a veces en forma de otro minero y les ayudaba a terminar el trabajo o, en su defecto, aparecía en la noche, de modo que día siguiente cuando el minero llegaba el trabajo ya estaba terminado o iba muy avanzado. Hay varias creencias que la autora resalta y tienen que ver con la mina, la que dentro de los imaginarios de los trabajadores se concibe como una mujer, que te acepta o te rechaza. También era importante para los mineros pedir permiso y hacer rituales a los dueños de las minas, para que no hubiera ningún accidente. Algo importante, es que para Hernández no importa si los relatos de los mineros son ciertos o no, sino que tales narrativas generaban la cohesión en el grupo y reforzaba el sentido de identidad.

En la segunda sección pasamos de los eventos históricos a épocas más actuales en dónde sus autores ofrecen un collage de sucesos que también se inscriben en las manifestaciones religiosas de índole popular.

El primer capítulo de esta sección es de Hugo Garibay, quien nos habla de la propuesta arquitectónica de Gabriel Chávez de la Mora, quien a través de su desarrollo como arquitecto y Fraile propuso otro esquema en la construcción de las iglesias en el que podemos apreciar la perspectiva de la liturgia, buscando que los feligreses y el padre

que oficia logren una simbiosis diferente. La propuesta fue tan importante que, Gabriel Chávez de la Mora, diseñó alrededor de 21 templos, desde basílicas —como las guadalupanas de México, Monterrey y Xalapa—, hasta santuarios como el de Santo Toribio en Jalisco o el de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro en Tequisquiapan.

El segundo capítulo es el de Amílcar Carpio, quien a través de la historia de Cristóbal de Magallanes Jara y Agustín Caloca, construye el desarrollo de personajes que cobran importancia en ciertas localidades, hasta llegar a canonizarlos. Estos sacerdotes pertenecían a la parroquia de Tonaniche, Jalisco y aunque murieron en 1927, fue en el año 2000 que se logró su canonización. Y ahora se veneran sus reliquias. Carpio manifiesta cómo la construcción de una devoción y los modelos de santidad están condicionados por el contexto histórico vivido por el catolicismo. La historia de estos personajes adquiere relevancia debido a que fueron mártires en la guerra cristera.

La fiesta de la Virgen de Cosamaloapan en Tizayuca, Hidalgo, es abordada por Luis Rivero, Rosa Durán y Berenice Alfaro Ponce. A través de diferentes narrativas, los autores, nos hablan de los cambios que se han dado a raíz de que la iglesia y diferentes sacerdotes han permitido o no, que la Virgen de Cosamaloapan, conocida como “La Patroncita”, y otra virgen que se conoce como “La Peregrinita”, se reúnan cada 1 de febrero. Mediante diferentes testimonios dan cuenta de cómo por el hecho de retener a las imágenes y no permitir que éstas sean itinerantes, ha disminuido el júbilo de la población. También narran algunos de los cambios más significativos, como quién puede cargar a la Virgen, porque antes sólo las señoritas lo podían hacer, pero ahora debido a que ellas no quieren los hombres también se ven involucrados en esta práctica popular.

Por su parte, el estudio sobre el Señor del Perdón en la comunidad de Allende, en Chalcatongo, Oaxaca, de Silvia García, reflexiona sobre la importancia del territorio, el apego y arraigo que genera éste en regiones particulares donde los habitantes han recreado determinadas fiestas a partir de sus sentires. La autora enfatiza que, en la fiesta que se analiza, la memoria también juega un espacio privilegiado.

La tercera y última sección se compone de dos estudios antropológicos y uno histórico, pero con una apreciación etnográfica desde el rescate de los archivos. De igual modo, resulta un importante aporte hacia otros credos que no son el católico. De ese modo, un trabajo aborda el tema de la Luz del Mundo, otro desarrolla el tópico del pentecostalismo y el último, habla del uso y significado de la música entre grupos de jóvenes evangélicos contemporáneos.

El capítulo que abre la sección es de Carla Vargas, donde la autora aborda de manera puntual y con datos muy actuales el cambio religioso en las últimas décadas, así como la conceptualización del término religiosidad popular. Los detalles son muy interesantes porque ella se pregunta quién utiliza el término y en qué sentido y nos explica la importancia de dar voz a las personas que practican y son fervientes creyentes, porque ellas son quienes recrean ciertas acciones que están al margen de lo institucional.

El capítulo de Ariel Corpus, relata cómo y de qué forma la música ha sido un eje muy importante en el desarrollo de ciertos grupos evangélicos. Nos aporta nombres de

agrupaciones de rap, metal y rock cristiano. Las letra de las canciones que analiza Corpus nos llevan a pensar la manera en qué los jóvenes se vinculan a cierta tradición y práctica religiosa a partir de la escucha y del poder de la música, al provocar ciertos estados anímicos en quienes la escuchan y al recrear en sus letras el mensaje bíblico (le recomiendo al lector ampliamente que escuche algunas de las sugerencias musicales, a fin de que se comprenda el impacto de la letra y la multiplicidad de géneros que pueden abarcarse). La música a nivel general, así en lo individual como en lo colectivo es siempre un vehículo que mueve emociones y resulta motivante, mucho más en estos espacios, en donde lo subjetivo y emocional siempre está a flote.

El capítulo que cierra la sección y el libro es de Carlos Torres, él hace un recorrido histórico en el que rescata la manera en que ciertos grupos de corte pentecostal se fueron consolidando. Su trabajo lo hace a partir del análisis de fuentes metodistas y pentecostales del siglo XX. Es interesante observar como Torres rescata el relato de la posesión de los espíritus y la sanación de ciertas enfermedades terminales y los testimonios de las personas en su planteamiento, ello se convierte en el marco que nos ayuda a comprender en qué medida resulta eficaz la oración para quienes se adscriben a este tipo de prácticas. El autor indaga cómo a través de arrebatos, llantos, gemidos o trances se llega a un éxtasis colectivo y las enfermedades terminales llegan a sanarse, de modo que los creyentes llegan a soluciones concretas a su vida cotidiana y así resuelven en alguna medida sus angustias.

Finalmente, esta obra resulta indispensable para los estudiosos del tema religioso. Además de darnos muchos ejemplos de las diferentes situaciones en que se manifiesta la fe y la religiosidad popular, nos permite comprender cómo la religión sigue siendo un recurso vital en la vida de las comunidades, de la sociedad al proveer el sentido y significado que dan los hombres a su existencia en comunidad. A través de la historia y la antropología el libro nos llena de lugares y circunstancias diversas, así históricas y contemporáneas. Las metodologías y teorías que envuelven los diferentes capítulos también nos invitan a pensar en la importancia que tiene la interdisciplina en este tipo de estudios y por supuesto, señala que el fenómeno religioso está hoy muy presente. Nos queda estudiarlo para comprender al otro, y en ese ejercicio antropológico comprendernos también y cada vez más a nosotros mismos.

Ruth Jatziri García Linares

Doctora en Antropología

Universidad Nacional Autónoma de México

Economía Política de la devastación ambiental y conflictos socio-ambientales en México

Barreda Marín, Andrés, Lilia Enríquez Valencia y
Raymundo Espinoza Hernández (coords.),

Facultad de Economía, UNAM-Editorial Ítaca, 2018, 384 pp.

ISBN UNAM: 978-607-30-1374-1

ISBN Ítaca: 978-607-8051-06-1

Este libro de 384 páginas, desde su título anuncia un análisis que da cuenta del sistema capitalista contemporáneo y de la crisis ambiental planetaria que nos afecta. Presenta un foque global que muestra los conflictos sociales medioambientales en el planeta y en México y que, además, culmina con un enfoque local que expresa lo anterior en casos particulares. Tres niveles de análisis que se enlazan y se apoyan en una lógica de exposición complementaria, lo cual hace que este libro tenga una riqueza peculiar sustentada en un punto de vista analítico compartido; en la cantidad abrumadora de datos que aporta; y en la gravedad y veracidad de lo que denuncia. Ello la hace ser una obra de consulta obligada, al mismo tiempo que la vuelve difícil de reseñar, ya que cada ensayo ameritaría una exposición puntual para resaltar lo importante o problemático.

En conjunto, desde la teoría crítica del materialismo histórico y la crítica de la economía política, se busca una explicación histórica al fenómeno de la crisis ambiental global de nuestro tiempo, para identificar las tendencias históricas que rigen el capitalismo actual que en este libro se caracteriza como caprichoso, deliberado, irresponsable, doloso y criminal. Mismo, que a lo largo del siglo XX, han desarrollado empresas, grupos de poder económico, dirigentes políticos, jueces y “científicos”, en alianza con grupos militares y criminales concretos. Todos ellos implicados en mantener los procesos de explotación, la elevación del productivismo y la acumulación descomunal del capital, así como para desarrollar formas avanzadas para omitir “la función renovadora de las crisis económicas”, mediante el mantenimiento del patrón técnico “metálico-fósil”, el extractivo global de los últimos 70 años, así como un patrón de negocios cada vez más especulativo.

El primer capítulo, de Andrés Barreda Marín, analiza la crisis civilizatoria, agudizada por las políticas neoliberales llevadas a cabo desde el siglo XX, con las que el capital pretende neutralizar sus propias contradicciones, expresadas en relaciones sociales, dinámicas económicas y fuerzas productivas destructivas. Una sobreacumulación de dinámicas “decadentes” que, para el autor, conducen a la destrucción ambiental y a un mercado mundial capitalista que subordina a su favor la totalidad del proceso de reproducción social en cada territorio del mundo. De modo que el capital controla a todos los habitantes, a todos trabajadores y toda la naturaleza; haciendo peligrar la reproducción y desarrollo de la sociedad humana y de la vida biológica en el planeta. Sobre la base de una gran cantidad de bibliografía y datos escalofriantes, el autor nos muestra cómo, en aras de explotar el plusvalor, de acumular capital de forma continua, de perpetuarse ilimitadamente como sistema económico, así como para contrarrestar la caída tendencial

de la tasa de ganancia, el capital/los capitalistas obtienen ganancias extraordinarias por diversas vías (la súperexplotación del trabajador, el ahorro de gastos en capital constante, el despojo de tierras, el sobreuso de la naturaleza, la depredación de infraestructuras nacionales, el empleo de precios de monopolio, la autonomización del crédito y las finanzas, entre otras vías). Esto los han llevado a sacrificar a los trabajadores, al medio ambiente y al conjunto social a escala planetaria, generando una decadencia, que el autor analiza dramáticamente a través de 14 tecnologías destructivas, causantes de la devastación ambiental: la súperexplotación de la fuerza de trabajo; las industrias extractivas y el sobre uso de la naturaleza; las industrias y técnicas para manipular el consumo; la movilidad vehicular, las ciudades y sus redes globales de infraestructura; las industrias químicas y petroquímicas; los complejos militares-industriales; los “medios de comunicación” para la desconexión general; la desfiguración material de las técnicas productivistas y la epistemología fragmentaste de las ciencias; la desfiguración de las fuerzas financieras; la configuración nociva y/o destructiva de la producción demográfica y de la subjetividad de la población mundial; el desvío de poder del Estado capitalista en el siglo XX; el desvío de la hegemonía; las crisis como fuerzas creativas/tecnologías destructivas de orden superior; y la economía criminal.

En el segundo texto, Raúl García Barrios y Rita Serra, explican lo que significa “el contrato social fáustico” para decirnos cómo el capitalismo degrada a los agentes morales, creando una sociedad en donde la ética es una ficción. Desmontan el estatuto ético de la “ley del más fuerte” y de la imparcialidad de las relaciones entre actores sociales asimétricos, para así desnudar el ejercicio del poder capitalista, con sus consecuencias éticas y sociales. El contrato social fáustico es un mecanismo que hace parecer que los acuerdos son voluntarios y justos, ocultando la erosión del carácter moral de los que están en el poder. Este tipo de contratos sucede cuando se desean obtener bienes ajenos y, para alcanzarlos, los de una parte ceden a favor de las otras ciertas cualidades sustantivas de su persona o de los bienes primordiales asociados a ella. La sociedad que resulta del imperio de los contratos fáusticos, señalan los autores, legitima una forma de jerarquía pura: donde individuos, que se reconocen a priori como esencialmente iguales a otros con mayor poder, establecen acuerdos cooperativos voluntarios en los que los primeros pierden sus capacidades de autoafirmación (de reproducción material digna, en libertad y fraternidad), hundiéndose en relaciones de dominio cuasi-irreversibles. De allí la urgencia de construir nuevas sociedades.

En el tercer capítulo, Raymundo Espinoza, Octavio Rosas, Angélica Maza, Omar Gómez y Guadalupe Andrade exponen los vínculos orgánicos que enlazan la actividad económica y la regulación jurídica, con los consecuentes impactos ambientales y la conflictividad social. Presentando los casos que se documentaron en el marco de los trabajos del Capítulo México del Tribunal Permanente de los Pueblos, particularmente los presentados en la Audiencia Temática “Devastación ambiental y derechos de los pueblos”, en la Audiencia Transversal “Represión a movimientos sociales y defensores de derechos

humanos” y en la llamada Audiencia Final. Tales casos se analizan a la luz de los cambios estructurales, los impactos socioambientales, el desvío de poder del Estado, la permisión de actividades económicas insustentables, la adopción de tecnologías altamente nocivas y la violación sistemática de los derechos humanos. De singular interés es la guía metodológica que nos presentan y que permitió sistematizar la base de datos sobre los conflictos socioambientales. Así, los autores muestran cómo, ante el incumplimiento del Estado, la violencia y la represión ejercida por autoridades y empresas, emergen múltiples actores y redes organizativas con iniciativas de autogestión social, que demandan justicia para frenar la destrucción de sus entornos vitales. El capítulo concluye exigiendo que el Estado reasuma su rol como garante de la reproducción societal, atendiendo las causas fundamentales de los daños y riesgos a los que la población está expuesta.

En el cuarto capítulo, Raymundo Espinoza Hernández, reconstruye las rutas jurídico-operativas de los procesos de despojo y devastación ambiental que impone el capitalismo neoliberal, al tiempo que expone cómo, en torno a la reivindicación de derechos, se gestan luchas populares y procesos y colectivos con los que se resiste y se busca la transformación social. Ante las transformaciones jurídicas que llevaron los gobiernos neoliberales para socavar las instituciones públicas y poder llevar a cabo el despojo, el saqueo y el control de los recursos naturales, de los territorios y de las riquezas de la nación, el autor señala la necesidad de desarrollar una cultura jurídica popular y el fomento de un ejercicio participativo del derecho; incluso para sean los propios actores sociales quienes se introduzcan en la esfera del litigio en tribunales, privilegiando el empoderamiento y la resistencia comunitarios, e impulsar la reconstitución social del país. De forma resumida, el autor señala las principales herramientas legales que pueden retomarse en procesos comunitarios participativos para la defensa de los territorios y la protección del medio ambiente. Por tanto, se propone fomentar el litigio participativo para enfrentar la violación y negación sistemática de los derechos fundamentales de los afectados ambientales por parte del Estado mexicano y las empresas transnacionales que él respalda. Ello en el marco del interés por recuperar el ejercicio institucional del poder público a favor del interés general y el bien común.

En el quinto capítulo, Alejandro Espinosa, Margarita Tadeo, Antonio Turrent, Benjamín Zamudio, Roberto Valdivia, Mauro Sierra, Noel Gómez, Juan Virgen Vargas y Karina Mora, presentan cómo, en el contexto actual del deterioro socioambientales de México y menguada la soberanía alimentaria, se desarrolla aún la producción de maíz. Los autores analizan las formas productivas del maíz, presentan los diversos aspectos de la crisis de producción del maíz y revisan los argumentos en torno a las implicaciones derivadas del uso de organismos transgénicos. En ese marco, esbozan cómo serían los escenarios más favorables para la soberanía alimentaria, donde sea prioritaria la atención de las cuestiones ambientales y sociales relacionadas con el problema. Los autores proponen que la labor de los profesionistas y científicos mexicanos debe orientarse a la generación de nuevos conocimientos e innovaciones relevantes, además que debe impulsarse la producción y transferencia de nuevas tecnologías. Ello para detonar

la productividad sustentable del campo mexicano y contribuir a la recuperación de la soberanía alimentaria del país.

En el sexto capítulo, Jaime Peña, aborda el problema del agua en las ciudades al arranque del actual milenio. El autor analiza el Proyecto de Ley General de Aguas, que al discutirse en diversos ámbitos ha generado gran animadversión, principalmente entre sectores sociales, académicos, agricultores y habitantes de las ciudades. Se evalúa la situación de ciudades como Monterrey, Guadalajara, León, San Luis Potosí y la Ciudad de México. Se enfoca en los considerandos del Proyecto de Ley así como en las condicionantes sociales adversas al mismo. De igual forma analiza el uso de agua contaminada para la producción agrícola y el manejo de las aguas superficiales y subterráneas en los términos que plantea la propuesta legislativa. El autor concluye que el Proyecto no atiende las diferentes manifestaciones de la crisis del agua, y en cambio podría agudizarlas. De modo que está lejos de ser una regulación adecuada para el derecho humano al agua, al menos no en los términos en que es reconocido este derecho en el artículo 4o constitucional.

Y finalmente, en el séptimo capítulo, Juanita Ochoa Chi, presenta el problema de la basura en el estado de Morelos, así como su caótica evolución, con las repercusiones socioambientales provocadas por la acumulación en la región. La autora elabora un diagnóstico sobre la cantidad de residuos en esa entidad, al tiempo que hace un recuento de las afectaciones ambientales producidas por los centros de almacenaje clandestinos. Señala también, el aumento de empresas privadas operando en este giro y los sesgos ocasionados por la falta de registros. Ubica tres causas principales de este problema: los desechos provenientes de las industrias morelenses; el reciente consumo de mercancías empaquetadas, resultado del emplazamiento de grandes centros comerciales en la región; y la importación clandestina de desechos tóxicos de otras entidades federativas. Con ello, se confirma el caos administrativo y ambiental en el que se encuentra el estado de Morelos en relación con la generación, manejo y almacenamiento de residuos.

A riesgo de incurrir en errores o de simplificar su contenido, puedo señalar que este libro, sobre todo en capítulo inicial que enmarca al conjunto de los textos, tiene varios supuestos: la convicción de que el capitalismo actual tiene un rumbo decadente y suicida, por las tendencias autodestructivas que orientan su fase actual; la modernidad como un horizonte de futuro que podría tan sólo dejar de ser capitalista, sin dejar de ser modernidad; y el imparable desarrollo de las fuerzas productivas, como motor social, que podría girar para superar la fase “deformada”, la “barbarie capitalista actual”, para poder “autorreformarse”, y modular así sus peores tendencias destructivas. Supuestos, éstos últimos, que desde mi punto de vista, arrinconan al autor, dentro de una posición desde la cual es casi imposible imaginarse un futuro distinto; ya que el matrimonio entre modernidad y desarrollo de las fuerzas productivas, en su evolución, dentro de un destino obligado que los conjunta, parecen ocupar todo el imaginario sobre el futuro, sin dejar espacios disponibles para soñar con otros horizontes civilizatorios.

Desde esta perspectiva, por tanto, es la *ley general de acumulación*, la que ha revolucionado permanentemente la ciencia y la tecnología, impulsa la continua extracción

del plusvalor, lleva a concentrar el capital, y propicia el crecimiento exponencial de una superpoblación que permite la superexplotación y el sacrificio de los trabajadores en activo. De modo que por otra ley, la del proceso de subsunción formal y real del proceso de trabajo bajo el capital, el capital avanza sobre los recursos del campesinado, para despojarlo de sus tierras, sus territorios, sus medios de producción y sus materias primas.

Cabe recordar, sin embargo, que bajo esas mismas leyes, y por la incapacidad sistémica, y aún política y de resistencia social, de que se logre la total subsunción real del trabajo al capital, se trata de un mundo campesino, que aún se mantiene bajo los procesos propios de la subsunción formal del trabajo al capital, y que, por lo tanto, mantiene procesos de trabajo, formas de producción y relaciones de producción no capitalistas. Por lo cual, sólo se articula a la dinámica del capital mediante la transferencia de valor a través de la circulación de mano de obra y de productos, al operar su población como consumidora y realizadora del valor que se genera en los sitios que operan bajo la subsunción real del trabajo al capital. Este es un dato no menor, si pensamos que de esos pueblos campesinos, y muchas veces indígenas, provienen las resistencias y oposiciones a la expansión continua del capital, que busca ahora sus territorios y recursos, sin que se les garantice que al ser despojados se convertirán en obreros, y entren de lleno a la lógica de la subsunción real del trabajo al capital. Luchas de los pueblos que se dejan ver en los casos que fueron llevados al Tribunal Permanente de los Pueblos, capítulo México, y que se documentan en este libro por Raymundo Espinoza y su equipo. Un escenario de resistencia al capitalismo y a la modernidad, que se ampliaría significativamente si pudiésemos tener los datos sobre los focos de resistencia al capital en todo el mundo.

Aquí la pregunta, que se despierta ante la lectura del libro, es si la modernidad como modelo civilizatorio, aunque no sea capitalista, es el único escenario posible de futuro, y si para el desarrollo de la fuerzas productivas existe un sólo un camino de evolución: el que impulsa a la ciencia y la tecnología gestados precisamente desde la lógica del capital, y dónde el cambio parece descansar fundamentalmente en el proletariado mundial. Un actor producto de la lógica del capitalismo, e inmerso, además, en la lógica de modernidad.

Tal vez, a los cientos de datos que en este libro documentan la devastación del planeta, valdría la pena agregar otros en un segundo libro, que nos muestre la resistencia en todos sus rostros, actores y dimensiones. Algo a lo que apuntan ya los casos que se recogieron para ser llevados al Tribunal Permanente de los Pueblos.

Y simplemente como un indicio de lo que se podría encontrar, sobresalen los datos sobre la resistencia que realizan los campesinos y productores que se niegan a abandonar sus lógicas de organización y producción local, y que, como los indígenas, defienden sus propias formas de vida no capitalistas, por cierto. Así, encontramos, que tres cuartas partes de la población del mundo llamada “pobre”, desde los indicadores de bienestar y consumo capitalista, vive en áreas rurales y la mayoría de ellos depende de la agricultura mediante la producción a pequeña escala (Oksana Nagayets, 2005). De modo que en el mundo existen aproximadamente 470 millones de pequeñas propiedades agrícolas

(FIDA 2005), de las cuales el 85% son menores a dos hectáreas. Estas propiedades agrícolas a nivel mundial alimentan a una población aproximada de 2.2 mil millones de personas (Singh, 2009)¹. Es decir, a poco más del 30% de los 7 600 millones de habitantes que tiene el planeta. Lo que significa que hay una buena parte de la población mundial que vive aún bajo la lógica de la subsunción formal del trabajo al capital, ligada al capital sólo a través de la circulación de mano de obra y de productos. Y yo me pregunto si no valdría la pena voltear a verlos para aprender de ellos otras lógicas de organización social y de concebir las relaciones entre la naturaleza y la humanidad; y desde esa posibilidad atrevernos a pensar que son posibles otras formas de vida y luchar por ellas.

En síntesis, el libro que ahora se reseña, es una obra fundamental para desentrañar la lógica del capital y comprender las múltiples aristas desde las cuáles avanza sobre las formas de vida y pueblos que se mantienen en resistencia. Por tanto, es una herramienta fundamental para abordar el análisis puntual de situaciones y casos particulares, para al final poder oponerse a la devastación ambiental y social que el capitalismo, como forma de producción y de vida, ha traído consigo.

REFERENCIAS

FIDA

(2005) "Definición de pequeños productores agropecuarios que tienen dos hectáreas de tierra o menos", citado en Oksana, Nagaywts, 2005, *Small farms: Current Status and Key Trends. Information Brief Prepared for the Future of Small Farms Research. Workshop*, Wye College, junio 26, 29, 2005.

Oksana Nagayets et al.

(2005) Diego Muñoz y Jorge Viaña (comp.), *¿Cómo se posicionan los pequeños productores en América Latina respecto a los mercados?*, editado por HIVOS, IIED y Maunumby Ñakurutú, 2012, London, The Hugel, La Paz.

Singh, P.

(2009) *Agriculture policy: Vision 2020*. Blackground Paper No. 24, preparado para Visión2020, Planning Commission, Government of India, New Dehli, Indian Agricultural Research Council.

Maya Lorena Pérez Ruiz

Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS)
Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)

¹ Véase <<http://pubs.iied.org/pdfs/16522IIED.pdf>>

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 del 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 (Serra, 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
Alcaldía 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
realizada en su Departamento de Publicaciones
Ex-arzobispado núm. 29, Col. Observatorio
Alcaldía Miguel Hidalgo, C.P. 11860
Ciudad de México, México
Teléfono (52-55)5277-5791 / 5277-5888
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 Insituto 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 Miembros funciona una Sección Nacional cuyos componentes son nombrados por cada gobierno. Cuentan con su Presidente, Vicepresidente, Miembros Nacionales de Cartografía, Geografía, Historia y Geofísica.

**LA NOCIÓN DE “COMUNIDAD INDÍGENA” EN LA POLÍTICA Y LOS DISCURSOS
POSCOLONIALES DEL SIGLO XX EN CHILE: ACTORES, ENFOQUES Y DEBATES**

Álvaro Bello Maldonado

EL DIÁLOGO DE SABERES Y UN MARCO PARA OTROS MODOS DE HACER ETNOGRAFÍA

Eckart Boege

**NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE LAS RESISTENCIAS INDÍGENAS A LAS MINERAS:
DEL CRIMEN COMETIDO AL DELITO POR COMETER**

Pierre Beaucage

EL ESTUDIO DEL PARENTESCO EN LA ESCUELA DE MANCHESTER

Leif Korsbaek

REFLEXIONES SOBRE MIGRANTES COLOMBIANOS Y TRANSNACIONALISMO

Rafael Ignacio Estrada Mejía

EMPODERAMIENTO FEMENINO A TRAVÉS DEL PATRIMONIO CULTURAL.

EL CASO DE LAS MUJERES BORDADORAS DE SAN PABLO EL GRANDE, HIDALGO

Daniela Huber

**LOS JÓVENES Y LA RELIGIÓN: UN ACERCAMIENTO A PARTIR DE LA ENCUESTA
NACIONAL SOBRE CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN MÉXICO**

Ariel Corpus

THE FREEDOM TO MAKE MISTAKES, DE SOL TAX

Sergio Ricco Monge

Erick Aguirre

RESEÑAS

**CARLOS BARRETO ZAMUDIO, AMÍLCAR CARPIO PÉREZ, ARMANDO JOSUÉ
LÓPEZ BENÍTEZ Y LUIS FRANCISCO RIVERO ZAMBRANO (COORDS.),**

**MIRADAS HISTÓRICAS Y CONTEMPORÁNEAS A LA RELIGIOSIDAD POPULAR:
UNA VISIÓN MULTIDISCIPLINARIA**

Ruth Jatziri García Linares

BARREDA MARÍN, ANDRÉS; LILIA ENRÍQUEZ VALENCIA Y

**RAYMUNDO ESPINOZA HERNÁNDEZ (COORDS.), ECONOMÍA POLÍTICA DE LA
DEVASTACIÓN AMBIENTAL Y CONFLICTOS SOCIO AMBIENTALES EN MÉXICO**

Maya Lorena Pérez Ruiz