

89

Redes y asociaciones en la sociedad pluricultural

Nueva Antropología

• Luis Alfonso Ramírez Carrillo, **Identidad persistente y nepotismo étnico: movilidad social de inmigrantes libaneses en México** • Ruhama Abigail Pedroza García, **Cuauhtémoc, Chihuahua: ¿la ciudad de las tres culturas? Ejemplo de una comunidad imaginada en el norte de México** • Regina Martínez Casas, **Tehuacán: los indígenas que alguna vez compraron sus derechos ciudadanos** • Diana Patricia García Tello, **Redes sociales translocales. El caso de los mixtecos asentados en las áreas metropolitanas de Guadalajara y Monterrey. Una mirada interdisciplinaria** • Guillermo de la Peña, **El enfoque situacional y el estudio de redes y asociaciones urbanas en contextos pluriétnicos**

VOL. XXXI, NÚM. 89, JULIO-DICIEMBRE DE 2018 ISSN 0185-0636

Nueva Antropología 89

Redes y asociaciones en la ciudad pluricultural

Dirección
Silvia Gómez Tagle

Consejo de redacción
Raúl Nieto, Mechthild Rutsch, Héctor Tejera, María Josefa Santos, Emanuel Rodríguez

Consejo editorial
Alejandra Aguilar, Jorge Alonso, Lourdes Arizpe, Steffan Igor Ayora Díaz, Carmen Bueno Castellanos, Edith Calderón Rivera, Alicia Castellanos, Rodrigo Díaz Cruz, José del Val, Carles Feixa Pámpols, Anna Fernández Poncela, Carlos Garma, Turid Hagene, Esteban Krotz, Gilberto López y Rivas, Eduardo Nivón, Marisol Pérez Lizaur, Xóchitl Ramírez, Patricia Ravelo, María Teresa Romero Tovar, Mauricio Sánchez Álvarez, Sergio Sánchez Díaz, Pablo Semán, Nitzan Shoshan, Karine Tinat, Gabriela Vargas Cetina, Claudia Ytuarte-Núñez, Claudia Zamorano.

Consejeros honorarios
Luis H. Barjau, Erwin Stephan Otto, Adrián García Valadés.

Asociación Nueva Antropología, A.C., publica *Nueva Antropología*

Instituciones que apoyan la edición de Nueva Antropología
Instituto Nacional de Antropología e Historia; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de México, A.C.

Coordinadores del número
Guillermo de la Peña
Regina Martínez

Secretaría técnica
Celia Tapia Alto
Brenda Perea Estrada

Producción y cuidado editorial
Subdirección de Publicaciones Periódicas, CND-INAH

Ilustración de portada
Grabado de Francisco Moreno Capdevila

Publicación semestral
Certificado de licitud de título y contenidos números: 2059 y 1291
Reserva de título número: 37286
Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de los autores

Impresa y hecha en México
Tiro: 1000 ejemplares
Talleres gráficos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Av. Tláhuac 3428, col. Los Reyes Culhuacán, C.P. 09800, Ciudad de México

Nueva Antropología

VOL. XXXI, NÚM. 89 MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2018

SUMARIO

Editorial 5

Identidad persistente y nepotismo étnico: movilidad social de inmigrantes libaneses en México
Luis Alfonso Ramírez Carrillo 9

Cuauhtémoc, Chihuahua: ¿la ciudad de las tres culturas? Ejemplo de una comunidad imaginada en el norte de México
Ruhama Abigail Pedroza García 24

Tehuacán: los indígenas que alguna vez compraron sus derechos ciudadanos
Regina Martínez Casas 43

Redes sociales translocales. El caso de los mixtecos asentados en las áreas metropolitanas de Guadalajara y Monterrey. Una mirada interdisciplinaria
Diana Patricia García Tello 67

El enfoque situacional y el estudio de redes y asociaciones urbanas en contextos pluriétnicos
Guillermo de la Peña 81

Reseñas bibliográficas

María Guadalupe Serna, *Entre caridad y solidaridad. Las organizaciones mexicanas del tercer sector*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2017.
Jorge Alonso 107

Alberto Hernández Hernández (coord.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*, México, El Colegio de la Frontera Norte / El Colegio de San Luis, 2016.
Lorena Careaga Viliesid 114

Política editorial 119

Novedades editoriales 123

Editorial

Este número de *Nueva Antropología* se propone explorar, en contextos urbanos, tanto el tipo de asociaciones y redes en las que la identidad étnica juega un papel decisivo, como las consecuencias que se derivan de pertenecer a ellas. Tales efectos no sólo pueden ser prácticas (económicas o políticas) sino también de índole moral y psicológica, y conducen a la resignificación de las culturas e identidades. Los artículos buscan destacar la creciente pluriculturalidad étnica y cultural de las ciudades en varios países del mundo y reiterar que en México esta pluralidad incluye a pueblos indígenas y a otras afiliaciones. Interesa, además, discutir acerca de los enfoques conceptuales y metodológicos con que se investiga y analiza la pluralidad urbana.

Los artículos comparten el desafío de caracterizar etnográficamente la complejidad urbana, desde la perspectiva de casos o situaciones puestas en contexto y complementadas, sin perder primacía, con otras fuentes de información. En todos los trabajos, sea de manera explícita o implícita, el examen de las redes sociales proporciona hechos clave para entender la escala de las relaciones en que participan los sujetos de estudio y condicionan sus comportamientos e identidades. Además, los autores conciben la etnicidad no como un rasgo o atributo invariable,

sino como un proceso en construcción, en el que la organización del espacio urbano desempeña un papel decisivo. Identifican, también, el complicado nexo entre diferencia étnica y desigualdad social —o entre persistencia étnica y derechos ciudadanos—, cuyo análisis, para no caer en el mecanicismo, implica tener en cuenta el contexto histórico de la ciudad que se estudia y de la sociedad mayor en que se inserta. El desafío, de nuevo, es no perder la centralidad del análisis etnográfico; mientras que las contribuciones a este número expresan distintas formas de enfrentarlo.

El artículo de Luis Alfonso Ramírez Carrillo, "Identidad persistente y nepotismo étnico: movilidad social de inmigrantes libaneses en México", recupera y amplía la investigación que el autor ha llevado a cabo durante más de dos décadas. Muestra que la identidad libanesa en México, lejos de reproducir el sentido de pertenencia al lugar de origen, se ha construido, en el contexto mexicano, a través de varias generaciones, a partir de redes de parentesco, alianzas económicas, políticas, y de asociaciones formales. Fue el tránsito de los inmigrantes procedentes de la "Gran Siria" a la vida urbana, lo que facilitó el surgimiento de una etnicidad común, que funcionó en un principio como estrategia de sobrevivencia y luego como eficaz instrumento de movilidad social ascendente. La superposición de familias extensas y redes sociales incluyentes, articuladas mediante una ideología que afirmaba y valoraba su unidad histórica y cultural, fue clave para la creación de nichos empresariales que potenciaron liderazgos no sólo económicos, sino también políticos, como ocurrió en la península de Yucatán y en otras regiones del sureste mexicano. En el análisis, Ramírez Carrillo utiliza los conceptos endogamia, endogrupo y nepotismo étnico, además, deja ver la tensión entre la cohesión del grupo identitario y la mezcla de intereses, vínculos externos (y exogámicos) que inevitablemente caracterizan la vida de las ciudades.

Ruhama Abigail Pedroza García, en su artículo "Cuauhtémoc, Chihuahua: ¿la ciudad de las tres culturas? Ejemplo de una comunidad imaginada en el norte de México", examina críticamente la asimetría de las relaciones interétnicas entre menonitas, rarámuris y mestizos. La identidad de cada uno de estos segmentos socioculturales se fue construyendo y resignificando en el contexto de la conflictiva historia de la fundación y crecimiento de esa ciudad y del municipio del mismo

nombre, después de la época revolucionaria y de la reforma agraria cardenista. Desde la década de 1990, año con año, el Festival de las Tres Culturas tiene como objetivo oficial "celebrar la unidad, la fraternidad, la tolerancia y el respeto". No obstante, para la autora, este discurso pretende crear un "imaginario folklorista" que vuelva invisibles las contradicciones y segregación vigentes en la economía manzanera y la vida cotidiana de la ciudad. La riqueza material de la comunidad menonita, poseedora de las mejores huertas, le confiere un lugar privilegiado en términos de autonomía y capacidad de autogestión y negociación política. En contraste, los jornaleros rarámuris y sus familias enfrentan una situación desventajosa y subordinada. Se ha creado así una "jerarquía etnorracial", manifiesta tanto en la segregación de los espacios como en las redes laborales estratificadas. El festival implica un intento de mediación simbólica por parte de los mestizos, sin romper la estructura de dominación que también los favorece.

Al igual que Pedroza García, Regina Martínez Casas ha investigado una ciudad pequeña: Tehuacán, que cuenta con aproximadamente 250 000 habitantes (Cuauhtémoc tiene 150 000 aproximadamente). También encuentra en su trabajo "Tehuacán: los indígenas que alguna vez compraron sus derechos ciudadanos", una población indígena en condiciones drásticas de pobreza; sin embargo, dicha localidad tiene una historia muy diferente, que se remonta a la época prehispánica. En el siglo XVII sus moradores compraron al gobierno colonial el título de ciudad indígena, y participaban exitosamente en amplias redes comerciales. Empero, en los siglos XIX y XX el desarrollo de un capitalismo sucesivamente extractivista, turístico y maquilador dio lugar a nuevas clases dominantes (no indígenas), y tanto los pueblos originarios como los que en décadas recientes fluyeron como migrantes desde el agro pauperizado, y quedaron desplazados hacia una posición subordinada. Aunque nunca han desaparecido sus vínculos con el pequeño comercio, hoy en día las redes de los indígenas se construyen principalmente como instrumentos de solidaridad horizontal con parientes, paisanos y vecinos, o de amparo y clientelismo con funcionarios e intermediarios no indígenas; en estas últimas resulta obvia la relación de subordinación. A ese propósito se examina la operación de un programa social del gobierno federal.

Diana Patricia García Tello privilegia, por su parte, la utilización del concepto metodológico de red social. Centra la atención en la capacidad

de los indígenas mixtecos de migrar a grandes ciudades, insertarse en ellas y no perder sino resignificar su cultura e identidad, a pesar de las condiciones desventajosas. Su investigación, "Redes sociales translocales. El caso de los mixtecos asentados en las áreas metropolitanas de Guadalajara y Monterrey. Una mirada interdisciplinaria", utiliza enfoques de la antropología y la geografía para caracterizar redes sociales que no sólo auspician la comunicación bilateral entre el lugar de origen de los migrantes (el municipio de Silacayoápam, Oaxaca) y cada una de las ciudades a las que acuden, sino que representan flujos multilaterales entre todos los puntos de origen y destino. Se distinguen varios tipos de red, según finalidad y contenido, y según incluyan sólo miembros de la etnia o también agentes externos. El espacio urbano no se concibe como un simple contenedor sino como un actor *sui generis* que condiciona las características de las redes y es a su vez condicionado por ellas. Con todo, la operación de los tejidos sociales no modifica la naturaleza asimétrica, jerárquica y segregada de las sociedades urbanas.

Para concluir, el artículo de Guillermo de la Peña, "El enfoque situacional y el estudio de redes y asociaciones urbanas en contextos pluriétnicos", se refiere a varias investigaciones en donde se exponen las características y utilidad de ese recurso conceptual y metodológico. El autor utiliza tanto etnografías propias como de otros autores para distinguir entre diversos tipos de relación social (estructuradas, categoriales y redes personalizadas); en cada uno de ellos se vuelven relevantes distintas expectativas de conducta y también distintas identidades y atributos que tienen consecuencias prácticas. Las situaciones, definidas como secuencias acotadas de actividades e interacciones en las que participan actores determinados, permiten identificar estos diversos tipos. Esta clase de análisis, inaugurada por los estudios clásicos de migrantes rurales que llegan a las ciudades mineras del África colonial, mostraba que las identidades étnicas ("tribales") cobraban mayor importancia en situaciones donde predominaban relaciones de tipo categorial, y en cambio la identidad de clase era más relevante en las relaciones laborales estructuradas. Algo semejante se constataba en otro estudio clásico sobre familias de origen italiano en Boston. Sin embargo, las experiencias de los gitanos en Madrid y de los indígenas urbanos en Guadalajara prueban que la identidad étnica, marcada por estigmas racistas, puede aparecer en todos los tipos de relación social y condicionar el acceso a servicios y al ejercicio de los derechos ciudadanos.

IDENTIDAD PERSISTENTE Y NEPOTISMO ÉTNICO: MOVILIDAD SOCIAL DE INMIGRANTES LIBANESES EN MÉXICO

Luis Alfonso Ramírez Carrillo*

Resumen: Entre los inmigrantes de origen libanés asentados en México y América Latina se construyó, a lo largo del último siglo, una nueva identidad étnica como estrategia de sobrevivencia y movilidad social en el contexto del tránsito de una vida que se desplazó del campo a la ciudad. Esa identidad se conformó a partir de la vinculación de diversos tipos de redes sociales incluyentes y superpuestas basadas en el parentesco y en las alianzas personales, políticas y de negocios. En ese contexto se exploran aquí los conceptos relacionados tanto con la endogamia, la familia extensa y el asociacionismo, como con los de endogrupo y nepotismo étnico.

Palabras clave: migración libanesa, identidad, endogamia, endogrupo, movilidad social, nepotismo étnico.

Persistent Identity and Ethnic Nepotism: Social Mobility of Lebanese Immigrants in Mexico

Abstract: In the transition from country life to city life during the last century, immigrants of Lebanese origin built a new ethnic identity in Mexico and Latin America as a strategy for survival and social mobility. This identity was created by linking various kinds of inclusive and overlapping social ties based on kinship and personal, political, and business alliances. In this context, throughout the article we explore concepts related to endogamy, the extended family and the formation of associations, as well as endogroups and ethnic nepotism.

Keywords: Lebanese migration; identity; endogamy; endogroup; social mobility; ethnic nepotism.

Los inmigrantes de origen libanés llegaron en gran número desde Medio Oriente a México y a otros países de América entre el último cuarto del siglo XIX y el primero del XX. En su mayoría encontraron en el comercio a pequeña escala su primera actividad económica, sin embargo, algunos de los que fueron sus primeros quehaceres para crear recursos se encuentran en el siglo XXI, en la cima de la labor empresarial y política. Sin negar la importancia de conocer las razones de la especialización económica de los inmigrantes, ya sea empresarial o laboral, el objetivo de este trabajo es analizar la organización y las redes sociales que les permitieron desarrollarla y los

* Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología, Universidad Autónoma de Yucatán. Línea principal de investigación: globalización, desarrollo y pobreza. Correo electrónico: lramirezcarrillo@gmail.com

elementos culturales particulares de que dispusieron, tanto para sobrevivir como para obtener movilidad social. Entre estos elementos culturales destacaremos la identidad étnica, los códigos de relaciones interétnicas e interreligiosas y la transformación de la permeabilidad de las fronteras establecidas entre grupos étnicos a lo largo de la historia en Medio Oriente.

La pregunta que se plantea no es qué hacen los inmigrantes sino cómo lo hacen y sobre todo con quién lo hacen. Como un viejo empresario libanés, migrante nacido en Líbano me decía hace algunos años:

> No me preguntes que negocio puse o voy a poner. Sé que voy a poner sólo el negocio que se pueda. Pregúntame con quién lo voy a poner y dónde. Ese es el problema. La decisión más difícil. Lo era cuando llegue. Lo sigue siendo ahora para mis hijos.[1]

Hablamos pues de la estructura social, del entramado cultural y de las redes sociales que están dentro del mercado y sostienen las actividades económicas de los inmigrantes, presentes desde la búsqueda de un empleo hasta que se cierra el negocio. Estos elementos culturales influyeron durante el medio siglo cuando México recibió grandes contingentes de inmigrantes levantinos y continuaron siendo importantes para las siguientes dos generaciones, antes de disolverse en la marea de la nacionalidad mexicana primero y de la globalización hace poco tiempo.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA

La identidad étnica, fuera libanesa, siria o palestina, parecería haber sido la primera condición del inmigrante, la que marcaba su trato, la que definía el núcleo de sus iniciales relaciones sociales. Pero todos los recién llegados eran para los mexicanos "árabes" o "turcos", por su idioma o por su pasaporte, súbditos del Imperio otomano. A su vez los inmigrantes, rechazando la identidad turca, se sabían pertenecientes a distintas regiones dentro de la Gran Siria que correspondían a territorios históricos identificados en torno al Monte Líbano, al Sultanato Sirio de Damasco o a Palestina.

Había una identidad común, pero la analogía en torno a la comunidad de origen era con mucho la más fuerte: se era primero de Trípoli, de Beirut, de Batrumin, de Hamas. Después se era de alguno de los seis grandes grupos religiosos: maronitas, drusos, chiítas, sunitas, ortodoxos del Patriarcado de Antioquía y hasta algunos pocos ortodoxos del Patriarcado de Alejandría, extraviados por las tierras del protectorado otomano que era entonces la Gran Siria. Obviamos a los inmigrantes católicos o judíos provenientes de la región, que se colocaron en otra categoría desde el principio y se instalaron de otra forma en América.

De esa manera, surgió una nueva identidad en América Latina y, por supuesto, en México. Ésta puede con-

[1] Empresario Asís Abraham Dáguer, comunicación personal, 2002.

siderarse una afinidad étnica particular que incluía en una sola categoría a los tres grupos, dado su origen común y su diferenciación cultural, lingüística y religiosa, con la sociedad indígena o mestiza que la rodeaba. No se trataba de una personalidad trasplantada de Medio Oriente, sino de una nueva construcción colectiva ideada y desarrollada para adaptarse a México y América Latina. Podemos mencionar algunos de sus rasgos nuevos, distintos a los que regían sus códigos de conducta en el Levante: la fusión de orígenes y la aceptación de alianzas sociales y matrimoniales entre individuos originarios tanto de Líbano como de Siria o Palestina; una mayor tolerancia religiosa entre maronitas, ortodoxos y drusos y, aunque en menor medida y no sin conflictos, también con musulmanes chiítas y sunitas; apertura a realizar actividades distintas a las que efectuaban en sus comunidades de Medio Oriente y la mayor mezcla entre individuos provenientes de diferentes clases sociales, en especial para la realización de negocios conjuntos.

La identidad libanesa vinculada al Estado-nación y al territorio libanés actual es un proceso que, si bien tiene viejas raíces políticas en el siglo XIX, se inició en forma después de la Primera Guerra Mundial, pero no fue visible de manera consolidada sino hasta terminar la Segunda Guerra Mundial. La creación de Líbano como Estado-nación en 1946 permitió a los inmigrantes consolidar no sólo una identidad étnica, sino una nacionalidad como libaneses en todo el mundo. La politización en el proceso de construcción de esta identidad no se ha detenido. Bajo otras vías y con otros significados, se ha extendido a sus descendientes en la actualidad, como es el caso del libanismo en el siglo XXI, corriente cultural y estrategia política impulsada por el Estado libanés y apoyada por las asociaciones nacionales de sucesores de este origen, para crear identidades, recuperar compatriotas y otorgar nacionalidades en el extranjero. Pero el libanismo es un fenómeno exógeno en las sociedades locales de herederos libaneses y tiene connotaciones internacionales de otro tipo, las cuales observamos aquí.

En este prolongado proceso de creación, consolidación y transformación de la identidad étnica de los inmigrantes entre 1880 y 2017, se pueden distinguir varios tipos de relaciones sociales: algunas incluyentes y estructuradas, otras exclusivas y otras más personalizadas.

LAS RELACIONES SOCIALES VINCULADAS A LA MIGRACIÓN

La primera etapa fue la de la migración individual, que observamos a partir de la llegada del primer inmigrante en 1879.[2] Estas migraciones individua-

[2] El asunto del "primer inmigrante", aunque es anecdótico, suele llamar poderosamente la atención. La colonia de la Ciudad de México lo ubica allí en 1878; mientras que otras fuentes ubican a un señor de apellido Simón afincándose en Yucatán en el mismo año (Cuevas, 2009), y otra más considera a Santiago Sauma el primero en llegar vía el puerto de Progreso, y se afincó en Mérida en 1879 (Julio Sauma, bisnieto, comunicación personal y archivo familiar, Mérida, 12 de diciembre de 2010). Otros ubican a Pedro Dib llegando

les obedecían a razones personales de viajeros, exiliados políticos o aventureros en busca de fortuna que avisaron a sus amigos de las posibilidades de establecerse en algunas de las regiones de México. Aquí la relación social estructurante fue la amistad y la relación individual cara a cara. Este tipo de inmigrante solitario duró poco tiempo pues, desde mediados de la década de los ochenta del siglo XIX, se dio paso con rapidez a una migración escalonada de carácter familiar. Los migrantes individuales se concentraron en traer a sus familias: esposas, hijos, hermanos y en menor medida padres. Este tipo de migración familiar escalonada que parece haber predominado hasta 1900, se transformó en otro tipo de desplazamiento: la migración comunitaria, que se volvió común a partir de inicios del siglo XX y luego predominó hasta generalizarse a partir de 1914 con el inicio de la Primera Guerra Mundial.

La migración comunitaria se volvió el patrón por excelencia de los libaneses maronitas. Fue aún más fuerte al terminar la Gran Guerra y abrirse la navegación al tráfico trasatlántico. En el caso de América Latina y de México en particular, la migración comunitaria trasplantó segmentos importantes de población de muchas comunidades libanesas durante más de una década, pues la intensidad migratoria no se detuvo sino hasta la emisión en México de la Ley de Inmigración de 1926 y su aplicación a partir 1927. La migración de comunidades abrió paso a nuevas estrategias adaptativas basadas en las relaciones preferenciales para el trabajo, los negocios y el matrimonio. Las redes de parentesco se ampliaron para incluir a los nativos de los mismos pueblos en las nuevas actividades económicas que los primeros migrantes ya estaban desarrollando. Los tres tipos de inmigración no fueron excluyentes en este medio siglo, pues éstos se siguieron practicando, pero acabó predominando la migración comunitaria. Sucedió lo mismo con las redes sociales: a las de amistad originales se sumaron las de parentesco y a éstas las comunitarias en el país receptor, que ya empezaban a ser identificadas con claridad como redes étnicas; es decir establecidas más allá del conocimiento personal y de la relación filial o parental por la identidad de origen.

LAS RELACIONES SOCIALES VINCULADAS AL MATRIMONIO: "LA COMPRA DE ESPOSAS" Y LA ENDOGAMIA

Este tipo de relaciones fue fundamental para construir una comunidad y mantener la identidad étnica casi un siglo; duró mucho tiempo pues llegó hasta los años setenta del siglo XX y a partir de entonces se impuso un patrón

al puerto de Veracruz en 1882; en ese sentido, también podríamos considerar al reverendo Boutros Raffoul, sacerdote maronita, pues estaba presente en México en 1872, aunque no era propiamente un inmigrante. Lo cierto es que también hay un censo elaborado por el Ayuntamiento de Tampico, en 1852, que ubica a un comerciante Salvador Darquí, y a una niña con el de nombre de Mónica Salam, originaria de Yucatán, quienes eran vecinos del puerto y estaban registrados como personas de origen árabe (Zéraoui, 2004: 7). Para una discusión al respecto, véase a Ramírez Carrillo (1994: 451-486; 2014: 38-46 y 2015).

de mestizaje y de asimilación que continúa hasta el día de hoy en México. Desde principios del siglo XXI están disponibles nuevas fuentes que arrojan información: a partir de 1926 se cuenta con datos no sólo sobre la inmigración sino también sobre las prácticas matrimoniales, que son las tarjetas migratorias de identidad F14[3] de inmigrantes árabes levantadas entre 1926 y 1950 por la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE), que también cuenta con censos de registros de inmigrantes de entre 1950 y 1990. En esas tarjetas se consigna la presencia de 7 533 inmigrantes de origen árabe en México entre 1926 y 1950, menos de la mitad de los consignados en otras fuentes,[4] por tanto, en estricto sentido, el conteo de Relaciones Exteriores debe ser considerado una aproximación.

Un análisis de los inmigrantes que quedaron contabilizados en las F14 muestra que 79% entró por el puerto de Veracruz, 6% por Tampico y sólo 3% por Progreso. No se conoce la ruta de ingreso del porcentaje restante. La mayor parte eran comerciantes independientes. Los maronitas libaneses representaban más de 60% de la comunidad árabe registrada en ese periodo y el resto practicaba otras doctrinas, como los ortodoxos de Antioquía, los drusos y musulmanes (Zéraoui, 2004: 7). Por otra parte, entre los inmigrantes registrados de 1926 a 1950, 63% se declaraba dedicado al comercio independiente. También se subrayaba el éxito económico que ya habían alcanzado los libaneses hacia 1950 y se consideraba que los árabes tenían en sus manos la mitad de los negocios de los inmigrantes de todas las nacionalidades que había en México (Marín y Zéraoui, 2003; Marín, 1996 y 1997: 123-154).

En la muestra oficial de datos, que es como debemos considerar las F14, se observa que una tercera parte de los inmigrantes eran mujeres y el resto varones, pero lo más interesante es que 75% de los hombres estaban casados con libanesas.[5] Este dato no coincide con el número de mujeres registradas como inmigrantes que se declararon casadas, lo que significa que algunos de los varones que se declararon casados al momento de llenar las fichas de identidad F14, levantadas entre 1926 y 1950, años después del arribo de la mayoría, llegaron solteros y se habían casado con mujeres libanesas más jóvenes de la segunda generación ya nacidas en

[3] Las F14 son tarjetas individuales levantadas por la SRE y guardadas en el Archivo General de la Nación (AGN). Son poco más de 164 000 registros de extranjeros que se internaron en México entre 1926 y 1950. El 16% son asiáticos o del Medio Oriente, 35% estadounidenses y 49% europeos.

[4] En el caso de México contamos con los censos nacionales de Población y, además de las formas F14, existen registros de 1950 a 1990 en archivos de la SRE. Tenemos otras fuentes adicionales para calcular —siempre un aproximado— la intensidad de la migración libanesa, que nos muestran más del doble de los consignados en el AGN (Abud y Nasr, 1948; Castro, 1965; Zéraoui, 1997 y 2006; Pastor de María y Campos, 2009a: 31-71. Para el caso de Yucatán véase Cuevas, 2009; Ramírez, 2014 y 2016).

[5] Cálculo de la Embajada de Líbano en México, 20-28 de enero de 2011; Club Libanés de México A. C., 17 de octubre de 2012 (comunicación personal).

México, o bien, recurrieron a la "compra de esposas" o matrimonios concertados entre familias, trayéndolas de Líbano sin registrarlas, una práctica usual y fácil de realizar en las aduanas por medio siglo. El subregistro migratorio parece haber sido una constante hasta 1950. Sólo 12% del total de hombres y mujeres inmigrantes declaró haberse casado con una mexicana o mexicano en el cuarto de siglo, que fue de 1926 a 1950, al menos en las declaraciones oficiales hechas a las autoridades.

Es decir, hasta 1950 el patrón endogámico se mantuvo con singular fuerza en todo México, con un bajo mestizaje y una lenta integración cultural. Este dato es de la mayor importancia, pues si consideramos los tres cuartos de siglo de inmigración hasta entonces transcurridos, en los años cincuenta no podía hablarse todavía de una mezcla étnica ni de una fusión social con los mexicanos. No fueron motivos religiosos los que impidieron el mestizaje y la integración durante tres cuartos de siglo sino, por el lado de los inmigrantes, la práctica de una estrategia de sobrevivencia que buscaba primero la seguridad y luego el ascenso y la movilidad social, estableciendo alianzas con los connacionales del mismo nivel social o de clases más altas.

Tampoco estuvo ausente en esta falta de integración la discriminación negativa hacia los grupos indígenas y menos pudientes de la sociedad receptora, por indicadores de color de piel, pobreza y raza. No olvidemos que, así como ellos rechazaban a los indígenas, a su vez, la primera generación de inmigrantes también tendió a ser rechazada por la sociedad mexicana, lo que dificultaba los matrimonios. Las fichas migratorias de 1950 a 1990 registran un descenso de la inmigración árabe al mismo tiempo que hubo un crecimiento de su descendencia, pues otra fuente menciona que se pasó de 1365 familias en 1942 a 5627 en 1982 (Ruiz, 1992: 24).

Las relaciones sociales de parentesco: familia extensa y empresa

Los matrimonios arreglados cambiaron la naturaleza inicial de la migración y permitieron extender en el tiempo las cadenas de salida y transformarlas de lo individual y familiar a lo comunitario. El intercambio matrimonial de la segunda generación siguió fortaleciendo la endogamia temprana, extendiendo los lazos de reciprocidad y confianza más allá de las familias de origen y sentando las bases de una nueva comunidad en el país receptor, que al crecer se transformaría en un endogrupo con personalidad propia. La endogamia fue la base para mantener en las primeras tres generaciones la organización familiar con la que esta población árabe y mediterránea llegó a finales del siglo XIX. Ésta dio origen a familias trigeneracionales, es decir, grupos de parentesco extenso viviendo en un mismo hogar por tres generaciones y trabajando en la misma empresa familiar bajo la autoridad de un patriarca.[6]

[6] La migración de carácter familiar y la incorporación de una creciente presencia femenina

En términos generales la familia extensa se mantuvo como modelo durante casi un siglo, y empezó a debilitarse desde 1970 hasta el día de hoy a favor de la nuclear. Fueron cuatro las características de esta estructura parental que se repitieron[7] en los numerosos casos en que los inmigrantes emprendieron negocios particulares. La primera fue una organización patriarcal centrada en el varón dominante de la generación primaria, cuya autoridad y decisiones de negocios fueron respetadas por hijos y nietos. Esta potestad podía mantenerse por la centralización en su persona de las redes de crédito, compras y ventas de la empresa, en la que los demás miembros de la familia participaban de manera subordinada. La estancia del jerarca al frente del negocio sólo terminaba por su muerte o inhabilitación.

La segunda fue la adscripción patrilocal de las tres generaciones de la familia. Es decir, cuando la esposa del abuelo y las de los hijos y los nietos se incorporaban a los esfuerzos de la familia. Esto incluyó su trabajo no sólo doméstico, sino su rápida inclusión en muchas de las etapas de los negocios familiares, desde la venta ambulante, de alimentos, de ropa o de mostrador, hasta el cobro de abonos, la confección, la contabilidad, el transporte, los pagos, entre otros. El tercero fue la transmisión patrilineal de las redes del parentesco y de la empresa. Es decir, la identidad y pertenencia a las asociaciones pasaba de abuelos a padres e hijos varones, y el hecho de mantenerse en esta línea de transmisión otorgaba derechos de participar en los negocios y establecía deberes de lealtad comercial y empresarial entre sí, por encima de los compromisos asumidos con otras personas o compañías. Esta lealtad establecida por la patrilinealidad les otorgó mayores posibilidades de supervivencia ante las crisis que a otros empresarios.

El cuarto y último rasgo fue un patrón hereditario caracterizado por no otorgar a los hijos la herencia de la o las empresas en vida del patriarca, manteniendo juntos todos los activos y propiedades de las organizaciones por décadas. Además, así se evitaba o demoraba en lo posible la apertura de nuevas corporaciones en los mismos sectores del mercado, disminuyendo con ello la competencia. Cuando se lograba mantener el control patriarcal

fue la base que permitió desarrollar con rapidez una estructura parental y una red de apoyo que se tejió en el intercambio entre mujeres, permitiendo la construcción de una identidad colectiva. Los lazos comunales llevaron a la rápida construcción de un endogrupo, donde se organizaron de manera jerárquica las primeras redes empresariales para desarrollar su temprana actividad comercial.

[7] Estudios longitudinales realizados sobre una decena de casos de empresarios libaneses exitosos que se han mantenido al menos por tres generaciones en la élite de la actividad económica de la península de Yucatán, muestran que la familia trigeneracional con estas cuatro características fue la base sobre la que se montó y articuló la empresa familiar. En la medida en que el modelo familiar fue funcional, también lo fue el modelo de empresa y tuvieron mayor éxito en los negocios a largo plazo. En sentido contrario, la debilidad o ruptura del ciclo familiar extenso detenía el crecimiento de las empresas (Ramírez, 1994a: 451-486; 1994b; 2000: 145-166*;* y 2015: 103-124).

de los negocios, y llevarlos con éxito hasta tercera generación, lo que era una conjunción difícil, se heredaban empresas más ricas y capitalizadas que si se hubieran heredado en vida.

Si bien la lógica del parentesco es el elemento que explica con mayor fuerza la capacidad de crear empresas y hacerlas crecer con el paso del tiempo, superando las crisis, hay que sumar la lógica del endogrupo que considera la tendencia al aumento de la actividad empresarial del conjunto de inmigrantes. Lo que nos lleva al siguiente tipo de relación social.

Relaciones sociales y endogrupo

El concepto de endogrupo está ligado de manera íntima a las teorías de la identidad social y la autocategorización (Tajfel, 1978; Brewer, 1979; Turner, 1999; Quiles, Leyens y Rodríguez, 2001; Simon, 2004; Morales, 2007),[8] según las cuales, las personas necesitan establecer una comunicación social positiva a través de la identificación, comparación y clasificación, y esto se hace más rápido y fácil con los afines que con los distintos. El endogrupo sirve para preservar el sentido positivo de la identidad social. En principio no tiene que depender de un espacio físico ni de un origen común, pero sí de relaciones sociales compartidas y más o menos fijas. Lewin en sus estudios pioneros sobre el tema (1947a y 1947b), ya mencionados, planteaba que el endogrupo está unido al espacio vital colectivo y no individual, y es el conjunto de personas con las que un sujeto particular se identifica.

El endogrupo se refiere en primera instancia a una comunidad de relaciones preferenciales entre individuos con quienes se reconocen semejanzas, frente a otras comunidades formadas por individuos con los que se reconocen diferencias y se consideran como exogrupos. El primero opera mediante un código dual en el que los mismos elementos que generan identificación, son los que generan diferenciación. La configuración de la identidad social de los grupos se da porque sus miembros perciben sus semejanzas de manera positiva (Rocca y Schwartz, 1993: 581-595). Se atribuye mayor corrección y eficacia a las características propias, que se pueden extender a otros cuando se acepta que las tienen. En otras palabras, se elige privilegiar, por ejemplo, el aspecto físico, el color de la piel, la lengua, la religión o la historia común para establecer cualquier tipo de relación social.

En el caso de los inmigrantes libaneses, su similar origen geográfico y luego nacional se convirtió en clave de la identidad étnica al entrar en contacto con grupos culturales distintos al migrar a América. Reconocer esa afinidad fomentó una mejor integración entre ellos a la manera en que la define Barth (1993, 1976, 1975), privilegiando la similitud grupal sobre

[8] El concepto de endogrupo como una forma de autocategorización con un alto contenido emocional, basado en la percepción de iguales, ayuda a comprender la construcción afectiva de la identidad social que rige la identificación de miembros y los mecanismos que motivan y mantienen en el tiempo la solidaridad moral entre ellos.

las diferencias individuales. La percepción de la semejanza intergrupal tendió a disminuir los prejuicios particulares y religiosos que podían impedir la creación de un endogrupo entre las comunidades originales en Líbano, pero que dejaban de tener sentido en México. La primera generación de libaneses percibió una mayor similitud entre sí que con los hispanos, mestizos o indígenas de cada región de México, a los que identificó como exogrupos. Trasladado al mundo del empleo y los negocios, esta percepción apoyó que los recursos propios y comunales, desde el trabajo hasta el crédito, la información y la proveeduría, se aprovecharan para las empresas del grupo migrante. La capacidad de mantener al endogrupo vigente prolongó este apoyo durante tres generaciones.

Los libaneses se inclinaban desde el principio a instalarse en centros urbanos, o después de una temprana inserción rural buscaron migrar lo más pronto posible a la ciudad, como parte de su proceso de movilidad social. Para el surgimiento del endogrupo fue primordial el desarrollo de un referente espacial urbano mediante la creación de una base territorial, de un barrio o de un *ghetto* libanés al confinarse el grueso del grupo en una zona del centro de las ciudades latinoamericanas. Lo podemos encontrar en Buenos Aires, en los barrios de Floresta, Palermo y San Cristóbal; en los alrededores del mercado de La Merced y en las calles de República del Salvador, Tres Cruces y Mesones de la Ciudad de México; en la calle 50 de la ciudad de Mérida; en el famoso Barrio Turco junto al viejo mercado de Santiago del Estero en Argentina, y en muchas otras partes del continente. Estos barrios o *ghettos* acompañaron la formación del endogrupo y fueron el campo privilegiado de la interacción social, económica y matrimonial de los miembros de la colonia. Terminaron y desaparecieron también con el endogrupo, cuando la movilidad social dispersó a sus miembros hacia nuevos puntos de las ciudades, que empezaron a expandirse con fuerza desde los años cincuenta en toda Latinoamérica.

Además de la concentración espacial urbana, el endogrupo se formalizó mediante asociaciones que no dejaron de sucederse unas a otras desde finales del siglo XIX hasta la actualidad. Sin embargo, éstas no representaban en sí a la totalidad del endogrupo ni crearon la identidad étnica; ambos tipos de interacción humana vivían y se realizaban en el uso de las redes sociales, en la percepción y el trato diario de los individuos que se reconocían como parte de un colectivo. Por ello, la mudanza de los inmigrantes a los espacios urbanos, y la subsecuente creación de *ghettos*, fue un factor que permitió a las asociaciones consolidar la identidad y las redes sociales. Con el paso de los años las asociaciones fueron una expresión institucional del endogrupo y su cara formal, tanto hacia el interior de la colonia como hacia la sociedad circundante, al exterior, y mostraron algunos de los contenidos estereotipados de la identidad étnica (la cultura libanesa, el "ser" libanés), pero nunca fueron en sí el endogrupo.

Dicho grupo de referencia lo constituía la gente unida por las redes sociales y el parentesco, el conjunto de individuos que compartían la percepción y creían en una serie de valores y conductas comunes. Se transformó y al fin murió después de un siglo, cuando el tipo de relaciones sociales que lo crearon y mantuvieron se volvió innecesario o imposible de sostener por el número de descendientes de los libaneses, por la desigualdad económica y social entre ellos y la asimilación a la identidad nacional de la mayoría a partir de la tercera generación. Las asociaciones, sin embargo, han mantenido la bandera de la identidad étnica, pero ahora abrazan una identidad nacional libanesa externa al grupo local, vinculada a la narrativa del Estado-nación libanés, a la propuesta internacional del libanismo y son selectivas en su membresía.

DEL ENDOGRUPO AL ASOCIACIONISMO LIBANÉS

El asociacionismo libanés ha sido fundamental para desarrollar una colonia que en lo social ha funcionado como un endogrupo, cuyos miembros realizan todo tipo de actividades empresariales ancladas a los compromisos sociales cotidianos. Para los inmigrantes se volvió indispensable desarrollar una identidad pública y política que los ayudara a identificarse como parte de una comunidad. Por ello, a lo largo de un siglo se han desarrollado en México multitud de asociaciones, sin incluir a las iglesias y a las sociedades religiosas, a través de las cuales también se hacen negocios, pero que en esencia tienen un credo, un fundamento ideológico y un objetivo eclesiástico propio. En el 2012 se podían contar en distintas entidades de todo México 14 centros libaneses, que son el club "oficial" de la colonia; a ellos habría que añadir 6 sociedades de distintos tipos de profesionistas, 4 sólo de mujeres, 3 de jóvenes, 1 mutualista, 2 de beneficencia, 1 cultural, 6 de tipo religioso sin vinculación directa con las iglesias, 2 que reúnen a familias originarias de un mismo poblado, un premio nacional anual y un festejo mundial reflejado cada año en todo el país:[9] en total existían 39 agrupaciones y dos grandes eventos anuales.

ENDOGRUPO Y NEPOTISMO ÉTNICO

Las relaciones sociales basadas en la identidad reconstruida en el territorio mexicano, se conjugaron con relaciones preferenciales en la vida económica y social de las comunidades receptoras que, en el proceso de construcción del endogrupo, fueron más allá del parentesco entre los inmigrantes de primera generación y de los que siguieron llegando durante muchos años. Si en un principio se traía y apoyaba a los parientes, al transitar hacia un modelo de migración comunitaria se empezó a apoyar a los miembros del propio pueblo o barrio de

[9] Embajada de Líbano en México, 20-28 de enero de 2011; Club Libanés de México A. C., 17 de octubre de 2012. Comunicación personal.

origen, en especial para acomodarlos y emplearlos a su llegada. La larga duración de la migración y el número creciente de personas permitió que, en sus propios negocios y oficios, los que ya estaban instalados utilizaran a los que iban llegando.

La red de favores y lealtades se consolidaba aceptando también ayudar a los recomendados; de tal manera, en pocos años el endogrupo libanés se consolidó porque pudo transitar del parentesco a las alianzas comunales, y de allí a las coaliciones por identidad recurriendo al nepotismo étnico. La solidaridad creada acabó sobrepasando incluso a la comunidad de origen. Después de cincuenta años, la "comunidad de origen" para hacer negocios, conseguir un empleo o crear pactos no se encontraba en algún pueblo de Líbano o Siria sino en la propia comunidad libanesa en México y en el tener la recomendación de un paisano.

Esta conducta solidaria preferencial se manifestaba de múltiples maneras, pero era en especial visible en las actividades económicas. Nos encontramos con casos tan extremos como el de un pequeño tendero que vivía en Peto, en el corazón de la zona maya al sur de Yucatán, en la frontera con la selva de Quintana Roo, que empleó durante muchos años hasta a dos docenas de paisanos como vendedores ambulantes, "aboneros" de sus géneros y mercancías que ofrecían a los campesinos mayas en pueblos, rancherías y campamentos chicleros diseminados por las selvas del sur. Los alojaba en su casa y nunca empleó más que paisanos,[10] aunque éstos aún no hablaran bien ni maya ni español y hubiera sido más simple y barato emplear indígenas como vendedores. Pero con los coterráneos recién llegados sentía confianza y control, y ellos a su vez se comportaban agradecidos y subordinados. Y el proceso de captación y contratación le permitía a su vez mantenerse como un miembro activo y hasta aumentar su importancia como parte de las redes del endogrupo libanés en la península, aun viviendo en las lejanas selvas de Peto.

Tenemos también el caso del influyente empresario Domingo Kuri, quien abordaba los barcos que arribaban al puerto de Veracruz preguntando quién hablaba árabe para identificar a sus paisanos y después les ofrecía empleo en su idioma, facilitando su desembarco y llegando a contratar decenas y quizás centenares de personas para trabajar en las fábricas textiles de empresarios libaneses en Puebla y la Ciudad de México, o como buhoneros en Toluca. Una conducta que era mitad solidaria y mitad empresarial, pero que generó el agradecimiento colectivo de los recién llegados y se mantiene hasta el presente entre los descendientes y en la memoria de la colectividad libanesa.

Se pasó así de la lealtad del parentesco a la lealtad de la identidad y de allí a la solidaridad étnica, en una conducta social que puede ser considerada como una manifestación del "nepotismo étnico". Esta categoría defendida y po-

[10] Rubén Calderón Cecilio, nieto del personaje, comunicación personal, Peto, Yucatán, 12 y 13 de diciembre de 2015.

pularizada por Pierre Van den Berghe (1981, 1983, 2015) y ampliada y discutida por otros autores como Frank Salter (2003), no goza de mucha popularidad en la antropología pues se le vincula con los planteamientos de la sociobiología, cuyos críticos, sacando conclusiones extremas, la vinculan con determinismos biológicos o raciales. El planteamiento del nepotismo étnico en realidad es difícil de sostener en su totalidad por la carga genética y evolucionista que implica, más que por el racismo, pero sostiene que en la selección del parentesco (*kin selection*) los individuos tienden a preferir a los parientes cercanos que a los más lejanos o ajenos, y que inmediatamente existe una preferencia innata por el propio grupo cultural y étnico, y se identifican con su etnia como quien se identifica con su familia.

Aunque se antoja descartarlo con rapidez como racismo, el planteamiento no es tan ingenuo, y Van den Berghe aclara que lo que importa es la percepción y creencia que el individuo tenga de tal parentesco más que su realidad; o para el caso que nos ocupa, la percepción que tenían de su identidad étnica libanesa. En ese sentido, el papel de la carga genética parecería ser secundario. En efecto, se ha señalado que:

> [...] los seres humanos son entes culturales y sociales por definición, y no sólo conjuntos de genes y que la sociabilidad humana y la producción cultural se manifiestan a través de cierto número limitado de principios de integración social, es decir principios alrededor de los cuales el ser humano se realiza como ente cultural y social. Por lo tanto… junto con el género, la familia y la comunidad, la etnia parece ser uno de estos principios básicos de integración social (Stavenhagen, 1992: 63-64).

La formación del endogrupo y la movilidad social de los libaneses se puede comprender en parte bajo el concepto de nepotismo étnico estudiado por el propio Van den Berghe, en la medida en que intenta explicar las bases sociales por las que la gente prefiere interactuar con gente de su propia etnia, raza o familia. En este caso, yo identifico el concepto más asociado al ámbito de las actividades profesionales, económicas y políticas. Este nepotismo étnico con su secuela de altruismo hacia los iguales y rechazo y discriminación a los diferentes, generó una conducta de inclusión/exclusión en el otorgamiento de empleos y en las alianzas para emprender negocios y empresas, consolidando así la creación del endogrupo libanés.

En el caso mexicano debemos comprender el nepotismo como una conducta derivada de una identidad étnica construida y codificada en las tierras de acogida, no la que se tenía en las tierras de origen. En Medio Oriente, hombres y mujeres de distintos pueblos, clases sociales, oficios y educación difícilmente hubieran interactuado ni ayudado entre sí como los obligó a hacerlo el crisol de la emigración hacia las distintas regiones de América Latina. El nepotismo étnico es mejor comprendido en el ámbito de

lo público que en el de lo privado, como estrategia de interrelación social sobre todo en la distribución de recursos, ya fueran prestamos de dinero, mercancías a crédito, empleos o para establecer sociedades de negocios. Pero no se trata sólo de altruismo, sino de la búsqueda de beneficios mutuos entre individuos desiguales, con distinto poder y riqueza; y el concepto encubre también relaciones verticales basadas no sólo en la confianza sino también en la subordinación y el dominio.

POR ÚLTIMO

Más allá de la capacidad personal de los inmigrantes y sus descendientes, y de su alta motivación individual al logro, hay que destacar la importancia de la identidad étnica y la organización colectiva, así como de la cobertura de sus redes sociales para acumular capital cultural, social y político, que con el tiempo se convirtió en capital económico y también derivó en mejores alianzas con el poder. La identidad y las comunidades étnicas no son estáticas, responden a amplios cambios sociales y gran parte de su éxito adaptativo se refleja en una movilidad social ascendente, tanto respecto a las sociedades de origen como a las de acogida.

Se trata de dinámicas generacionales dentro de procesos de movilidad, pues los hijos y nietos mejoran su posición en la estructura social, sin olvidar que también presentan toda una gama de distinciones de clase, como ha sido el caso de los libaneses en las distintas regiones de México, que se distribuyen en las categorías superiores y media de la estratificación social en la actualidad. Por otra parte, la disolución de las redes sociales que sostuvieron la comunidad étnica de origen y del endogrupo se intensificó a partir de 1970 y se ha completado en la segunda década del siglo XXI.

La desvinculación se fue dando por sustitución, conforme se construyeron otros espacios y asociaciones negociando redes adaptadas a nuevas situaciones sociales. También ha tenido lugar mediante la ubicación de los descendientes en los espacios de interacción y las redes de los grupos sociales locales. La consecuencia ha sido la integración cultural a las sociedades de las regiones y ciudades donde se han establecido, lo que es común cuando se estudian procesos de movilidad social en países multiétnicos como México.

BIBLIOGRAFÍA

ABUD, Salim, y Julián NASR (1948), *Directorio libanés, Censo general de las colonias: libanesa-palestina-siria, residentes en la República Mexicana*, México, Talleres Linotipográficos Casa Velux.

ARANA CERVANTES, Marcos (2006), *Ramas del mismo cedro*, Guadalajara, Amate.

BARTH, Frederic (1993), *Balinese World's*, Chicago, University of Chicago Press.

_____ (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.

_____ (1975), *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, Oslo, Universitetsforlaget.

BREWER, Marilynn (1979), "Ingroup bias and the minimal group paradigm: a cognitive-motivational analysis", *Psichological*

Bulletin, 86, Washington, American Psichological Association, pp. 307-324.

Casiño, Eric (1981), *The Parameters of Ethnicity Research. Intentionality: Content and Classification*, Manila, University of the Philippines, Academy of ASEAN, Law and Jurisprudence.

Castro Farías, Enrique (1965), *Aporte libanés al progreso de América*, México, Editorial de los Estados.

Cuevas Seba, María Teresa (2009), *Del Líbano... lo que debemos recordar*, Mérida, Grupo Impresor Unicornio.

Lewin, Kurt (1947a), "Frontiers in group dynamics: concept, method and reality in social science. Social equilibrium and social change, first part", *Human Relations, 1* (1): pp. 5-41.

_____ (1947b), "Frontiers in group dynamics: concept, method and reality in social science. Social equilibrium and social change, second part", *Human Relations, 1* (2), pp. 143-153.

Lomnitz, Claudio (2010), *El antisemitismo y la ideología de la Revolución mexicana*, México, FCE.

Marín Guzmán, Roberto (1997), "Los inmigrantes árabes en México en los siglos XIX y XX. Un estudio de historia social", en Raimundo Kabchi (coord.), *El mundo árabe y América Latina*, París, UNESCO y Ediciones Libertarias (serie Tres de Cuatro Soles, 38), pp. 123-154.

_____ (1996), "Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principios del XX. Un estudio de historia económica y social", *Estudios de Asia y África*, *XXI* (3), pp. 557-606.

_____ y Zidane Zéraoui (eds.) (2003), *Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and Twentieth centuries. Assimilation and Arab Heritage*, Austin, Augustine Press / Instituto Tecnológico de Monterrey.

Martínez Assad, Carlos (2008), "Los libaneses inmigrantes y sus lazos culturales desde México", *Dimensión Antropológica, 44* [en línea], México, recuperado de: <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=2917>, consultado el 5 de febrero de 2017.

Morales, J. (2007), "Identidad social y personal", en J. F. Morales *et al*., *Psicología Social*, Madrid, McGraw-Hill, pp. 541-640.

Pastor de María y Campos, Camila (2009a), "The trasnational imagination. XXth century networks and institutions of the Mashrequi migration to México", *Palma Journal, 11* (1), Zouk Moshbe, Líbano, Notre Dame University-Louaize, pp. 31-71.

_____ (2009b), "Being a new Muslim in México, conversion as a class mobility", ponencia presentada en el simposio *Cartographies of Islam in the Americas: Migrants, Converts, and Devotion*, San Francisco, 3 de abril.

Quiles, María Nieves, José Leyens y Armando Rodríguez (2003), "Atribución diferencial al endogrupo y al exogrupo de las dimensiones de moralidad y eficacia", *Psicothema, 15*, pp. 407-413

_____ (2001), "Atribuciones a situaciones de interacción ambiguas: el punto de vista de la víctima y del agente del prejuicio", *Psicothema, 13*, pp. 557-562.

Ramírez Carrillo, Luis Alfonso (2016), "El cedro y la ceiba. La extraordinaria y venturosa historia de una familia de empresarios libaneses en tierras mayas", en Araceli Almaraz y Luis Alfonso Ramírez, (coord.), *Familias empresariales*

en México, México, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 167-216.

_____ (2015), "Empresarios y lealtades fundamentales", en Pablo SERRANO (coord.), *Inmigrantes y diversidad cultural en México*, México, Consejo Estatal Para la Cultura y las Artes del Estado de Hidalgo / Conaculta / El Colegio del Estado de Hidalgo, pp. 103-123.

_____ (2014), *De cómo los libaneses conquistaron la península de Yucatán*, México, UNAM.

_____ (2000), "Corrupción, empresariado y desarrollo regional en México. El caso Yucateco", en Claudio LOMNITZ (coord.), *Vicios públicos, virtudes privadas*, México, CIESAS / Miguel Ángel Porrúa, pp. 145-166.

_____ (1994a), *Secretos de familia. Libaneses y élites empresariales en Yucatán*, México, Conaculta.

_____ (1994b), "Género, parentesco y movilidad social: la formación de élites de origen libanés en Yucatán, México", en Salles VANIA y E. M. PHAIL (coords.), *Nuevos textos y renovados pretextos*, México, El Colmex.

ROCCA, Salvatore, y Seth SCHWARTZ (1993), "Effects of intergroup similarity on intergroup relations", *European Journal of Social Psychology, 23*, pp. 581-595.

RUIZ, Blanca (1992), "Comunidad libanesa: los frutos del cedro", *Mira*, p. 2.

SALTER, Frank (2003), *On Genetic Interest: Family, Ethnicity and Humanity in an Age of Mass Migration*, Berna, Peter Lang Publishing.

SIMON, Bernd (2004), *Identity in Modern Society. A Social Psychological Perspective*, Oxford, Blackwell.

STAVENHAGEN, Rodolfo (1992), "La cuestión étnica", *Estudios Sociológicos, X* (28), pp. 63-64.

TAJFEL, Henri (1978), *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, Londres, Academic Press (European Monographs in Social Psychology, 14).

TURNER, John C. (1999), "Some current issues in research on social identity and self-categorization theories", en N. ELLEMERS, S. SPEARS y B. DOOSJE (eds.), *Social Identity,* Oxford, Blackwell.

VAN DEN BERGHE, Pierre (2015), "Nacionalismo y evolución. Entrevista a Pierre L. van den Berghe, 1 de marzo de 2015", recuperado de La nueva ilustración evolucionista [blog]: <ilevolucionista.blogspot.com/2015/03/nacionalismo-y-evolucion-entrevista.html>, consultado el 25 de enero de 2019.

_____ (1983), *Problemas étnicos*, México, FCE.

_____ (1981), *The Ethnic Phenomenon*, Nueva York, Elsevier.

ZÉRAOUI, Zidane (2006), "La inmigración árabe en México: integración nacional e identidad comunitaria", *Contra Relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio Oriente, 2* (3), pp. 11-32.

_____ (2004), "La inmigración árabe en México", ponencia presentada en el 33 Congreso de Latin American Studies Association (LASA), Las Vegas, Nevada, octubre 7-9.

_____ (1997), "Los árabes en México, el perfil de la migración", en María Elena OTA MISHIMA (coord.), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México, pp. 257-303.

CUAUHTÉMOC, CHIHUAHUA: ¿LA CIUDAD DE LAS TRES CULTURAS? EJEMPLO DE UNA COMUNIDAD IMAGINADA EN EL NORTE DE MÉXICO

Ruhama Abigail Pedroza García*

Resumen: Este artículo analiza la construcción del imaginario "folklorista" de una comunidad que se define como intercultural y está integrada por tres grupos socioculturales: menonitas, mestizos y rarámuris. Ese imaginario surge de un discurso "oficial" en el municipio de Cuauhtémoc, Chihuahua, y pretende justificar los procesos sociales que son la base de las relaciones interétnicas en la región. A través de las diferencias materiales y de las distintas capacidades de autogestión y de negociación política de cada grupo, se puede observar la tensión social propia de esas relaciones interétnicas, inmersa en una complejidad cotidiana que cuestiona el discurso oficial que invisibiliza la jerarquía y las diferencias existentes entre estas "tres culturas".

Palabras clave: interculturalidad, menonitas, rarámuris, relaciones interétnicas, Ciudad Cuauhtémoc.

Cuauhtémoc, Chihuahua: The City of Three Cultures? An Example of an Imagined Community in Northern Mexico

Abstract: This article deals with the process of building the "folklorist" imaginary of a community that defines itself as intercultural, composed of three sociocultural groups: Mennonites, Mestizos, and Rarámuris. This imaginary stems from an "official discourse" in the municipality of Cuauhtémoc, Chihuahua, which tries to justify the social processes that are the basis of interethnic relations in the region. Through the material differences, as well as the diverse capabilities of self-governance and political negotiation of each of these groups, it is possible to observe the social tension characteristic of these interethnic relations, in an everyday complexity which questions the official discourse that masks the hierarchy and differences that exist among these "three cultures."

Keywords: interculturality; Mennonites; Rarámuris; interethnic relations; Ciudad Cuauhtémoc.

El 7 de agosto de 2014, el Congreso del estado de Chihuahua declaró al municipio de Cuauhtémoc "Municipio de las Tres Culturas", con el fin de "reconocer la convergencia y manifestación de las culturas mestiza, menonita y rarámuri,[1] que habitan la región. Luego del anuncio, Humberto Pérez, ex presidente municipal de esta población y diputado

* Doctora en Antropología Social, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social. Línea principal de investigación: minorías étnicas, articulación de lo global con lo local. Correo electrónico: ruhamapedroza@gmail.com

[1] "Declara Congreso a Cuauhtémoc 'Municipio de las Tres Culturas'", *La Red de Noticias*, Chihuahua, 7 de agosto de 2014.

local, en compañía del presidente municipal de Cuauhtémoc en ese entonces, Heliodoro Juárez, celebró su aprobación y comentó que "la propuesta traería grandes beneficios sociales y de identidad en la región". Desde entonces, el nombre del municipio es "Cuauhtémoc, la ciudad de las Tres Culturas".

En este marco, desde 1994 y por iniciativa del gobierno municipal se ha llevado a cabo el Festival de las Tres Culturas, que busca "celebrar a las tres culturas que enriquecen al estado de Chihuahua" (SIC, 2008). En 2015, durante las dos semanas que abarcó el Festival (imagen 1), la ciudad fue sede de varios conciertos, exposiciones, bailables, foros, conferencias, etc., en las que participaron algunos menonitas, rarámuris y sobre todo mestizos, entre los que se contaron cantantes y grupos musicales de renombre nacional. La ciudad y los caminos que llevan a ella se llenaron de publicidad en torno al Festival, donde aparecían retratados hombres y mujeres pertenecientes a cada grupo, vestidos a la manera "tradicional".[2]

El tiempo de fiesta es, como sabemos, una oportunidad para la afirmación y la ruptura del orden cotidiano de las cosas, se aprovecha para imaginar y poner en marcha mundos y relaciones diferentes, mientras se convierte la celebración en una representación que la sociedad hace de sí misma, afirmando sus "valores y perennidad" (Pizano *et al.*, 2004: 20). En este caso, el festival promovido por y desde el gobierno municipal tiene como objetivo la creación de un ambiente de celebración popular donde convergen tres culturas en un mismo territorio, a la par que se desdibujan las distintas posiciones que cada una de ellas ocupa dentro de la jerarquía de la relación interétnica en la zona.

Tras bambalinas aparecen las desigualdades y los conflictos, característicos del proceso de construcción de las relaciones que afecta a las tres

Imagen 1. Cartel publicitario del Festival 2015, donde cada mujer representa a uno de los grupos étnicos.



Fuente: Dónde Hay Feria, 2015.

[2] Durante mi estancia asistí a una sesión fotográfica en la ciudad, a la que cada modelo llevó un ajuar propio de "su cultura".

etnias de la región, que han sido negadas desde los espacios de comunicación oficiales y populares. Por ejemplo, el municipio de Cuauhtémoc recibe año con año a migrantes temporales, sobre todo rarámuris, quienes buscan trabajo en las huertas manzaneras y en los campos agrícolas de mestizos y menonitas, pero su presencia no es celebrada desde la perspectiva del enriquecimiento cultural, sino, como ocurre también en la capital del estado (Chihuahua), porque se considera un problema de salud y gobernanza públicos. Por ello, en este artículo me propongo dar cuenta de los procesos sociales mediante los cuales, los distintos grupos socioculturales insertos en la vida cotidiana y económica de la ciudad se relacionan entre sí. Para ello contrastaré el discurso oficial donde son invisibles tanto las relaciones diferenciadas entre estas "tres culturas", como la jerarquización que predomina en la construcción de tales relaciones. También analizo la forma en cómo se han construido las políticas multiculturales y las relaciones interculturales en esta región del país.

¿QUÉ MULTICULTURALIDAD?

Žižek (2008: 56) define el multiculturalismo como "una forma inconfesada, invertida, autorreferencial de racismo... que mantiene las distancias", además de concebirlo como la forma ideológica del capitalismo global. Kymlicka y Keith (2007), por su parte, centran su atención no en el concepto como tal, sino en su operatividad, es decir, en las políticas multiculturales que las democracias occidentales ponen en marcha para "tratar con la diversidad". En el caso del municipio de Ciudad Cuauhtémoc, es posible observar cómo se ponen en juego ambas perspectivas. Si bien es cierto que Kymlicka y Keith (2007) argumenta contra sus críticos que las políticas multiculturales son una herramienta a través de la cual los inmigrantes, las minorías étnicas y los pueblos indígenas reivindican algunos elementos de su identidad y cultura bajo la cobertura del reconocimiento legal, la perspectiva de Žižek (2008) añade a la crítica el elemento invisible de la desigualdad y la estratificación de las relaciones sociales en el contexto de la primacía de las relaciones sociales y económicas que giran en torno al mercado.

El Festival de las Tres Culturas, en este sentido, no ha logrado introducir en la región el espíritu de reconocimiento positivo que pregona entre los tres grupos que forman parte del mismo, porque en este municipio el racismo invertido (Žižek, 2008: 56) disfraza por medio de la celebración la relación de explotación que se da entre mestizos, menonitas, y los así llamados "tarahumaras". Como también afirma Žižek:

> El multiculturalismo es un racismo que ha vaciado su propia posición de todo contenido positivo… pero, no obstante, la mantiene en cuanto privilegiado *punto hueco de universalidad* desde el que se puede apreciar (o despreciar) las otras culturas. El respeto multicultural por la especificidad del "otro" no es sino la afir-

> mación de la propia superioridad (Žižek, 2008: 57).

Por un lado, la iniciativa del festival corresponde además al creciente auge económico iniciado a partir de la década de 1990, época en que la región comenzó a posicionarse hasta alcanzar el tercer lugar en desarrollo económico en el estado de Chihuahua. Su aparición ha resultado uno de los proyectos de promoción del turismo más importante de la zona, y es posible que responda también a un intento por parte del gobierno mestizo para vincular o involucrar a los colonos menonitas como parte del rostro multicultural de la región, pues estos últimos, como veremos más adelante, a lo largo de la historia se han resistido a su integración. Por el otro lado, la inclusión en este festival de la presencia folklorizada del indígena rarámuri, corresponde a la tradición más indigenista de nuestro país, que al ser apropiada por el gobierno nacional, devino tanto en la ideología sobre la "vuelta o la búsqueda de las raíces" como la celebración de las particularidades culturales que resultan más exóticas, al mismo tiempo que ha limitado, por no decir obstaculizado, el ejercicio de los derechos políticos y sociales de los pueblos originarios.

¿PODEMOS HABLAR DE INTERCULTURALIDAD?

La Colonia Manitoba tiene una organización particular. Cada uno de los tres subgrupos religiosos cuenta con su propio modelo educativo, de los que sólo el sistema de educación "liberal" está incorporado en su totalidad a la Secretaría de Educación Pública (SEP), e incluye la enseñanza del español, el inglés y el alemán. El sistema Kleingemeinde está incorporado de manera parcial a la SEP, porque en su currícula incluye algunas materias de conocimiento general y la enseñanza del español y el inglés, pero mantiene su carácter de educación religiosa. Estos dos modelos son los únicos en los que los niños obtienen un certificado oficial. El sistema Altkolonier se organiza todavía bajo el modelo tradicional: seis años de educación religiosa además de matemáticas básicas y escritura del alemán. Los Altkolonier no enseñan español o algún otro idioma en sus escuelas, es por esto que, a casi 100 años de la llegada de los menonitas a aquel territorio, la mayoría de las mujeres y niños no habla español. Por otro lado, pocos mestizos hablan *plattdeuscht*, que es el idioma materno de los menonitas, y casi nadie domina la lengua rarámuri. Hoy en día, en las escuelas mestizas y menonitas la educación no es trilingüe, como correspondería al "caso apasionante de coincidencia, convergencia y adaptación" que representaría la ciudad de las Tres Culturas. Frente a este panorama, ¿cómo podemos hablar de interculturalidad en una ciudad multicultural como Cuauhtémoc? Como apunta Jordán Sierra, al referirse al papel que la educación juega en la puesta en escena de valores y modelos que faciliten la convivencia intercultural:

> La actual situación social multicultural, en efecto, caracterizada por un

> mundo a menudo oscurecido por conflictos de corto y largo alcance, en el que la exclusión y negación del "otro" está en el ojo del huracán, demanda con urgencia una educación ética radical, capaz de superar todo tipo de "egocentrismo" —personal o grupal— latente en toda expresión de etnocentrismo, xenofobia, racismo o tribalismo étnico, para contribuir así al florecimiento de una convivencia intercultural enriquecedora (Jordán Sierra, 2003: 227).

El discurso político oficial sobre la convivencia entre culturas en Ciudad Cuauhtémoc se ha construido sobre eufemismos e ilusiones, como argumentaré a continuación.

EL NACIMIENTO DE UN MUNICIPIO

Ciudad Cuauhtémoc nació como resultado de un conflicto agrario entre los ex soldados revolucionarios asentados dentro de la propiedad de los Zuloaga, y los menonitas, que migraron masivamente a la región luego de adquirir una parte de estas tierras (entre 1922 y 1926 se asentaron cerca de 6 000). Al término del movimiento armado revolucionario de 1910, la familia Zuloaga, que había prestado cierto apoyo a Francisco I. Madero, junto con la gente que trabajaba en la hacienda, experimentó una profunda crisis económica a causa de la desintegración del sistema hacendario del que dependían:

> A principios de los años veinte, cuando el presidente interino Adolfo de la Huerta pacificó al Centauro del Norte, la heredad de los Zuloaga estaba arruinada [...] vaqueros y pastores con sus familias, carentes de vacas, mulas, borregos o bueyes, se convirtieron en resignados agricultores de azadón. Perdida su condición de trabajadores de la hacienda, muchos acabaron convirtiéndose en medieros y otros emigraron a otros lados (Castro, 2016: 30).

Y fue con estos medieros y arrendatarios que se crearon las primeras rancherías en la zona, en torno a la estación de ferrocarril de San Antonio de los Arenales, y con ellos nació después el germen del movimiento agrarista de la región, que centró sus demandas en la creación de ejidos para la recién formada población campesina. En 1920, este movimiento comenzó a gestionar el fraccionamiento de la tierra bajo el liderazgo de Belisario Chávez (Castro, 2016: 176); frente a la inminencia del conflicto agrario que se avecinaba, la Casa Zuloaga gestionó la fragmentación y venta de sus vastas propiedades por medio de su administrador Alfredo Madero, tío de Francisco I. Madero.

A la par, los menonitas que formaban parte de los grupos conservadores en Canadá (Altkolonier y Sommerfelder principalmente) habían iniciado la búsqueda de un territorio nuevo donde poder vivir lo que consideraban los principios sustantivos de su identidad étnico-religiosa en aquel tiempo. En sus propias palabras, los menonitas buscaban

> un lugar... donde quizá nadie más quiera vivir, en el cual podamos fun-

> dar una colonia, lejos del mundo, donde podamos criar a nuestros hijos a salvo de las leyes comunes, en la verdadera fe de nuestros padres" (Sawatzky, 1971: 35).

Entre 1920 y 1922 enviaron embajadores a toda América Latina para explorar los terrenos tanto físicos como políticos en el sur del continente, pues una de las condiciones que buscaban para llevar a cabo tan grande empresa tenía que ver con la negociación de ciertas concesiones jurídico-políticas extraordinarias entre las que se encontraban: la libertad religiosa y administrativa de sus colonias, el derecho a sostener sus propias escuelas y mantener su propio sistema educativo religioso, la exención del servicio militar y de la prestación de juramentos (Sawatzky, 1971: 40). En 1922, una delegación menonita se entrevistó con el entonces presidente Álvaro Obregón y el secretario de Agricultura, con quienes negociaron el documento conocido como *Privilegium* (Taylor, 2005: 17).

Una vez concedidas sus peticiones por el gobierno federal, los menonitas adquirieron 150 000 acres de la Hacienda de Bustillos a la Casa Zuloaga, y se prepararon para salir de Canadá. Cuando en México fue conocida la noticia de la adquisición de las tierras por parte de los colonos extranjeros, los conflictos con el movimiento agrario no se hicieron esperar. Los habitantes de algunas rancherías dentro de los terrenos recién adquiridos se negaban a irse, y los menonitas comenzaban a presionar al gobierno federal con dar marcha atrás a la colonización si no se hacía efectivo su derecho a tomar plena posesión de sus tierras (Castro, 2016: 188). El conflicto se extendió de 1922 a 1924, año en que la Comisión Nacional Agraria (CNA) resolvería dar respuesta a la necesidad de dotación de tierras para el recién formado ejido San Antonio de los Arenales, con la finalidad de reubicar a los habitantes de las rancherías mencionadas. El convenio inicial entre los agraristas y la Casa Zuloaga fue de 1500 hectáreas por cada jefe de familia, sumando un total de 75 000 hectáreas. La Casa Zuloaga además se encargaría del traslado de la gente y la dotación de estas tierras; sin embargo, en febrero de 1924 la CNA dispondría dotar tan sólo de 4 000 hectáreas al ejido de San Antonio, convenio que los agraristas, ante la presión del propio gobierno federal, tuvieron que aceptar. En 1926, el ejido cambió su nombre a Cuauhtémoc, y en 1927 adquirió el estatus de municipio (Castro, 2016:193).

También en 1922, el gobierno estatal de Chihuahua promulgaba la Ley Agraria del estado, que "fijó un límite a la propiedad [...] y dispuso el acceso a la tierra para los pequeños agricultores por medio de colonias" (Domínguez, 2004: 11), y que apuntaba a la creación de una economía agraria capitalista basada en la propiedad privada y la inversión extranjera. En ese mismo periodo, pero a nivel nacional, Obregón pugnó por la colonización extranjera de los vastos territorios deshabitados del norte, especialmente en Chihuahua (Domínguez, 2004: 7). Esta empresa, sin embargo, enfrentó al gobierno estatal con

el nacional en un conflicto de intereses sobre la cuestión agraria, el control y el aprovechamiento del territorio en disputa, y el desmantelamiento de las fuerzas sociales que se activaron con la Revolución (Domínguez, 2004: 7-10). Pero este conflicto interno no impidió "el arribo de las colonias menonitas, cuyos líderes habían logrado obtener de Obregón grandes concesiones y privilegios para establecerse en 100 mil hectáreas del latifundio de los Zuloaga" (Aboites, 1989: 81). Fue así como en menos de cuatro años, con la llegada de los menonitas y la "solución" al conflicto agrario, el paisaje físico y étnico cambió de manera drástica, como registra en su crónica Fernando Jordán (1981: 369):

> En torno a la Laguna de Bustillos, los terrenos de agostadero se fueron convirtiendo en tierras de cultivo, y de trecho en trecho, sobre las mesetas ocupadas por los campos de avena, fueron creándose pequeñas aldeas de tipo europeo, con calles rectas y casas amplias, de dos pisos y techos de dos o cuatro aguas, ventiladas y limpias y rodeadas de jardín y huerto. En el centro de estos llamados "campos", San Antonio de los Arenales sufría una transformación.

Pero mientras los cronistas de la época insisten en contar cómo fue que el territorio chihuahuense adquiría su identidad nacional, los menonitas de aquel entonces se consideraban a sí mismos exiliados, que habían tenido que salir de Canadá por razones de conciencia religiosa en un principio, y que después con la intervención judicial del gobierno canadiense se habrían convertido en políticas (Janzen, 2014). En la búsqueda de otro lugar donde asentarse, ellos mismos negociaron, sobre la base de sus experiencias anteriores,[3] a que se les dejase vivir según sus propios criterios, con la venia del gobierno de Álvaro Obregón. Con esto quiero decir que los menonitas que llegaron a Chihuahua en 1922, no estaban interesados en contribuir al desarrollo regional, ni esperaban que como respuesta a su presencia, el gobierno estatal reconociera la emergencia de un nuevo núcleo urbano, al que elevaría a la categoría de municipio en 1927, y que en el arreglo político de aquel tiempo, la Colonia Manitoba fuera incluida como parte del nuevo municipio. De hecho, fue en México que el crecimiento demográfico propio de las urbes alcanzó e, incluso, rodeó

[3] De 1789 a 1874 los menonitas vivieron una época de paz y prosperidad en Rusia, sin embargo, al cambiar la política interna, el gobierno ruso buscó imponer el servicio militar a toda su población sin excepción alguna; los menonitas se negaron arguyendo que la zarina Catalina la Grande, quien los había invitado a poblar Ucrania, les había prometido —entre otras cosas— la exención del servicio militar. En 1874, los menonitas emigraron a Canadá, donde el gobierno también les prometió exentarlos del servicio militar y permitirles practicar su propia religión y llevar adelante su sistema educativo; sin embargo, luego de la Primera Guerra Mundial, los gobiernos provinciales de Manitoba y Saskatchewan quisieron intervenir en el sistema educativo menonita como una forma de garantizar la imposición de la ideología nacionalista en su territorio; por eso, antes de llegar a México los menonitas solicitaron la concesión de los privilegios mencionados (Loewen y Wolf, 2014).

los asentamientos menonitas por primera vez en América Latina.

En Prusia, a finales del siglo XVIII, fue expulsado este grupo de las ciudades porque lo consideraban una secta religiosa perniciosa (Estep, 2008: 117). Fue allí donde comenzó el proceso de formación étnica y la adopción de la agricultura como estilo de vida: en 1789 salieron de Prusia y llegaron a Rusia, a lo que hoy es Ucrania, como colonos agrícolas. Durante los casi cien años que vivieron allí, persistieron en su religión y costumbres, en el uso de la lengua y en el sostenimiento su propio sistema educativo. Al salir de Rusia y llegar a Canadá en 1874, también les fueron dadas tierras alejadas de los principales centros urbanos y los elementos en torno a los cuales construyeron su identidad étnica, continuaron (Loewen y Wolf, 2015: 8).

En 1922, los descendientes de aquellos antiguos peregrinos estaban orgullosos de haber hecho lo que debían con tal de preservar los principios de su identidad como pueblo escogido de Dios. Es decir, los menonitas como grupo étnico, a lo largo de la historia han construido las barreras y elementos diferenciadores para evitar el contacto e intercambio intercultural en cada una de las regiones a las que han llegado. Pues para ellos, el aislamiento o el apartarse de lo que todavía muchos consideran *el mundo* (la otredad fuera de su propia comunidad) es más un mandato religioso que una cuestión social (Wall, 1969: 123). Sin embargo, la cercanía de la estación de ferrocarril de San Antonio de los Arenales y el resultado de la lucha agrarista en la región, antes mencionadas, fueron los principales factores del "inconveniente" crecimiento demográfico de los vecinos mestizos de los menonitas. Así, desde sus inicios en 1922, el ejercicio de la colonización menonita se insertó en una serie de conflictos regionales de carácter sociopolítico que contribuyeron a la activa delimitación de sus propias fronteras en términos étnicos, pero también territoriales, en contraste con el contexto que encontraron en las estepas vacías de Canadá y Rusia, por ejemplo.

La vecindad con el también incipiente núcleo urbano de Ciudad Cuauhtémoc, fue vista con recelo por parte de los líderes religiosos Altkolonier, quienes prohibieron, por ejemplo, el uso de llantas de hule en los vehículos motorizados y tirados por caballos, con el fin de desalentar las visitas al pueblo mestizo por temor a la mezcla de sangre, que es todavía un rasgo empleado por los menonitas contemporáneos para explicar su resistencia a los matrimonios interétnicos, y su insistencia en mantenerse lejos de los asentamientos no menonitas.[4]

Taylor Hansen (2005: 21-22), por su parte, señala el descontento que hubo entre los pobladores mexicanos frente a la llegada de los menonitas:

> Casi desde el arribo de los primeros grupos de colonos, hubo varios robos cometidos contra los menonitas, principalmente de dinero y alimentos. También hubo algunos casos aislados

[4] Entrevista con R. Franz, historiador menonita, agosto de 2014.

> de asesinato y violación de mujeres. En abril de 1921, el gobierno federal envió un piquete de soldados para proteger a los colonos. Los asaltos siguieron, sin embargo, y los menonitas, a pesar de su pacifismo, decidieron armarse y salir en persecución de aquéllos quienes creían culpables. También organizaron patrullas para vigilar las aldeas y sus alrededores durante la noche. A finales de 1929, el gobierno federal empezó a destacar piquetes de soldados en cada aldea. Los oficiales encargados tenían la autoridad para enjuiciar en seguida a las personas acusadas y, si según su criterio eran consideradas culpables, llevar a cabo su ejecución. La aplicación de esta drástica medida resultó en una disminución notable de los casos de robos y otros actos criminales contra los menonitas.

Este atropellado inicio de las relaciones interétnicas en la región, orientó el desarrollo posterior de ellas y contribuyó a la construcción de las fronteras simbólicas, raciales, territoriales e, incluso, económicas que se viven hoy en aquella región.

¿Y LOS RARÁMURI?

La llegada de los españoles al territorio de lo que hoy es Chihuahua estuvo acompañada de la lucha armada y cruenta contra los apaches y comanches, por un lado, y el sometimiento de los "pueblos de paz" por el otro, entre los que se contó a los tarahumaras después de someterles poco a poco (González y León, 2000: 43). Las relaciones que las élites regionales, convencidas de su ascendencia criolla, sostuvieron con los indios de la región fueron desiguales, racistas y violentas: las crónicas registran que ya desde los tiempos de la Colonia, su desplazamiento por parte de los españoles y mestizos dentro del territorio chihuahuense estuvo marcado por el conflicto y el enfrentamiento violento. "Cazando indios" se podía hacer carrera social y política que redituaría en la consecución de cierto tipo de beneficios. Los agraristas, incluso, argumentaron que las tierras que recién compraban los menonitas les pertenecían por derecho, pues algunos de sus antepasados habían sido compañeros de correrías de Pedro el Cojo, antiguo cazador de apaches (Castro, 2016: 187). No obstante, como señala Aboites (2000: 486), el proceso de mestizaje de las élites criollas comenzó a finales del siglo XVI con la llegada de

> tlaxcaltecas, peones y arrieros michoacanos y mexicanos; más adelante por el arribo de trabajadores del centro del país que buscaban los mejores salarios del ferrocarril [y también hay que tomar en cuenta] el regreso de los expatriados y el fenómeno de las maquiladoras

pero la negación de la mezcla responde a los intereses de las élites burguesas del norte del país por vincularse con el criollismo, pues identificarse con los españoles fue el intento de escribir una historia "épica, blanca y exenta de indios" (Aboites, 2000: 487), que tuvo la finalidad de construirse a sí

mismos como los conquistadores del desierto, gracias a la fuerza moral y la disciplina austera de los primeros pioneros.

Los rarámuri, por su parte, respondieron en función de los acontecimientos: consideraron al hombre blanco o *chabochi* como una representación del mal, opuesto a todo lo sagrado y se replegaron hacia la sierra (González y León, 2000: 13). Fueron los mestizos "criollos" quienes llevaron la disputa por el territorio al nivel de las instituciones jurídicas y legales, imponiendo y manejando a conveniencia acuerdos y tratados sobre la división y propiedad de la tierra, reconfigurando a lo largo de tres siglos el rostro de las fronteras territoriales y de las relaciones sociopolíticas en Chihuahua. Mientras tanto, los apaches y comanches seguían luchando por la conservación de su territorio. Por ello representaron un "severo obstáculo no sólo para los gobernantes y terratenientes chihuahuenses, sino también para la simple expansión del capital, lo mismo que para la consolidación del Estado" (Aboites, 1989: 69), hasta su derrota en 1885.

Por otra parte, el contexto del movimiento revolucionario en el estado de Chihuahua estuvo marcado por el despojo y la apropiación de tierras iniciados por unas cuantas familias que se habían erigido como los defensores de la sociedad durante la guerra contra los apaches. Pero como el mismo Aboites (1989: 71) señala

> con la terminación de esa guerra y ante el nuevo contexto económico local, se abrió paso al despojo de tierras de comunidades y pueblos tanto por las deslindadoras como por los propios terratenientes.

Estos atropellos se acompañaron, además, de la creación de leyes que imponían una estructura política vertical, en la que las comunidades y pueblos perderían su propia autonomía, lo que llevó a la rebelión de Tomochi en 1892.

Con la contracción de su territorio físico a causa del despojo y el avance de las mineras y de las compañías forestales, así como por la imposición de un modelo organizativo vertical en tiempos de la Colonia y la concentración en misiones o pueblos, los rarámuri tuvieron que transitar por la ruta de las relaciones interétnicas, como pueblos necesitados de asistencia y civilización. De hecho, en el discurso mismo del festival, ellos no son considerados fundadores del municipio de Cuauhtémoc, aunque sí se les observa como una especie de presencia fantasmagórica constante y son relegados al margen del diálogo y la negociación política que se da entre los mestizos y menonitas, quienes se ven a sí mismos como herederos del espíritu conquistador y progresista del hombre blanco.

En el imaginario folklorista que el festival impone, los indígenas de la sierra tarahumara también ocupan su lugar. A ellos se les puede ver andando y pidiendo *kórima*[5] por las calles

[5] La práctica del *kórima* en el ámbito urbano es muy criticada, sobre todo porque conlleva la inclusión de los niños en el trabajo de los adultos. Y mientras los rarámuri la entienden como una forma de enseñar a los niños a trabajar, los mes-

de Cuauhtémoc durante todo el año, pero en especial durante los meses de la faena fuerte en los huertos manzaneros, que es entre julio y noviembre. Entonces, los tarahumaras llegan a la ciudad por centenares y la mayoría se concentra en los albergues dispuestos por empresas como "La Norteñita" o por el gobierno para su alojamiento. Otros tantos, aunque son una minoría en comparación con los primeros, encuentran trabajo en los huertos de los menonitas, quienes les proporcionan techo y comida además de su salario.

Las condiciones que se viven en los albergues son lamentables: hacinamiento, insalubridad, frío y mala alimentación. En el 2001, para hacer frente a estas malas condiciones, se construyó la colonia Tarahumara a las afueras de Cuauhtémoc, que consistía en cierto número de casas para albergar a 50 familias (Peña, 2014: 65). Sin embargo, en temporada alta (que es la temporada de pizca de manzana principalmente), ni los albergues ni la colonia Tarahumara se dan abasto para recibir a todos los migrantes que llegan.[6]

Por si fuera poco, en el marco de las elecciones para gobernador de la entidad en 2016, el Consejo Supremo de la Alta y Baja Tarahumara se quejó ante los medios por haber sido excluida su representación en el equipo del panista Javier Corral, con el siguiente argumento: "la sierra salió a votar y votó por Javier Corral, lo mínimo que pudo haber hecho es integrar a sus representantes legítimos, en su equipo de transición",[7] esto porque los miembros del Consejo no quieren ser representados por personas no indígenas ante el nuevo gobierno. Y en el Festival de las Tres Culturas, donde la lucha política es sustituida por la lucha cultural, sus delegados son en su mayoría danzantes y músicos "tradicionales" de cierto renombre como la "Mariposa de la Sierra", que logran cumplir con los requisitos de las convocatorias, y que condicionan la participación de los artistas, otro mecanismo para silenciar las demandas políticas y sociales e incluso culturales de sus organizaciones.

En este contexto, hay una doble representación sobre los indígenas en Ciudad Cuauhtémoc: por un lado, durante el festival, los mismos sujetos que son a la vez indígenas y jornaleros son despojados de su cuerpo histórico y de su subjetividad al ser representados desde el discurso y los espacios oficiales a través de su "cultura". Entonces se habla de la dignidad de las "tradiciones ancestrales" y las "herencias culturales", se escucha con respeto condescendiente la música que se trae "desde la Sierra", se admiran los "bellos vestidos multicolores" y, sobre todo, se exalta la "resistencia y armonía con la naturaleza" de los sujetos que parecía que sólo existen en el aparador. Y por el otro, los jornaleros

tizos se escandalizan de la "exposición y riesgo" al que se ven sometidos los infantes. En este sentido, la práctica toma un tinte ilegítimo e inmoral, por lo cual es perseguida y sancionada. Para más referencias véase Marco Morales Muñiz (2014).

[6] Observación registrada durante mi trabajo de campo.

[7] *El Diario de Chihuahua*, 8 de agosto de 2016.

rarámuri se ubican en la escala más vulnerable de la estratificación social, que a su vez responde a un sistema de organización del trabajo "etnificado". Son invisibilizados y puestos al margen de las decisiones políticas y económicas de los mestizos y menonitas, o bien, tratados como objetos del asistencialismo y la caridad. Son señalados desde los estereotipos que acompañan al indígena migrante en casi cualquier situación y se les imponen condiciones de vida que dificultan su habitar en el territorio mestizo o menonita, porque se les considera extraños de paso, "temporales".

¿CÓMO CELEBRAR UNA COMUNIDAD INTERCULTURAL QUE NO EXISTE?

Los tarahumaras no confían en los ladinos.
Los ladinos abusan de los tarahumaras.
Los menonitas creen que los mexicanos son flojos.
Los mexicanos ven con recelo a los menonitas.
Los tarahumaras prefieren a los menonitas.
Los menonitas piensan que los tarahumaras son como "animalitos".[8]

Humberto Pérez hablaba de Ciudad Cuauhtémoc como "un caso apasionante de coincidencia, convivencia y adaptación" entre menonitas, mestizos y rarámuris, sin diferenciar los factores, el grado de complejidad y la calidad de las relaciones interétnicas que se establecen entre los tres grupos.

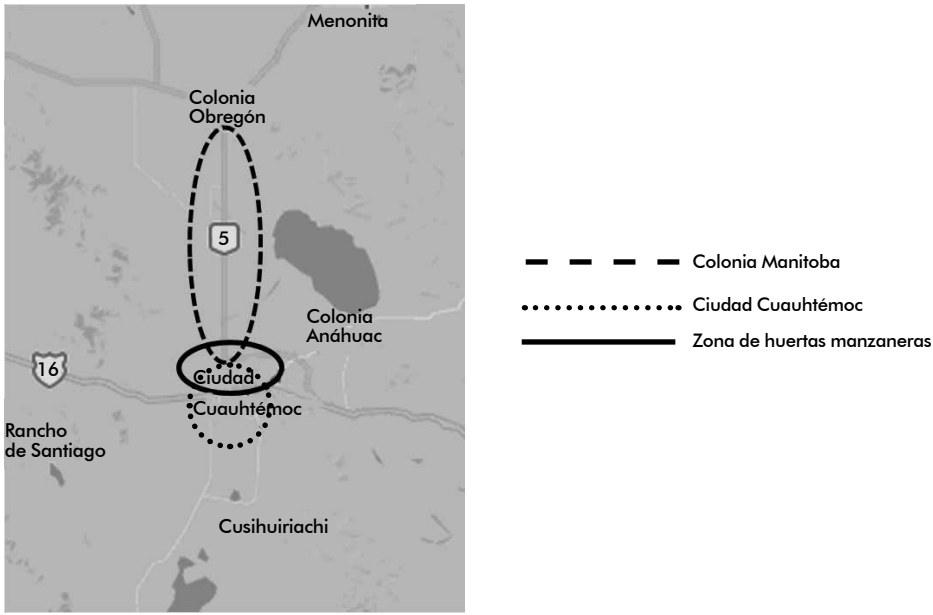
Dada su condición de tercera economía pujante en la región, y su cercanía con la sierra Tarahumara, no es coincidencia, sino atracción económica, social y política, lo que impulsa la migración temporal de jornaleros rarámuris a la ciudad, como tampoco es coincidencia, sino conveniencia política y económica lo que mantiene a los menonitas en su territorio a pesar del crecimiento urbano mestizo.

La convivencia intercultural en aquella ciudad, entonces, está condicionada por la estratificación y la territorialidad: las élites empresariales mestizas y menonitas coinciden en los eventos privados organizados por las cámaras de comercio. Las clases medias de ambos lados no coinciden en otros espacios públicos, salvo en los comerciales y recreativos. Algunos miembros de la clase trabajadora de Ciudad Cuauhtémoc, obreros y empleados, coinciden con los miembros de la clase trabajadora menonita dentro de los centros de trabajo creados en la Colonia Manitoba. Los jornaleros mestizos e indígenas coinciden en los huertos manzaneros mexicanos, y los menonitas a veces coinciden con los mestizos y los indígenas en los huertos menonitas.

La Colonia Manitoba y Ciudad Cuauhtémoc son parte de un territorio dividido desde sus orígenes en dos secciones no oficiales, pero que pueden observarse en la apropiación territorial y en la práctica administrativa, como nos muestra la imagen 2: en la zona más austral se encuentra el territorio habitado por los mestizos, cuya base material es Ciudad Cuauhtémoc, y hacia el norte comienza el territorio habitado por los menonitas, mejor conocido como Colonia Manitoba. El

[8] Notas de campo sobre la percepción que unos y otros tienen de cada grupo étnico.

Imagen 2. Apropiación territorial en el municipio de Cuauhtémoc.



Fuente: Elaboración propia con base en mi diario de campo.

sector principal donde se concentran y desarrollan las relaciones interétnicas entre estos tres grupos, está conformado por el noroeste de la ciudad, que es donde se encuentran las instalaciones de "La Norteñita" y las huertas manzaneras de los mestizos; y el suroeste de la Colonia Manitoba, donde se ubican también las huertas manzaneras menonitas. Es una zona de "frontera" entre ambos territorios, y la principal vía de comunicación que los conecta es la carretera Cuauhtémoc-Álvaro Obregón, mejor conocida como "corredor comercial". Es a estas tres zonas de encuentro, a lo que llamo la región de contacto interétnico.

En esta área, el territorio y las relaciones estratificadas construyen una suerte de "rutas de tránsito jerarquizado", a través de las cuales, menonitas, mestizos y rarámuris definen su posición en la relación intercultural claramente asimétrica.

Rutas y formas de desplazamiento

El Corredor Comercial Menonita es una carretera de 40 kilómetros de largo que empieza en la salida norte de Cuauhtémoc, atraviesa la Colonia Manitoba y conecta con el poblado mestizo de "Rubio", que pertenece al municipio de Namiquipa, rumbo al norte del estado. A ambos lados se encuentran ubicados los comercios, fábricas, hoteles, restaurantes y talleres de los menonitas que, según las

estadísticas del municipio, dan empleo a más de 7 000 personas;[9] muchas de ellas son mestizos que ofrecen sus servicios como empleados o profesionistas y también hay rarámuris, aunque en menor medida, que trabajan en las tierras de siembra menonitas. A pesar del considerable número de personas que todos los días transita por esta zona, llama la atención la ausencia de transporte público sobre el corredor. Los mestizos que trabajan ahí tienen que llegar en automóvil particular o taxis, pues no hay otra forma de transportarse, lo cual también significa que después de la jornada laboral ya no hay motivo para que los mestizos transiten por el territorio menonita. Incluso si uno quiere visitar el Museo Menonita que se encuentra en el kilómetro 10 de este corredor, debe contratar un servicio turístico o llegar en auto o taxi desde la ciudad. En cuanto a los rarámuris, durante el día se pueden observar algunas familias recorriendo el corredor y pidiendo *kórima* en los pocos cruceros que hay o a la puerta de restaurantes y bancos, en su mayoría. Algunos de ellos trabajan en los sembradíos menonitas dentro de la Colonia Manitoba y sus patrones les proporcionan vivienda.

El centro de Ciudad Cuauhtémoc es un punto de intercambio comercial importante. Ahí se concentran las oficinas de gobierno, los bancos, las grandes cadenas comerciales de abarrotes, las tiendas de ropa, tela, zapatos, papelerías, farmacias, etc. Durante toda la semana se pueden ver familias o parejas de jóvenes menonitas paseando o de compras; su particular forma de vestir, así como su color de piel destaca entre los mestizos, pero aquí ellos no son empleados ni prestan ningún servicio, sólo transitan por la ciudad como turistas y consumidores; tampoco viven aquí, ni fomentan amistad entre los mestizos de la ciudad, salvo con aquéllos con los que se relacionan dentro de su territorio en el contexto de una relación de trabajo o intercambio comercial.

"La Norteñita" y "Quintas Lupita" se encuentran en la zona de convivencia interétnica que mencioné antes. La primera pertenece a una familia de mestizos que durante años se ha especializado en la producción, venta y exportación de manzana. La segunda es una zona de huertas manzaneras menonitas que también produce y vende al mercado nacional y norteamericano, en su mayoría. En ambos lugares, durante la temporada más alta de trabajo pueden observarse camiones que llevan y traen a los jornaleros rarámuris y mestizos a los huertos y campos de trabajo. "La Norteñita" tiene un albergue para sus jornaleros que no admite parientes, lo cual representa un problema vital. Las familias se separan y no hay un lugar para atender a los hijos, a quienes no se les permite trabajar en las huertas; por ello, la mayoría opta por dejar que el varón tome el empleo mientras que las mujeres y los niños salen a caminar en busca del *kórima* y la venta ambulante. Debo mencionar que el

[9] "Construyen menonitas aquí el corredor comercial más grande de Latinoamérica", *La Opción de Chihuahua*, 20 de julio de 2015.

fenómeno de los rarámuris caminando por Cuauhtémoc y el corredor comercial se ha "normalizado" entre sus habitantes, y no es ni representado ni mencionado como problemática social que tiene su origen en las políticas de los empresarios mestizos.

Con lo anterior quiero ilustrar que la construcción de las rutas de tránsito jerarquizadas de las que hablé antes, ha sido gestionada desde cada territorio en función de sus intereses y la preservación de sus fronteras. La ausencia de transporte público es síntoma de esta dinámica, así como la concentración de la fuerza de trabajo rarámuri en una zona específica de la ciudad. La cooptación de las posibilidades de movilidad forma parte de una política de administración del espacio y de los cuerpos que pueden habitar y transformar ese lugar. Por el otro lado, es posible afirmar que dentro de estas rutas de tránsito jerarquizadas, hay zonas que, para aquéllos cuya presencia dentro de cierto territorio está condicionada por la jornada de trabajo, las compras, los negocios o el ocio, representan no lugares,[10] siguiendo a Marc Augé (1993), que también se llenan de significados positivos o negativos en función del imaginario subjetivo y popular, como ilustra la imagen 3.

Sin embargo, hoy en día hay una convivencia un poco más estrecha entre los tarahumaras y los menonitas, aunque dentro de una escala social bien identificada. Los menonitas los contratan como jornaleros y les ofrecen un lugar donde vivir dentro de sus propiedades, lo cual ha generado pequeños enclaves familiares tarahumaras dentro de la Colonia Manitoba. Por lo general, los menonitas liberales,[11] que son quienes llevan a cabo esta práctica, intentarán que los rarámuris se conviertan a su religión. Durante mi estancia en la Colonia Manitoba pude observar que en algunos servicios religiosos de los menonitas liberales se hacían presentes algunas familias tarahumaras.

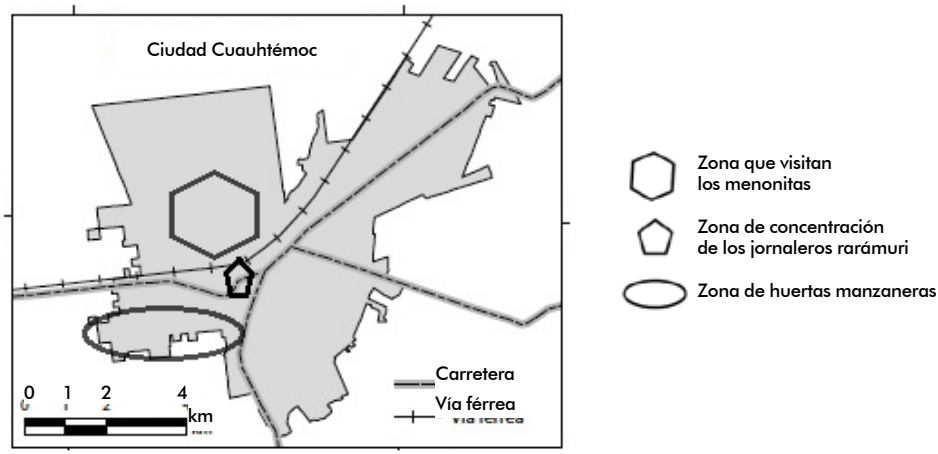
A MODO DE CONCLUSIÓN: RACISMO Y MULTICULTURALISMO EN CIUDAD CUAUHTÉMOC

He descrito cómo se han construido desde hace casi un siglo las relaciones interétnicas e interculturales en Ciudad Cuauhtémoc. He hablado sobre la inexistencia de una comunidad intercultural en esta ciudad, si por ello entendemos "la construcción de relaciones

[10] "Los no lugares son tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos) como los medios de transporte mismos, o los grandes centros comerciales, o también los campos de tránsito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta" (Augé, 1993: 41).

[11] En la actualidad pueden distinguirse tres subgrupos principales entre los menonitas que habitan la Colonia Manitoba: *Altkolonier*, el grupo que llegó en 1922; *Kleingemeinde*, un grupo que llegó en la década de 1940, huyendo de Rusia; y los menonitas *liberales*, que son producto de un cisma religioso con la iglesia *Altkolonier* y se caracterizan por haber abandonado algunas de sus costumbres y creencias religiosas, entre las que destacan su voluntad por iniciar y sostener relaciones con otros grupos étnicos, siendo los primeros en permitir los matrimonios entre menonitas y mestizos (todavía no se ha dado el caso de un matrimonio menonita-rarámuri).

Imagen 3. Zonas de tránsito de menonitas y rarámuri en Ciudad Cuauhtémoc.



Fuente: Elaboración propia con base en mi diario de campo.

equitativas entre personas, comunidades, países y culturas" (UNESCO, s.f.).

Lo que se observa más bien son relaciones sociales de interdependencia que se construyen sobre la base de la estratificación y la jerarquía etnorracial. En efecto, son interdependientes, en el contexto de la globalización del capitalismo neoliberal, porque las industrias agrícolas menonitas y mestizas de la región han registrado un relativo éxito y empuje económico y, por esa razón, requieren una inversión compartida, así como una mano de obra barata y abundante. La agroindustria de la manzana y otros productos, como trigo y maíz, forman parte del binomio acaparamiento de la tierra + disposición de capital financiero, lo cual ha acrecentado la brecha económica entre el empresario agrícola y el jornalero, contribuyendo a la estratificación y etnización del mercado laboral, y con ello a la jerarquización racial.

Quiero apuntar este hecho porque, contrario a lo que pregona, el Festival de las Tres Culturas, que celebra la "convergencia", en la práctica cotidiana (o en su olvido) de la interculturalidad y las relaciones interétnicas, no hay algo que, desde hace casi un siglo, haya contribuido al desmantelamiento del racismo en el municipio de Cuauhtémoc. Es decir, esa construcción cultural que justifica, siguiendo a Olivia Gall (2016: 9), que exista "un acceso diferenciado y desigual de oportunidades y derechos para los integrantes de grupos considerados étnica y racialmente inferiores", continúa recreándose. Al insistir en la reificación y celebración de significaciones imaginarias sociales vinculadas al fenotipo, la genealogía, la "cultura" y las condiciones medio ambientales (Gall, 2016: 10), de esta manera se continúa alimentando la discriminación, la opresión y la exclusión interétnica.

Aunque forma parte de aquellos espacios que podríamos considerar como "plaza pública", donde el encuentro cara a cara y cuerpo a cuerpo suscitaría una especie de construcción de la ciudadanía y su reconocimiento (Rosaldo, 2000: 5), en el Festival de las Tres Culturas también se ponen en juego los mecanismos que hacen florecer las desigualdades.

En principio, los espacios donde se lleva a cabo el festival son acotados: auditorios, propiedades privadas como el Museo Menonita, plazas vigiladas, etc. Las máximas "atracciones" resultan ser grupos musicales de moda, formados por mestizos. Aquí se ponen en juego esas "desigualdades sutiles" de las que habla Rosaldo (2000: 2): los que hablan más son los mestizos, el resto también habla, pero en el idioma dominante (español). En términos numéricos, la asistencia a los actos "culturales" es mestiza en su mayoría. En términos organizativos, como pude constatar en mi trabajo de campo, la batuta y una gran parte de los recursos económicos, así como de la concesión de permisos y aceptación de las propuestas culturales, está también en sus manos.[12]

Ni los menonitas ni los tarahumaras han buscado exaltar la convergencia entre culturas dentro de un mismo territorio. Ellos asumen que la relación que sostienen, es una relación diferenciada. Pero los mestizos, al insistir en la "celebración de las coincidencias" más que en el reconocimiento de las diferencias, se asumen desde su pertenencia a la "etnia dominante en la política". El festival puede servirnos de ejemplo para analizar cómo es que, en palabras de Díaz Polanco (2007: 173),

> el multiculturalismo se ocupa de la diversidad en tanto diferencia "cultural" mientras repudia o deja de lado las diferencias *económicas* y *sociopolíticas* que de aparecer, tendrían como efecto marcar la disparidad respecto del liberalismo que está en su base.

Y cómo es que las relaciones económicas se despolitizan, mientras que la arena cultural se convierte en la plataforma del discurso de los derechos humanos sin consecuencias verdaderamente sociales.

[12] Según mis propias observaciones, a la mayoría de los menonitas, salvo a los poco artistas que hay entre ellos, no les interesa mucho participar de este festival.

BIBLIOGRAFÍA

Aboites, A. Luis (2000), "José Fuentes Mares y la historiografía del norte de México. Una aproximación desde Chihuahua (1950-1957)", *Historia Mexicana, 49* (3), pp. 477-507.

_____ (1989), "Territorio, poder e intereses privados: Ensayo sobre la política en Chihuahua, 1860-1930", *Revista Nueva Antropología*, vol. X, núm. 36, pp. 65-87.

Augé, Marc (1993), *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobre modernidad,* Barcelona, Gedisa.

Castro Martínez, Pedro (2016), "Ciudad Cuauhtémoc, Chihuahua: un fruto social de la Revolución mexicana", *Revista Polis [en línea],* recuperado de: <http://

polismexico.izt.uam.mx/index.php/rp/article/view/370>, *consultada en febrero de 2017*.

"Convocatoria al Festival de las Tres Culturas", México, disponible en <http://municipiocuauhtemoc.gob.mx/festival-de-las-tres-culturas/convocatoria-f3c/>, consultada en abril de 2017.

Díaz Polanco, Héctor (2007), *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI.

Domínguez Rascón, Alonso (2004), *Procesos agrarios en Chihuahua*, México, Unidad de Estudios Históricos y Sociales, Extensión Chihuahua, Instituto de Ciencias Sociales y Administración, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, recuperado de: <http://www3.uacj.mx/UEHS/Documents/CDI4%20(2).pdf>, consultada en julio de 2016.

Dónde Hay Feria (2015), recuperado de: <http://www.dondehayferia.com/sites/default/files/imagenes_eventos/img_20150626_122754_503.jpg>, consultada en enero de 2019.

Estep, R. William (2008), *La historia de los anabaptistas. Revolucionarios del siglo XVI: una introducción al anabaptismo del siglo XVI*, Farmington, Lámpara y Luz.

Gall, Olivia (2016), "Hilando fino entre las identidades, el racismo y la xenofobia en México y Brasil", *Desacatos, 51. Identidades, racismo y xenofobia en Latinoamérica*, pp. 8-17.

González, Carlos, y Ricardo León García (2000), *Civilizar o exterminar: tarahumaras y apaches en Chihuahua, siglo XIX*, México, CIESAS.

Janzen, Bill (2014), "Presión gubernamental, división entre los menonitas y la migración a México y Paraguay en la década de 1920" [mimeo], ponencia presentada por Bill Janzen en la reunión hemisférica de la red de trabajadores del MCC en el programa de Alemán Bajo, 23 de abril de 2007, Aylmer, Ontario.

Jordán, Fernando (1981), *Crónica de un país bárbaro*, 6ª ed., México, Centro Librero La Prensa.

Jordán Sierra, José A. (2003), "Educar para la convivencia intercultural en sociedades multiculturales", *Revista de Educación*, recuperado de: <https://ddd.uab.cat/record/167568>, consultada en marzo de 2016.

Kymlicka, Will, y Banting Keith (2007), "Introducción", en *Derechos de las minorías y Estado de Bienestar*, trad. de Francisco Ibarra Palafox, México, UNAM.

Loewen, Antonio, y Liza Wolf (2015), *Los menonitas ayer y hoy*, año 1. núm 1, p. 8.

Morales Muñiz, Marco V. (2014), "Aquí la mujer se siente más responsable. Género y etnicidad rarámuri en la ciudad de Chihuahua, entre relaciones de complementariedad y desigualdad", tesis de doctorado, CIESAS, México.

Peña Barrera, Leticia (2014), "Propuesta de reconversión urbana para la colonia Tarahumara en Ciudad Cuauhtémoc, Chihuahua", *Revista Hábitat Sustentable, 4* (2), recuperado de: < http://revistas.ubiobio.cl/index.php/RHS/article/view/451>, consultada en octubre del 2016.

Pizano, O. *et al.* (2004), *La fiesta, la otra cara del patrimonio: valoración de su impacto económico, cultural y social*, recuperado de: <http://www.enredars.org/sites/default/files/publicaciones/libro_completo.pdf>, consultada en abril de 2017.

ROSALDO, Renato (2000), "La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural", *Desacatos* (3), disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X200000010 0004>, consultada en enero de 2019.

SAWATZKY, H. Leonard (1971), *They Sought a Country. Mennonite Colonization in México*, Los Ángeles / Londres, University of California Press-Berkeley,

Sistema de Información Cultural México (SIC) (2008), "Festival de las Tres Culturas: Tarahumara, Menonita y Mestiza", recuperado de: <http://sic.gob.mx/ficha.php?table=festival&table_id=423>, consultada en agosto de 2017.

TAYLOR HANSEN, Lawrence Douglas (2005), "Las migraciones menonitas al norte de México, entre 1922 y 1940", *Migraciones Internacionales, 3* (8), DOI: <http://dx.doi.org/10.17428/rmi.v3i8.1224>, consultada en enero de 2019.

UNESCO (s. f.), "Educación e interculturalidad", recuperado de: <http://www.unesco.org/new/es/quito/education/education-and-interculturality/>, consultada el 15 de agosto de 2016.

WALL REDEKOP, Calvin (1969), *The Old Colony Mennonites. Dilemmas of Ethnic Minority Life*, Maryland, The John Hopkins Press.

ŽIŽEK, Slavoj (2008), *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur.

TEHUACÁN: LOS INDÍGENAS QUE ALGUNA VEZ COMPRARON SUS DERECHOS CIUDADANOS

Regina Martínez Casas*

Resumen: Tres son los propósitos de este artículo: el primero, exponer cómo la población indígena de la ciudad de Tehuacán, que había ganado importantes reivindicaciones durante la época colonial, se convirtió en un estamento subalterno; el segundo, caracterizar etnográficamente a los indígenas tehuacaneros y su participación en redes sociales, que han ido cambiando con el contexto urbano, y el tercero, analizar el impacto y las relaciones sociales que ha generado el Programa Oportunidades en las familias indígenas de bajos ingresos que reciben ese apoyo. Se concluye que la operación del programa, que favorece vínculos verticales y a veces clientelares con los beneficiarios, no conduce a la abolición del carácter estamentalizado de la sociedad local.

Palabras clave: indígenas urbanos, redes sociales, desigualdad ciudadana, programas sociales.

Tehuacán: The Indigenous People who Once Bought Their Citizens' Rights

Abstract: This article has three main aims. The first is to summarize how the indigenous population of the city of Tehuacán, Puebla, which won many important claims during the colonial period, became a subaltern group. The second is to ethnographically characterize the indigenous Tehuacaneros and how their social ties have changed within an urban context. The third is to analyze the impact and social networks prompted by the Programa Oportunidades (the federal government's Opportunities Program) among low-income indigenous families that receive the benefits of this program. The conclusion is that the operation of the Program, which favors vertical links and at times clientelism ties with the beneficiaries, has not led to the abolition of the rigidly stratified character of the local society.

Keywords: urban indigenous groups; social networks; inequality among citizens; social programs.

En 1640, la población de Nuestra Señora de la Concepción de Tehuacán compró a la Corona española su título como "Ciudad de Indios". Antes de esa fecha, sólo Tlaxcala había logrado tal concesión —que se contraponía al modelo de los primeros asentamientos europeos en México— por

* Profesora investigadora, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, unidad Ciudad de México. Línea principal de investigación: dinámica de lenguas indígenas en contextos urbanos. Correo electrónico: reginamc@ciesas.edu.mx

Este trabajo forma parte de los resultados de la investigación "La pertinencia cultural de los servicios ofrecidos por el Programa Oportunidades a hogares indígenas en las ciudades", que coordinó el doctor Guillermo de la Peña entre 2010 y 2011. Un resumen de algunos hallazgos

servicios prestados a la Corona durante el proceso de conquista (Paredes, 1910). Desde el siglo XVI, Tehuacán aspiraba a mantener su posición como ciudad-mercado en el oriente del territorio de la Nueva España. El título de ciudad le facilitaba, y también, le permitía controlar la presencia de europeos y "forasteros" de otras regiones del país, así como limitar el pago de tributos; pero, sobre todo, mantener un estilo de organización social multiétnica que caracterizaba a la ciudad desde antes de la llegada de los españoles (Lara, 2005). En este artículo se explora la transformación de las primeras redes comunales vinculadas a la identidad de esta ciudad-mercado, al ritmo de sucesivos cambios socio-económicos que fueron desplazando y subordinando a la población indígena. En la última década, las redes y asociaciones que involucran a esta comunidad se han visto afectadas por la influencia del Programa Oportunidades/Prospera, un programa social de transferencias monetarias condicionadas. Sin tener en cuenta su identidad cultural definen, de acuerdo con su condición, a sus beneficiarios como pobres. De acuerdo con el trabajo de campo realizado en las familias participantes en este programa, se busca mostrar la dinámica de las relaciones interétnicas y la reconfiguración de las identidades locales en una región de confluencia lingüística y cultural.

HISTORIAS DE COMPLEJIDAD Y DESIGUALDAD

En el siglo XV comerciantes y guerreros provenientes de Tenochtitlán negociaron con popolocas, mixtecos y cuicatecos un enclave estratégico en el Valle de Tehuacán (Bringas, 2010). La ciudad había estado ocupada durante mucho tiempo por diferentes comunidades lingüísticas desde el Preclásico temprano y existe la hipótesis de que Tehuacán es la región en la que se domesticó el maíz, lo que condujo a la sedentarización y campesinización de las primeras sociedades mesoamericanas (Boehm de Lameiras, 1986). Incluso, si no es la cuna del maíz, seguro es una de las urbanizaciones más antiguas del continente. Dos condiciones han marcado la historia antigua de la región: su larga ocupación multiétnica y su posición como encrucijada entre los valles centrales, el Golfo de México y el sur del país (Hernández, 1999; Licona, 2014; Mendoza García, 2016). En este trabajo se muestran algunos de los procesos que han dado lugar a nuevas formas de organización a partir de la reconfiguración de la sociedad en Tehuacán y de la recomposición de las relaciones interétnicas en un espacio cada día más segregado en lo social.

de esa investigación se encuentra publicado en De la Peña (2017); véase también De la Peña *et al.* (2011). El trabajo de campo en Tehuacán lo realicé durante 2010 con el apoyo de Ángel Vicente Ferrer y Magdalena León. Regresamos a campo en 2017 con Rolando Hernández e Iván Pérez. La revisión de los datos censales y la bibliografía fue realizada con el apoyo de Eva López y Rafael López. A los seis les agradezco el apoyo que hizo posible este trabajo. También agradezco los comentarios de dos evaluadores anónimos.

A pesar de su clima semiárido, la presencia de veneros de aguas subterráneas —manejadas con una compleja tecnología de galerías filtrantes—[1] permitió el desarrollo de una agricultura intensiva y diversificada durante los primeros dos siglos de la ocupación colonial, y después de la cría de ganado menor y aves de corral. Los mismos veneros, ricos en minerales, convirtieron la ciudad, entre finales del siglo XIX y mediados del XX, en un destino turístico popular en todo el país (Bringas, 2010). Sin embargo, la explotación irracional de las aguas minerales, la ausencia de una sociedad solidaria más allá de las lealtades familiares y barriales, las asimetrías interétnicas y una serie de coyunturas políticas locales, regionales y nacionales, han generado una comunidad de personas pobres, con escasa oferta de empleo formal y con una amplia población indígena segregada del desarrollo del resto de la región.

Sin ánimo de hacer una larga reconstrucción histórica, mencionaré algunos hitos que han marcado el crecimiento de la presencia indígena en Tehuacán y el surgimiento de redes comunales y lingüísticas en fechas recientes. Como ya mencioné, desde el siglo XVII ha sido una ciudad indígena, no sólo por migración sino por historia y por derecho adquirido. Durante la Colonia temprana se mantuvo como mercado multiétnico regional para comerciar productos de la serranía que circunda el valle y, también, de algunas de regiones más lejanas como Zongolica, la sierra Juárez y los valles centrales zapotecos (Licona, 2014). Durante la revolución de Independencia, Hidalgo y Morelos ocuparon la ciudad como parte de las tácticas de control de los centros comerciales y de abastecimiento de alimentos. En la segunda mitad del siglo XIX, la presencia del ferrocarril enlazó a la ciudad como nodo comercial e inauguró su vocación turística. En la época en la que los balnearios en Europa atraían a una creciente burguesía internacional, varios empresarios poblanos utilizaron ese modelo para promover Tehuacán entre personas que no podían pagar el lujo de buscar "aguas curativas" fuera de México. La primera vía férrea que conectó el balneario era la más importante en el país, puesto que unía a la Ciudad de México con el puerto de Veracruz, y con ello con Europa. Posteriormente la ciudad se convirtió en empalme de una densa red ferroviaria que comunicaba el centro con el sur del territorio (Bringas, 2010).

Durante el porfiriato, la industria turística creció de la mano de una industria embotelladora de las aguas locales y se enriqueció con la presencia de casinos y la construcción de hoteles lujosos. El "blanqueamiento" de la ciudad se convirtió en uno de los mecanismos para su promoción. Los indígenas que radicaban en el valle de Tehuacán, en especial en la zona de Coapan, al sur del espacio urbano, se ocupaban del servicio doméstico y de la elaboración de alimentos para el resto de los

[1] Las galerías filtrantes son estructuras horizontales que capturan el agua subterránea y la acumulan en una cámara desde la que se extrae manualmente o bombea. En Tehuacán se manejan por sociedades de usuarios (Mendoza García, 2016).

habitantes citadinos. El mercado municipal —que ocupó muchos años un predio en las inmediaciones de la plaza central— era territorio indígena. Sin embargo, una buena parte de los comerciantes radicaba en localidades de la vecina sierra Negra y viajaba a la ciudad los días de mercado.[2] Desde el final del siglo XIX y hasta mediados de la década de 1930 se consolidó la *estamentalización*[3] de Tehuacán: la zona céntrica funcionaba como una especie de *ciudad primada* (Aguirre Beltrán, 1967), donde los indígenas vivían segregados y sólo podían ocupar espacios restringidos tanto en el territorio como en la organización social.

Al finalizar el porfiriato la economía local sufrió fuertes transformaciones que, si bien alentaron la inmigración temporal o ininterrumpida de indígenas, mantuvo las relaciones estamentales. En 1936, la prohibición de los casinos en todo México empezó a modificar el perfil del turismo que arribaba a los hoteles; sin embargo, las propiedades curativas de las aguas minerales prolongaron el prestigio de la ciudad, que se mantuvo como el principal balneario mexicano hasta principios de la década de 1950, cuando la promoción que se hizo alrededor de Acapulco desvió a buena parte de los turistas a un destino de sol y playa. La decadencia económica fue acompañada de una larga pugna política entre actores nacionales —como los hermanos Ávila Camacho— con personajes locales ansiosos por evitar el desmoronamiento económico de la región, pugnas que han marcado la política local tras la Revolución de 1910 (Bringas, 2010). En ese contexto, la instalación de granjas avícolas en la década de 1960 se vio como una salvación de la economía regional. Sin embargo, una buena parte de los tehuacaneros se resistía a trabajar en un empleo tan insalubre. Con la expansión de la avicultura extensiva se consolidó la migración definitiva de indígenas hacia Tehuacán, cuya área de influencia abarcó desde Nochixtlán, en Oaxaca, a la sierra Negra que rodea al valle en territorio poblano y en donde viven familias hablantes de mixteco, náhuatl, cuicateco, popoloca y mazateco.

Junto con el crecimiento de la avicultura, un factor ajeno a la economía local originó una masiva inmigración de mazatecos provenientes del vecino estado de Oaxaca. A mediados de la década de 1950, la construcción de la presa Miguel Alemán, al norte de dicha entidad, llevó al reacomodo de cientos de miles de personas. Muchos de ellos recibieron parcelas en regiones apartadas de Oaxaca y Veracruz, pero se calcula que la mitad de los desplazados no fueron reubicados (Bartolomé, 1990). Otros migraron a la Ciudad de México, pero

[2] Licona (2014) hace una muy buena descripción de la dinámica del mercado y el tianguis de La Purísima, en Tehuacán, como un sistema híbrido que combina el trueque y el comercio convencional con resabios precoloniales de intercambio solidario.

[3] Por *estamentalización* se entiende la instauración de un sistema rígido de estratificación social, en el que las barreras económicas y de prestigio entre las clases son muy difíciles de superar, y donde ocurren formas sistemáticas y abiertas de discriminación.

algunos prefirieron ciudades más pequeñas, como la capital poblana y Tehuacán. Esta migración mazateca cayó como anillo al dedo al mercado laboral creado por las empresas avícolas, pues se trataba de personas dispuestas a aceptar cualquier tipo de empleo, aunque fuera mal remunerado y sin prestaciones sociales.

En la década de 1980, junto con el derrumbe del modelo económico nacional que había alentado el desarrollo del mercado interno, se estimuló la instalación de maquilas en todo el país. La ubicación estratégica de Tehuacán, con una sólida infraestructura ferroviaria y mano de obra barata, provocó la instalación de maquila de ropa para exportación. La migración a la ciudad se incrementó en la medida en que las maquiladoras demandaron más trabajadores. En algunos casos, los hijos de los indígenas que llegaron a trabajar a las granjas avícolas aspiraban a ocupar espacios en las maquiladoras que, aunque pagaban los mismos bajos sueldos, representaban un trabajo menos *sucio*. Esta llegada masiva coincidió con la documentada en otras ciudades (Martínez Casas, 2007; Santiago, 2009; Martínez Casas, 2014; De la Peña y Martínez Casas, 2017), motivada por la falta de rentabilidad del campo mexicano. En esa época, también, se incrementó la emigración de mexicanos a Estado Unidos. En Tehuacán, mientras llegaban miles de migrantes indígenas, otros tehuacaneros históricos, como los nahuas de Coapan, se trasladaban a diferentes destinos en Estados Unidos. En particular, a mediados de 1980 se consolidó una importante colonia de poblanos en la ciudad de Nueva York, vinculada a la construcción y a los servicios, en especial en el área de alimentos (Santiago, 2009; Nájar, 2016).

Treinta años después, el modelo de maquilas se ha ido agotando. De 300 fábricas registradas en 1994, han sobrevivido unas 150 (Santiago, 2009; Bringas, 2010). Pero la industria avícola se ha consolidado como un motor regional. Y ahora también encontramos una modesta, pero creciente, infraestructura porcícola. Por otro lado, la industria embotelladora que había surgido en Tehuacán desde finales del siglo XIX, ha mantenido un bajo pero estable perfil en el empleo local. Sin embargo, la economía local se encuentra en riesgo. La contaminación de los veneros acuíferos producida por las granjas de pollos y puercos, pero sobre todo por el procesamiento de la mezclilla en la maquila de ropa, ha limitado la explotación de los manantiales.

Para finalizar esta sección sólo quiero recalcar que la presencia histórica de indígenas en Tehuacán se ha venido incrementando en los últimos cincuenta años como respuesta a una oferta de empleo poco calificada y mal pagada. Los derechos a un gobierno indígena de la ciudad, reclamados en el siglo XVII a la Corona española, son cosa del pasado. La población mantiene un perfil estamental en el que los indígenas, de acuerdo con su filiación étnica y su antigüedad en Tehuacán, ocupan los escaños más bajos en prestigio de la sociedad local. Es en ese contexto que se analizará la presencia del Programa Social Oportunidades/Prospera.

TEHUACÁN EN NÚMEROS

Tehuacán es la segunda ciudad en tamaño en el estado de Puebla y el asentamiento urbano más antiguo del que se tenga evidencia en la región de convergencia del Eje Neovolcánico y la Sierra Madre Oriental. Según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) cuenta con 289 378 habitantes (INEGI, 2015), de los cuales cerca de 10% declara hablar una lengua indígena. Se encuentra ubicada en el municipio del mismo nombre y es la cabecera de una región que abarca 18 municipios de la misma entidad federativa. En las tablas 1 y 2 se muestran números sobre las principales comunidades lingüísticas en el municipio de Tehuacán.

Según información del Programa Oportunidades, en 2008 se atendía en Tehuacán a 10 231 hogares (45 437 personas), de los cuales cerca de la mitad (4 787) eran considerados hogares indígenas. En octubre de 2010, el registro para la ciudad de Tehuacán era de 12 328 hogares atendidos, pero no había información disponible sobre cuántos de ellos eran de los grupos originarios. Bajo la hipótesis de que la migración hacia la ciudad ha continuado y que los indígenas ocupan los peores nichos laborales, es posible pensar que la proporción se ha mantenido, lo que nos daría un aproximado de 6 000 hogares indígenas atendidos en 2017. Oportunidades/Prospera[4] implica la transferencia condicionada de recursos monetarios a hogares en situación de pobreza y pobreza extrema. El dinero se entrega a las jefas de hogar, quienes reciben el nombre de "titulares".[5] A cambio, los miembros del hogar deben asistir con regularidad a centros públicos de salud para someterse a revisión médica, los niños y adolescentes deben acudir a la escuela y las titulares a charlas de capacitación para mejorar la nutrición, entre otras actividades que buscan mejorar la calidad de vida de los beneficiarios. Entre las "titulares" que viven en el mismo vecindario, el programa designa una "vocal" que cumple funciones de intermediación con las escuelas, los centros de salud y él; a su vez, ellas forman comités barriales que convocan a reuniones amplias de titulares. El índice de pobreza entre la población autodeclarada indígena y hablante de una lengua indígena en Tehuacán —en varios de los indicadores que mide en Consejo Nacional para la Evaluación de la Política Social (Coneval)— es más alto que el promedio nacional, en particular en lo que tiene que ver con la vulnerabilidad por ingreso, lo que muestra un mercado de trabajo mal pagado y una mayor proporción de personas susceptibles de incorporarse a Oportunidades/Prospera que el promedio nacional (tabla 3).

[4] Para una revisión crítica del impacto del Programa Oportunidades entre la población indígena, véase Suárez y Araujo (2013); Espinoza *et al*. (2016), y Bracamontes y Camberos (2015). Para una comparación entre el Programa Oportunidades y su transformación en Prospera, véase Barajas (2016) y Mendoza Magaña (2017).

[5] Se les llama *titulares* a las jefas de familia que reciben las transferencias condicionadas de dinero en el Programa Oportunidades/Prospera.

Tabla 1. Población de 3 años y más hablante de lengua indígena.

Condición lingüística	Frecuencia	Porcentaje
Sí habla LI	29474	10.2
No habla LI	259795	89.8
No especificado	109	0.1
Total	289378	100.0

Fuente: INEGI, 2015.

Tabla 2. Lenguas indígenas. Población de 3 años y más.

Lengua	Frecuencia	Porcentaje
Chinanteco	160	0.54
Otomí	1	0.00
Zapoteco	183	0.62
Mixteco	1381	4.69
Cuicateco	792	2.69
Amuzgo	23	0.08
Mazateco	5708	19.37
Popoloca	492	1.67
Huave	20	0.07
Tlapaneco	43	0.15
Totonaca	70	0.24
Popoluca de la Sierra	1	0.00
Mixe	39	0.13
Huasteco	56	0.19
Maya	13	0.04
Tzeltal	15	0.05
Tzotsil	8	0.03
Náhuatl	20268	68.77
Purépecha	7	0.02
Lengua indígena no especificada	194	0.66
Total	29474	100.00

Fuente: INEGI, 2015.

Tabla 3. Indicadores de pobreza en Tehuacán.

Ámbito		Población total	Pobreza	Pobreza extrema	Pobreza moderada	Vulnerable por carencia social	Vulnerable por ingreso
Nacional	México	112 590 130	46.3	11.4	34.9	28.8	5.7
Estado	Puebla	5 794 763	61.2	16.7	44.5	22.0	5.5
Municipio	**Tehuacán**	**301 326**	**57.2**	**9.7**	**47.5**	**22.8**	**8.4**

Fuente: Elaboración propia a partir de las estimaciones del Coneval con base en la muestra del Censo de Población y Vivienda 2010 y el MCS-ENIGH 2010.

En el trabajo de campo realizado en 2010 y en 2017 se encontró la presencia de familias indígenas en casi toda la ciudad, pero este análisis se centró en seis barrios. Uno de ellos (Coapan) es histórico, es decir, con población nahua radicada en Tehuacán desde tiempos coloniales; otro es un barrio céntrico, y se escogieron cuatro colonias periféricas fundadas entre 1960 y 1990, en las que al menos 20% de los vecinos hablaba alguna lengua originaria. Un dato interesante que permite inferir un subregistro tanto de los datos censales recabados por el INEGI como de la información proporcionada por el Programa Oportunidades/Prospera, es que, al entrevistar a los titulares no indígenas para propósitos comparativos, se encontró que más de la mitad eran descendientes de primera generación de migrantes o de cónyuges de indígenas. Por último, se concluyeron 17 estudios de caso en hogares: cuatro de ellos no indígenas y cinco en lengua originaria —tres en náhuatl y dos en mazateco—, lo que permitió un acercamiento mucho más profundo a la vida cotidiana de estas familias. En la tabla 4 y el mapa 1 se muestra: *a)* la relación de las comunidades, y *b)* su referencia espacial.

El perfil ocupacional de las familias incorporadas al programa corresponde a la información sociodemográfica recabada a lo largo del trabajo de campo: los indígenas ocupaban en general los empleos peor pagados, pero su inserción en el mercado laboral era diferenciada. Los nahuas de Coapan, quienes se autodenominan "tehuacaneros legales", trabajaban en la elaboración y comercialización de alimentos, en especial tortillas. Muchos de estos hogares se encuentran encabezados por mujeres porque un buen número de hombres han migrado a Estados Unidos después de 1985, aunque muy pocos han logrado obtener residencia legal.[6] Los nahuas inmigrantes, que provienen de la sierra Negra y de Veracruz, laboran

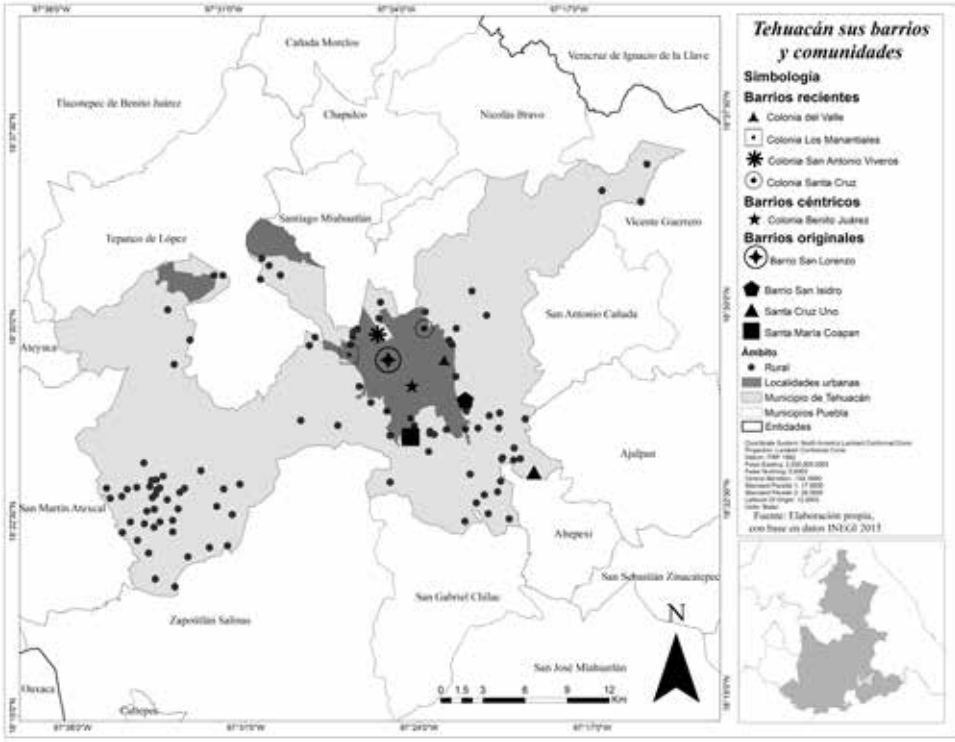
[6] Gran parte de esos hogares se han convertido en pequeños talleres para la elaboración artesanal de tortilla.

Tabla 4. Barrios estudiados en Tehuacán.

Barrios originarios	Barrios céntricos	Barrios recientes (periféricos)
Santa María Coapan	Colonia Benito Juárez	Colonia del Valle Los Manantiales San Antonio Viveros Santa Cruz

Fuente: INEGI, 2015.

Mapa 1. Tehuacán, sus barrios y comunidades.*



Fuente: Elaboración propia con base a datos de INEGI, 2015.
* Gracias al Marco Geoestadístico Nacional que proporciona INEGI fue posible georreferenciar el territorio, y ubicar dos de los barrios: Coapan, al sur de la mancha urbana, y Santa Cruz, en una de las dos regiones del municipio donde se concentra la mayor parte de las granjas avícolas. El resto de las colonias se georreferenció a partir del trabajo de campo.

en la industria maquiladora. En cambio, encontramos a los mazatecos y los mixtecos en su mayoría en las granjas avícolas y en el servicio doméstico. Eso se observa también en las ocupaciones que se registran en la Encuesta Intercensal 2015, tal como se muestra en la tabla 5.

De los hogares no indígenas contactados encontramos pequeños comerciantes y empleados de las maquilas. Existe una organización de cargadores del mercado La Purísima, denominada "Unión Mazateca", pero la mayor parte de los comerciantes que contactamos en esa zona de la ciudad son

Tabla 5. Principales ocupaciones de la población indígena radicada en Tehuacán.

Ocupación	Población en el municipio	Indígenas por auto adscripción	Porcentaje	Hablantes lengua indígena	Porcentaje
Trabajadores en actividades agrícolas y ganaderas y trabajadores en la elaboración y procesamiento de alimentos, bebidas y productos de tabaco	8500	4566	53.72	1895	22.29
Trabajadores domésticos	4143	2573	62.10	1359	32.80
Operadores de máquinas y equipos en la elaboración de productos textiles, cuero y piel y artesanos de textiles	19553	8466	43.29	2021	10.34

Fuente: Encuesta Intercensal, INEGI, 2015.

migrantes pendulares y por tal motivo no los incluimos como parte de la investigación. El resto de las asociaciones registradas en el periodo de trabajo de campo son de tipo familiar, vecinal, religioso o laboral. No existen organizaciones étnicas que se reivindiquen como tales, aunque observamos que en Coapan, las entidades que resguardan las galerías filtrantes están integradas sobre todo por hablantes de náhuatl. Por otro lado, la mayor parte de las organizaciones vecinales han tenido una vida efímera pues se constituyeron con la finalidad de disponer servicios urbanos y se desvanecieron al conseguirlos.[7] Es un fenómeno común en muchos barrios periféricos en las ciudades de

[7] La regularización de los predios que les ha otorgado estabilidad residencial ha disminuido la motivación para actuar de manera colectiva. El poco interés de los sucesivos gobiernos municipales en las colonias periféricas es otra explicación para la escasa organización tanto de los indígenas como de sus vecinos no indígenas.

México. Para obtener lo que algunos autores han denominado el derecho a la ciudad —a una vida urbana digna— se crea una organización que desaparece cuando se satisfacen algunas de sus demandas (Icazuriaga *et al*., 2017). Lo que nuestro equipo de investigación pudo documentar fue una escasa ciudadanización de los indígenas en Tehuacán, sin importar su condición de "pueblo originario" (que correspondería a los nahuas de Coapan) o de inmigrado. Ello contrasta con la historia durante la época colonial, cuando adquirieron derechos ciudadanos —esbozada al inicio de este texto— y con la efervescencia política que nos tocó experimentar a raíz del proceso electoral que se llevó a cabo en el estado de Puebla en julio de 2010, del cual hablaré más adelante.

EL PERFIL URBANO

Tehuacán, en su larga historia urbana, siempre se mantuvo como una ciudad media, con una fuerte dependencia de la producción agrícola y de la explotación de recursos naturales, pero también como "ciudad mercado". El centro histórico es asiento de antiguas edificaciones, aunque muchas de ellas fueron derruidas después del colapso de la actividad turística o por sucesivos terremotos, el peor de ellos en 2017. Como en muchas ciudades pequeñas y medianas del país, allí se concentra buena parte de la administración pública y del sector comercial, y casi todas las familias que contaban en 2010 con el Programa Oportunidades tenían que trasladarse en repetidas ocasiones al centro para asistir a la oficina de programa o al centro de salud urbano. La mayoría de las rutas de trasporte público arrancan del centro, o lo cruzan, y es ahí también donde se concentran los pocos espacios recreativos de la ciudad, como el Parque Juárez. En general, las vialidades son estrechas y con pavimentación descuidada. Las escasas avenidas de la periferia convergen en el centro, en calles abarrotadas de vehículos y personas. Se observa poca presencia de la policía para regular el tráfico o para vigilar las calles, y la gente pierde mucho tiempo en realizar traslados cortos.

La mayoría de las actividades comerciales se realiza en locales pequeños del centro o de las colonias con mejor infraestructura, al norte de la ciudad. Sin embargo, es importante mencionar el papel persistente del mercado municipal "La Purísima" para el intercambio de productos de toda la región. Encontramos que muchas personas todavía practican el trueque con paisanos de sus comunidades de origen. En Tehuacán se elaboran tortillas de muy buena calidad que se cambian por frutas, verduras y leguminosas cosechadas en la sierra Negra y en Oaxaca. Junto con los alimentos, se intercambian chismes e información de lo que sucede en la ciudad y en las comunidades indígenas que la rodean. Un buen número de estas redes paisanales hacen que los indígenas radicados en la ciudad de Tehuacán mantengan la filiación comunitaria histórica y el uso de la lengua originaria. La abundante presencia de comunidades lingüísticas en el mercado refuerza la

impresión entre los locales de que los indígenas vienen de fuera y sólo se encuentran de paso por la ciudad, en especial los miércoles y los sábados.[8] Además existen dos grandes supermercados de cadenas nacionales —Bodega Aurrera y Chedraui— y un centro comercial con tiendas departamentales como Liverpool y Suburbia. Sin embargo, en ninguno de los hogares estudiados encontramos personas que acudieran a ese tipo de comercios.[9]

Como ya se mencionó, la presencia de hogares indígenas abarca toda la zona urbana, pero se concentra de manera particular en tres tipos de asentamientos: los pueblos originarios, la zona céntrica y las colonias nuevas de la periferia (tabla 4). Me referiré ahora a ejemplos de esas circunscripciones.

Coapan es un asentamiento nahua del que se tiene registro desde la llegada de los primeros frailes franciscanos en el siglo XVI. Algunos autores lo denominan Tehuacán viejo (Paredes, 1910). A pesar de que no siempre lo perciben otros tehuacaneros como parte de la ciudad, no hay ninguna frontera física que lo separe del resto de la mancha urbana, con la que limita al norte y al oriente. Al sur y al poniente su delimitación son milpas y barrancas. También, desde que se guardan registros se indica que la elaboración y comercialización de tortillas ha sido un vínculo importante de Coapan con el resto de la ciudad (Bringas, 2010). La mitad de los comercios del barrio son tortillerías (casi siempre en la accesoria de una casa), en las que trabajan la dueña del local y dos o tres mujeres más que se turnan para moler y amasar el nixtamal, tortear a mano y cuidar el comal. Las tortillas más valoradas se cocinan todavía con leña y en comal de barro. Una vez preparadas, una integrante del equipo carga un gran *tenate*[10] cilíndrico a su espalda y recorre las calles de Tehuacán o el mercado de La Purísima. Casi todo el nixtamal se produce con maíz local. Muchas de estas mujeres son el soporte de su familia pues sus maridos e hijos mayores han migrado a Estados Unidos. El hecho de que manejen o trabajen en tortillerías artesanales y no cuenten con un ingreso seguro, ha ocasionado que gran parte de ellas se conviertan en beneficiarias del Programa Oportunidades/Prospera. Además de la especialización laboral

[8] Cuando iniciamos el trabajo de campo fue notable que, al preguntar en diversos puntos del centro por indígenas, invariablemente nos enviaran al mercado de La Purísima o a Coapan. Esto se encuentra ampliamente documentado en el texto de Licona (2014) sobre el sistema de mercados de Tehuacán y es importante recalcar que la población ha mantenido su vocación de *ciudad mercado* regional desde el siglo XV y hasta el presente.

[9] Este dato se menciona porque en octubre de 2010 se les entregó a las titulares del Programa Oportunidades una tarjeta de débito en la que se les depositaba el dinero otorgado y se les dijo que la podían utilizar en los supermercados y centros comerciales; sin embargo, como documenta Licona (2014), la población local y los comerciantes de pueblos aledaños, que se extienden hasta los valles centrales de Oaxaca, basan la mayoría de sus intercambios comerciales en el mercado de La Purísima, en cuyos locales comerciales no se puede pagar con tarjeta de débito.

[10] Nahuatlismo, el canasto tradicional que se utiliza en casas y comercios para transportar y guardar las tortillas.

y la condición periférica en relación con la sociedad urbana, Coapan se caracteriza por su condición lingüística. La tensión entre quienes denuncian la pérdida de la lengua y quienes la promueven se resuelve en las calles y las casas, lugares donde la mitad de las conversaciones se llevan a cabo en náhuatl. Otro espacio de disputa es el control del agua. Las organizaciones de usuarios de las galerías filtrantes con frecuencia han denunciado el uso inadecuado de residuos que hacen las maquilas y las granjas, lo que contamina los mantos freáticos. En una visita al penal de Tehuacán realizada en noviembre de 2017, se encontró que nueve internos hablantes de náhuatl se encontraban sentenciados por actos violentos asociados a la defensa del agua en Coapan.

La escuela en este antiguo asentamiento no es bilingüe y el centro de salud opera de manera muy deficiente y sin personal hablante de la lengua local. Esta situación ha sido denunciada por las titulares nahuas de este barrio a las autoridades del programa y fue motivo de quejas frecuentes escuchadas durante el trabajo de campo.[11] El estigma hacia la lengua pareciera ser más fuerte que la identidad como comunidad lingüística. Sin embargo, es claro que Coapan responde a la definición de "comunidad de práctica" propuesta por Duranti (1997), pues en esta localidad la lengua es clave para la organización social, económica y familiar. Pero la vitalidad lingüística de lenguas minorizadas en un contexto urbano discriminatorio como Tehuacán resulta poco viable y las instituciones son en parte responsables (Martínez Casas, 2014). El hecho de que 25% de los hogares de Coapan se encuentre inscrito en Oportunidades/Prospera, y que las corresponsabilidades se cumplan en instituciones donde sólo se habla español, contribuye a la poca valoración de la lengua original. Esto se agrava porque quienes fungen como intermediarios entre el programa y los beneficiarios (promotores y vocales) que contactamos en el barrio tampoco hablan náhuatl.[12] En contraste, los internos nahuas del penal de Tehuacán muestran una actitud de defensa de su patrimonio territorial, cultural y lingüístico. Ésta es una de las razones por las que son percibidos como agresivos y beligerantes. Varias de las autoridades entrevistadas en los dos periodos de campo perciben el uso del náhuatl como un acto violento.

Entre los barrios céntricos de la ciudad seleccionamos la colonia Benito Juárez no sólo por el importante número de titulares del Programa Oportunidades en 2010, sino por ser uno de los espacios de concentración de la industria maquiladora. Su ubicación alrededor de la estación de tren y a un par de kilómetros del centro la hace ideal para movilizar tanto la mer-

[11] En varias de nuestras entrevistas, las titulares se quejaron de su incapacidad para tener una comunicación confiable con personal docente y de salud, pues ellas no se sienten cómodas hablando en español y entre el personal no hay quien hable náhuatl.

[12] Los promotores son jóvenes empleados por el programa para llevar a cabo la capacitación de las titulares y apoyar en labores de supervisión.

cancía como a los trabajadores. Es una zona donde las familias que reciben Oportunidades/Prospera habitan en su mayoría en viviendas rentadas, más caras que las de la periferia, pero no se gasta en transporte público para asistir a los empleos y para el cumplimiento de las corresponsabilidades, pues las escuelas, el centro de salud urbano y las oficinas del programa se ubican a corta distancia. En esta colonia encontramos más beneficiarios no indígenas que indígenas, pero el común denominador es que muchos miembros de los hogares (en ocasiones todos) trabajan en la maquila de ropa. Las familias indígenas que localizamos son hablantes de náhuatl y han vivido en el barrio desde la década de 1980, cuando se instaló la industria maquiladora en la zona.

Lo más interesante de los hogares estudiados en la colonia Benito Juárez es que, a pesar de que varias jefas de familia negaron su condición indígena, todas eran hijas o nietas de familias nahuas de los alrededores de Tehuacán y mantenían redes paisanales con sus parientes que no han migrado a la ciudad. El horario y la carga de trabajo de los empleados en las maquilas ha dificultado su participación en actividades del programa e inhibido la pertenencia a redes que no sean laborales o de Oportunidades. También resulta significativo que los contratos generados en este nicho laboral son inestables y carentes de seguridad social. Un buen número de las personas entrevistadas comentaron que sus contratos concluyen en noviembre, lo que impide que reciban aguinaldo y pago por vacaciones; luego, son recontratadas por periodos de 90 días con la finalidad de no crear vínculos permanentes con sus empleadores, lo que las coloca en una constante sensación de precariedad.

El tercer tipo de barrio en Tehuacán corresponde a las colonias más recientes ubicadas en la periferia. Las más antiguas —la Del Valle y Los Manantiales— tienen 40 o 50 años, y las más nuevas —San Antonio Viveros y Santa Cruz— tienen menos de 20. Todas se han formado en antiguos ejidos y a partir de la organización vecinal han conseguido la regularización y propiedad de los predios y la instalación de ciertos servicios urbanos (luz, agua, drenaje, teléfono y recolección de basura).[13] Estos barrios también se asemejan en la escasa o nula pavimentación, el deficiente alumbrado público y la casi inexistente vigilancia policial. La recolección de basura representa un significativo costo semanal pues los camiones del Ayuntamiento no se llevan los desechos si no reciben un pago para trasladarlos a las zonas alejadas de las vialidades. Se encuentran cerca de las granjas avícolas y sus vecinos trabajan en este sector, en especial los mixtecos y mazatecos. De los hogares que se investigaron en estas colonias, dos terceras partes son de propietarios y sólo los mazatecos más pobres rentan su vivienda.

[13] En el mapa 1 se puede observar que estas colonias aparecen en zonas del municipio todavía registradas como rurales por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

En varias de estas colonias no hay clínicas ni escuelas. Esto significa que, para el cumplimiento de las corresponsabilidades impuestas por Oportunidades/Prospera, las titulares y sus familias tienen que trasladarse al centro de salud urbano y a las escuelas, a veces lejanas, lo que les implica tomar entre dos y cuatro camionetas de transporte público para ir y regresar. Tampoco cuentan con buena infraestructura comercial, pues en ninguna se ha levantado un mercado (permanente o temporal). Las amas de casa realizan sus compras en pequeñas tiendas locales que cobran muy caro por los productos que venden, o bien, deben trasladarse hasta el centro y pagar el transporte.

EL PROGRAMA OPORTUNIDADES/ PROSPERA EN TEHUACÁN

La oficina del programa en la ciudad es un tanto antigua pues se constituyó como Centro de Atención y Registro Regional (CARR) antes de empezar a operar en la década de 1990. Iniciaron la atención en la periferia de Tehuacán a finales de 2001 bajo el mismo esquema con el que se atiende a la población rural. A pesar de esta experiencia, no han considerado adecuaciones al modelo de atención en una ciudad multilingüe, como las que implementó el Programa Estatal de Comunicación Indígena (PECI),[14] que funciona en zonas rurales. Además del municipio donde se ubica la ciudad de Tehuacán, el CARR atiende a otros 19 (rurales) del estado de Puebla, casi todos indígenas. Se encuentra ubicado en el centro de la ciudad, a un costado de la catedral y a tres cuadras del palacio municipal. El personal de la oficina estatal se expresó sobre las titulares indígenas de Tehuacán:

> Se caracterizan, principalmente, en primera [*sic*], a mí me comentan que son las mujeres las que llevan la casa y las que salen a trabajar. Y sí, Tehuacán está casi inundado por las señoras, y que son de un carácter fuerte, enérgico, lo característico es su delantal... [Hablan] el dialecto, sí, y una característica es ésa, que son unas mujeres de carácter y luchonas y que siempre están buscando opciones para salir. De hecho, hasta nosotros lo decimos [...] "aguas porque son de Coapan". Pero en el sentido de que si [...] no las atendemos, o les estamos dando vuelta y vuelta, ellas no permiten que se les trate mal, ellas se organizan... En Santa María Coapan las mujeres, lo que yo he visto [es que ellas] son las que llevan la batuta.[15]

Me referiré ahora a dos secuencias de acontecimientos seleccionadas durante el trabajo de campo para realizar los análisis situacionales.[16]

[14] Operado por la Secretaría de Salud de Puebla, el cual cuenta con materiales en náhuatl y mazateco para los talleres de salud en los que participan las titulares del Programa Oportunidades de las zonas rurales.

[15] Entrevista realizada a la coordinadora de la oficina en Tehuacán, junio de 2010.

[16] Véase el artículo de Guillermo de la Peña en este número de *Nueva Antropología*.

La primera dio comienzo en la reunión convocada por el comité de la colonia Del Valle un día después de la entrega de las tarjetas de débito en las que se depositaría el dinero del programa, para instruir sobre su uso y, además, para recaudar víveres en beneficio de los damnificados por las inundaciones que dejó el temporal de lluvias del verano de 2010. El comité de vocales encargado de la reunión formaba un equipo bien integrado, aunque con diferencias políticas importantes entre ellas —una de las vocales militaba en el Partido Acción Nacional (PAN), otra simpatizaba con el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y la tercera se declaraba apolítica—. Las vocales se dividieron las tareas para pasar lista y organizar la reunión, que implicó una primera ronda de información impartida a todas las asistentes y después el trabajo por grupos de 20 titulares para anotar las dudas que tuvieran sobre el uso de las tarjetas de débito. Comisionaron a una titular por cada grupo para registrar las dudas por escrito y prometieron una nueva reunión para despejarlas una vez que ellas hubieran recibido la asesoría por parte del personal de Bansefi[17] y del Programa Oportunidades.

Al finalizar la reunión, las vocales nos pidieron ayuda (a mí y a mis compañeros de trabajo de campo) para llevar los víveres recolectados a las oficinas de Oportunidades en el centro. Aprovechamos para conversar en el camino. Sólo una de ellas contaba con experiencia manejando una tarjeta de débito porque su esposo trabajaba en la Ciudad de México y le mandaba dinero. Otra de las vocales atendía un pequeño local de venta y recarga de celulares, así es que no se sentía incómoda con la tecnología bancaria. La tercera manifestó su inexperiencia e inseguridad en relación con los bancos. Las tres vocales tenían en ese entonces entre 35 y 40 años y combinaban el trabajo en sus hogares con el autoempleo para completar el ingreso familiar. A una de ellas la había abandonado el esposo, pero su madre la ayudaba con los cuatro hijos para que pudiera atender su pequeño quiosco de celulares, otra era costurera y la tercera se dedicaba a cuidar niños de vecinas en su casa para generar un ingreso.

Se quejaron de que en ocasiones debían dedicar varios días de la semana a su trabajo como vocales. Esa semana, en concreto, habían tenido que dejar todas sus responsabilidades domésticas y laborales para atender sus funciones. El lunes acudieron a las oficinas del Programa Oportunidades para recibir información sobre el procedimiento de entrega de tarjetas. El martes citaron a las titulares para comunicarles cuáles documentos debían tener a la mano para realizar los trámites correspondientes; el miércoles revisaron que todas llevaran las fotocopias de los documentos (identificación y comprobante de domicilio actualizado). El jueves acudieron con sus grupos al polideportivo de Tehuacán, ubicado en la (lejana) colonia La Huizachera; la jornada empezó a las ocho de la mañana

[17] Institución bancaria con la que se estableció el contrato para la prestación de servicios financieros por parte del Programa Oportunidades.

y sólo pudieron regresar a sus casas después de las cuatro de la tarde. De las 148 titulares que integraban sus grupos, sólo 10 faltaron a la entrega. Todas llevaban los documentos requeridos gracias a su supervisión y a las reuniones previas que organizaron. El viernes tuvieron la reunión para recabar las dudas en relación con el uso de las tarjetas y lo que implicaba esta nueva modalidad de pago.

Nos comentaron que había sido una semana excepcional, pero que día a día debían atender las exigencias del programa y de las titulares de su grupo, lo que les implicaba invertir uno o dos días de cada semana. A pesar de lo anterior, las tres manifestaron que habían aprendido mucho en su papel como vocales. Una de ellas lo ha capitalizado en la política y se ha convertido en líder de su colonia. Las otras dos consideraban que este rol les permitía ser mejores personas y ayudar a su barrio. En general, sus compañeras las apreciaban aunque desconfiaban de una de ellas por su confesa militancia partidista. En su defensa, el argumento de esta vocal era que el Ayuntamiento siempre había estado alejado de las necesidades de la colonia y, en cambio, el gobierno federal, a través la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) y del Programa Oportunidades, les había permitido mejorar su vida. Sin embargo, es importante señalar que en este barrio, a pesar de contar con muchas titulares mazatecas, nunca había tenido una vocal indígena y la "capitalización" de las redes sociales que se apreciaba por parte de las vocales no se extendía al resto de sus vecinas beneficiarias. En general, todas se quejaban de la falta de presencia del Ayuntamiento.

La segunda secuencia de eventos ocurrió el 23 de octubre de 2010, en una de las fechas de entrega de tarjetas bancarias en el Polideportivo de La Huizachera. La cita era a las nueve de la mañana, pero el evento inició cerca de las nueve y media. Fuera del auditorio había alrededor de 1 200 personas, algunas estaban bajo el sol —debido a que la lona colocada por los organizadores no podía protegerlas—; otras llevaban sombrilla. Muchas de las titulares iban solas o acompañadas de personas mayores, algunas llevaban a sus hijos, en particular a los más pequeños.

Pasadas las nueve y media llegaron los funcionarios del Programa Oportunidades. Pocos minutos después, un promotor inició la plática de orientación a las titulares: fue breve, en momentos inaudible, ya que no utilizó micrófono y el volumen de su voz no fue suficiente para lograr que las personas más distantes del templete pudieran escucharlo de manera clara. Su explicación resultaba en ocasiones confusa y parecía más bien encaminada a ensalzar las bondades del gobierno federal que a orientar de manera clara y precisa a los escuchas:

> *Promotor*: [...] También recuerden, el gobierno federal, actualmente, les está brindando más apoyos de los que ustedes recibían hace mucho tiempo; hemos incorporado a más familias; ¿cierto o no?
> *Audiencia*: ¡Sí!
> *Promotor*: Por eso es que les invitamos a que ustedes se unan a trabajar,

> junto con el Programa Oportunidades y con el presidente de la República, ¿sale?, que no las dejen, otra vez, que no las engañen, ¿sale?; como mucha gente ha querido hacer, ustedes cuentan con el presidente [...].[18]

El promotor no aceptó que las titulares expresaran sus dudas. Además de enumerar los documentos que deberían entregar al personal del banco, de darles a conocer las características básicas de la tarjeta de débito y de mencionarles los lugares donde podían obtener efectivo, en su discurso, sugirió a las titulares que no multiplicaran las operaciones en el cajero automático (ATM, pos sus siglas en inglés) para que no les cobraran numerosas comisiones, que fueran prudentes cuando retiraran su dinero y que cuidaran la tarjeta, para que no gastaran en su reposición.

Después, las titulares pasaron con el personal del banco. Cuando ingresamos al auditorio del polideportivo había un número considerable de ellas, la mayoría ya con sus documentos listos, gracias a que las vocales desde 24 horas antes habían verificado que todo estuviera completo y en orden; ese mismo día, algunas vocales continuaban apoyando a las beneficiarias. Las personas de más edad fueron las primeras en realizar este trámite, que concluyó aproximadamente a las cuatro de la tarde.

[18] Este evento fue grabado audiovisualmente por nuestro equipo de trabajo y aquí se incluyen las transcripciones de algunos fragmentos de la interacción, que tuvo lugar el 23 de octubre de 2013 a las 10:30 horas.

En la primera secuencia que se analizó se aprecia la importancia que tienen las vocales en la operación del programa y lo propicio que puede resultarles para la adquisición de liderazgo y patronazgo respecto de las titulares, pero también para formar redes solidarias entre ellas. En estas redes no participan las mujeres indígenas: los funcionarios de Oportunidades argumentan que no pueden ser vocales por su escasa escolaridad y esa exclusión refuerza la estamentalización étnica. En la segunda secuencia resalta el mensaje de los funcionarios sobre la bondad del presidente de la República: de ella emana el programa, no de los derechos sociales de las familias. Al mismo tiempo, es evidente la ausencia de una política de comunicación por parte de los funcionarios hacia las titulares hablantes de lengua indígena. Esto ocurre incluso en los barrios con alta presencia de personas nahuas, mazatecas o mixtecas. En contraste, son las mujeres nahuas —en particular las de Coapan— quienes se han organizado para exigir la ampliación de la cobertura y la mejoría en los servicios, pero eso no ha redundado en el reconocimiento por parte de los funcionarios de sus derechos culturales.

PERFIL DE LOS HOGARES EN EL PROGRAMA OPORTUNIDADES

La investigación en Tehuacán se centró en 17 estudios de hogares entrevistados como grupos focales. Tres de ellos no eran indígenas; otro más se había registrado como no indígena,

pese a que la titular era hija de hablantes de náhuatl y pertenecía a una red étnica de paisanos de Tlacotepec, un municipio situado entre Puebla y Tehuacán. Se observaron diferencias según el pueblo indígena de pertenencia en el perfil laboral, y en el tamaño y conformación de los hogares. Mientras que en los grupos no indígenas el promedio de miembros era de 4.5 personas, los nahuas tenían 6.4 personas en promedio y los mazatecos 5.0. En todos los casos encontramos que entre dos y tres personas contribuían al ingreso familiar (incluyendo las remesas que llegan de otras ciudades y de Estados Unidos), tal como se ha documentado en investigaciones sobre pobreza urbana (González de la Rocha, 1999).

Otra diferencia significativa ya fue mencionada en la sección sobre los barrios. La mayoría de los nahuas de Coapan trabajan en la elaboración de tortillas, pero algunos integrantes de la generación adulta son empleados en las granjas avícolas, mientras que los no indígenas y los nahuas de la generación joven laboran en la industria maquiladora. Los mazatecos trabajan en la industria avícola y en el trabajo doméstico. No podemos generalizar sobre los mixtecos y los cuicatecos porque sólo realizamos un estudio de caso de cada uno de estos grupos étnicos.

A pesar de los prejuicios expresados de manera reiterada por parte de los médicos y maestros con quienes se relacionan los beneficiarios, no se encontró en ninguno de los 17 hogares la dependencia exclusiva por los recursos que otorgaba Oportunidades.[19] En todas las familias el dinero del programa era un complemento de los limitados ingresos que provenían del empleo en la maquila o en las granjas avícolas y aliviaban un poco la precaria condición bajo la que laboran, que los deja fuera de la cobertura de seguridad social.

Las quejas sobre la limitada oferta que se ofrece para la atención de la salud —la pobre infraestructura de la clínica municipal y del centro de salud de Coapan— resultaron semejantes entre las titulares. En una ciudad de casi un cuarto de millón de personas sólo existía una unidad de salud de medicina familiar y un pequeño hospital regional accesible a la población. El enfado también aludía a la incomunicación entre las titulares indígenas y el personal hospitalario, que a veces incluso redundaba en maltrato. En el ámbito educativo se encontraron bajos índices de escolarización, los adultos apenas completaban en promedio la educación primaria y la mayoría de sus hijos aún no terminaba la secundaria. De los 17 hogares estudiados en 2010, sólo 17 niños o jóvenes estaban registrados como estudiantes y sólo uno de ellos recibía el apoyo del Programa Jóvenes con Oportunidades (destinado a quienes cursan el nivel medio superior).

La mayor parte de los adolescentes se incorporan con prontitud al traba-

[19] Los médicos y docentes con frecuencia expresaron en las entrevistas su preocupación por la dependencia en que cayeron las titulares y sus familias por los recursos del programa, que las lleva a esforzarse poco para superar sus precarias condiciones de vida.

jo en la maquila o migran. En una de las conversaciones que sostuvimos con el personal del programa nos reportaron que en el ciclo escolar 2010-2011, 78% de las solicitudes que se habían entregado para incorporarse a las becas de preparatoria fueron devueltas vacías al programa, lo que indica que para esa fecha pocos adolescentes pretendían cursar el nivel medio superior. Una explicación de este fenómeno es la pobre oferta laboral existente en Tehuacán. Pero también influyó la sensación de los niños y jóvenes de que su manera de hablar y sus orígenes provocaban extrañeza, burla o menosprecio de compañeros o maestros.

Más allá de los denominadores comunes, nos interesaron las mujeres que se encontraban más expuestas a perder el programa pese a encontrarse en condición de pobreza, por problemas de monolingüismo indígena y falta de redes de apoyo para atender de manera eficiente las corresponsabilidades a causa de la presencia de enfermos crónicos en el hogar, que les dificultaba la asistencia a reuniones, o por la falta de conocimiento de las reglas de operación que enfrenta a las titulares a una burocracia con la que no pueden lidiar. Sin embargo, la naturaleza vertical de las reglas de operación del programa dificulta la creación de redes de apoyo ajenas a la lógica de las corresponsabilidades.

REFLEXIONES FINALES

En el 2010, en la ciudad de Tehuacán el Programa Oportunidades se encontraba marcado, sobre todo, por tres elementos no previstos en sus reglas de operación. El primero era el alto número de titulares indígenas, lo que había generado un estilo de atención más cercano al modelo rural que lo observado en otras ciudades (De la Peña, 2017). El segundo era la difícil transición al modelo "bancarizado" que obligaba al uso de tarjetas de débito. El tercero era la interferencia política que había marcado al programa por los procesos electorales en el estado.

El primer elemento —la fuerte presencia indígena— había sido minimizado en el discurso de los funcionarios del programa, de los médicos de las clínicas y de los docentes de las escuelas a las que asisten los hijos de las familias que reciben el programa. En los discursos de casi todos los funcionarios entrevistados, al hablar de los indígenas se repitieron estereotipos negativos muy arraigados en la sociedad mexicana, los cuales han propiciado el desprestigio de las lenguas y culturas originales y la reproducción del sistema estamental que se ha esbozado en este trabajo. Los indígenas ocupan los peores empleos de la ciudad y son discriminados en las escuelas y los centros de salud. Y tal como ha sido documentado en la literatura socioantropológica, la discriminación estructural produce pobreza estructural (Stavenhagen, 2001).

Tanto los funcionarios de Oportunidades como varias vocales mostraron su preocupación por mejorar el impacto del programa y conseguir la superación de la desigualdad en Tehuacán. Sin embargo, en una ciudad que segrega a un sector de su población por

su condición étnica, es difícil romper con las inercias del empleo mal pagado, la baja escolaridad, las ínfimas condiciones laborales y la precariedad en el nivel de vida; no obstante, el programa no estimula la organización de base. Resulta paradójico que los indígenas de Tehuacán, hace más de 400 años, hayan buscado comprar sus derechos ciudadanos y hoy sean vistos como el segmento menos ciudadanizado de la sociedad tehuacanera. Las redes que se forjaron para exigir derechos desde la época colonial —que se caracterizaban por el fuerte componente étnico— se han desdibujado para dar lugar a redes que se adaptan a las demandas de funcionarios gubernamentales.

El segundo elemento remite al hecho de que una buena cantidad de las titulares de Oportunidades en Tehuacán son analfabetas. La bancarización del programa puede derivar en una mejora en la instrucción de las usuarias al obligarlas a interactuar con contratos escritos y cajeros automáticos. Pero también se convierte en un problema no sólo para las titulares, sino para el programa. Las vocales —de por sí ya saturadas de responsabilidades— ahora deben apoyar a las titulares analfabetas, ancianas, o poco confiadas en el sistema bancario, cada vez que requieran retirar dinero. Algunas titulares nos manifestaron la preocupación de ser asaltadas afuera de los ATM, el riesgo de ser estafadas por sus maridos o sus hijos, o de ser extorsionadas por las vocales a cambio de ayuda. Este nuevo modelo hubiera requerido de una transición que evitara el peligro de que algunas titulares perdieran el apoyo por falta de conocimientos del sistema bancario. Las titulares de programa frecuentan poco las tiendas de autoservicio donde pueden utilizar la tarjeta: prefieren el sistema del intercambio y el comercio de pequeña escala del mercado de La Purísima, muy arraigado en la región.

Por último, quiero detenerme en el tercer factor de impacto del programa. Durante el periodo en el que se realizó la primera fase de la investigación, la tensión poselectoral en el estado de Puebla se concentró en algunas regiones como Tehuacán. Esto resultó claro desde la propia coordinación del programa en la entidad. Una funcionaria nos manifestó su posición al respecto:

> Entonces, yo por eso creo que un poco en función de esta experiencia, bueno, viví otra muy padre por allá en donde sí... nosotros tenemos el sartén por el mango, nosotros somos vistos en el programa como los "ay nanitas", como los mejores amigos de la comunidad. Entonces tenemos una capacidad de convocatoria impresionante, y tenemos una autoridad sobre la gente.[20]

El hecho de que en julio de 2010 se haya denunciado la coacción de votos a favor de un partido en medios de comunicación y que dos vocales hayan

[20] Entrevista realizada justo antes del proceso electoral a una funcionaria de la oficina estatal en Puebla, junio de 2010.

sido castigadas por ello, dificultó nuestro trabajo, pero permitió dimensionar el poder de los programas sociales a favor de intereses de los partidos políticos. Por un lado, pueden inclinar la balanza a favor o en contra de proyectos locales desde la esfera federal y, por otro lado, pueden ciudadanizar a parte de sus beneficiarios. Algunas de las reflexiones del coordinador del programa para el estado de Puebla en 2010 refieren cierta preocupación al respecto:

> Mi opinión es que hay que trabajar mucho en cómo darle un plus al programa, que nos permita que la gente cambie su concepción inclusive del programa, porque ellos lo ven como pago. Aunque uno insiste que "es que no es un pago, a ver ¿usted está trabajando para el gobierno?". "No, pues no". "Entonces le estamos dando un apoyo, el gobierno le está dando un apoyo para que usted tenga mejores alternativas para educar a sus hijos", toda la plática, ¿no? Pero la gente lo entiende como casi es una obligación del gobierno. "Es mi paga, me vienen a pagar, ¿de qué?, pues no sé, pero me vienen a pagar [...]". Sí, porque además nuestra gente tiene una característica: es muy conformista, y en la parte digamos de la cosmovisión le dicen —y si no ustedes me corrigen— del cómo conciben su dimensión del ser humano con lo divino: y Dios así lo quiso, y por eso así lo quiso Dios y así estoy bien, ¿no? Entonces hay como un conformismo [...] y así nacimos. La cultura, el vínculo religioso con el vínculo... o con la parte productiva o la parte de tus circunstancias de vida.[21]

Sin embargo, creo que no se puede pedir que las familias que reciben transferencias condicionadas de dinero cambien la percepción de que es una "dádiva", mientras estos programas no se formulen como parte de los derechos ciudadanos: el derecho de contar con las condiciones que les permitan enviar a sus hijos a la escuela para que reciban educación gratuita y de calidad, el derecho a la salud y el derecho a un mínimo nivel de vida. El acceso a la educación en México ha tenido una larga historia que ha permitido que casi todos los mexicanos vean en la escuela un espacio para el ejercicio de un derecho social. El sector salud ha tenido menos éxito en la misma empresa, sin embargo, las demandas por un mejor servicio se registraron a lo largo de este estudio. Los apoyos económicos que brinda el programa se encuentran sintonizados con estas peticiones ciudadanas; sin embargo, la coordinación interinstitucional no estimula a muchos beneficiarios del programa para que hagan el puente entre el apoyo económico y el cumplimiento del derecho a la salud y a la educación. Esto no tiene que ser diferente para el caso de los indígenas. Al contrario, la larga historia de programas asistencialistas ha generado relaciones clientelares entre diversos actores del Estado mexicano y los pueblos originarios.

[21] Entrevista realizada al coordinador del Programa Oportunidades para el estado de Puebla, junio de 2010

A finales de 2017 regresamos a Tehuacán para entrevistar a familiares de personas recluidas en el penal estatal localizado en esta ciudad.[22] La mayoría de ellos viven en Coapan y sus familiares están condenados por delitos que se encuentran vinculados a la defensa del uso de las galerías filtrantes que les proporcionan agua para consumo humano y riego. En estos casos, las familias —en particular las mujeres— mantienen las redes de apoyo con sus esposos e hijos y utilizan su condición étnica como argumento para su defensa. El agua es un bien escaso y valioso en una región con crecimiento industrial y los habitantes de Coapan la defienden como un recurso propio. En contraste, encontramos que las redes familiares de personas de origen náhuatl que se encuentra condenadas por otros delitos son mucho más débiles.

Esto nos permite concluir que la potencialidad de la organización ciudadana, con base en las identidades lingüísticas en esta región poblana, no está perdida, como podría deducirse de esta investigación. Se han descrito redes que se activan para defender recursos históricos, circuitos comerciales y movilidad de personas que podrían conducir al mejor ejercicio de los derechos ciudadanos, pero el diseño de políticas sociales que atienden a los indígenas en cuanto pobres y no en cuanto ciudadanos, pone en riesgo la eficacia de estas redes.

[22] Esto lo hicimos como parte de un estudio sobre el cumplimiento de los derechos lingüísticos de personas indígenas en reclusión.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1976) [1952], *Regiones de refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Barajas Martínez, Gabriela (2016), "Prospera, programa de inclusión social: ¿una nueva estrategia de atención a la pobreza en México?", *Gestión y Estrategia, 50*, pp. 103- 119.

Bartolomé, Miguel Alberto (1990), *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios: Relocalización y etnocidio chinanteco en México*, México, Conaculta.

Boehm de Lameiras, Brigitte (1986), *Formación del Estado en el México prehispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Bracamontes Nevárez, Joaquín, y Mario Camberos Castro (2015), "La incidencia de pobreza e impacto del programa Oportunidades en el país y el Estado de México", *Economía Informa, 393*, pp. 21- 34.

Bringas Nostti, Raúl (2010), *Historia de Tehuacán. De tiempos prehispánicos a la modernidad,* México, Porrúa / ini.

De la Peña, Guillermo (2017), "Indigenous urban families and the Oportunidades Program in Mexico", en Regina Cortina (ed.), *Indigenous Education Policy, Equity and Intercultural Understanding in Latin America*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 121-133.

_____ *et al*. (2011), "La pertinencia cultural de los servicios ofrecidos por el Programa Oportunidades a hogares indígenas en las ciudades" (tres documentos), México, ciesas / Programa Oportunidades (multicopiado).

_____, y Regina Martínez Casas (2017), "Ciudades interculturales. Hacia el reconocimiento de personas y comunidades indígenas urbanas", en Magdalena Barros

Nock y Agustín Escobar Latapí, *Migración: nuevos actores, procesos y retos*, México, ciesas, pp. 2- 25.

Duranti, Alessandro (1997), *Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Espinosa Trujillo, Marco Antonio *et al.* (2016), "Programa Oportunidades y bienestar económico de los hogares beneficiarios de San Bartolomé Quialana, Oaxaca", *Región y Sociedad, 28*, pp. 7- 22.

González de la Rocha, Mercedes (coord.) (1999), *Divergencias del modelo tradicional: hogares de jefatura femenina en América Latina*, México, ciesas / Plaza y Valdés.

Hernández Andón, Elia Rocío (1999), "La agricultura indígena en el valle de Tehuacán Puebla. Siglos xvi y xvii", tesis de licenciatura, enah, Ciudad de México.

Icazuriaga Montes, Carmen *et al.* (edits.) (2017), *Por el derecho a la ciudad. Diálogos entre academia y organizaciones sociales de la Ciudad de México*, México, ciesas.

inegi (2015), *Encuesta Intercensal 2015*, microdatos, recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>, consultada en enero de 2019.

Lara Tenorio, Blanca (2005), *Historia de una caja de comunidad. Tehuacán 1586-1630*, México, inah (Científica).

Licona Valencia, Ernesto (2014), "Un sistema de intercambio híbrido: El mercado/tianguis La Purísima, Tehuacán-Puebla, México", *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología, 18*, pp. 137-163.

Martínez Casas, Regina (2014), "De la resistencia al desplazamiento de las lenguas indígenas en situaciones de migración", en Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butragueño, *Historia sociolingüística de México, vol. 3. Espacio, contacto y discurso político*, México, El Colegio de México, pp. 1409-1455.

——— (2007), *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*, México, ciesas.

Mendoza García, Jesús Edgar (2016), *Agua y tierra: en San Gabriel Chilac, Puebla, y San Juan Teotihuacán, Estado de México: El impacto de la reforma agraria sobre el gobierno local, 1917-1960*, México, ciesas.

Mendoza Magaña, Roberto (2017), "Impactos del Programa Prospera en el Estado de México (2012 y 2015)", *Encrucijada, Revista Electrónica del Centro de Estudios en Administración Pública* (26), pp. 16-34.

Nájar, Alberto (2016), "'Pueblayork': la ciudad 'secreta' de mexicanos que sostiene a Nueva York", recuperado de: <http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/04/160417_pueblayork_mexicanos_estados_unidos_migracion_an>, consultada en abril de 2016.

Paredes Colín, Joaquín (1910-1977), *Apuntes históricos de Tehuacán*, Ciudad de México, B. Costa-Amic.

Santiago Nabor, Eduardo (2009), "Globalización, migración y trabajo en la capital del *blue jeans*. Las mujeres trabajadoras de maquiladoras en el sur de Puebla", *Trace, 55*, pp. 16-30.

Stavenhagen, Rodolfo (2001), *La cuestión étnica*, México, El Colmex.

Suárez Buitrón, Paula, y María Caridad Araujo (2013), "Programa de Desarrollo Humano Oportunidades. Evolución y desafíos" [nota técnica], México, Banco Interamericano de Desarrollo.

REDES SOCIALES TRANSLOCALES. EL CASO DE LOS MIXTECOS ASENTADOS EN LAS ÁREAS METROPOLITANAS DE GUADALAJARA Y MONTERREY. UNA MIRADA INTERDISCIPLINARIA

Diana Patricia García Tello*

Resumen: El presente trabajo analiza, desde una mirada interdisciplinar, las redes sociales tejidas por los miembros del grupo étnico mixteco asentado en las áreas metropolitanas de Guadalajara y Monterrey, en las cuales el espacio es un actor que determina las cualidades de las redes; por ello se partirá del concepto de redes translocales (aquellas que trascienden fronteras e involucran dinámicas socioespaciales y procesos de identidad) para centrarse en el caso de los mixtecos radicados en esas dos ciudades. Se revisa el tipo, función, uso y escala de las dinámicas colectivas que han servido para mantener las prácticas socioculturales a través de los años y la distancia.

Palabras clave: redes sociales, translocalidad, espacio social, migración.

Translocal Social Networks: An Interdisciplinary Perspective of the Mixtecs Settled in the Guadalajara and Monterrey Metropolitan Areas

Abstract: This article offers an interdisciplinary perspective of the social networks woven by the Mixtec ethnic group that has settled in the metropolitan areas of Guadalajara and Monterrey, in which space is the actor that determines the qualities of collective relations. The paper's main objective is to understand how various translocal networks were created, how they cross borders and engage sociospatial dynamics and processes of identity by focusing on the specific case of Mixtecs living in these two cities. The kind, function, use and scale of collective dynamics that have been employed to preserve sociocultural practices over the years and across distances are analyzed.

Keywords: social networks; translocality; social space; migration.

Una de las líneas de investigación tradicional en la antropología en México es la de los estudios indígenas, pero al incorporar el enfoque de otra ciencia, como la geografía, significa un reto para adentrarse a observar y analizar las problemáticas socioculturales de los pueblos étnicos. En este sentido, el presente trabajo pretende fortalecer la línea de investigación antropológica sobre los indígenas urbanos y a su vez aportar una visión desde la perspectiva geográfica, bajo el entendido de que el espacio no sólo es un contenedor pasivo de los procesos sociales, sino que es un actor que influye en éstos y a su vez es transformado.

Las áreas metropolitanas de Guadalajara y de Monterrey cobran una gran relevancia al verse transformadas

* Universidad Autónoma de Querétaro. Líneas de investigación: migración indígena, redes sociales. Correo electrónico: dianatello@hotmail.com

por la diversidad étnica y cultural de los indígenas originarios de varios estados de la república, que se insertaron de manera residencial y definitiva. Esto se ilustra en el caso de los mixtecos originarios de Silacayoápam, Oaxaca, quienes arribaron por primera vez a estas ciudades hace más de treinta años. Pese a la distancia de su lugar de origen y a la lejanía entre una y otra área metropolitana, mantienen una relación frecuente con la finalidad de seguir perteneciendo a la comunidad mixteca, lo cual ha sido posible a través de las redes sociales translocales, denominadas así porque su principal incidencia es dentro del territorio nacional e impactan en cada ciudad donde radican miembros mixtecos.

El objetivo principal del presente artículo consiste en definir cuáles son las redes sociales translocales que permiten mantener la comunicación entre los miembros del grupo mixteco que están asentados en las áreas metropolitanas de Guadalajara y Monterrey, que a su vez impactan en otras ciudades del país. Además, conocer el tipo, función, uso y escala de las redes y qué agentes las integran, desde una mirada interdisciplinaria, en la que el espacio es un actor influyente que determina las cualidades de las redes en cada lugar.

MÉTODOS Y TÉCNICAS

La información que se presenta se desprende de la investigación de mi tesis de doctorado (García Tello, 2016), los datos fueron recabados en los periodos de 2008 a 2010 y de 2011 a 2013, el método utilizado para la recopilación de la información fue de tipo etnográfico: estancias prolongadas en las ciudades y colonias de estudio, y con la finalidad de identificar la dinámica socioespacial, política, económica y cultural de la comunidad, se realizó una estancia en diciembre de 2010 con motivo de la fiesta patronal en la localidad de origen. El registro se llevó a cabo en un diario de campo que facilitó la clasificación de los tópicos y frecuencias de las redes sociales utilizadas. Se hicieron también entrevistas a profundidad y semiestructuradas con informantes clave de dos grupos generacionales: el primero, jefes o representantes de la comunidad en cada una de las ciudades (dos identificados para el caso de Guadalajara y tres para el caso de Monterrey), todos varones de entre los 65 y 70 años de edad, activos en la toma de decisiones de su comunidad y con tendencia a mantener la cohesión del grupo con marcadas reglas, por ejemplo, dar el visto bueno a los matrimonios. El segundo grupo fue el de los jóvenes de entre 16 y 25 años de edad, quienes negocian con las reglas tradicionales y las prácticas culturales urbanas, mismo que se encuentra conformado, en Guadalajara, por una joven de 16 años y su hermano de 18, con quienes se tuvo comunicación constante; en Monterrey se contó con la participación de dos mujeres, una de 18 años y otra de 20, y dos hombres de 20 y 25 años, los que contribuyeron con información específica en cuanto al contenido de las redes y su función generacional dentro y fuera del espacio urbano.

Para conocer datos específicos como el contenido de las redes, la frecuencia,

el nodo, el canal de comunicación, el parentesco de quienes conforman la red, la espacialidad de la misma, la actividad laboral y la movilidad, se juzgó necesario emplear una encuesta para recabar dicha información. Constó de 81 preguntas de opción múltiple; se aplicaron 41 en total, 21 en el asentamiento de Guadalajara y 20 en el asentamiento de Monterrey, la aplicación fue personal y a mi cargo. El procedimiento consistió en la lectura de las preguntas y el registro de la primera respuesta. El perfil del encuestado tenía que cumplir con una o más de las características siguientes: hombres o mujeres de entre los 17 y 70 años, que radicaran en alguna de las ciudades y colonias de estudio, que hubieran nacido en alguna de las localidades de Silacayoápam o nacidos o cridados en la ciudad, y que se autoadscribieran como miembros a la comunidad mixteca.

También se entrevistaron agentes externos a la comunidad: trabajadores de organismos descentralizados como la Comisión Nacional de los Pueblos Indígenas (CDI) y de instituciones educativas (profesoras o trabajadoras sociales de las escuelas a las que asisten los jóvenes), grupos religiosos (como los jesuitas) y miembros de la sociedad civil, con la finalidad de conocer su discurso acerca de la comunidad mixteca.

EL ESPACIO SOCIAL Y LAS REDES SOCIALES

La vida humana, por obvia que parezca la afirmación, se lleva a cabo en un espacio geográfico: ciudad, campo, casa, escuela, área de trabajo, colonia, entre otros. Estos son ámbitos físicos, palpables, y como tales fueron (y siguen siendo) construidos, concebidos y apropiados por el hombre a través de la vida social. Estos objetos constituyen la totalidad de la existencia de las sociedades en la superficie de la Tierra: la herencia de la historia natural y el resultado de la acción humana manifiestan la relación intrínseca entre naturaleza y sociedad, entre hombre y medio (Santos, 2000: 62).

El ser humano no domina la naturaleza, pero tampoco ésta lo domina a él, sino que se establece una relación dialéctica en la cual un elemento necesita del otro para existir. El análisis del espacio para la geografía, como menciona Santos (2000), no se limita a los objetos físicos sino a todos los existentes (sean o no visibles) en una extensión continua: por separado, cada uno no tiene sentido. Por ello, cada acción que realiza el individuo impacta en todo su espacio social y físico; pero también se crean nuevas espacialidades.

Por su parte, las redes sociales se conciben como herramientas para la construcción de un nuevo espacio social entre los mixtecos. Si bien el análisis recae de forma principal en la zona geográfica, se identifican, además, las cualidades de las redes sociales, sus funciones y contenidos. Se entiende por redes sociales aquellas relaciones entre individuos o grupos de individuos que están afianzadas, que se extienden en el tiempo y van creando un espacio propio (Malgesini y Giménez, 1997); se construyen a partir de la continuidad de intercambios colectivos de bienes, servicios, personas o informa-

ción (Forni *et al*., 2004: 6-7) y por ello pueden llegar a distinguirse según su tipo; por ejemplo, redes afectiva, migratoria, laboral, educativa, entre otras. Existe una tal diversidad de definiciones sobre las redes, que dificulta llegar a una universal, y que dependerá del objeto que se requiera analizar y desde qué perspectiva se haga.

Ahora bien, las relaciones crean o se desarrollan en determinados espacios, por ejemplo, una red migratoria inicia con el lugar de origen y vincula al lugar de destino porque su función es la movilidad de la persona que se traslada (Santos, 2000). El espacio social o espacialidad se concibe como construido, producido y reproducido por las actividades de las sociedades que lo viven día a día (Ortega, 2000), y en él ocurre la interacción entre lo material y lo inmaterial, lo objetivo y lo subjetivo; por ende, es el reflejo de la identidad de una determinada sociedad (Hiernaux, 2000). La espacialidad encuadra la manera en la que se llevan a cabo y se conciben las normas sociales, las jerarquías, la producción económica, las tradiciones, la forma de hacer política; que dimensiona la estructura de una determinada sociedad, es decir, es lo que no se percibe a simple vista, pero que todos reconocemos de manera implícita en nuestro actuar cotidiano.

En síntesis, el espacio social y las redes sociales convergen porque las segundas son responsables de la producción de una nueva estructura social y cultural que contiene prácticas tradicionales, pero que se ha tenido que adaptar en espacios ajenos. Para el caso en cuestión, las redes son las reorganizadoras de las relaciones que provocan el surgimiento de una espacialidad en la que se procura la sobrevivencia del grupo mixteco.

EL PROCESO DE INSERCIÓN EN EL ÁREA METROPOLITANA DE GUADALAJARA

La llegada al Área Metropolitana de Guadalajara (AMG) de migrantes de origen indígena procedentes de varias partes del país, coincide con el proceso de conurbación y de evolución demográfica que tuvo lugar entre los años de 1970 a 1995 (Ramírez, 1998). La ciudad de Guadalajara y su área metropolitana representaron un atractivo para migrar debido a su aparente estabilidad económica; así, la población de origen étnico que comenzó a llegar en la década de los setenta, lo hizo con la idea de acceder a mejores oportunidades laborales; pero la realidad con la que se enfrentó fue distinta. Al igual que en el caso de Monterrey, los puestos de trabajo demandaban requisitos que la población indígena no cumplía (certificado de estudios, actas de nacimiento y credencial para votar). Por ello, el sector informal fue una de las opciones para acceder a recursos y lograran mantenerse.

Los mixtecos se han distribuido en distintos municipios de la AMG, pero sobresale la colonia Ferrocarril, localizada en la periferia del centro Guadalajara y considerada como "colonia popular con un nivel alto de marginación". Los predios de los colonos son irregulares y se encuentran en litigio pues pertenecían por ley a la extinta

empresa Ferrocarriles Nacionales de México.[1] La colonia se formó en los años setenta y en un primer momento fue habitada por empleados de la empresa ferroviaria que se establecieron en uno de los patios de la estación.

Los mixtecos son originarios de las localidades pertenecientes al municipio oaxaqueño de Silacayoápam (Talavera, 2006). Económicamente, los integrantes del grupo se han insertado en la ciudad realizando distintas actividades: un gran número practica la venta ambulante de artesanías y semillas; otros realizan actividades de jardinería; algunos han formado bandas de música (tipo sinaloense) y ocasionalmente se presentan en eventos sociales. Pocos son los que trabajan como obreros en fábricas. Las mujeres de entre los 18 y 30 años se dedican al empleo doméstico. El ambulantaje es una actividad que por su carácter informal ha enfrentado a la población mixteca con las autoridades y ha provocado hostigamientos, amenazas y decomiso de su mercancía.

La situación de las viviendas y los problemas desencadenados por la venta ambulante, incentivaron a los integrantes a organizarse con otros indígenas radicados en el AMG para hacerse visibles ante las instituciones gubernamentales. Los mixtecos que viven en la colonia Ferrocarril están organizados mediante un comité vecinal, lo que les ha facilitado las relaciones con instituciones gubernamentales y asociaciones civiles, lo cual les ha beneficiado para recibir apoyos, por ejemplo, para impulsar y mejorar su artesanía (artículos hechos con rafia) y para vender en eventos públicos.

La colonia ha fungido desde hace más de treinta años como un nodo en la red de mixtecos que radican en los municipios vecinos (Tonalá, Zapopan y Tlaquepaque). Fue sitio de llegada para la mayoría de ellos. Luego, al encontrar una vivienda accesible en renta o venta, muchos se distribuyeron en diversas colonias del AMG. El grupo mixteco que se asentó en esta colonia vio la oportunidad de posicionarse en terrenos baldíos a un costado de las vías, siguiendo el ejemplo de otras familias; pero, como era una zona federal, el gobierno trató de reubicarlos en distintas áreas. Los intentos fueron en vano, los mixtecos se unieron con los vecinos para emprender negociaciones y obtener la legalización de los terrenos. Su situación ambigua no ha sido obstáculo para la construcción de sus viviendas, la edificación de una capilla en honor a San Isidro Labrador, la apertura tanto de tienditas de abarrotes como de un pequeño salón de usos múltiples. La zona se encuentra comunicada con otras áreas de la ciudad y de los municipios de la zona conurbada a través de diversas rutas de transporte público. Los colonos no tienen que caminar grandes distancias para utilizar las rutas de transporte, pues la zona conecta con una de las avenidas principales (Washington) que une el centro con el norte de la cuidad.

La colonia cuenta con drenaje, agua entubada, luz y pavimentación parcial. Las viviendas en su mayoría están

[1] "Predios en la colonia Ferrocarril pasarían al Ayuntamiento en 2013", *El Informador*, Guadalajara, Jalisco, 24 de octubre de 2012.

construidas con material de block, piso de cemento; algunas tienen un piso alto, aunque unas son más austeras que otras. Las familias mixtecas están congregadas en las calles Ganso y Embarcadero: la primera es estrecha y sin salida; por ende, no entran vehículos. En total, son 103 viviendas de tamaño modesto, pegadas una a la otra, lo que propicia la socialización cotidiana. La mayoría tiene un patio en la entrada y alrededor de éste se ubican pequeños cuartos. Estas calles difieren de las demás no sólo por su estrechez sino porque están empedradas; de las fachadas cuelgan plantas y se sembraron árboles a pie de banqueta. Es común encontrarse con gallinas y pollos sueltos en las calles y con personas mayores sentadas en bancos afuera de sus casas, tejiendo canastas o platicando. Da la impresión de una pequeña comunidad rural.

Para los mixtecos, la zona resultó estratégica por su ubicación céntrica y comunicada, lo que les facilitó llevar a cabo una de sus principales actividades: la venta ambulante; por otra parte, se propiciaron redes entre vecinos para unir fuerzas y no ser desalojados de esa zona federal, también se convirtieron en un foco de atención para recibir apoyos tanto del Estado como de organizaciones no gubernamentales (ONG) pro indígenas y candidatos de partidos políticos.

EL PROCESO DE INSERCIÓN EN EL ÁREA METROPOLITANA DE MONTERREY

La migración hacia el Área Metropolitana de Monterrey (AMM) por parte de indígenas originarios de distintas ciudades del país, y en especial del grupo mixteco, fue motivada, como en el caso anterior, por la búsqueda de mejores ingresos u oportunidades laborales. Desde la década de los ochenta, el estado de Nuevo León registraba un desarrollo económico basado en el desarrollo de los sectores industrial y de servicios, sumado a la expansión y crecimiento demográfico de su área metropolitana. A diferencia del AMG, el estado no contaba con grupos étnicos originarios, por lo que su presencia no pasó inadvertida y conllevó ciertos cambios en el espacio social, como la llegada de la CDI, la creación del Departamento de Educación Indígena por parte de la Secretaría de Educación Pública del estado y la construcción de centros comunitarios interculturales por parte de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), entre otros (Durin, 2008; García Tello, 2013).

En lo laboral, los mixtecos se insertaron en el ambulantaje, sobre todo las mujeres, vendiendo semillas en las esquinas y recorriendo colonias residenciales del AMM para ofrecer sus artesanías. Los varones conformaron bandas de música de viento para amenizar fiestas o eventos. Trabajar en las calles los enfrentó a problemas con el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familias (DIF), ya que las mujeres se hacían acompañar por sus hijos menores de edad para no dejarlos en casa. Más allá de ser una amarga experiencia, esto significó hacerse visibles como grupo étnico ante las instituciones gubernamentales (García Tello, 2013).

La comunidad de mixtecos asentados en el AMM, a diferencia del caso de

Guadalajara, concentra una población aproximada de doscientas personas residiendo en un mismo vecindario: la colonia Héctor Caballero Escamilla, localizada en el municipio de Benito Juárez, al poniente del área metropolitana. En un principio, las familias que llegaron en la década de los noventa vivían de manera irregular en las orillas del río La Silla, municipio de Guadalupe. Ante el riesgo que representaba, la alcaldía los reubicó en terrenos del municipio de Juárez, dando la facilidad de comprarlos a través de un crédito. Por ser los primeros en habitar la colonia tuvieron la opción de elegir el predio; por esta razón, la mayor parte de las casas están contiguas.

El gobierno del municipio de Guadalupe apoyó con el pago del enganche y las familias se comprometieron a cubrir una cuota mensual hasta pagar el total a quienes les vendieron; sin embargo, terminaron siendo víctimas de estafa porque las personas que se hicieron pasar por dueños de los predios en realidad no lo eran. Los representantes de la comunidad contactaron al municipio para que les resolviera la situación, pero no hubo respuesta positiva; con todo, el contacto conformó un área de oportunidad para tejer redes institucionales que les fueron útiles para otros fines, como recibir apoyo en materiales para la construcción o mejora de la vivienda (García Tello, 2013).

En contraste con las características y la buena ubicación de la colonia Ferrocarril, la Héctor Caballero se encuentra en una zona limítrofe del área metropolitana. De manera paulatina se fue equipando con infraestructura vial, alumbrado público, agua entubada y recolección de basura. Se localiza a una hora del centro de la ciudad de Monterrey, pero una ventaja para la movilidad a otros puntos del área metropolitana consiste en la presencia de la base de una ruta de transporte público en el interior de la colonia que se conecta con una estación del metro.

La distribución de las viviendas se concentra en dos áreas a las que comúnmente sus habitantes se refieren como "las de arriba y las de abajo", en alusión a un ligero desnivel en el terreno. Una característica que las distinguen son las plantas y árboles que sembraron en el patio frontal, lugar que también funge como recibidor al aire libre, pues en temporada de calor, las altas temperaturas obligan a que las actividades se realicen al exterior de los cuartos. Residir de manera grupal en la colonia ha significado que las prácticas socioculturales sean preservadas, que la socialización se mantenga al día y que se fortalezca su núcleo étnico.

TIPO, USO, FUNCIÓN Y ESCALA DE LAS REDES SOCIALES

Este apartado detalla las características y cualidades de las redes sociales tejidas por los mixtecos a lo largo del tiempo y el espacio. Los antecedentes de inserción de la etnia en las dos áreas urbanas son relevantes, ya que a partir de las experiencias vividas adquirieron capital social y cultural, lo cual que se traduce en información intercambiable entre los mixtecos del AMG y del AMM, e incluso, con otros mixtecos radicados en ciudades diferentes.

Un tipo de red importante para los dos grupos es la familiar: juega un rol primordial al mantener la cohesión, el control, el linaje, el parentesco, la jerarquía y la continuidad de la historia. La pertenencia otorga derechos y obligaciones; su base es la confianza y la solidaridad de todos los que la conforman, fuera o dentro del territorio de las colonias y de las ciudades en las que viven.

Los festejos patronales, los matrimonios, bautizos, funerales o cualquier tipo de celebración atraen al resto de la comunidad que reside fuera de las colonias del Ferrocarril en Guadalajara o Héctor Caballero en Monterrey e, incluso, a los que viven en otra ciudad. Este tipo de red de apoyo siempre está activa y su uso depende de las necesidades, por ejemplo, pedir prestado dinero, un automóvil o ayuda en el cuidado de adultos mayores. Aunque los encuentros pueden ser eventuales, la relación es afianzada por su contenido ritual.

Si bien las redes sociales tejidas en la ciudad entre los mixtecos son vitales para unir a sus miembros y procurar la continuidad de las prácticas culturales, sociales y familiares, el proceso de inserción llevó a cada grupo a establecer relaciones con personas ajenas a su círculo étnico. A continuación se describen las características de esta red para cada grupo.

LAS REDES SOCIALES FUERA DEL GRUPO ÉTNICO EN EL CASO DEL AMG

La solidaridad, la confianza y el intercambio son cualidades que también están presentes en las redes externas al núcleo étnico, al constituir un conjunto de relaciones establecidas con agentes como: grupos pro indígenas, instituciones gubernamentales, asociaciones civiles, grupos de estudiantes, grupos religiosos y partidos políticos, que representan un capital social, material y plataformas para acceder a otros espacios laborales. Se promueven por intermediarios, líderes o representantes de la comunidad en la ciudad, que se valen de su dominio de la lengua castellana y del aprendizaje de prácticas sociales distintas al entorno de la comunidad, que les facilitan la interacción y negociación con los agentes externos. Cabe señalar que los jóvenes, sobre todo varones que han accedido a los estudios profesionales, se han convertido en intermediarios entre su comunidad y los agentes externos. Fungen como puntos nodales que tejen las relaciones; pero dentro del grupo no son vistos como representantes debido a su corta edad o por su género (en el caso de las mujeres).

En el caso de la comunidad mixteca del AMG se detectaron redes de tipo institucional: con la CDI, que tiene como objetivo la creación de proyectos productivos; también con el gobierno municipal para la legalización de su terrenos o para obtener espacios de venta en eventos públicos; con el Frente Popular Revolucionario (un grupo político de izquierda) y la asociación vecinal para sumar esfuerzos frente a diversos problemas de la colonia; también con partidos políticos, que la buscan para solicitar apoyo en campañas electorales. Un grupo de jesuitas del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occi-

dente (ITESO) ha sido el agente externo con mayor presencia y constancia y que ha tratado de promover proyectos alternativos al ambulantaje. En tiempos recientes concentraron su atención en la población juvenil; tuvieron una buena aceptación, porque la música ha sido el medio de establecer contacto.

En este mismo tenor de relaciones religiosas, se identificó una red con una congregación evangélica, pero sólo una minoría aceptó su presencia. Uno de los ganchos que utiliza este grupo son las despensas que regalan un día a la semana a quienes acuden a una plática sobre su religión. Una familia de 10 miembros acoge a los evangélicos en el patio de su casa e invita a vecinos, que de repente asisten. La mayor parte de la comunidad profesa la religión católica, y las celebraciones de los sacramentos forman parte de la vida cotidiana de la comunidad. Varias señoras y jóvenes catequistas visitan la colonia para ofrecer cursos de preparación a la primera comunión o la confirmación, y son bien recibidas. Con los años, la presencia de las catequistas se afianzó al convertirse las señoras en madrinas de primera comunión de niños y niñas; y la relación de compadrazgo facilitó el surgimiento de una red laboral: las madrinas ofrecen empleo doméstico a las jóvenes o como jardineros o albañiles a los varones. Por ejemplo, una chica de 25 años de edad que vive en la calle Ganso trabaja desde hace 10 años como empleada doméstica con una señora que es madrina de primera comunión de su hermana mayor, y la relación de trabajo se ha convertido en algo más personal, puesto que la señora la ha impulsado para que termine sus estudios de educación media, además de ayudar a su familia cuando algún miembro lo requiere.

LAS REDES SOCIALES FUERA DEL GRUPO ÉTNICO EN EL CASO DEL AMM

Las redes sociales en este caso se identifican como un medio de negociación por el cual la etnicidad del grupo ha desempeñado un papel importante para el intercambio de bienes con los agentes externos. Esto sucede porque dentro del marco gubernamental existían ausencias o vacíos para la atención de este sector en el estado de Nuevo León y la llegada de grupos étnicos obligó, de cierta manera, a responder a las demandas y a las problemáticas diversas que se suscitaban.

Los mixtecos han sumado fuerzas con otros indígenas migrantes en la ciudad con la finalidad de buscar unión y visibilidad ante el gobierno. Uno de los primeros contactos que establecieran fue con los nahuas originarios de Veracruz, con quienes compartían espacio de vivienda en las orillas del río La Silla. La relación entre estos grupos se fortaleció al realizar actividades y proyectos productivos conjuntos e incluso se ha estrechado aún más al registrarse el matrimonio entre la hija de uno de los representantes nahuas y el hijo de uno de los líderes mixtecos.

Al contrario de la comunidad mixteca que radica en la colonia Ferrocarril en el AMG, los mixtecos en el AMM no laboran en el área de la construcción, tampoco en la de servicios como jar-

dineros o empleadas domésticas; continúan en el sector informal ejerciendo el ambulantaje, sobre todo las mujeres, y de ahí obtienen el mayor recurso para sus familias. Los varones de todas las edades aspiran a integrar bandas de música para ofrecer sus servicios en eventos sociales o fiestas privadas; es una actividad tan bien aceptada por la comunidad, que los jóvenes prefieren descuidar o dejar sus estudios para dedicar tiempo a la música. A través de diversas convocatorias de la CDI, del gobierno estatal o del municipal, algunos de los grupos de banda han sido beneficiados con instrumentos de música.

La estructura organizacional de la comunidad mixteca, que se manifiesta a través de la conformación de asociaciones civiles, es clave para el éxito en las relaciones tejidas, y es sin duda una diferencia respecto del proceder de otros grupos étnicos que también radican en el AMM. La primera asociación surgió en el año 2000 con el nombre Mixteca Unida, integrada por 35 familias, y su principal objetivo fue solucionar la propiedad de los sus terrenos. El interés por participar en convocatorias federales y estatales promovió la conformación de la segunda asociación, llamada Por Nuestra Identidad Mixteca, conformada por 40 jefes de familia (García Tello, 2013).

Otro tipo de redes identificadas son las que se tejieron con el Partido Acción Nacional (PAN), el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y otros partidos que acuden con los líderes de la comunidad para solicitar apoyo durante las campañas electorales. A cambio los mixtecos han recibido material para la construcción de viviendas, tinacos, despensas e, incluso, permitió que algunos mixtecos fueran contratados para laborar como vigilantes en áreas públicas del centro de la ciudad de Monterrey.

En contraste con el caso de la comunidad asentada en el AMG, las relaciones de carácter religioso no han estado presentes. La mayor parte de las familias profesan la religión católica. Dos familias tomaron la decisión de convertirse al evangelismo (o "cristianismo"), cosa que no fue bien vista por los demás y suscitó el alejamiento entre ellos. Un ejemplo de conversión religiosa es la de una joven de 20 años, la primera mujer de la comunidad en Monterrey que estudió y terminó una carrera profesional en trabajo social. Su padre, como jefe de familia, perdió los beneficios como integrante de su comunidad de origen (San Andrés Montaña), por haberse negado a cumplir en reiteradas ocasiones los cargos comunitarios que le correspondían; ello provocó que también le fuera negado el apoyo en la ciudad de los demás mixtecos. La joven, al no sentirse parte de la comunidad, y no compartir los mismos ideales, se integró a una iglesia "cristiana" ubicada en los límites de la colonia Héctor Caballero. Esto es interesante, pues no se puede afirmar que las redes sociales son siempre inclusivas: el no congeniar en ideas, el no cumplir con las obligaciones que la estructura social demanda, traen como consecuencia la exclusión, y al mismo tiempo generan espacios de oportunidad para establecer redes sociales de otro tipo.

La red educativa es crucial para la comunidad: se documentaron cinco

casos de jóvenes que pudieron obtener becas para estudiar una carrera profesional (entre ellos la estudiante mencionada en el párrafo anterior). La CDI ha firmado convenios con la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL), que ofrecen varios tipos de apoyos para que los alumnos de origen étnico puedan ingresar a la universidad y cubrir sus gastos.

Algunos miembros de la comunidad también se han relacionado con asociaciones civiles o grupos integrados por mestizos que apoyan en distintas materias a las comunidades étnicas radicadas en el estado, por ejemplo: "Nuevo León Árbol de Todas Raíces" y "Procuración de Justicia Étnica", asociaciones con las que han mantenido una relación estrecha para luchar por el reconocimiento de los pueblos indígenas migrantes en el estado de Nuevo León.

LAS REDES TRANSLOCALES

En el proceso de inserción urbana, los integrantes de la comunidad, de forma implícita o explícita, estuvieron expuestos a la dinámica socioespacial de una sociedad dominante, de la cual aprendieron elementos del estilo de vida citadino: normas, usos, códigos, idioma, etc. Vivir en la ciudad los enfrentó a distintas experiencias positivas y negativas, a través de las cuales aprendieron y tejieron relaciones con otras personas. En ciertas situaciones tuvieron que unirse con otros para exigir algún tipo de ayuda, apoyo o solución, como en el caso de los mixtecos de Guadalajara, quienes formaron junto con sus vecinos no indígenas un grupo para poder ejercer presión ante el gobierno estatal para que les regularizaran los predios donde se habían asentado y evitar ser desalojados. Por su parte, los mixtecos en Monterrey se juntaron en la Ciudad de México con mazahuas para exigir a la CDI atención a los migrantes indígenas presentes en el Área Metropolinata de Monterrey.

Las experiencias del proceso de inserción se traducen en la formación de capital social y económico, que circulan en las redes sociales entre los grupos de Guadalajara y de Monterrey, lo que ayudó a traspasar esos límites y extenderse hacia otros estados de la República. Las redes sociales translocales permiten establecer una relación entre mixtecos que radican en distintas ciudades, con el objetivo de intercambiar experiencias, pero también, de buscar oportunidades laborales, matrimoniales, económicas y políticas. El grupo de Guadalajara tiene un fuerte vínculo con la comunidad que radica en Sinaloa, en particular la de Mazatlán, ya que es punto de trabajo eventual que en temporada vacacional sirve para ofrecer los servicios de las bandas de música a los turistas y para venderles artesanías, dulces, comida, fruta o hacerles trencitas en el cabello.

Las redes translocales aprovechan el capital social adquirido a través de las redes locales y lo intercambian con otros mixtecos que radican en ciudades del interior de la República: por ellas se estrechan los lazos familiares, se mantiene el compromiso étnico, se generan y conservan relaciones de compadrazgo, y se reavivan usos, costumbres y prácticas religiosas. En

cuestiones laborales su función consiste en abrir oportunidades temporales de empleo —en la banda de música o la venta ambulante— para quienes deseen trasladarse a otras ciudades.

Idealmente, ser mixteco significa contar con el apoyo de sus paisanos para cualquier eventualidad: los lazos no se pierden con el hecho de no compartir el mismo lugar de residencia. El fenómeno de la migración y los nuevos destinos de inserción reorganizan la estructura funcional de las prácticas socioculturales, económicas y políticas de la comunidad. De esta manera se mantiene la relación en cada lugar donde habitan mixtecos originarios de la misma región (figura 1); su distribución espacial en el territorio nacional inicia en el lugar de origen y se diversifica (sobre todo) hacia el norte y occidente: abarca los estados de Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas, Sinaloa, Jalisco, San Luis Potosí, Guanajuato y Ciudad de México. La red social translocal forma un circuito por el que fluye información, consejos, experiencias sobre la inserción en la ciudad, flujo de personas para uniones matrimoniales, actividades laborales o enseñanza-aprendizaje de una actividad específica (maestros de música), cuidado de algún familiar, flujo de bienes, préstamos de dinero para el traslado de fallecidos hacia el lugar de origen, instrumentos musicales, materiales para la artesanía (rafia o palma), compra-venta de vehículos, etcétera.

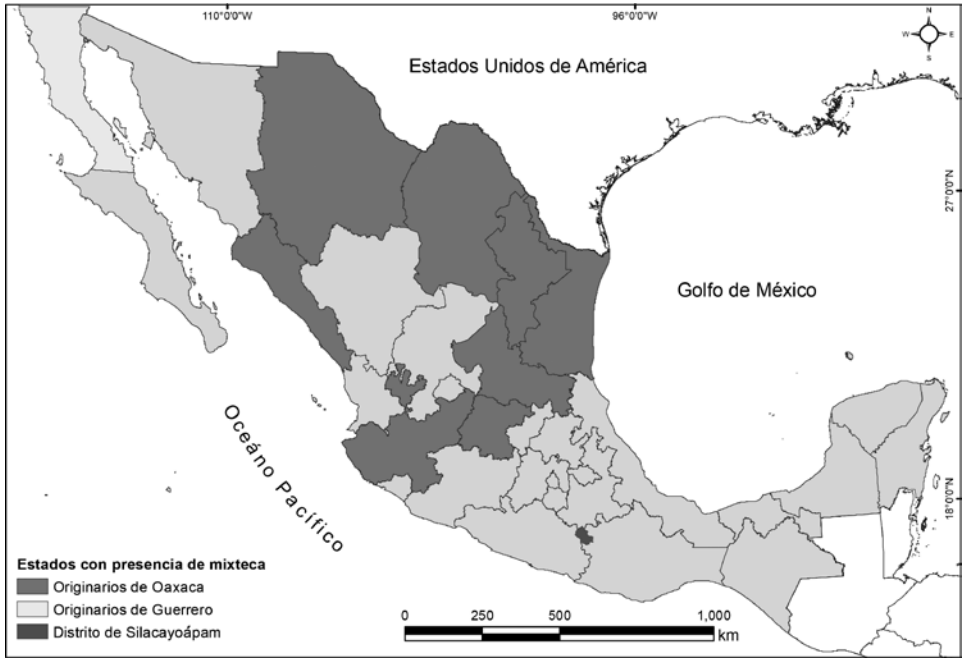
REFLEXIONES FINALES

Las redes sociales translocales son agentes instrumentales que se utilizan en la construcción del espacio social mixteco; por ello, es importante resaltar el contenido, la jerarquía y la función específica de cada red. Las comunidades de estudio se eligieron porque cuentan con mayor experiencia en la inserción residencial y laboral, y entre sus miembros se encuentran líderes con abolengo político cuyas decisiones impactan en toda la red translocal. La confianza, la solidaridad y las prácticas de intercambio son la base fundamental para la existencia y continuidad de las comunidades multisituadas.

La escala translocal de las redes, además de confirmar que existe un vínculo con la comunidad de origen forjado a través del envío de dinero, revela la aparición en las ciudades de unidades jerárquicas de información con fines específicos. No sólo existe comunicación entre los grupos residentes en Guadalajara y en Monterrey; además, éstos se insertan en un proceso de intercambio con las comunidades de ciudades como San Luis Potosí, Mazatlán, de México, Juárez y otras. La relación no es simplemente bilateral (lugar de migración-lugar de origen) sino multilateral. Cada unidad espacial posee cierto capital social y cultural, información y experiencias aprovechables en otros tiempos y espacios.

Las redes sociales actúan como fuente de capital social: mantienen al grupo unido fuera de su lugar de origen y son herramientas que les han permitido conocer la estructura social de una sociedad mayoritaria e insertarse y actuar en ese mismo espacio. No podemos afirmar que todos los miembros que conforman la comunidad, ya sea en el AMG o en el AMM, participan de la misma

Figura 1. Distribución de la población de mixtecos.



Fuente: Elaboración propia con base en la información recabada en trabajo de campo, 2013.

forma; para ello hay representantes que fungen como intermediarios. Para ser un intermediario en la ciudad, lo fundamental es dominar el idioma castellano y esto significa que los flujos de información o de bienes no circulen dentro de las comunidades.

El lugar de origen cumple con determinadas funciones de carácter simbólico e identitario. Es importante esta relación, sobre todo en términos espaciales, puesto que el poseer un pedazo de terreno en el pueblo es una manera de ejercer los derechos y obligaciones que conlleva el ser mixteco. Pero no es la única relación importante ni lo único que los une. Las redes vinculan personas y familias de diversas comunidades de origen y así construyen una unidad metalocal.

El espacio social que han construido los mixtecos a través de las relaciones sociales y de su historia también se ve condicionado por aspectos físicos y geográficos. Las vías de comunicación, la tecnología informática, la infraestructura de la ciudad y la ubicación de las colonias son temas necesarios para entender la espacialidad mixteca en los respectivos mundos urbanos. La ciudad no es un simple contendedor de personas, sino un actor más en el desarrollo de la sociedad. Y así como las sociedades cambian y se transforman, así

también sucederá con el espacio social que han construido los mixtecos.

Las nuevas generaciones de jóvenes tendrán un papel importante para mantener el flujo de relaciones a través de las redes sociales. Es probable que se susciten otras maneras de organizarse social, política y económica, y que estos cambios se vean reflejados en la manera en que conciban la relación entre el espacio, su identidad y su historia. No se puede afirmar que el tipo y la función de las redes sociales que aquí se han presentado se sigan manteniendo a través del tiempo, puesto que siempre estarán sujetos a otros cambios tanto internos como externos. El análisis interdisciplinario permitió profundizar en los resultados, a su vez, el método etnográfico rescató el relato de las personas y sus múltiples relaciones; por otra parte, la geografía otorgó el carácter de actor a los espacios urbanos como elementos que también son susceptibles a los cambios y a las transformaciones de las prácticas, así como a los hábitos de la sociedad mixteca.

BIBLIOGRAFÍA

Durin, Séverine (2008), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey,* Publicaciones de la Casa Chata / cdi.

Forni P., M. Siles y L. Barreiro (2004), "¿Qué es el capital social y cómo analizarlo en contexto de exclusión social y pobreza? Estudio de caso en Buenos Aires Argentina", *Research Report* (34), pp. 1-16.

García Tello, Diana (2016), "Construcción espacial de redes sociales entre mixtecos asentados en las áreas metropolitanas de Guadalajara y Monterrey", tesis de doctorado, unam, México.

_____ (2013), "La espacialidad de los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, XXXIV* (134).

Hiernaux, Daniel (2000), *Metrópoli y ciudad. Los indígenas en el Valle de Chalco*, El Colegio Mexiquense / Fonca / Ayuntamiento Valle de Chalco Solidaridad 1997-2000-Dirección de Cultura.

Malgesini, Graciela, y Carlos Giménez (1997), *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Madrid, Editorial Cueva del Oso.

Ortega, José (2000), "Los horizontes de la geografía", en *Los horizontes de la geografía. Teoría de la geografía*, Barcelona, Ariel, pp. 495-552.

Ramírez, Juan Manuel (1998), *¿Cómo gobiernan Guadalajara? Demandas ciudadanas y respuestas de los ayuntamientos*, México, unam / udeg / Porrúa.

Santos, Milton (2000), *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*, Barcelona, Ariel.

Talavera Durón, Luis Francisco (2006), *Los pueblos de madera y la gente de lluvia. Etnicidad urbana. Purépechas y mixtecos en la Zona Metropolitana de Guadalajara,* tesis de maestría en antropología social, ciesas, México.

EL ENFOQUE SITUACIONAL Y EL ESTUDIO DE REDES Y ASOCIACIONES URBANAS EN CONTEXTOS PLURIÉTNICOS

Guillermo de la Peña*

Resumen: El enfoque situacional revisa secuencias de acontecimientos en los que participa un conjunto de actores; capta la realidad social en movimiento y distingue entre tipos de relaciones sociales: estructuradas, categoriales y redes personalizadas. Aunado al "método del caso extendido", ese enfoque se desarrolló en estudios clásicos en los cuales se concluyó que las identidades étnicas ("tribales") se manifestaban ante relaciones de tipo categorial; en cambio, la identidad de clase se imponía en las relaciones laborales estructuradas. Empero, investigaciones sobre gitanos urbanos en España y sobre indígenas en las ciudades de Latinoamérica, revelan que la identidad étnica, marcada por estigmas racistas, puede aparecer en diferentes tipos de relación social y condicionar el acceso a servicios y al ejercicio de los derechos ciudadanos.

Palabras clave: situación urbana, etnicidad situacional, estamentalización, encapsulamiento, jerarquías sociales.

A Situational Analysis and Study of Urban Networks and Associations in Pluriethnic Contexts

Abstract: Situational analysis examines sequences of events, in which a specific group of actors takes part. It captures social reality in movement and distinguishes between various kinds of social relations: structural, categorical, and personal networks. This perspective, complemented by "the extended case study method," was developed in classic studies, which concluded that ethnic (tribal) identity was clearly expressed in categorical relations. In contrast, class identity predominated in structured labor relations. Nevertheless, research on urban gypsies in Spain and indigenous populations in Latin American cities has revealed that ethnic identity, marked by racist stigmas, may appear in different kinds of social relations and condition access to services and the exercise of citizens' rights.

Keywords: urban situation; situational ethnicity; rigid stratification; encapsulation; social hierarchies.

Este artículo presenta un acercamiento pertinente para el análisis de situaciones urbanas pluriétnicas. Tal acercamiento combina un recurso metodológico particular con una visión teórica que resalta el carácter dinámico de la sociedad, la diversidad y la conflictividad de intereses, identidades y marcos normativos. Es pertinente porque busca entender las

* Profesor investigador. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, unidad Occidente. Líneas de investigación: identidades étnicas urbanas, políticas indigenistas, historia de la antropología en México y América Latina. Correo electrónico: gdelapen@ciesas.edu.mx

variaciones performativas de la etnicidad en contextos de migración y de cambios radicales en las condiciones de existencia de las colectividades étnicas, sin ignorar la interdependencia de "lo local" y "lo global". Si bien la etnicidad siempre implica "la organización social de la diferencia cultural", según la definición clásica de Barth (1969), en el tipo de análisis que aquí se presenta se argumenta que la forma de organizar e interpretar la diferencia varía según la situación —la etnicidad no es un simple atributo predeterminado— y que las variaciones tienen consecuencias específicas. Para desarrollar la discusión, se hará en primer lugar referencia a los inicios de este enfoque en la antropología africanista de la época colonial —una historia no demasiado conocida, de la que aún es importante recuperar ciertas lecciones— para luego examinar sus posibilidades en los estudios de las urbes del llamado primer mundo y del mundo postcolonial.

EL ANÁLISIS DE SITUACIONES SOCIALES: EL CONTEXTO COLONIAL

En la década de 1930, Max Gluckman, un joven antropólogo sudafricano, emprendió una vasta investigación en el antiguo reino zulú, convertido desde 1887 en un distrito colonial británico. Si bien Gluckman se había formado en la corriente estructural-funcionalista,[1] pronto descubrió que el modelo sincrónico preponderante en esa corriente, que definía a las sociedades llamadas tribales como mundos aislados y reacios al cambio, debía replantearse radicalmente. No era posible entender el mundo de los zulúes sin su larga historia de mudanzas, a partir de su emergencia como entidad política en los siglos XVIII y XIX; además, su realidad también era ininteligible sin tener en cuenta las relaciones de poder y los patrones socioculturales derivados de la expansión del capitalismo y la imposición colonial.[2] Estudiar a los zulúes como una sociedad separada de los europeos —funcionarios, misioneros, comerciantes, mineros, finqueros— era una falsificación: africanos y europeos formaban una misma sociedad compleja, contradictoria y cambiante, fundada en la desigualdad étnico-racial, en la que el "gobierno indirecto" del Imperio Británico permitía la existencia de jerarquías diversas y creaba en ciertos ámbitos relaciones de cooperación que mediaban los conflictos inevitables y persistentes. Para describir y comprender esta sociedad, Gluckman ideó una herramienta metodológica que denominó "análisis situacional", la cual consistía en acotar

[1] Max Gluckman (1911-1975) tuvo como mentores en la Universidad de Witwatersrand (Johannesburgo) a Agnes Winifred Hoernlé e Isaac Schapera, quienes habían sido directamente influidos por Radcliffe-Brown y Durkheim (Gluckman 1963: 2-4). El doctorado lo obtuvo en la Universidad de Oxford, en 1936, donde apreció el trabajo y la amistad de Evans-Pritchard.

[2] El capítulo "The Zulu Kingdom in South Africa", con el que Gluckman (1940a) contribuyó al libro clásico *African Political Systems,* rompió con el modelo sincrónico al incluir la historia de la formación del reino zulú, así como la guerra y la imposición colonial como partes integrantes de esa historia.

una secuencia de interacciones y acontecimientos, y resaltar la dinámica de las relaciones entre los actores participantes. No se trataba de exponer "casos ilustrativos" del funcionamiento de un modelo estructural, sino de captar el proceso social total, en sus complejidades y contradicciones (Gluckman, 1961a). La situación elegida fue la serie de sucesos por él observados a lo largo del día en que se inauguraba un puente. Aparecían así actores representativos de todos los papeles sociales en Zululandia: zulúes miembros de familias nobles y plebeyas, tanto paganas como cristianas; dignatarios zulúes y funcionarios europeos; misioneros y empresarios. Al analizar la interacción de estos personajes en el contexto de la ceremonia de inauguración, Gluckman (1940b) puso de manifiesto las diferentes lógicas de los actores, las discrepancias entre los valores, las negociaciones y los procesos de cambio social y cultural. El puente mismo era un símbolo de la mediación entre los conflictivos papeles sociales de la realidad colonial.

En las décadas de 1940 y 1950, el Instituto Rhodes-Livingstone, bajo la dirección de Max Gluckman, Elizabeth Colson y J. Clyde Mitchell, emprendió una serie de investigaciones en la región de Rhodesia del Norte (hoy Zambia), conocida como "el Cinturón de Cobre" (*Copperbelt*).[3] En esta región, la explotación de ricas venas de cobre había dado lugar al surgimiento y crecimiento de varias ciudades, que atraían flujos de población procedente de diferentes zonas étnicas ("tribales") del África central y constituían laboratorios ideales para el estudio del cambio sociocultural.[4] Gluckman postulaba que el cambio en estas ciudades tendría que definirse, fundamentalmente, no como un proceso de "aculturación" ni de adaptación de las normas tribales al ámbito urbano, sino como el surgimiento de nuevos campos de relaciones sociales en los que se creaban, no sin conflictos, situaciones en específico urbano-industriales y nuevas pautas de interacción (Gluckman, 1961b). Los migrantes africanos que llegaban a las ciudades mineras —a quedarse permanentemente o a trabajar por temporadas—, necesariamente reelaboraban su relación con la estructura política, social y económica de la entidad étnico-tribal y de la aldea en que habían vivido, pues formaban parte de otras estructuras en la ciudad, participaban en nuevas relaciones que escapaban a una estricta estructuración, se involucraban en redes sociales diversas y asumían nuevas identidades. En tal contexto, el análisis situacional parecía no sólo

[3] El Instituto Rhodes-Livingstone (1937-1964) fue la primera y más importante institución de investigación social en el mundo colonial africano. Mitchell había sido formado por Gluckman y asumió la dirección del instituto en 1947, cuando su maestro, vetado por la autoridad colonial a causa de su apoyo a la descolonización, se incorporó a la Universidad de Oxford, para luego fundar en 1949 el Departamento de Antropología de la Universidad de Mánchester. Véase Kapferer (2006: 120-121) y Korsbaeck (2016).

[4] El término *tribu* era común en el mundo colonial para designar las colectividades que hoy llamamos pueblos, etnias o nacionalidades. Lo usaré en este texto como término *emic*.

conveniente sino necesario para estudiar los campos sociales emergentes en las urbes mineras.[5]

Me referiré con brevedad a dos instancias señeras de este tipo de análisis: el estudio de Clyde Mitchell (1956) sobre la interacción en tiempos de ocio entre miembros de distintas tribus, y el de Arnold L. Epstein (1958) sobre los cambios y conflictos de las relaciones políticas urbanas. Ambos tratan sobre secuencias específicas de acontecimientos, pero los análisis se realizan sobre la base de una amplia investigación etnográfica y cuantitativa realizada en la ciudad minera de Luanshya. En esta investigación se reunió y sistematizó información sobre la coexistencia analítica de diferentes modalidades de expectativas de conducta, correspondientes a tres tipos u "órdenes" de relaciones sociales: *1)* estructurales, fincadas en normas y estatutos institucionales claramente definidos; *2)* categoriales, en las que intervenían estereotipos de raza, clase, género y afiliación étnico-tribal, y *3)* de red social, fundadas en el conocimiento personal derivado de la interacción frecuente entre un conjunto de actores (Mitchell, 1966). Las relaciones estructurales en la Luanshya colonial de la década de 1950 estaban determinadas en primer lugar por la "barrera de color": la diferencia estamental ineludible de estatus entre europeos y africanos.[6] Los primeros ocupaban los puestos más importantes en la administración de las minas y del gobierno de la ciudad, así como en los servicios profesionales (salud y educación); los segundos residían en espacios segregados, desempeñaban trabajos manuales o de pequeño comercio y —los más escolarizados— puestos administrativos menores o labores profesionales. Las normas laborales en las minas y los protocolos de la administración civil eran relevantes en esos respectivos ámbitos, y a su vez, las normas familiares tradicionales lo eran en los ámbitos domésticos y en las zonas habitacionales en que coincidían familias de la misma tribu. Pero fuera de esos espacios estructurados, cobraban importancia las relaciones categoriales y las redes sociales.[7] La escenificación de la danza Kalela implicaba el uso urbano de categorías étnicas.

Esta danza se celebraba en los lugares públicos donde los africanos se reunían en horas de descanso y atraía un público numeroso y multitribal. Los danzantes bailaban al son de tambores

[5] "Campo social" (o "campo de relaciones sociales") es un recurso metafórico que busca incluir en el análisis factores de cambio, heterogeneidad y apertura, y así evitar el determinismo inmovilista de muchos estudios estructural-funcionalistas. Junto con el análisis situacional, se convirtió en una marca de la Escuela de Mánchester en la antropología social, un cuarto de siglo antes de que lo utilizara Bourdieu (Garbett, 1970; Evens y Handelman, eds., 2006). La metáfora alude a un campo magnético donde diversas fuerzas se atraen y rechazan, formando un conjunto móvil que puede expandirse o contraerse.

[6] Diferencia estamental: se refiere a la estratificación en sociedades donde los individuos no son iguales ante la ley. Puede también aplicarse a sociedades en las que la igualdad legal sólo existe en el papel.

[7] Huelga decir que este concepto difiere de lo que las redes sociales significan en la era informática, aunque existen analogías.

de tipo africano, pertenecían a la misma tribu y entonaban canciones en su alabanza que además ridiculizaban a otras tribus presentes en la ciudad. Era, por esos motivos, una danza tribal. Pero, curiosamente, el vestuario de sus integrantes no guardaba ninguna relación con la indumentaria tradicional; por el contrario, los danzantes se esforzaban en vestir con elegancia europea. Por su parte, las letras de las canciones no aludían a lo que ocurría en los territorios ancestrales, sino a la vida en la ciudad, las minas y a las jerarquías sociales emergentes. Es decir: expresaban un "tribalismo urbano". Mitchell interpretó la elegancia de los trajes de los danzantes —que eran en su mayoría trabajadores no calificados— como un signo de la creación de una nueva escala de prestigio, basada en la escolaridad y la ocupación, independiente de los cánones de la tribu. Uno de los bailarines vestía como médico y la única mujer de la comparsa llevaba traje de enfermera: dos profesiones a las que sólo unos pocos africanos tenían acceso. El baile, entonces, representaba la apropiación vicaria de los nuevos símbolos de prestigio; sin embargo, no aludía a los europeos como grupo de referencia: la aspiración explícita era alcanzar el estatus —y el creciente poder— de la nueva élite africana, urbanizada y escolarizada, cuyo surgimiento implicaba una contradicción respecto de la barrera colonial de color.

El análisis de Mitchell se conectaba hasta cierto punto con las tesis de la Escuela de sociología urbana de Chicago acerca del "urbanismo como forma de vida" (Wirth, 1938), definido como un proceso de debilitamiento de las relaciones primarias (parentesco y etnia) y comunitarias, y del reforzamiento de las relaciones secundarias (asociaciones civiles, políticas, laborales y de clase).[8] Pero Mitchell iba más allá al plantear que el tribalismo no desaparecía: resurgía, ya no como una estructura sino como una categoría urbana de interacción que implicaba la resignificación y transformación de la cultura rural, y contribuía a la aparición de nuevas formas de convivencia, pero también, de oposición, en el seno de una población heterogénea y fluctuante. Categorizar a desconocidos permitía medir la distancia social y las modalidades de interacción; por ejemplo, los miembros de tribus históricamente hostiles podían intercambiar pullas o bromas sin necesidad de agredirse abiertamente, y los de tribus con historias de alianza podían construir redes de amistad personal. Las redes personales servían para facilitar la inserción en la vida urbana y además atravesaban tanto las relaciones estructuradas como las categoriales. Entre quienes procedían de la misma aldea, las redes eran indispensables para mantener comunicación con el mundo rural y atender obligaciones familiares, económicas y rituales (Mitchell, 1969).

El segundo ejemplo —la pesquisa de Epstein— se refería a los avatares y conflictos en la política urbana y laboral. Se interesaba en procesos si-

[8] Estas tesis fueron asumidas también por Redfield (1941) en su análisis de la ciudad de Mérida, Yucatán.

tuados en un vasto campo social: la actividad política de la ciudad entera, vista no sólo como una colectividad con lógica propia, sino como "un punto de intersección de varios sistemas de actividad" (Epstein, 1958: 101). Entender Luanshya requería tener en cuenta los mundos rurales tribales y la administración y los actores políticos del Imperio, así como la economía colonial minera, condicionada por el mercado mundial. Además, el interés del autor por comprender el cambiante sistema político urbano, volvía necesario ubicarlo en un amplio periodo de tiempo: desde los comienzos de la mina y la ciudad en la década de 1930 hasta el momento en que se realizó el estudio en la década de 1950. En su análisis, Epstein destacó dos subcampos dentro del urbano: el municipio y la mina. Desde el inicio, los funcionarios europeos buscaron establecer el orden social en las zonas residenciales segregadas de los africanos mediante el nombramiento de "ancianos tribales" (*tribal elders*): varones que gozaban de prestigio en sus lugares de origen, por las familias a las que pertenecían, su edad y su historia personal. El papel de estos "ancianos" era vigilar el comportamiento de los miembros de sus tribus y resolver los conflictos entre ellos mediante la invocación y aplicación de normas tradicionales. Tales normas funcionaban bien mientras se tratara de arreglos matrimoniales y de pleitos conyugales o entre vecinos: una de las situaciones descritas y analizadas por Epstein fue un juicio acerca de una disputa vecinal (1958: 53-58) que fue resuelta con éxito. En el ámbito laboral, la administración de la mina, también, seleccionó "ancianos tribales" como representantes y encargados del orden entre los mineros africanos; sin embargo, perdieron relevancia gradualmente y fueron ineficaces para mediar y controlar los conflictos.

Epstein dedica los capítulos más largos (IV y V) al análisis del surgimiento de nuevas asociaciones entre la población africana que trascendían las fronteras tribales: cooperativas de consumo, sociedades mutualistas; grupos de estudio, nacionalistas y gremiales, y —los más importantes— el sindicato minero y grupos de política local. Tras una huelga violenta y finalmente fallida en 1940, se cambió el nombre de los "ancianos tribales" de la mina por el de "representantes tribales", que deberían actuar en consonancia con las autoridades; pero además surgió un movimiento para formar el sindicato de mineros africanos, que se creó en 1948 y auspició una nueva huelga, en 1952, esta vez exitosa en sus demandas por mejores salarios y prestaciones. El análisis situacional de esta huelga permite al autor comprobar la obsolescencia de los representantes tribales en el ámbito laboral y el importante papel adquirido por el sindicato minero en la vida social y política de los trabajadores. Concomitantemente, en Luanshya surgieron otros sindicatos: junto con las otras asociaciones emergentes mencionadas, fueron creando nuevas normas, jerarquías y estándares de prestigio. En otras ciudades ocurrían procesos semejantes. En 1964, seis años después de la publicación del libro de Epstein,

Zambia se convirtió en un país independiente, y su consolidación tiene que entenderse en relación con la fuerza de los sindicatos y las nuevas asociaciones transtribales. Con todo, en muchas situaciones, tanto estructuradas (en la vida doméstica) como no estructuradas (en los tiempos y espacios de recreación), la relevancia de la identidad tribal ha permanecido; y surge también para definir alianzas y rivalidades dentro del mundo laboral y político (Kapferer, 1972).

Al analizar no una sino varias situaciones a lo largo del tiempo, Epstein introdujo lo que recibiría más tarde el nombre de "método del caso extensivo" (Van Velsen, 1979 [1967]), enfocado en la etnografía del cambio. El trabajo de Mitchell señaló la mudanza implicada en la aparición de una nueva jerarquía de prestigio que desafiaba tanto la estructura tribal como la colonial, pero el análisis diacrónico de Epstein mostró la subversión de los límites del sistema: permitió situar el cambio en un horizonte histórico que relacionaba de forma dialéctica lo rural y lo urbano, "lo micro" y "lo macro", la economía política y la condición colonial, la teoría y la práctica (Buroway, 1998; Guizardi, 2012).

ETNICIDAD Y CLASE EN CIUDADES PLURALES DEL PRIMER MUNDO

Italianos en Boston

Un estudio etnográfico realizado en Boston en la década de 1950, presenta análisis situacionales que iluminan las relaciones entre etnicidad y clase social (Gans, 1962). El autor se había formado en la Escuela de sociología urbana de Chicago. La investigación se enfocó en las familias de origen italiano que residían en una zona deprimida y sobrepoblada conocida como The West End.[9] Los principales sujetos de estudio pertenecían a la segunda generación de migrantes. Nacidos en Estados Unidos, sus edades iban de los 30 a los 50 años, tenían poca escolaridad y desempeñaban trabajos no calificados (peones en la construcción, ayudantes o encargados de la limpieza en almacenes, veladores...) o semicalificados (peluqueros, plomeros, cocineros de comida rápida...). Sus padres habían nacido en zonas rurales muy pobres del sur de Italia, en familias de jornaleros agrícolas.[10] Migrar sin interrupción a Estados Unidos había significado para estas familias la posibilidad de subsistir, pero no de ascender en la escala social; y no esperaban una suerte mucho mejor para la siguiente generación; ni siquiera se interesaban demasiado en la educación de los jóvenes. Se identificaban y eran identificados como "los italianos", diferentes de otras familias de migración más o menos reciente que vivían en la misma zona, categorizados como "los irlandeses" y "los judíos". Los irlandeses provenían de familias campesinas propietarias de tierras (que sólo podía

[9] Podemos imaginar esta zona como aquélla en donde vivía el joven Vito Corleone en *El padrino II*, o como el barrio de *West Side Story*; pero Gans no reporta mafias ni pandillas violentas en The West End.

[10] Gans no menciona de qué zona de Italia provenían (muy probablemente Sicilia, Cerdeña o Calabria).

heredar uno de los hijos, los demás migraban) y patriarcales; tenían la ventaja del idioma, que les ayudaba a conseguir trabajos municipales (policía y otros servicios) y estaban involucrados en redes políticas. En cuanto a los judíos, de ancestría centroeuropea, tenían un origen de clase media baja (tenderos, artesanos especializados, oficinistas de rango inferior) y ponían gran énfasis en la importancia de la educación: esperaban que sus hijos asistieran a la universidad y lograran buenos empleos.

En su estudio, Gans no usó el término análisis situacional, pero analizó dos tipos de situación diferenciadas con mucha claridad: las que ocurrían en el seno de lo que él llamó "el grupo de pares" y las que tenían lugar en "el mundo de afuera". El grupo de pares se basaba en el parentesco: lo constituía la familia extensa bilateral, formada por un grupo de hermanos y hermanas, con sus cónyuges e hijos, y a veces los hermanos y hermanas de éstos con sus respectivas familias. Se incluían también los miembros de la primera generación que aún vivían, así como algunos amigos cercanos, y los padrinos y madrinas de la generación joven. Estos últimos, integrados mediante los rituales católicos, tenían que pertenecer también a "los italianos". El grupo de pares se manifestaba y reafirmaba en la rutina de celebrar reuniones frecuentes, en las cocinas y las salas de las casas o apartamentos, más de una vez por semana; en ellas se consumían manjares preparados a la usanza de Italia del sur, se bebía vino y refrescos, y se conversaba incesantemente sobre los temas cotidianos y sobre "los italianos" en general: "todos conocían a todos". En principio, cualquier persona podía pertenecer a un grupo de pares; incluso a varios, aunque uno de ellos cobraba mayor importancia; en cambio, el reunirse con frecuencia con quienes "no eran italianos" se veía mal. Sin embargo, en cada grupo ocurría un proceso tácito de selección: si había personas "no compatibles", no permanecían. Tal afinidad tenía que ver con varios elementos: autoidentificarse como italiano y también como americano (por tanto: hablar italiano e inglés) y miembro orgulloso de la clase trabajadora; valorar la familia y las diferencias de género; participar en intercambios frecuentes de favores y ayudas; no manifestarse como diferente o superior (se valoraba el talento musical porque amenizaba las reuniones y permitía que todos participaran). Es decir: el grupo de pares constituía una red densa y muy activa, con múltiples funciones: la ayuda mutua en un contexto de escasez, la nivelación social, la creación de espacios de recreación, la circulación de información acerca de la vida del barrio y de cuestiones útiles —empleos, problemas comunes—, y la interconexión con el vecindario entero a través del parentesco compartido.[11] Pero poseía además una dimensión estructural: era un poderoso mecanismo de afirmación de las normas morales tradicionales. Al mismo tiempo, y contrario a lo que

[11] Las redes del West End pueden compararse con las que describe Larissa Lomnitz (1976) en su estudio clásico sobre "la sobrevivencia de los marginados".

pudiera pensarse, servía para adaptar las normas a las necesidades de la modernidad estadounidense, mediante comentarios y discusiones acerca de episodios cotidianos.

La intensa convivencia del grupo de pares resultaba en poca interacción con la gente del mundo de fuera. No era raro que en el ámbito del trabajo también se encontraran miembros del grupo. Los empleadores eran en general "externos", pero se buscaba de forma explícita que no fueran "muy incompatibles". Los autoempleados proveían servicios a miembros de familias italianas, pero en las empresas grandes la *italianidad* se tornaba irrelevante en las relaciones con la jerarquía institucional. La tesis de Gans era que eso mismo ocurría en otros ámbitos fuera del cobijo familiar: la etnicidad era reemplazada por la identidad de clase. Sin embargo, a veces operaban prejuicios sobre la etnia. En el mundo escolar, las familias del West End preferían las escuelas católicas, dirigidas por religiosas irlandesas; ahí, las principales expectativas de conducta las definían la estructura escolar y la pertenencia a la iglesia romana; y la etnicidad perdía importancia *vis-à-vis* autoridades y maestros, aunque se puede suponer que sí servía para establecer alianzas y oposiciones entre compañeros. Por otra parte, si bien se consideraba importante la asistencia a la misa dominical y el cumplimiento de los ritos de pasaje católicos, no existía una relación estrecha con los sacerdotes (que sólo en algunas excepciones eran de origen italiano). Con el mundo de la política la relación tendía a ser distante y hostil, salvo ciertos personajes de origen italiano que podían proporcionar ayuda y protección a cambio de votos; en esos casos, la italianidad se convertía en un mecanismo de creación de redes clientelares.

Sin embargo, el mundo se encontraba en apariencia estable pero los grupos de pares tenían un elemento disolvente: la distancia respecto a los jóvenes de la tercera generación. Aunque se les consideraba miembros de los grupos de sus padres y parientes, en la práctica, las reuniones en casas se llevaban a cabo entre los adultos; los jóvenes se reunían por su cuenta y no siempre con sus parientes ni con otros italianos. Además, la base material de esa forma de organización social desapareció, pues los viejos y maltratados edificios del West End fueron demolidos por "inhabitables" pocos años después del estudio de Herbert Gans. En los últimos capítulos del libro, el autor critica con dureza la política de "renovación urbana" mediante la destrucción, fundada en la creencia errónea de que las áreas pobres con edificios viejos son semilleros de criminalidad. Gans muestra la existencia en el West End de una comunidad urbana pacífica y funcional, cuyo hábitat físico podría restaurarse y mejorarse. La dispersión de los habitantes en zonas de reciente construcción, quizá, daría como resultado la pérdida de la vida comunitaria. Y la etnicidad sería sólo un símbolo nostálgico. Según el autor (1979) era inevitable el proceso de asimilación social y cultural de los principales grupos étnicos que habían migrado a Estados Unidos en la primera mitad del siglo XX. Si en este análisis

recuperamos el concepto de campo social, podemos decir que, para la segunda generación de migrantes, éste incluía vínculos con parientes en Italia, alimentados mediante cartas, llamadas telefónicas y visitas ocasionales, lo cual ayudaba a mantener vigente la frontera étnica. También incluía en el West End y en otras áreas de Boston, conexiones externas a la colectividad italiana. No obstante, la debilidad de tales nexos les permitía mantener una condición de encapsulamiento —un concepto cuyo significado se volverá más claro en la próxima sección—; pero para las siguientes generaciones, una vez ocurrida la dispersión de las familias en el área urbana, tal condición iría desapareciendo.[12]

Gitanos asentados en Madrid

Me referiré ahora al estudio de una comunidad de gitanos inmigrados a la capital española, basado en el trabajo de campo que realicé en el verano de 1969 (De la Peña, 1970), todavía en tiempos de la dictadura franquista (1939-1975).[13] Después de la Guerra Civil (1936-1939), y sobre todo a partir de la década de 1950, muchas familias gitanas que previamente llevaban una vida nómada se asentaron en diversas ciudades de España.[14] En su existencia itinerante, los gitanos se trasladaban en carromatos que les servían también de casa, y se sostenían comerciando con caballos y mulas. Además, reparaban ollas y enseres de hierro, tejían y vendían canastas de mimbre o junco, y participaban como jornaleros, durante el otoño, en vendimias y cosechas, sobre todo en Andalucía y Castilla la Nueva. A su paso por pueblos o ciudades, las mujeres ofrecían "leer la buenaventura". Hablaban castellano intercalado con palabras y expresiones de lengua romaní (o *caló*, como se le llama en España). Su organización social se basaba fundamentalmente en lo que ellos llamaban el clan: un conjunto exogámico de familias nucleares unidas por lazos patrilineales, identificables por el apellido paterno y presididas por los viejos: los varones de mayor edad, también llamados *tíos*. Al casarse, las mujeres pasaban a pertenecer a la "familia" del marido. Idealmente, los carromatos que viajaban juntos pertenecían a miembros del mismo clan. Al crecer en número, el grupo se dividía en segmentos que viajaban por separado, sin perder contacto, en cuanto era posible.[15] Desde tiempo inmemorial, los gitanos en España han sido vistos como gente

[12] Con todo, Gans (1962: 237-241) reconoce que la organización familiar de los distintos grupos étnicos conserva al menos algunas características propias a través de las generaciones.

[13] En 1970 presenté esta investigación como tesis de maestría en la Universidad de Mánchester, y se hicieron 40 copias mimeografiadas. No la publiqué de manera más amplia porque en ese momento la información podía haber sido perjudicial para mis sujetos de estudio.

[14] En varias urbes del sur de España (Granada y Sevilla, las más notorias) existían pequeños asentamientos de gitanos desde al menos el siglo XVIII; pero en la segunda mitad del siglo XX surgieron y crecieron en otras ciudades.

[15] En la terminología antropológica, el clan, a diferencia del linaje o la familia extensa, se define como un grupo corporado de parientes que, asumiéndose como tales, no pueden trazar con precisión su relación de parentesco consanguíneo. Los clanes gitanos se ajustan a esa definición.

extraña y peligrosa, y así aparecen en novelas, poemas y documentos históricos (San Román, 1986). Ellos, por su parte, preferían mantenerse al margen y evitaban relacionarse con personas no gitanas, a quienes llamaban "payos", excepto para conseguir beneficios o embaucarlos. Además, evitaban tener que ver con las instituciones nacionales (escuelas, gobiernos locales, fuerzas del orden).

La vida de los gitanos pasó de nómada a sedentaria por varias razones. Una de ellas fue que el rechazo hacia ellos se tornó en abierta persecución —no por primera vez— durante el franquismo. Pero otras, quizá más importantes, se derivan de su obsolescencia económica en un contexto de expansión del capitalismo industrial: la desaparición del caballo y la mula como animales de transporte y trabajo; el desplazamiento del hierro por el aluminio en la fabricación de enseres domésticos, y la mecanización de la agricultura. En las ciudades podían convertirse en traficantes o vendedores ambulantes de distintos objetos, desde muebles usados (a veces valiosos) hasta chatarra y fierro viejo, o en trabajadores de la construcción. O, en último caso, recurrir a la mendicidad. Es decir, pasaban a formar parte del proletariado informal urbano. Durante la década de los años cincuenta, varios clanes gitanos arribaron a Madrid y se fueron asentando en la periferia sur de la ciudad, a lo largo de la ribera del río Manzanares, donde construyeron chabolas. En 1961, el gobierno municipal emprendió un plan de urbanización y recuperación del río; en consecuencia, procedieron a expulsar a los gitanos y derribar las barracas. En esa coyuntura, uno de los grupos desplazados llamó la atención de una asociación católica, integrada por una docena de matrimonios jóvenes, pertenecientes a la clase profesional, bien conectados con la Iglesia y con las élites de la sociedad madrileña (González, 1963). Merced a sus conexiones, consiguieron comprar a un precio bajo un terreno en la propia periferia y trasladar ahí a ese grupo de gitanos, y además dotaron a cada familia de una pequeña casa de ladrillo, con ayuda de amigos constructores. Se formó así un pequeño poblado de 54 casas, que fue nombrado Altamira. Para los gitanos, estos inesperados benefactores eran "señoritos" poderosos a quienes era necesario complacer.[16] Así, aceptaron enviar a sus hijos a la escuela que se construyó junto al mismo poblado.

Los gitanos de Altamira afirmaban que era importante mantener sus costumbres e identidad; pero, de hecho, su forma de vida —como la de otros gitanos en las ciudades— se había modificado. Por ejemplo: persistía la organización e identificación clánica, pero tenía mayor relevancia lo que llamaré "patrigrupo": un linaje de tres o cuatro generaciones residentes en el mismo asentamiento. Si bien los matrimonios seguían celebrándose a edad muy temprana (17 a 19 ellos, 14 a 16 ellas) y entre miembros de familias gitanas de clanes diferentes, ya

[16] El término *señorito(a)* es usado en España por las clases populares para referirse a personas adineradas o aristocráticas. No tiene necesariamente implicaciones negativas.

no se concertaban exclusivamente entre los padres; los novios manifestaban su voluntad, y los noviazgos con frecuencia ocurrían entre jóvenes del mismo asentamiento, o de asentamientos cercanos (en la vida nómada tradicional no era raro que los novios se conocieran el mismo día de la boda).

En Altamira, uno de los integrantes de la asociación benefactora, Pedro, quien era un próspero abogado, se ocupó de que los gitanos registraran los nacimientos y los matrimonios; así conseguirían los beneficios que el gobierno otorgaba a las familias pobres.[17] Pedro además, promovió una innovación importante en el sistema de autoridad: decidió que era necesario instaurar un gobierno local que guardara el orden en el asentamiento y negociara con la policía, cuyas visitas frecuentes adquirían un cariz amenazante. Reunió a los viejos de los "patrigrupos" locales y les pidió que nombraran entre ellos un "alcalde". El elegido fue un hombre llamado Manuel Vargas (el Tío Manuel), perteneciente a un clan poderoso y reconocido: dos de sus hermanos eran los líderes de sendos asentamientos gitanos de la periferia madrileña, y se hablaba de sus parientes y de contactos importantes en otras regiones. Empero, al cabo de un año, Pedro lo destituyó pues Vargas había expulsado con amenazas a cuatro familias para entregar las casas a sus parientes y aliados. El abogado entonces pidió que los viejos nombraran un cabildo de cinco miembros y que éstos designaran un jefe de cabildo.[18] El nombrado fue otra vez el Tío Manuel, quien al poco tiempo tuvo ocasión de reafirmar su poder, pues gracias a él se repelió la agresión de miembros de clanes rivales que pretendían apoderarse de las casas.[19] Al llamado del Tío Manuel acudieron integrantes de su clan y otros aliados, desde varios puntos de Madrid e incluso de fuera de la ciudad, armados de palos, navajas y revólveres. Sin embargo, en 1966, algunos de los Vargas abandonaron el poblado por dificultades mantenidas con Manuel, y éste solicitó a Pedro, con apoyo del cabildo, que las casas vacantes no se dieran a gitanos, sino que se invitara a cuatro familias payas pobres, de las que vivían en el basurero municipal, situado cerca de Altamira, porque éstas podían "dar buen ejemplo" a los gitanos. Aunque no le gustaba la idea, el abogado aceptó ya que se había comprometido a respetar las decisiones del cabildo. Era evidente que Manuel perdía poder —y por ello buscaba aliados payos—, en parte porque su hijo mayor, Juanito, quien era además miembro del cabildo, se había convertido en un tra-

[17] El registro se hacía a través de la Iglesia: el acta de bautismo permitía obtener el carnet de identidad, y la de matrimonio religioso, el libro de familia, ambos requeridos para cualquier trámite. Los beneficios consistían en una pequeña cantidad de dinero al nacer un hijo, y otra pequeña cantidad mensual a cada familia nuclear con sus papeles en regla. También, con el apoyo de una trabajadora social de la institución católica Cáritas, podían conseguir acceso a instituciones de salud.

[18] Como antes el "alcalde", el cabildo no gozaba de ningún reconocimiento fuera del asentamiento; pero era una mediación importante respecto de los benefactores.

[19] Inevitablemente, Altamira era vista con recelo por otras familias gitanas en Madrid, que seguían viviendo en chabolas y no gozaban de protección de benefactores.

tante exitoso de automóviles usados y pasaba mucho tiempo fuera.[20]

La vida de Altamira estaba lejos de ser pacífica, y un factor conflictivo tenía que ver con las actividades económicas de sus habitantes gitanos. Sólo uno de ellos, Martín Maya, cabeza de su patrigrupo (aunque era aún joven), que laboraba como albañil especializado y era alfabeto, tenía un empleo formal. Otros se situaban en el sector informal y el autoempleo: limpiabotas, afiladores de cuchillos, cargadores en mercados y chatarreros. Las mujeres proveían el ingreso necesario para la comida cotidiana: salían por la mañana en grupos de tres o cuatro, con los niños más pequeños, a los barrios de clase alta; ahí pedían que les donaran ropa usada, que luego vendían en el Rastro (baratillo o mercado de las pulgas); con ese dinero adquirían alimentos, pero a veces realizaban una nueva operación para obtener mayor ganancia: compraban objetos de plástico y los revendían en barrios populares. Por su parte, casi todos los hombres, incluso quienes contaban con otro oficio, se dedicaban a la chatarra, lo que les permitía permanecer en Altamira y cuidar el asentamiento y a los hijos cuando terminaban la escuela. Los chatarreros salían por la tarde y la noche con carretas (sólo dos de ellos, Juanito Vargas y Martín Maya poseían camionetas) a visitar edificios en demolición, talleres mecánicos y basureros; recogían todo el material derruido, desechado o sobrante que tuviera metal y al día siguiente lo limpiaban para venderlo a fundiciones. El desarrollo de esta actividad exigía tener contactos fuera del poblado, tanto con gitanos como con payos, que les proporcionaran información sobre lugares accesibles para recolectar, así como contactos con dueños (payos) de fundiciones. Los señoritos también les ayudaban con recomendaciones e información. En sus excursiones nocturnas, algunos chatarreros robaban metal —alambre, tubos de cobre y alambrón y viguetas de acero— en edificios en construcción; eso les dejaba mayores ganancias, pero implicaba correr riesgos con la policía o con bandas rivales. En esos casos, la información pertinente y la posibilidad de venta la obtenían mediante ciertos personajes del mundo del hampa, conocidos como quinquis y residentes en uno de los asentamientos informales de la periferia. Quinqui (derivado de quincallero, tratante de objetos de metal baratos) se aplica en España a los miembros de un grupo nómada, a lo largo de la historia y que pertenece también al proletariado informal urbano, pero diferente a los gitanos en tradición y costumbres. Los quinquis gozan de una fama incluso peor a la de los gitanos y éstos insisten, sobre todo ante los señoritos protectores, en que no se les confunda con aquéllos.[21]

[20] Todos los nombres propios que aparecen en este artículo son ficticios. "Juanito Vargas" era un personaje romántico: torero en su primera juventud, apuesto y exitoso, siempre vestido con elegancia; su bella esposa provenía de un importante clan sevillano.

[21] Muchos (pero no todos) de los gitanos tienen la piel morena; no así los quinquis. Las mujeres gitanas se distinguen por sus faldas largas, pañoletas multicolores y aretes vistosos; pero puede ser difícil detectar a los varones a simple vista, aunque gustan de llevar adornos dorados.

Se infiere que en el campo social de la periferia de Madrid, los gitanos de Altamira debían interactuar y desarrollar redes en su vida cotidiana con diferentes actores y grupos sociales, lo cual implicaba involucrarse en situaciones a veces contradictorias. En el poblado estaban sujetos a las normas de convivencia y lealtad con sus respectivos patrigrupos; pero además convivían y cooperaban con otros patrigrupos que eran al mismo tiempo competidores potenciales en el acceso a casas, información útil o el favor de los señoritos. Esa competencia podía desembocar en conflictos, como ya había sucedido cuando Manuel Vargas expulsó a cuatro familias para favorecer a sus allegados. Se suponía que el cabildo funcionaba como factor de orden y conciliación, pero no siempre era efectivo. Hacia fuera del poblado, los gitanos de Altamira interactuaban desde una posición subordinada con los señoritos, cuya protección necesitaban, pero podían perderla si entre ellos había conflictos internos. Hacia fuera también, debían conectarse tanto con gitanos —y ahí la pertenencia a un clan numeroso y fuerte era importante— como con payos, para obtener apoyo en los conflictos, la información y los accesos requeridos en el negocio de la chatarra. Con todo, era mal visto entablar amistad con payos o frecuentarlos, por lo que la interacción debía dosificarse. Por su parte, las alianzas con los quinquis para encontrar y vender mercancía robada los ponía en riesgo de graves problemas no sólo con la justicia sino entre los propios gitanos, dentro y fuera de Altamira. Y además corrían el peligro de perder la protección de los señoritos, si éstos creían que se amistaban con delincuentes. Me referiré en seguida a una situación —o más bien a una serie interconectada de situaciones: un caso extensivo— en la que se manifestaron diferentes alianzas y contradicciones.

El 25 de agosto de 1969, Martín Maya organizó una incursión para robar alambre de cobre en un taller cercano al asentamiento, con la participación de dos jóvenes: Andrés, el hijo menor de Manuel Vargas, y Enrique, integrante de otro patrigrupo. Para asegurar el éxito, Martín pidió y obtuvo la ayuda logística de miembros de una banda de quinquis encabezada por un sujeto conocido como "El Colorado", con reputación de violento e informante de la policía. Los guardias aparecieron intempestivamente durante el asalto y capturan a Andrés y a Enrique, pero los quinquis y Martín escaparon. Este último había sido visto por un policía y pensaba que pronto lo arrestarían, así que al día siguiente fue a pedir ayuda a "El Colorado" en persona. Éste accedió a salvarlo de la cárcel y prometió que se liberaría a Andrés y a Enrique, con dos condiciones: las familias de los jóvenes debían entregarle 20 000 pesetas (10 000 cada una: cerca de 200 dólares de entonces) y además Martín debía conseguir que le cedieran dos casas en Altamira que hacía poco se habían quedado vacías.[22] Al ser informado,

[22] Dos de las familias payas que había llevado años antes Manuel Vargas se habían marchado.

Manuel Vargas aceptó pagar el dinero exigido, pero afirmó que lo de las casas tenía que ser aprobado por el cabildo y por el abogado Pedro. Pidió dinero prestado y vendió los muebles de su casa, para cubrir el rescate. El padre de Enrique aceptó pagar. El día 27, "El Colorado" se presentó en Altamira, habló con varios gitanos y les dijo que una de las casas era para su hijo, "una muy buena persona". La noticia corrió por el asentamiento y causó pánico: si negaban las casas los jóvenes seguirían presos y ganarían la enemistad de un peligroso maleante; si las entregaban meterían a quinquis indeseables a vivir en su seno.

El día 29 tuvo lugar una reunión con Pedro y sólo tres personas del cabildo: Juanito estaba fuera y el otro se ausentó ese día. (Yo también estuve presente.) Pero acudieron los jefes de los patrigrupos y una veintena de varones adultos que comenzaron a discutir con violencia entre ellos. Manuel intervino; se veía muy triste; invocó la unidad del pueblo gitano, se refirió a la necesidad de evitar la agresión y exhortó a todos a cooperar para que no ocurrieran desgracias. Pidió una votación sobre las casas, sin mencionar a los quinquis. Todos los presentes votaron en favor de ceder las casas para liberar a los muchachos y Pedro no tuvo más remedio que aceptar la decisión.[23]

Después de estos sucesos, él y otros miembros de la asociación protectora se fueron distanciando de Altamira.

En los años siguientes, varias familias originales, incluyendo a los Vargas, salieron del poblado; llegaron otras y al cabo de algún tiempo la mayoría de los residentes pertenecía a sólo dos patrigrupos. Durante la década de 1980, en la zona inmediata se construyó un ramal de ferrocarril, y en la de 1990 la autopista M40 dejó Altamira casi aislada (Duva, 1990). En la actualidad, como otros grupos que habitaron la periferia del sur de Madrid, los gitanos viven dispersos en las Unidades Vecinales de Absorción (UVA) que formaron parte de la política social del franquismo tardío y tuvieron continuidad en los gobiernos democráticos.

Los gitanos de Altamira presentaban un caso representativo del fenómeno que en los estudios africanistas se denominó encapsulamiento (Mayer, 1961; Mitchell, 1966): ocurre cuando una población migrante tiene escasa capacidad de formar nuevas asociaciones y redes fuera del propio grupo en su nuevo lugar de residencia, o se resiste a ello; así se reproduce la segregación. En contraste, la asimilación se facilita al multiplicarse las asociaciones y redes con la población que los recibe (Price, 1969). Como he señalado, en Altamira las redes con gente externa debían dosificarse. Eso hacía que la identidad

[23] En el momento de la reunión ni el abogado ni yo éramos conscientes de todo lo que había ocurrido en los días previos. Yo había estado en Altamira en esos días, y noté mucha discusión en corrillos de gitanos, que callaban si me acercaba. Me crucé con la esposa de Martín, quien con lágrimas en los ojos me dijo que su marido era inocente, sin que yo supiera a qué se refería. Posteriormente, Pedro y yo reconstruimos la historia por testimonios de Martín, de Manuel y su esposa, y porque al cabo de una semana ya no era ningún secreto: todos en el asentamiento hablaban de ella.

gitana se volviera relevante como categoría de interacción en todas las situaciones en que los gitanos participaban con personas "de fuera", aunque cobraba matices diferentes: respecto a los señoritos que los protegían implicaba una relación clientelar; para la sociedad paya en general implicaba un estigma y un rechazo mutuo; hacia la policía se estableció una relación de franca hostilidad; y para los quinquis se erigía una complicidad ambigua teñida de enemistad. En muchas situaciones persistía la visión histórica de la sociedad española sobre las características negativas inherentes a la gitanidad: una visión racista. Ahora bien: entre los gitanos mismos (dentro y fuera de Altamira) coexistía un sentimiento de pertenencia común. Además de compartir normas estructurales (referentes al parentesco, las alianzas matrimoniales, el respeto a los viejos y la defensa solidaria frente a la discriminación sistemática y a veces agresiva de los payos), entre ellos sí tejían fuertes redes de cooperación y alianza. Con todo, estas redes no abolían las divisiones y oposiciones derivadas de las lealtades a diferentes patrigrupos, clanes y asentamientos.

EL CONTEXTO POSTCOLONIAL: GUADALAJARA, MÉXICO

Por último, me referiré a migrantes indígenas en la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG).[24] Desde su fundación en el siglo XVI, la ciudad de Guadalajara albergó tres barrios indígenas, y a lo largo del periodo colonial fue absorbiendo las comunidades indígenas circundantes. Los moradores de estos lugares perdieron poco a poco sus lenguas e indumentarias, pero han conservado —resignificándolas— muchas costumbres y una identidad local, vinculada sobre todo a la celebración de las fiestas de sus santos patronos (De la Peña, 1998 y 2006). Sin embargo, su sentido de pertenencia no alude con claridad expresa a un pueblo indígena o etnia ancestral sino a su estatus distintivo en la ciudad de la cual forman parte. En las últimas cuatro o cinco décadas, la presencia étnica más notoria en la urbe tapatía es la de los grupos migrantes procedentes de casi todas las regiones indígenas del país, que han ido abandonando sus lugares de origen en el contexto de una crisis persistente de la agricultura tradicional (Yáñez, 1989; Pérez Ruiz, 2002**;** De la Peña, 2010). Contrastan con las corrientes migratorias que desembocaron en Guadalajara en el periodo 1930-1960. Éstas, procedentes en su mayoría de regiones mestizas o *criollas*, encontraron suficientes empleos en una economía en expansión y obtuvieron viviendas y servicios dentro del perímetro urbano; en cambio, los migrantes indígenas se han asentado en la periferia, carecen de servicios adecuados y deben em-

[24] Las investigaciones en que se basa esta sección recibieron financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y la Fundación Ford, y se realizaron en el marco del Seminario continuo sobre migración, etnicidad y ciudadanía que coordiné en el CIESAS Occidente (1999-2015).

plearse en la economía informal (Martínez y De la Peña, 2004). Trataré ahora de ubicar en la discusión que se desarrolla en este artículo a tres de estos grupos indígenas migrantes: purépechas de la Sierra Tarasca; otomíes del sur de Querétaro y nahuas de la Huasteca hidalguense.[25]

Las comunidades de origen de estos tres grupos, sin ser idénticas, comparten las características propias del modelo rural indígena mesoamericano: *a)* la ocupación predominante es la agricultura tradicional, que se practica en tierra controlada por los propios productores; *b)* la producción se dedica tanto al autoabasto como a mercados de diversa escala; *c)* la organización social se basa tanto en la familia patriarcal extensa como en las instituciones comunitarias tradicionales (mayordomías, cofradías o fiscalías); estas últimas combinan funciones de gobierno local, servicios colectivos y celebración de rituales; *d)* se conserva un fuerte sentido de pertenencia a la localidad y a la etnia, manifestado en los rituales, la lengua y la indumentaria, y *e)* las comunidades y sus moradores guardan relaciones de subordinación respecto de las élites económicas y políticas de la nación.[26] Quienes emigran hacia las ciudades no pierden el contacto con el mundo de origen —y para ello los teléfonos celulares y las redes sociales informáticas son instrumentos muy eficaces—, pero su organización social y su cultura se resignifican (Martínez Casas, 2007). El proceso de inserción urbana y resignificación varía según la historia específica de cada etnia; no obstante, para los tres grupos étnicos a que me referiré a continuación, pueden acotarse con claridad cuatro tipos de situación en los ámbitos doméstico, laboral, ritual y recreativo. Y debe añadirse otro tipo de realidad, muy importante, en el área de las instituciones públicas, en las escuelas y las clínicas.

Los purépechas de la michoacana Sierra Tarasca provienen de poblados de los municipios Los Reyes y Paracho en los que, además de las labores agrícolas, existe una fuerte tradición de explotación forestal y trabajo de la madera. Comenzaron a visitar Guadalajara en la década de 1980, como vendedores de tierra para macetas, carbón y artesanías de su comunidad (ollas de barro, bateas y cucharas de madera). En la década siguiente ya varias familias habitaban en diversos núcleos de la ciudad; hoy los purépechas son, después de los nahuas, los hablantes de lengua indígena más nu-

[25] Los mixtecos de la sierra Mixteca Baja (Oaxaca) que viven en Guadalajara son analizados en el trabajo de Diana García Tello, publicado en este mismo número de *Nueva Antropología*. Véase también Talavera (2006). Entre otros grupos étnicos, en la ZMG pueden mencionarse los tlapanecas de Guerrero, los tzotziles y zoques de Chiapas, los nahuas y totonacas de Veracruz y los zapotecos, mixes y triquis de Oaxaca. Un lugar especial lo ocupan dos etnias jaliscienses: los nahuas del sur de Jalisco, que presentan movilidad social ascendente y rápida asimilación, y los huicholes del norte del estado, que conservan una fuerte identidad propia y se vinculan a la venta de artesanías de alta calidad y a instituciones académicas.

[26] El texto clásico sobre Mesoamérica como área cultural es el de Kirchhoff (2000). Véase también Wolf (1956), Palerm (1972), Boehm de Lameiras (1986) y Robichaux (2002). No debe confundirse "modelo" con descripción.

merosos de la zona urbana.[27] Algunos establecieron campamentos construidos con madera y lonas en lotes baldíos o plazas públicas de barrios populares; otros ocuparon espacios en colonias periféricas, muchas de ellas irregulares (no registradas de manera legal). Los primeros se dedican a la carpintería; los talleres se instalan en el propio campamento, y ahí dos o tres familias extensas trabajan en la fabricación de muebles rústicos. Los segundos se dedican al comercio en la calle y en los numerosos tianguis que existen en la ciudad. Con el tiempo han diversificado sus mercancías: ahora venden utensilios de plástico, comestibles, ropa de marca contrabandeada de Estados Unidos, CD y DVD, tanto legítimos como piratas. Algunos hombres trabajan a veces en la construcción, mientras que las mujeres se emplean en la selección y limpieza de frutas y verduras en el mercado de abastos metropolitano. Casi todos están escolarizados; muchos incluso cuentan con secundaria; eso les permite moverse con mayor facilidad en el mundo del comercio. Los tianguis son, además, un espacio donde las familias purépechas interactúan y los jóvenes pueden encontrar pareja. La interconexión entre espacios domésticos y espacios laborales facilita que en ambos sean vigentes las normas tradicionales de parentesco, por ejemplo, respecto a la autoridad patriarcal y la prohibición de casarse fuera de la etnia. Y en ciertos rituales que se celebran en la ciudad se resignifican las costumbres ancestrales: por ejemplo, en las visitas y regalos entre dos familias cuando se inicia o se desea iniciar el cortejo entre sus hijos. Los grupos familiares también se reúnen para celebrar la Navidad y el Día de Muertos; muchos viajan a sus pueblos en esos días y en las festividades de los santos patronos, que son igualmente celebradas en la ciudad, organizadas por mayordomías urbanas. En los festejos tanto pueblerinos como citadinos lucen los trajes étnicos de gala y escenifican danzas que resignifican las de sus pueblos. Ahora bien: "lo purépecha" o "lo indígena" surge como una categoría en la interacción en el comercio tanto con miembros de otras etnias como con no indígenas. Los vendedores suelen vestir el traje tradicional para atraer compradores que buscan lo folclórico o exótico. Y entre ellos intercambian información y comentarios en lengua purépecha, lo cual incomoda a los vendedores rivales. Por otra parte, en el trabajo en la construcción o en el mercado de abastos pueden confundirse con otros trabajadores, aunque, de igual manera, puede ocurrir que se les señale como "indios", lo cual con frecuencia acarrea significados negativos, carga que la encuentran también algunos jóvenes purépechas que asisten a la escuela.

Los otomíes asentados en la ZMG provienen de la comunidad de Santiago Mexquititlán, en el municipio queretano de Amealco. Es una población que durante muchas décadas ha

[27] La información aquí incluida sobre los purépechas en Guadalajara se basa en Talavera Durón (2006); Bayona Escat (2007, 2011a y 2011b), Ambriz Aguilar (2011); véase también De la Peña (2006: 161-165).

expulsado individuos hacia varias ciudades mexicanas (México, Monterrey, Guadalajara), en parte porque la tierra la hereda sólo un hijo y porque su ganado se diezmó en la época de la fiebre aftosa. A la ZMG arribaron en la década de 1970 y desde entonces siguen fluyendo; se han concentrado en el municipio de Tlaquepaque, en las colonias Las Juntas y Cerro del Cuatro, en zonas ocupadas de forma ilegal (luego algunas de ellas fueron "regularizadas").[28] En lotes contiguos han construido viviendas siguiendo el patrón de las casas del pueblo: al crecer los hijos y casarse se construyen dormitorios extra, mientras el espacio lo permita. Todos los miembros de la familia extensa cocinan y comen juntos. Se mantienen la autoridad patriarcal y la endogamia étnica. Los hombres consiguen trabajos eventuales en la construcción, pero además trabajan con toda la parentela en la producción artesanal de collares de cuentas y muñecas de trapo (que se ofrecen a la venta como artesanías tradicionales, aunque estrictamente no lo son) y de comestibles, ante todo papas fritas. La venta la realizan las mujeres y niños en lugares públicos; los preferidos son calles y plazas en el centro de Guadalajara, cuando la policía no los expulsa. A veces piden limosna. Viajan a Santiago para la fiesta del santo patrono, en julio, y también para Navidad. Además, participan juntos en una peregrinación anual al famoso santuario católico del Señor de la Columna, en Atotonilco el Grande, Guanajuato. Durante este rito juegan un papel importante como organizadores, líderes y responsables del orden, quienes en la ciudad ocupan el cargo comunitario de "celadores". Este compromiso implica que en la peregrinación se ejerza vigilancia sobre la conducta de los santiagueros: que no se alcoholicen, droguen o peleen, que traten bien a sus familias y que los jóvenes no se casen con extraños. Encontramos entonces que prevalecen muchas normas y jerarquías comunitarias resignificadas —incluso más que en el caso de los purépechas— en lo que se refiere a las relaciones en el interior del grupo. Pero, de nuevo, hacia el exterior surgen relaciones categoriales en las que el estereotipo negativo del "indio" es particularmente fuerte debido a la extrema pobreza de la mayoría de los otomíes.

Los nahuas de la comunidad de Santa Cruz, en el municipio de Huejutla, en la Huasteca hidalguense, empezaron a migrar hacia la ZMG en la década de 1990.[29] A diferencia de los purépechas y los otomíes, esta comunidad es en su mayoría de jóvenes de ambos sexos que dejaron atrás a sus familiares adultos. Comenzó en la década de 1980, facilitada por sacerdotes católicos de la Congregación Xaveriana, que se hacen cargo de una

[28] La información aquí incluida sobre los otomíes en Guadalajara se basa en Martínez Casas (2007), Rojas Cortés (2006) y Martínez Casas y Rojas Cortés (2005); véase también De la Peña (2006: 154-158).

[29] La información aquí incluida sobre los nahuas en Guadalajara se basa en Alfaro Barbosa (2007), Mantilla y Escobar (2008) y Vázquez y Hernández (2004).

parroquia en Santa Cruz y de un templo en Guadalajara. Por su intermedio, las muchachas de Santa Cruz consiguieron trabajo como empleadas domésticas, y los muchachos como jardineros y vigilantes en colonias de clase media y alta. Ellos también se han desempeñado como ayudantes de cocina en taquerías o restaurantes y en algunas ocasiones en la construcción. Residen en las casas de sus patronos, sobre todo las mujeres, o bien, rentan cuartos en colonias de la periferia. Algunos de estos jóvenes migran en pareja, y si tienen niños los encargan a sus padres; otros forman pareja en la ciudad. Si no los alojan sus patrones, los casados se reúnen los fines de semana, en cuartos rentados. De igual manera, los fines de semana y, sobre todo los domingos, todos o casi todos los migrantes de la Huasteca nahua se congregan en parques, plazas o unidades deportivas; forman equipos de fútbol o basquetbol; flirtean; organizan picnics y bailes e intercambian información sobre las familias y la vida del pueblo. Además, organizan viajes colectivos para las celebraciones navideñas, la fiesta patronal y para visitar a las familias. El parque Rubén Darío, en la elegante colonia Providencia —donde muchos nahuas tienen empleo y se encuentra la iglesia de los xaverianos—, ha sido uno de los lugares preferidos para los encuentros semanales de los jóvenes; pero un grupo de señoras residentes los acusaron ante el gobierno municipal de desorden, conducta indecorosa y de dejar montones de basura (lo cual era falso); otras salieron en su defensa; pero al sentirse hostilizados la mayoría de los jóvenes han buscado lugares más propicios. En los encuentros y actividades recreativas se refuerza el sentido de pertenencia a la comunidad y la identidad étnica y lingüística; lo mismo en los rituales que han revivido en la ciudad: muy importante es el *Xantolo* o celebraciones del Día de Todos Santos y del Día de los Difuntos. Pero la etnicidad pierde relevancia en sus lugares de trabajo. Para los empleadores son simples jardineros, sirvientas o trabajadores de baja categoría, y la relación que se establece es jerárquica. Si se sabe de dónde proceden o que hablan una lengua "rara", eso suele utilizarse para reforzar los rangos. Sin embargo, hay patrones que se preocupan por el bienestar de las muchachas y muchachos que están a su cargo y servicio, y promueven que incrementen su escolaridad en clases nocturnas. Así, unos cuantos jóvenes han llegado a la universidad, sin perder la vinculación con su origen.

La persistencia del flujo de migrantes de los tres pueblos indígenas mencionados se deriva de la carencia de oportunidades en los lugares de origen. De hecho, una parte de las actividades en las comunidades se financia con dinero enviado de las ciudades (y de Estados Unidos). Y las familias también migran por el deseo de que los hijos tengan más educación y mejores empleos. Pero los niños y jóvenes indígenas encuentran dificultades en las escuelas citadinas, como ha sido documentado por varios estudios (Martínez Casas y Rojas, 2005 y 2006; Rojas, 2006; Martínez Casas, 2007; De la Peña, 2017). En los recintos escolares no sólo

rigen las normas de la institución: del mismo modo operan las expectativas de conducta implícitas y explícitas en una categorización negativa de los niños indígenas. Los maestros no están preparados para atender alumnos cuyas familias hablan otras lenguas, tienen diferentes costumbres y, en consecuencia, algunas veces les achacan problemas de aprendizaje, los ignoran o los agreden. Sus compañeros se burlan de ellos por su forma de hablar o por su vestimenta y eso muchas veces redunda en que abandonen la escuela sin terminar la primaria. A pesar de todo, contra viento y marea, un número pequeño de jóvenes ha logrado estudios superiores. Por otra parte, las familias suelen requerir del trabajo de todos sus miembros en el sector informal de la economía. Incluso, muchos jóvenes que han avanzado en la escuela continúan laborando en el comercio callejero o en los tianguis, y hasta en el servicio doméstico (Flores, 2015): no es raro que los empleadores formales les ofrezcan sólo los puestos más bajos y peor pagados. El estigma étnico también opera en las relaciones categoriales que surgen en las instituciones públicas de salud: algunos médicos y enfermeras reprenden, de forma expresa, a quienes tienen dificultades lingüísticas para explicar los síntomas que los aquejan y para comprender las instrucciones que reciben, y además los acusan de ignorantes y de tener costumbres malsanas. Por supuesto, no todos los empleadores ni todos los maestros ni todas las enfermeras maltratan a los indígenas. Existe, sin embargo, en la sociedad mexicana en general y en la tapatía en particular, un prejuicio que no puede sino calificarse de racista y que el gobierno mexicano reforzó por las políticas asimilacionistas que prevalecieron durante el siglo XX y que equiparaban la mexicanidad con el mestizaje biocultural. Acerca de este problema se han escrito muchas páginas; aquí sólo lo señalo (De la Peña, 2002b y 2014).

PARA CONCLUIR

En la concepción teórica que subyace a este artículo, el proceso urbano en que están involucrados diversos grupos de migrantes étnicos se caracteriza por la emergencia de relaciones sociales que, condicionadas por el nuevo medio social, político y económico, difieren en cualidades de las existentes en sus lugares de origen. Esto puede parecer obvio, pero lo que expresa es que las relaciones y prácticas sociales urbanas de los migrantes no pueden interpretarse como "traslado" de la cultura y sociedad rural: aunque puedan parecer similares, están ya constituidas por el flujo de situaciones que emergen en los campos sociales formados en la ciudad. El corolario metodológico es que resulta de capital importancia registrar y analizar las situaciones que definen la cotidianidad de los migrantes. En los casos que presento, he optado por referir el análisis a tipos de situación —en cuanto involucraban formas distintivas de relación social— y no sólo a situaciones específicas. Mi interés principal fue detectar cómo en los distintos tipos se manifestaba, interpretaba y valoraba la etnicidad y provocaba diferentes expectativas de conducta.

En el caso de la Luanshya colonial, la barrera de color conllevaba una estructura jerárquica formalizada que establecía límites a la conducta de los africanos. No existía igualdad legal en esa sociedad; existían dos estamentos distintivos con normas diferenciadas. Dentro del estamento africano, cada grupo étnico (o "tribal"), en las situaciones urbanas domésticas resignificaba las normas de su lugar de origen, y entre sus miembros se creaban redes que incluían residentes urbanos y rurales. La interacción entre miembros de diversos grupos étnicos, en las situaciones recreativas, ocurría de forma horizontal, en términos categoriales, con connotaciones en general competitivas. En las situaciones de trabajo en las minas y oficinas municipales, las normas de la estructura institucional prevalecían por encima de la categorización étnica, sin que ésta se aboliera, y para los africanos era posible encontrar intereses comunes de clase y participar en redes sociales con personas de otras etnias. A su vez, tales intereses cristalizarían en el surgimiento de un movimiento sindical que, junto con organizaciones políticas interétnicas y anticoloniales, donde también participaba una nueva élite de africanos escolarizados, lograrían la independencia y sentarían los fundamentos de una identidad nacional en Zambia. En el proceso de nacionalización, con todo, las divisiones étnicas no se abolieron: se reelaboraron.

En su turno, los italianos del West End bostoniano no constituían un estamento sino un grupo étnico encapsulado que resignificaba las estructuras parentales y paisanales y generaba una fuerte etnicidad urbana a través de los grupos de pares. Pero, además, las redes sociales operaban sobre todo dentro del propio grupo y, con frecuencia, éstas incluso definían ciertas situaciones laborales. En otros contextos laborales, así como en la escuela o en el ámbito religioso, entraban en juego expectativas de conducta basadas en categorías (italianos *vis-à-vis* judíos, irlandeses o personas "externas"). Con los políticos italianos que ofrecían patronazgo surgían redes verticales. Pero, en general, los vínculos hacia fuera eran escasos y débiles. No había barrera de color, pero sí una escisión dominante y autorreproducida entre los otros y los nuestros, que no estaba mediada por solidaridades de clase y bloqueaba la movilidad social y la posibilidad de acciones reivindicativas en conjunto con otros trabajadores (por ejemplo, con los sindicatos). En opinión de Gans, la escisión y el encapsulamiento se podrían romper en la tercera generación, al destruirse el aspecto material del vecindario.

En el caso de los gitanos de Altamira y los indígenas de la ZMG, la escisión dominante definía una suerte de relaciones estamentales informales. Es decir, se vivía en condiciones de igualdad ante a la ley, pero en la práctica, a causa del estigma asociado a las diferencias étnicas, a una parte de la población se le ha negado con frecuencia el ejercicio pleno de sus derechos ciudadanos. En Altamira y en el trato con otros gitanos, la gitanidad implicaba resignificar algunas de las

normas de la vida nómada; hacia el exterior, esa categoría estaba casi siempre teñida de desventaja. Fragmentados, dispersos y perseguidos, los gitanos tejían entre ellos redes de ayuda mutua, pero no parecían tener la capacidad de formar colectivos reivindicativos. Ni sus condiciones laborales ni su aislamiento cultural facilitaban la solidaridad de clase con los payos; más bien, recurrían al patronazgo de personas acomodadas para mejorar sus condiciones de vida. Por su parte, los indígenas urbanos, también dispersos y excluidos, han enfrentado de la misma manera dificultades para formar organizaciones panétnicas que los representen y luchen por sus derechos. Sin embargo, en Guadalajara, los jóvenes que han superado las barreras que dificultan su escolaridad empiezan a formar redes de apoyo e instituciones incipientes, algunas propiciadas por universidades e instituciones gubernamentales.[30]

He usado varias veces la palabra racismo: ideología que atribuyen a una conducta las características innatas de una colectividad determinada de individuos, y las actitudes que las acompañan. El racismo resulta de la transmisión generacional de prejuicios expresados en categorías verbales, discursos y símbolos, pero adquiere matices propios en diferentes contextos y situaciones. La exclusión del acceso de los africanos a posiciones de riqueza y poder en la Luanshya colonial, resultaba conveniente para el monopolio minero europeo que requería una fuerza de trabajo barata y disponible en tiempos de expansión. Los italianos bostonianos no enfrentaban actitudes racistas, pero sí debían conformarse con empleos y servicios precarios: el Boston de los años cincuenta sufría una crisis económica que frenaba la incorporación masiva de trabajadores modernos; así, el encapsulamiento proporcionaba un mecanismo indirecto de control frente al posible descontento. La agresividad contra los gitanos de la periferia madrileña en el franquismo tardío representaba las contradicciones de una economía rural en radical transformación y de una economía urbana todavía incapaz de proporcionar espacios y servicios a la creciente inmigración. Algo análogo representa el rechazo a los indígenas que llegan a las ciudades mexicanas, en un contexto en que la modernización de la economía nacional se realiza a expensas de una mano de obra abundante y barata. El análisis situacional ayuda a detectar las contradicciones en estos contextos, así como la multilinealidad de los procesos de cambio.

[30] En la Ciudad de México sí se han formado redes y asociaciones panétnicas, relativamente exitosas en sus reivindicaciones (De la Peña y Martínez Casas 2017).

BIBLIOGRAFÍA

Alfaro Barbosa, Cristina (2007), "¿Su casa es mi casa? Resignificación social y cultural de nahuas procedentes de la Huasteca hidalguense en Guadalajara", tesis de licenciatura en sociología, Universidad de Guadalajara.

Ambriz Aguilar, Miriam Lizbeth (2001), "Habitando fronteras: jóvenes purépecha

en la zona metropolitana de Guadalajara", tesis de maestría en antropología social, CIESAS, Guadalajara.

BARTH, Fredrick (ed.) (1969), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo / Bergen / Londres, Universitetforlaget / Unwin.

BAYONA ESCAT, Eugenia (2011a), "La migración en Pamatácuaro. La participación e inversión de los 'hijos ausentes'", *Gazeta de Antropología, 27* (2).

_____ (2011b), "Un negocio entre paisanos: los tiangueros purépechas en la zona metropolitana de Guadalajara", *Liminar, 9* (1), pp. 74-97.

_____ (2007), "La ciudad como oportunidad y como peligro. La comunidad inmigrante de comerciantes purépechas en Guadalajara", tesis de doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS, Guadalajara.

BOEHM DE LAMEIRAS, Brigitte (1986), "Mesoamérica. Sociedades y culturas", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, VII* (26), pp. 13-22.

BUROWAY, Michael (1998), "The extended case method", *Sociological Theory, 16* (1), pp. 4-33.

DE LA PEÑA, Guillermo (2014), "The end of 'revolutionary anthropology'? Notes on indigenism", en Paul GILLINGHAM y Benjamin SMITH (eds.*), Dictablanda. Politics, Work and Culture in Mexico, 1938-1968*, Durham, N. C., Duke University Press.

_____ (2010), "¿Una nueva categoría analítica? Los indígenas urbanos en la antropología mexicana", en Claudio ESTEVA FABREGAT (coord.), *La antropología y la conciencia nacional mexicana*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco.

_____ (2006), *Culturas indígenas de Jalisco*, Guadalajara, Secretaría de Cultura del Gobierno de Jalisco.

_____ (2002a), "Apuntes sobre los indigenismos en Jalisco", en Rodolfo FERNÁNDEZ, Ricardo ÁVILA y G. DE LA PEÑA (coords. de los núms.), *Estudios del Hombre. Jalisco al cierre del siglo XX. Lecturas antropológicas* (13-14) (números monográfico), pp. 95-118.

_____ (2002b), "El futuro del indigenismo en México: del mito del mestizaje a la fragmentación neoliberal", en Mutsuo YAMADA y Carlos Iván DEGREGORI (eds.), *Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina*, Osaka, Museo Nacional de Etnología.

_____ (1998), "Cultura de conquista y resistencia cultural: Apuntes sobre el festival de los Tastoanes en Guadalajara", *Alteridades*, año 8, (15), pp. 83-89.

_____ (1970), "Settled Gypsies in Madrid", tesis de maestría en antropología social, Universidad de Mánchester, Mánchester.

_____, y Regina MARTÍNEZ CASAS (2017), "Ciudades interculturales: hacia el reconocimiento de personas y comunidades indígenas urbanas", en Magdalena BARROS NOCK y Agustín ESCOBAR LATAPÍ (coords.), *Migración: nuevos actores, procesos y retos*, vol. II*: Migración interna y migrantes en tránsito en México*, México, CIESAS (Col. México).

DUVA, Jesús (1990), "Cercados por las excavadoras", *El País*, 31 de marzo de 1990.

EPSTEIN, A. L. (1958), *Politics in an Urban African Community*, Mánchester, Manchester University Press.

EVENS, T. M. S., y Don HANDELMAN (eds.) (2006), *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, Nueva York / Oxford, Berghahn Books.

FLORES LAFFONT, Ivette (2015), "¿Por la estudianza todo se alcanza? Escolarización, trabajo y ciudadanía entre migrantes

indígenas en la zona metropolitana de Guadalajara", tesis de doctorado, CIESAS, Guadalajara.

GANS, Herbert J. (1979), "Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America", *Ethnic and Racial Studies, 2* (1), pp. 1-20.

_____ (1962), *The Urban Villagers. Group and Class in the Life of Italian-Americans*, Nueva York, The Free Press of Glencoe.

GARBETT, Kingsley (1970), "The analysis of social situations", *Man, The Journal of the Royal Anthropological Association*, 5, pp. 214-227.

GLUCKMAN, Max (1963), *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen & West.

_____ (1961a), "Ethnographic data in British social anthropology", *The Sociological Review, 9* (1), pp. 5-17-

_____ (1961b), "Anthropological problems arising from the African industrial revolution", en Aidan SOUTHALL (ed.), *Social Change in Modern Africa*, Londres, Oxford University Press.

_____ (1940a), "The Zulu Kingdom in South Africa", en Meyer FORTES y E. E. EVANS-PRITCHARD, *African Political Systems*, Oxford: Oxford University Press.

_____ (1940b), *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Mánchester: Manchester University Press (The Rhodes Livingston Papers, 28).

GONZÁLEZ, Nazario (1963), "Han llegado los gitanos...", *Diario ABC*, Madrid, 2 de mayo de 1963.

GUIZARDI, Menara Lube (2012), "Conflicto, equilibrio y cambio social en la obra de Max Gluckman", *Papeles del CEIC* (2), pp. 1-47.

KAPFERER, Bruce (2006), "Situations, crisis and the anthropology of the concrete", en T. M. S. EVENS y Don HANDELMAN (eds.), *The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, Nueva York y Oxford, Berghahn Books.

_____ (1972), *Strategy and Transaction in an African factory, African Workers and Indian Management in a Zambian Town*, Mánchester, Manchester University Press.

KIRCHHOFF, Paul (2000) [1943], "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", *Acta Americana, I* (1), pp. 92-107.

KORSBAECK, Leif (2016), "La prehistoria de la escuela de Mánchester: el Instituto Rhodes-Livingstone en el centro-sur de África", *Estudios de Asia y África, LI* (1), pp. 199-235.

LOMNITZ, Larissa de (1976), *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI.

MANTILLA, Lucía, y Diego ESCOBAR (2008), "Sin parque no hay domingo. El sentido y la política del lugar en el parque Rubén Darío", en Roberto MIRANDA GUERRERO y Lucía MANTILLA GUTIÉRREZ (coords.), *Espacio público y sociabilidad*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

MARTÍNEZ CASAS, Regina (2007), *Vivir invisibles: la resignificación de la cultura otomí en Guadalajara, México*, Guadalajara, CIESAS.

_____, y Angélica ROJAS CORTÉS (2005), "Jóvenes indígenas en la escuela: la negociación de las identidades en nuevos espacios sociales", *Antropologías y Estudios de la Ciudad* (1), pp. 105-124.

_____, y Guillermo DE LA PEÑA (2004), "Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara, Méjico", *Revista de Antropología Social* (13), pp. 211-245.

MAYER, Philip (1961), *Townsmen or Tribesmen: Conservatism and the Process of*

Urbanization in a South African City, Ciudad del Cabo, Oxford University Press.

MITCHELL, J. Clyde (1969), "Structural plurality, urbanization and labor circulation in Southern Rhodesia", en J. A. JACKSON (ed.), *Migration*, Cambridge, Cambridge University Press.

_____ (1966), "Theoretical orientations in African urban studies", en Michael BANTON (ed.), *The Social Anthropology of Complex Societies*, Londres, Tavistock.

_____ (1956), *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rodhesia*, Mánchester, Manchester University Press.

PALERM, Ángel (1972), *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, México, SEP.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (2002), "Del comunalismo a las megaciudades: el nuevo rostro de los indígenas urbanos", en Guillermo DE LA PEÑA y Luis VÁZQUEZ LEÓN (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio: búsquedas, encuentros y transiciones*, México, FCE / Conacyt / INI.

PRICE, Charles (1969), "The study of assimilation", en J. A. JACKSON (ed.), *Migration*, Cambridge, Cambridge University Press.

REDFIELD, Robert (1941), *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, Chicago University Press.

ROBICHAUX, David (2002), "El sistema familiar mesoamericano: testigo de una civilización negada", en Guillermo DE LA PEÑA y Luis VÁZQUEZ LEÓN (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio: búsquedas, encuentros y transiciones*, México, FCE / Conacyt / INI.

ROJAS CORTÉS, Angélica (2006), "Entre la banca, la casa y la banqueta. Socialización y matemáticas entre los niños otomíes que viven en la zona metropolitana de Guadalajara", tesis de doctorado, CIESAS, Guadalajara.

SAN ROMÁN, Teresa (ed.) (1986), *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*, Madrid, Alianza.

TALAVERA DURÓN, Francisco (2006), "Los pueblos de madera y la gente de la lluvia", tesis de maestría, CIESAS, Guadalajara.

VAN VELSEN, Jaap (1979) [1967], "The extended case method an situational analysis", en A. L. EPSTEIN (ed.), *The Craft of Social Anthropology*, Oxford, Pergamon.

VÁZQUEZ, Érika, y Horacio HERNÁNDEZ (2004), *Migración, resistencia y recreación cultural. El trabajo invisible de la mujer indígena*, México, INAH.

WIRTH, Louis (1938), "Urbanism as a way of life", *The American Journal of Sociology, 44* (1), pp. 1-24.

WOLF, Eric (1956), "Aspects of group relations in a complex society: Mexico", *American Anthropologist, LVIII*, pp. 1065-1078.

YÁÑEZ ROSALES, Rosa (1989), "Hacia una nueva distribución de grupos étnicos en occidente", en Ricardo ÁVILA PALAFOX (coord.), *El occidente de México. Arqueología, historia, antropología*, Guadalajara, Editorial de la Universidad de Guadalajara.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

María Guadalupe Serna, *Entre caridad y solidaridad. Las organizaciones mexicanas del tercer sector*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2017.

Jorge Alonso*

Estamos ante un libro muy especial, porque aun cuando abundan investigaciones y publicaciones al respecto, éste es producto de un minucioso y largo trabajo de la autora, que consigue darnos una visión de conjunto y de larga duración del fenómeno organizativo mexicano, con sus heterogeneidades, problemas, alcances y retos. El libro se abre con la confirmación del desgarramiento social actual que parece tender a hacerse harapos. Constata que las exhortaciones a que nos organicemos han tenido poco eco. A lo largo del libro se van escudriñando las dificultades para que prendan organizaciones fundadas en la solidaridad y la reciprocidad. Pese a la complejidad del fenómeno organizativo, la autora centra su atención en las instituciones que no se ubican en la esfera pública ni en la privada lucrativa.

La investigación realizada detecta que en un país donde crece la pobreza y la desigualdad, las políticas públicas emprendidas se utilizan como instrumentos de control y para fomentar la clientela política.

La autora exploró, describió y analizó los contextos en los que han surgido formas asociativas, las características que han ido adoptando y qué ha sucedido con las que están orientadas a la colaboración, a la prestación de servicios a la población, cuyo fin es el beneficio social. Fue dando seguimiento a estas dinámicas para calibrar cómo ha ido avanzando el proceso asociativo. La publicación tiene un conjunto de méritos. Quisiera destacar dos de ellos: la adopción de un enfoque multidisciplinario y la perspectiva de la larga duración con un énfasis histórico-dinámico. Esto da cuenta pormenorizada de cómo emprendió la investigación con la revisión crítica de fuentes primarias y secundarias. Muestra con claridad la metodología adoptada y las razones, ventajas y límí-

* Profesor investigador emérito. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, unidad Occidente. Líneas de investigación: política y sociedad, antropología y estudios políticos. Correo electrónico: jalonso@ciesas.edu.mx

tes de la misma. Esta investigación se enfrentó a rastrear con amplitud las diversas teorías en torno al tercer sector. Por ello ofrece una discusión profunda de los aportes y de los puntos ciegos. Llama la atención de que los fenómenos sociales no pueden entenderse teniendo en cuenta un solo factor.

Sus hallazgos la llevan a profundizar en los elementos que hagan comprensible por qué hay debilidad en el impulso de organizaciones sociales con objetivos del bien común, los problemas para conjuntarse, colaborar y lograr acuerdos con perspectivas altruistas. Contrasta esto con las evidencias de las fracturas del tejido social. El panorama se vuelve más tenebroso ante procesos que no dejan lugar a dudas de la ineficiencia tanto del Estado como del mercado en la provisión de bienes públicos para las necesidades generales de la población. Ante esto, se ha visto la importancia de la emergencia de otro sector, no lucrativo. El libro analiza la estructura de este tercer sector, sus fundamentos, su funcionamiento, su financiamiento, sus procesos históricos, sus impactos en la legislación.

El libro lleva al lector a no quedarse en una visión esquemática. Ha habido relaciones de cooperación entre el sector no lucrativo y el Estado; es más, el apoyo estatal ha sido fundamental para el desarrollo de ese tercer sector. Y éste es uno de los graves problemas, pues si llegara a convertir a sus integrantes en agentes del Estado, peligraría su misma existencia. Por otro lado, las fronteras con lo mercantil no son tan nítidas, pues algunos ingresos de este sector provienen de la venta de servicios. Lo mercantil también interactúa con lo estatal y con el tercer sector al hacerse donaciones que repercuten en deducción de impuestos.

Ante la presencia y variedad de organismos no lucrativos en los países no industrializados, se lanzó la hipótesis de que el tercer sector surgía en los estratos medios como forma de enfrentar a las élites tradicionales, pero también que éstas recurrían a este sector para evitar demandas sociales. Al realizarse comparaciones de este sector entre diversos países, se planteó que era una vía intermedia entre la confianza en el mercado y la confianza en el Estado. En todo caso, lo fundamental del sector se encontraba en el papel del trabajo voluntario. Para los países europeos se estudiaban las cooperativas y las sociedades de ayuda mutua. Pese a que no se les podía ubicar en el segmento de lo "no lucrativo", resultaban importantes para satisfacer un interés mutuo general; se destacaba lo solidario por encima de maximizar la inversión. En algunos casos no resultaban claros ni definidos los límites entre los sectores. Al examinar el conjunto de tratamientos analíticos de estos fenómenos en diversos países, la autora hizo hincapié en dar importancia no sólo al ámbito socioeconómico sino también al sociopolítico. En muchas regiones de alto desarrollo el sector se ha encontrado influido tanto por la política del Estado como por las acciones de la llamada iniciativa privada, y por las necesidades y contribuciones que se realizan desde la comunidad.

El libro explora además las versiones que detectan en organismos del tercer sector a protagonistas del cambio social.

Se destaca la cultura solidaria que lleva a los participantes a autorregularse entre el don y el intercambio político, por una parte, y la producción de bienes relacionales colectivos, por otra.

Luego de llevar a cabo un amplio examen de los diversos tratamientos académicos en torno a este sector, la autora debate la mejor forma de incursionar en el estudio del tercer sector en México, considerando lo sucedido desde la época colonial hasta la segunda década del siglo XXI.

Se hace un seguimiento de los agrupamientos sociales en los siglos de la Colonia, ponderando los aspectos económicos, políticos y sociales que formaron parte del proceso de institucionalización de las formas asociativas, y las repercusiones en lo jurídico. En ese periodo destacan las organizaciones que se dedican a la atención de los desvalidos. Un elemento importante de la investigación es la focalización del papel de la mujer en tales procesos. En la época novohispana, lo prevaleciente fue el predominio del aspecto caritativo. Con la misma metodología se abordaron los cambios experimentados en el México independiente. Un elemento nuevo fue lo relativo a la atención de quienes padecieron los hechos de la Guerra de Independencia. Para el siglo XIX, investigaciones de Carlos Illades arrojaron mucha luz acerca de los artesanos y de las mutualidades,[1] haciendo ver la ayuda entre pares y la horizontalidad. Se contrastan las iniciativas de la Iglesia católica y del Estado en proyectos diversos. Al aumentar la pobreza y presentarse epidemias surgen organizaciones sociales que responden a estas problemáticas. Guadalupe Serna subraya que en la Constitución de 1857 quedó consagrado el derecho a la asociación. Se fortaleció el Estado, se debilitó a la Iglesia y esto repercutió en la atención a hospicios y hospitales. Pese a la secularización, prosiguió la actividad confesional. La autora hace un recorrido general, pero echa una mirada especial a las Damas de la Caridad de San Vicente de Paul, por ser la primera organización privada de orientación religiosa. El libro resalta el papel de las mujeres en las organizaciones de beneficencia, pese a que su campo de acción estaba muy limitado en lo social en ese siglo. En el porfiriato se consolida el Estado y también crecen las formas asociativas. Se da un panorama de las obras de carácter filantrópico, como los asilos, y las escuelas para ciegos y sordomudos. En la parte jurídica se permitieron las donaciones. Con Díaz se federalizó la asistencia pública y a finales del siglo XIX surgieron organizaciones de beneficencia privada que impulsaron orfanatos, albergues, guarderías y acciones de cuidado a la niñez. Entre los sujetos de estas organizaciones se encontraban extranjeros que habían migrado a México. A principios del siglo XX, todavía

[1] Este autor ha estudiado al artesanado mexicano del siglo XIX, y ha visualizado las huelgas de sastres, sombreros y tipógrafos. También indagó rebeliones agrarias en la segunda mitad del siglo XIX provocadas en gran parte por la desamortización de la propiedad comunal y la expansión de las haciendas a costa del despojo de tierras de los pueblos. (Carlos Illades, *Conflicto, dominación y violencia*, México, Gedisa, 2015).

en el porfiriato, apareció el Hospital General.

En la época revolucionaria hubo iniciativas enfocadas a la salud de trabajadores y algunas que se dedicaron a la educación de los niños. En el periodo posrevolucionario aparecieron otras para resolver problemas como la falta de servicios de agua y distribución de víveres entre los pobres. La organización confesional Acción Católica se fortaleció en las primeas décadas del siglo XX. En la década de 1930, estadounidenses radicados en México fundaron una institución de asistencia privada. El libro va inventariando las diversas formas organizativas tanto entre patrones como entre trabajadores y campesinos. El Estado también tuvo una actividad relevante, pues creó la Asociación Nacional de Protección a la Infancia (que después fue cambiando de nombres) y con el cardenismo surgió la Secretaría de Asistencia Pública. En los cuarenta se organizaron cuerpos de voluntarios en los hospitales, y se creó el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) y el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE). Para mitad de siglo el partido oficial creó Casas del Pueblo para atender a gente de escasos recursos. En los años setenta se dio otro impulso organizativo en torno a los pobres. El libro lleva al lector por un recorrido de organizaciones. Hay un capítulo especial dedicado al Patronato Nacional de Promotores Voluntarios que inició en 1977 y culminó en 1994. Se consolidó el clientelismo para contrarrestar a las organizaciones que emergían como alternativas desde la sociedad civil. Se hace una descripción amplia y un puntual análisis de este organismo que propició el reclutamiento de personal voluntario del sector público, privado y social, que no recibía una remuneración económica, pero que provenía de distintas instituciones públicas y privadas. La autora plantea que el patronato contribuyó a limitar la posibilidad de emergencia de formas asociativas independientes, pues varias organizaciones e instituciones de asistencia privada colaboraban para contar con recursos públicos y acceder a fondos internacionales.

En el sexenio de Zedillo se cerró ese patronato y se creó la Unidad de Participación Ciudadana en Asistencia Social. Irrumpió una fuerte crisis, hubo pérdida de empleos, se aumentaron las privatizaciones, se aprobó una reforma política que abrió el camino al multipartidismo, pero también hubo un incremento de la pobreza y se diseñaron programas sociales focalizados. Se da cuenta del fracaso de los mismos. A inicios del siglo XXI llegó el PAN a la presidencia del país y se registró un crecimiento desmedido de la desigualdad.

En esta amplia coyuntura que va de los años setenta hasta la actualidad, el libro se dedica a examinar las publicaciones en la materia y a dar cuenta de cómo se fueron presentando los cambios que impulsaron el crecimiento del tercer sector. Las asociaciones crecieron en número y también diversificaron sus actividades. El libro examina lo que fue haciendo el gobierno, pero sobre todo lo que sucedía tanto en la iniciativa privada como en la Iglesia católica; y fue detectando sus interrelaciones. Un señalamiento relevante es que el gobierno

empezó a molestarse, y mucho, con las organizaciones de derechos humanos.

La autora realizó una extensa revisión de publicaciones, documentos, análisis y entrevistas con personajes que han tenido un papel clave; exploró el campo creciente y heterogéneo del tercer sector, su composición y su incursión en las acciones legislativas. En particular, las organizaciones impulsadas por empresarios consiguieron que se aprobara la ley de fomento a este sector, y plasmaron sus intereses particulares en dicha ley. Precisamente por esto, otras organizaciones denunciaron que dicha legislación no era incluyente. También se hicieron periodizaciones que mostraron cómo a finales del siglo XX, este sector tuvo un importante dinamismo, y a inicios del siglo XXI siguió expandiéndose. La autora construyó una tipología y fue desentrañando los procesos organizacionales para llegar a plantear comparaciones que ayudan a comprender a fondo cómo se ha ido configurando este sector.

En el libro se encuentra el seguimiento no sólo de las organizaciones que desempeñan acciones directas, sino también de las fundaciones que canalizan recursos económicos a otras organizaciones sociales. Se revisan dos levantamientos de la Encuesta Nacional sobre Acciones Voluntarias cuyos resultados permiten explicar a este sector y pensar en su futuro. Aunque haya datos que indiquen que la confianza interpersonal es bajísima, y, por lo tanto, se presenta un enorme obstáculo para la organización, también hay otros elementos que apuntan a que 66 % de los entrevistados reconocieron haber apoyado a otras personas sin que en esto hubiera una retribución económica. Algo que no está en el libro porque es posterior a su publicación, demostró que la juventud cibernética, que parecía metida en lo virtual —que suele ser superfluo y no pocas veces agresivo—, ante los terremotos de septiembre de 2017 se volcó a una acción solidaria fuerte, utilizando sus conocimientos, tecnologías y poniendo el cuerpo de por medio. Esto da pistas que mueven no poco algunas cuestiones que parecían muy establecidas.

La autora se hizo las preguntas heurísticas que le permitieron ofrecer un panorama muy amplio y bien definido de lo que ha sido este sector. El libro tiene un conjunto de aportes relevantes. Uno de ellos es mostrar la complejidad del fenómeno asociativo y las dificultades para dar seguimiento a los procesos de ayuda entre personas, y más si se les quiere encuadrar en el entorno específico de este sector. Otro aporte es la comprobación de la diversidad y la heterogeneidad de las organizaciones sociales, el mérito de su amplia mirada. La coyuntura actual es profundizada con atingencia. Se establecen las correlaciones entre las etapas y se destacan los avances que se han venido dando. Otra constatación al hacer la comparación con el resto del mundo es el pequeño número de organizaciones formales existentes en México en el denominado tercer sector. La autora reflexiona que, debido a carencias educativas y a la gravísima desigualdad, impulsar el crecimiento de dicho sector ha resultado un camino cuesta arriba, pues para la emergencia de los procesos organizativos se requiere libertad para organizarse con independencia de los poderes públicos y

confesionales, y la posibilidad de establecer relaciones horizontales. La libertad es fundamental, por lo que ésta también debería procurarse respecto de los sectores adinerados, como lo han enfatizado no pocos críticos de este sector.

A finales del siglo XX ya había acusaciones tanto de paternalismo-asistencialismo de estas organizaciones, como de su dependencia financiera y política respecto de las agencias internacionales. Tiempo después se apuntó que detrás de las buenas intenciones que mostraban, en el fondo servían para neutralizar las protestas de los afectados. Uno de los críticos más agudos ha sido James Petras, quien ha señalado que tienen una doble cara. Ha llamado la atención en cuanto a que por medio de su financiamiento, estas organizaciones suministran servicios sociales para compensar a las víctimas del corporativismo multinacional y para que se prosiga con este dominio.[2]

María Guadalupe Serna planteó la necesidad de emprender muchas discusiones. Habría que aprovechar este espacio para plantear otro tipo de preguntas, pues el libro termina no cerrando sino exhortando a nuevas indagaciones. Hay cuestionamientos que convendría incorporar a la discusión. Hace unas semanas, en una de las sesiones de la cátedra que lleva mi nombre, el escritor español Miguel Amorós señaló:

> La matriz del tercer sector la constituyeron en América las corporaciones de desarrollo comunitario, nacidas en los años sesenta del siglo pasado por deseo de algunos habitantes altruistas y a propuesta de algunas fundaciones religiosas. Su objetivo era suplir las deficiencias de servicios sociales y viviendas en las barriadas pobres, abandonadas por la municipalidad. Tras una primera fase de autoorganización y trabajo de base, dichas estructuras se institucionalizaron y absorbieron fondos de los programas de ayuda, créditos del Estado o de la banca y donaciones privadas, llegando a gestionar numerosos proyectos locales de desarrollo. Se han profesionalizado y funcionan como empresas totales: construyen viviendas y escuelas, cultivan huertos que abastecen a sus supermercados, se ocupan de la formación laboral y del cuidado de las personas mayores, y de pasada crean cientos de puestos de trabajo. Lo mejor de todo es que generan beneficios. A estas alturas, en las áreas turbocapitalistas, dichas organizaciones poseen considerables activos y son responsables de un 6 o 7% del empleo, llegando a ser garantía de eficacia en cualquier programa social de iniciativa pública. Al otro lado del Atlántico, las cooperativas, mutualidades, circuitos cortos de intercambio, iniciativas crediticias populares, grupos de consumo y talleres colectivos, desempeñan la misma función. Aunque a tales actividades que se presentan como sin ánimo de lucro, sobre todo en Europa, les gusta mostrarse como una etapa transitoria hacia una economía humanizada, como un peldaño en el camino hacia la era post mercado, en realidad se trata de una economía intermedia [...] destinada a garantizar la supervivencia de la masa inservible de desocupados permanentes que el capitalismo del post bienestar produce sin cesar. El papel que actualmente realizan las

[2] Se puede ver en la *Revistateína* su escrito "ONG, un mundo diverso", marzo-mayo de 2006, recuperado de: <http://www.revistateina.es/teina/web/teina11/dos4.htm>.

organizaciones del tercer sector es similar al que efectuaban los sindicatos en la etapa anterior del capitalismo, aquella en la que el mercado de trabajo podía normalizarse. Ellas se encargan de regular el mercado de la pobreza y la exclusión, manteniendo la miseria en niveles soportables, una tarea que la asistencia estatal ha dejado de cumplir. Si el trabajo es una mercancía, o dicho de otro modo, si cotiza en el mercado, ¿por qué no iba a serlo la exclusión? El menor coste de las actividades corporativas filantrópicas es evidente, y el resultado puede ser notable: es probable que un trabajador reciclado sea un buen ciudadano, un mejor votante y un excelente consumidor. Hoy en día, cuando el capitalismo ha condenado a una parte de la población planetaria a la obsolescencia negándole el trabajo y el sustento, las experiencias modestamente autogestionarias dentro del sistema, sea cual sea su resultado, tienen gran relevancia propagandística e ideológica para quienes trabajan desde la zona gris de los intentos colaboracionistas. La falsa conciencia explota y limita el horizonte incluso de los ensayos de autonomía más auténticos, como se descubre en la glorificación entusiasta y acrítica de numerosas tentativas aisladas, ignorando el conflicto social y político en el que deberían circunscribirse. El gueto autocomplaciente no hace ascos a la mediación de una nueva casta ciudadanista dispuesta a sacar réditos políticos de la marginación sin molestar al poder. Los potenciales dirigentes afirman la posibilidad de una sociedad más justa sin necesidad de cambios radicales [...] Bastaría con Internet y la aplicación gradual de recetas cooperativistas para conseguir la plena autogestión de la sociedad en un plazo razonable. Simplemente desplazando del centro de las actividades económicas, de modo pacífico y progresivo, a los monopolios mercantiles y al sector público, centro que sería ocupado diligentemente por la economía social gracias a la transferencia de parte de las ganancias privadas y las inversiones estatales, arduamente conseguidas en las justas parlamentarias. Así pues, en el panorama de la lumpenburguesía izquierdista, una forma particular de política burguesa ha sido elevada al altar, y la revolución guardada en el baúl de las antigüedades, pues ya no se trata de destruir el capitalismo, sino de trascenderlo mediante la negociación entre las partes, la aplicación de leyes consensuadas y una fiscalidad convenida [...].[3]

Esto se situaría en otro tipo de críticas al tercer sector. Pero aún hay más, porque existe una gran gama de organizaciones de ayuda mutua, solidarias, que de forma horizontal pululan por todo el territorio nacional, pero que se han ido situando al margen del capital y del Estado. Una investigación que las visibilizara nos daría otro panorama; aunque la dificultad para realizarla es que muchas de ellas han optado por caminar en silencio para consolidarse, no llamar la atención, y evitar la represión.

El tercer sector es un fenómeno existente y la autora consiguió estudiarlo de manera completa y solvente. Vale la pena la lectura de este libro para comprenderlo desde una perspectiva amplia y al mismo tiempo fina y completa.

[3] Miguel Amorós, "Las trampas de la economía social", en Rafael Sandoval (coord. y ed.), *Pueblos indígenas. Creación de autonomía y revolución*, Guadalajara, UdeG/CIESAS/Jorge Alonso, 2017, pp. 219-226.

Alberto Hernández Hernández (coord.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*, México, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis, 2016.

Lorena Careaga Viliesid*

En nuestro país, la muerte tiene una larga lista de advocaciones: *La Parca Cruel, La Flaca, La Huesuda, La Catrina, La Segadora, La Calaca, La Impía, La Cierta, La Jijurria, La Tiznada, La Jedionda, La Igualadora, La Llorona, La Tía Quiteria, La Tía de las Muchachas, La Madre Matiana, La Güera, La Cuatacha, La Novia Fiel, La Pelona, La Dientona, La Descarnada, La Tembeleque, La Pepenadora, La Chirifusca, La Pálida, La Tilinga...*

Los mexicanos tenemos o, más bien, nos gusta creer que tenemos una relación estrecha y especial con la muerte. Son varias las tradiciones que enriquecen nuestra cultura mortuoria, desde las raíces prehispánicas y sus componentes coloniales católicos, hasta los ecos medievales del esqueleto y su guadaña, en los tiempos de la peste, recordándonos que la juventud, la belleza y la vida son breves y que nadie se salva de morir.

El rostro descarnado de las calaveras no nos impacta. Al contrario, es cada vez más una marca de lo mexicano en el mundo, como ocurre con el Día de Muertos, una celebración que ha trascendido fronteras, que sirve tanto para recordar y honrar a los ancestros como para promocionar la imagen de México. ¡Cuántas Catrinas no andan recorriéndolo en profusión de diseños y colores! Y más ahora que Frida Kahlo está de moda, entrelazando los símbolos de lo religioso, lo literario, lo artístico, lo tradicional, lo artesanal, lo ritual, lo histórico, lo anecdótico y hasta lo satírico, chusco y bromista: las dulces calaveritas con nuestros nombres, las agudas calaveras en verso, las de sátira política de José Guadalupe Posada, el pan y las flores de muerto. Desde novelas como *Macario*, de Bruno Traven, llevada magistralmente a la pantalla por Roberto Gavaldón en 1959, hasta el conocido póster de Rogelio Naranjo, de un charro bigotudo y panzón, con pistola al cinto y espuelas, que planta un pie sobre una calavera, en posición dominante, honrando la divisa "Me vale madres", escrita en el ala del sombrero.

De la muerte nos reímos o, al menos, nos sentimos en libertad de tratarla de la forma más familiar. Los símbolos y semblantes de la muerte no nos son ajenos ni extraños ni nos atemorizan. Estamos acostumbrados a las más diversas de sus manifestaciones, que nos divierten, seducen, acompañan e identifican. ¿Por qué, entonces, a numerosos neófitos la Santa Muerte nos parece intimidante, oscura y hasta siniestra? ¿Por qué, al mismo tiempo, resulta tan atractiva, dándonos una extraña certeza sobre la vida que muchas otras figuras y símbolos religiosos no proporcionan? ¿Qué hace que a la Santa Muerte sí le creamos?

Éstas y otras preguntas encuentran respuesta en *La Santa Muerte. Espacios,*

* Antropóloga social egresada de la Universidad Iberoamericana. Doctora en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente se desempeña como directora general de Cooperación Académica de la Universidad de Quintana Roo. Correo electrónico: lcareaga@uqroo.edu.mx

cultos y devociones, una obra coordinada por Alberto Hernández Hernández, profesor investigador de El Colegio de la Frontera Norte, y en la que participan nueve investigadores más de instancias académicas de México y el extranjero, y cuyo propósito, según se acota en la introducción, es mostrar la diversificación del culto en distintas ciudades de México y en otros países, llevadas allí por pobladores de origen mexicano.

Para quienes se interesen en el campo de la antropología de la religión y el estudio de la religiosidad popular, este libro fundamental tiene la virtud de conjuntar una decena de estudios multidisciplinarios acerca de la Santa Muerte, que muestran la génesis, desarrollo y simbolismos del culto; los cambios y continuidades en el tiempo y el espacio; los distintos significados, connotaciones e interpretaciones acerca de quién es la Santa Muerte y cuál su poder; las similitudes y contrastes devocionales en México: en el centro, el sureste, el norte, la frontera, y en comparación con altares ubicados en Buenos Aires y Nueva York.

Para quienes poco saben del culto a la Santa Muerte, esta obra es una revelación y brinda la oportunidad de apreciarlo bajo la lente de distintas disciplinas y diversos contextos. Ofrece la mirada etnográfica, la óptica semiótica, la riqueza iconográfica, las entrevistas y estudios de caso, e incluso una colección de imágenes a color, a las que únicamente falta un breve pie de foto explicativo para revelar quién es y qué entraña este ser sobrenatural, pero a la vez tan real, tangible e inevitable.

El prólogo de Andrew Chesnut y la introducción de Alberto Hernández Hernández ubican en términos generales, pero muy precisos, "el crecimiento vertiginoso del culto a la Santa Muerte" y el hecho de que su imagen "narcosatánica", promovida por la prensa sensacionalista, realmente no la define, sino que es tan sólo una de las muchas advocaciones que tiene esta "santa multifacética", que puede relacionarse con otros santos institucionales y populares, que puede convivir simultáneamente con la devoción católica y la santería, que surge en México, pero que ya cuenta con altares y adeptos en otros países.

Llama, en particular, la atención el análisis que se hace en la introducción acerca de la fuerza adaptativa y persistente de la religiosidad popular, que ha existido desde siempre, al menos desde la Colonia, y que permite apreciar la complejidad de procesos entrelazados, como la integración, la resistencia, la preservación y la renovación; procesos en los que la población indígena no fue pasiva ni se mantuvo al margen. Esta riqueza de elementos que conforma la religión popular —y que bien puede considerarse "el fermento de la cultura en América"—, es también el escenario adecuado para empezar a comprender un culto como el de la Santa Muerte, en el que la divinidad está presente y forma parte de la cotidianeidad de personas de estratos sociales de lo más diversos, de distintas condiciones económicas, de variadas profesiones, provenientes de todo el país y no únicamente de grupos marginales o ligados al narcotráfico, la prostitución y otras actividades clandestinas e ilegales.

Asombra su flexibilidad, su versatilidad, su capacidad de adaptación y de

enriquecerse con nuevos elementos, su intrínseca libertad. Una deidad que, como bien apunta Guadalupe Vargas Montero, no castiga a los pecadores ni premia a los virtuosos porque sencillamente no juzga. De ahí que ricos y pobres, analfabetas y doctos académicos, sicarios, policías, delincuentes, soldados, niños, adolescentes, amas de casa, familias enteras, busquen su protección y compañía.

No hay duda, como lo demuestra Alberto Hernández Hernández, en su contribución sobre el culto en el norte de México, que la devoción a la Santa Muerte encuentra suelo fértil en condiciones de vulnerabilidad, violencia e inseguridad, en las cárceles y zonas rojas de varias ciudades, a la vez protectora y enemiga de carteles de la droga que se disputan sus favores. Y quizá sea éste el prejuicio y el estereotipo que más prevalecen entre la población. Sin embargo, en varios de los aportes de este libro se insiste en los orígenes diversos y la esencia multifacética de esta benévola Patrona, a veces huidiza pero siempre implacable. Es un tema recurrente que remonta a la polémica obra de Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez*, publicada en 1964. Este antropólogo estadunidense realizaría su trabajo de campo justo en la casa del barrio de Tepito que alberga el altar de doña Queta, lugar donde 37 años después, el culto saldría de la clandestinidad para hacerse público.

Kali Argyriadis (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, Francia) inicia la obra con una visión panorámica de la devoción a la Santa Muerte en México y ubica a la perfección el contenido del libro, además de proponer hipótesis y ofrecer posibles líneas de investigación. Por su parte, Jorge Adrián Yllescas (El Colegio de México) aborda distintos momentos por los que ha pasado el culto, desde su clandestinidad y luego auge público, hasta la consolidación que parece estarse dando, a medida que ha ido creciendo y diversificándose; aunque hablar de "consolidación" podría sonar un tanto paradójico frente al dinamismo que lo caracteriza. Es decir, estamos ante una religión viva, dinámica, a la vez doméstica y pública, que tiene aspectos contrastantes y que influye de manera distinta en la vida de los creyentes, según la región y el contexto sociocultural donde se esté desarrollando. Así lo muestran las investigaciones de Guadalupe Vargas Montero (Universidad Veracruzana), que compara las modificaciones y expansión del culto en dos espacios muy distintos: Veracruz y Ciudad Juárez; la de Alberto Hernández Hernández sobre Tijuana, el cartel del Golfo y los Zetas, artículo que complementa el amplio análisis historiográfico del tema que ya hace Yllescas; la de Sergio Guadalupe de la Fuente (UNAM) sobre el altar ubicado en la colonia Ajusco; y la de Alfonso Hernández Hernández, que en palabras de un cronista de barrio, describe el origen del altar de doña Queta en la calle Alfarería, en Tepito.

Una contribución sobresaliente es la que hace Piotr Grzegorz Michalik (Universidad Jaguelónica, Cracovia, Polonia) desde el punto de vista de la semiótica. Más allá de simbolizar la fugacidad y la incertidumbre de la vida, el culto a la Santa Muerte es capaz de penetrar diversos sistemas de creencias y absorber sus elementos. Ello explica que no sólo sea una santa que hace milagros y

ayuda a sus seguidores, o que se la perciba como una fuerza protectora y defensora, sino que ha incorporado elementos del catolicismo popular, del espiritualismo, del esoterismo comercial y de la santería cubana, entre otros; es decir, de contextos socioculturales muy distintos.

La Santa Muerte también ha encontrado nichos propicios en otras latitudes y se vale de los medios más modernos de comunicación, es decir, de las redes sociales. Tal es el caso que presenta Alejandro Frigerio (Diversa: Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina) sobre la creciente devoción a "San La Muerte" en Buenos Aires, y la manera en que este culto se interrelaciona con otro santo local, el Gauchito Gil, en gran medida de la misma forma en que la Santa Muerte se asocia, en México, al Santo Malverde o a San Judas Tadeo, o bien a los orishas de la santería.

El artículo de Antonio Higuera Bonfil (Universidad de Quintana Roo) aporta información sobre el altar a la Santa Muerte ubicado en Queens, Nueva York, que él considera no como una innovación religiosa, sino una tradición surgida en México que permite a los migrantes seguir contando con un referente cultural e identitario. Resulta muy esclarecedor el análisis previo que hace sobre la larga tradición, en las sociedades de todos los tiempos y latitudes, de la veneración a la Muerte, al incluir "en su panteón cultural dioses y diosas relacionados directamente con la finitud biológica del ser humano". Esta especie de introducción, bastante profunda, a la forma en la que los seres humanos vemos nuestra mortalidad, con todos los miedos, dudas y aprensiones acerca de lo que nos depara el más allá, constituye un aporte destacado al libro en su conjunto.

La imagen de la Santa Muerte o, mejor dicho, la multiplicación de sus imágenes y representaciones, introduce un tema de mucho peso en la obra: el proliferado iconográfico antiguo y moderno que la caracteriza y la distingue de otras representaciones, y que es, al decir de Caroline Perrée (Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos), la "fuente de fusiones y confusiones" de un culto abierto, "una hibridación en evolución constante".

En este sentido, además de constituir un análisis variado y agudo de diversos aspectos de la Santa Muerte, esta obra resulta ser también una excelente ventana a la religión popular en general, con sus múltiples y complejas características. Aparecen conceptos en los que se antoja profundizar, como testigos que somos de la emergencia a nuestro alrededor de toda clase de cultos y empresas de la espiritualidad: "religiosidad a mi manera", "religiosidad a la carta", "religión difusa".

Desde su advocación original de protectora y curandera del mal de amores, hasta la cantidad de peticiones que atiende sobre salud, trabajo, familia y más, la Santa Muerte ocupa un lugar central en la vida cotidiana de muchos mexicanos y mexicanas, rivaliza tanto con vírgenes y santos católicos, como con figuras patrias y héroes locales; es protectora de unos y verdugo de otros. Continuando con una práctica iniciada desde la Colonia, la Iglesia sigue persiguiendo a estas devociones rivales de corte popular, que le restan adeptos o la

ponen a competir frente a poderes espirituales más efectivos. Los altares de la Santa Muerte son destruidos por fuerzas federales respaldadas por la religión institucional, pero reaparecen multiplicados en otros lugares: una infructuosa guerra que pretende romper el culto arrasando con símbolos e imágenes, pero que en el proceso los hace más poderosos. Es así como esta obra colectiva lleva también a reflexionar sobre temas de diversa índole que tienen que ver con la práctica religiosa y la libertad de cultos, y hasta qué punto ésta es respetada en nuestro país.

El culto a la Santa Muerte llegó para quedarse, y las investigaciones de altísima calidad, como ésta, darán cuenta de toda la complejidad de su evolución, del crecimiento de seguidores y de altares públicos y privados, traspasando fronteras, quizá porque siempre ha estado presente, de una u otra forma. A fin de cuentas, la Muerte nos une a todos porque os alcanza a todos y a todos nos iguala: esa espectacular "demócrata por excelencia", como diría Salvador Elizondo.[1]

Por último, vale la pena acotar que ésta es una verdadera obra colectiva, en tanto producto de una labor conjunta, aunque los autores no se lo hayan propuesto así. No está constituida de capítulos que aportan algo, en cada caso distinto, sobre un tema dado. En este libro pareciera que todas las contribuciones se van entrelazando y creando colectivamente un entramado de conocimientos sobre el culto a la Santa Muerte. Quizá sea porque el tema mismo así lo requiere, pero llama la atención lo que podría llamarse la armonía complementaria intrínseca de esta obra. No cabe duda que los 10 investigadores que la conforman, se sienten fascinados por su tema de estudio, y no es para menos. Como dice Kali Argyriadis, tienen el raro privilegio de asistir en vivo a la forma como se crea una nueva deidad.

[1] *La muerte: expresiones mexicanas de un enigma*, México, UNAM, 1975, p. 10.

POLÍTICA EDITORIAL

EXCELENCIA Y ORIGINALIDAD

Nueva Antropología ha sido aceptada en el Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Conacyt, por lo que los trabajos publicados tienen un peso curricular significativo. Es una revista que recibe con gran interés las colaboraciones de investigadores en ciencias sociales, tanto nacionales como extranjeros.

COMPROMISO

Los trabajos deben ser originales en español, de preferencia resultado de una investigación teórica o empírica, y abordar temas de ciencias sociales, en particular de antropología. El autor(a) debe comprometerse con la revista *Nueva Antropología* a no someter simultáneamente su artículo a la consideración de otras publicaciones en español.

DICTAMEN

Todos los trabajos serán revisados por dos dictaminadores anónimos y evaluados por el Consejo Editorial. Los autores conocerán el resultado del arbitraje por la vía más rápida.

PROYECTOS TEMÁTICOS

La revista también acepta proyectos para números temáticos. La propuesta deberá contener un texto relativo al tema del proyecto de 500 palabras, aproximadamente, y un listado de los artículos con los datos de los autores, así como un resumen de cien palabras de cada artículo. Los proyectos serán evaluados por el Consejo Editorial.

OTROS MATERIALES PUBLICABLES

Son bienvenidos los documentos, las reseñas bibliográficas, los comentarios de reuniones académicas, los programas de congresos, cursos o seminarios. Y con mucho gusto se hará un anuncio en la sección "Novedades editoriales" de la portada de los libros que se reciban para tal fin.

ENVÍO DE MATERIALES

Los textos y otros materiales para publicación deberán ser enviados a:
revista_na@yahoo.com.mx; nuevaantropologia@gmail.com
Facebook: REVISTA NUEVA ANTROPOLOGÍA
Silvia Gómez Tagle, directora
Celia Tapia, Brenda Perea, secretarias

NORMAS EDITORIALES

ENVÍO DE ARTÍCULOS O RESEÑAS

Para iniciar el proceso de dictamen los artículos deberán satisfacer las siguientes normas editoriales de la revista:

a) ORIGINALES

Entregar versión electrónica en Word. No se devolverán los originales en ningún caso.

b) EXTENSIÓN

Los artículos deberán tener entre 25 y 30 cuartillas. Las reseñas tendrán como máximo 5 cuartillas (una cuartilla tiene aproximadamente 1 800 golpes, 30 cuartillas son 65 mil golpes, considerando letras y espacios).

c) RESUMEN Y ABSTRACT

En una hoja aparte se presentará un resumen de cien palabras del contenido del artículo, en español y otro en inglés. También se definirán cuatro "palabras clave" o "Keywords", en ambos idiomas.

d) IDENTIFICACIÓN DEL AUTOR

Se anexarán los datos completos del autor o los autores, del domicilio y de la institución donde labora o estudia.

e) REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Las citas se harán con el sistema Harvard (abajo se dan ejemplos) y la bibliografía se incluirá al final del texto, en orden alfabético y cronológico descendente.

f) RESEÑAS

No se someten a dictamen, la dirección informará al autor en caso de ser aceptado el texto.

PARA SER ACEPTADOS

El autor(a) deberá entregar una versión definitiva con las siguientes condiciones:

a) ACEPTACIÓN

El autor deberá revisar el artículo, tomando en cuenta las recomendaciones del dictamen, y entregar la versión definitiva. También en los casos de dictamen positivo, el autor deberá revisar su texto (como precaución) antes de entregar la versión definitiva.

b) FORMATO

El artículo se entregará en medio magnético con interlineado doble, no más de 30 cuartillas, en CD o por correo electrónico y en Word para Windows.

c) REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Las citas y referencias bibliográficas deben ceñirse al modelo de la revista que se muestra a continuación.

d) TÍTULOS

Se pide que sean breves y hagan referencia al contenido del texto.

NORMAS PARA CITAS "MODELO HARVARD"

e) CITAS EN EL TEXTO
Entre paréntesis, el apellido del autor y el año de publicación de la obra, dos puntos, y las páginas correspondientes:
… en sus aspectos teóricos y metodológicos (Giddens, 1995: 143-152).
O bien:
… en estos aspectos seguimos a Giddens (1995: 143-152).

BIBLIOGRAFÍA AL FINAL DEL TEXTO
Se dispondrá en orden alfabético por apellido del autor, editor o coordinador del libro o artículo.

CITA DE LIBRO
APELLIDO, Nombre (año de edición) [entre paréntesis], *Título de la obra* [en cursivas], número de edición, Lugar, Editorial, número de la página o de las páginas citadas.
Ejemplo:
GIDDENS, Anthony (1995), *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.

1. Si se desea destacar el año de la primera edición del libro, independientemente de la edición citada, se deberá emplear el siguiente formato:

EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1976) [1937], *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama.

CITA DE ARTÍCULO EN LIBRO
APELLIDO, Nombre (año de edición) [entre paréntesis], "Título del artículo" [entre comillas], editor o coordinador del libro, *Título de la obra* [en cursivas], Lugar, Editorial, número de páginas del artículo o páginas citadas.
Ejemplo:
ZEPEDA PATTERSON, Jorge (1989), "Limites et possibilités de l'identité territoriale au Mexique", en J. REVEL-MOUROZ (coord.), *Pouvoir local, régionalismes, décentralisation: enjeux territoriaux et territorialité en Amérique Latine*, París, IHEAL, pp. 95-104.

2. Más de dos autores en un texto:
A partir del segundo autor se escribe primero el nombre o inicial y después el apellido. En el texto, cuando son más de tres autores se escriben sólo el primer apellido del primer autor, el nombre y después la locución "*et al.*", en minúsculas con punto y cursivas.

3. Dos o más referencias a un mismo autor:
Se repite el nombre del autor. El orden será cronológico descendente (del más reciente al más antiguo).
4. En un mismo texto se citan dos o más obras de un autor publicadas el mismo año; es necesario verificar en el texto que la referencia a cada año coincida con la obra de que se trate, y se deberá diferenciar entre un texto y otro con la secuencia del abecedario después del año.
5. Textos que aún no son publicados:
Los datos institucionales seguidos de la palabra "(mimeo)" indican que es un texto que, aunque está respaldado por una institución, aún es inédito.

CITA DE ARTÍCULO EN REVISTA
APELLIDO, Nombre (año de edición) [entre paréntesis], "Título del artículo" [entre comillas], *Nombre de la revista* [en cursivas], volumen, número, número de páginas del artículo o páginas citadas.

No lleva nombre de la editorial ni lugar de edición; cuando indica el año o la época, se incluyen. Las páginas en las que se encuentra el artículo se anotan al final de la ficha. Se puede escribir el periodo al que corresponde la publicación de la revista (p. ej. septiembre-diciembre, verano) antes de las páginas.

CITA DE DOCUMENTOS EN O DE INTERNET
Nombre del autor (individual o corporativo) del documento, año de elaboración del mismo entre paréntesis y su título propio, en letras redondas y entre comillas. Se puede agregar alguna frase que describa el documento (boletín de prensa, tablas, carta abierta...) y si está completo, si es de acceso libre o restringido, etc., y la fecha precisa (día y/o mes). Enseguida, se describirá completa la dirección electrónica o URL (Uniform Resource Locator), tal como aparece en la ventana correspondiente de la página, sin omitir ninguno de los caracteres. Por último, se indicará la fecha de última consulta (la cual no es la misma que la fecha de elaboración del documento, aunque pueden coincidir). Todo irá separado por comas.

NOTAS A PIE DE PÁGINA
Es mejor evitarlas, pero si se llegan a usar para comentarios y se hace referencia a otros autores, se usará la notación tipo Harvard dentro del pie de página.

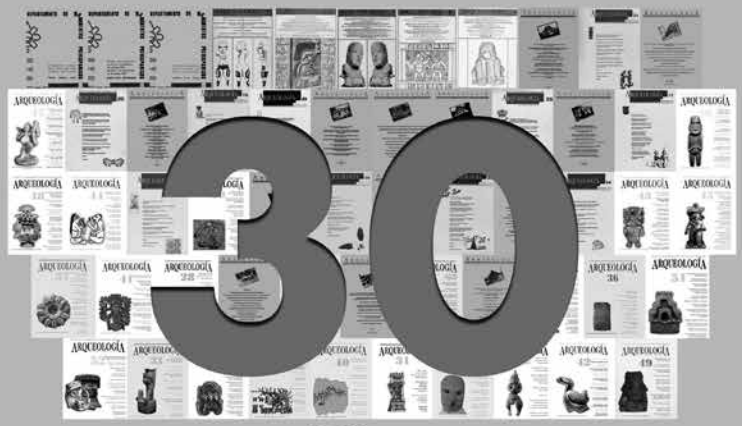
ENTREVISTAS Y NOTAS DE CAMPO
Las referencias a entrevistas y notas de campo deberán citarse a pie de página y no en la bibliografía.

CITAS DE ARTÍCULOS EXTRAÍDOS DE PERIÓDICOS
Nombre del autor, año, "Título de artículo" [entre comillas], país, sección y *nombre del periódico* [en cursivas], seguidos de la fecha precisa.

Novedades editoriales

Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología
ARQUEOLOGÍA
Segunda época
55
Agosto 2018

Edición de aniversario



años

• El desarrollo cultural en el norte del valle poblano • Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino • Estudios estratigráficos en Acozac • Proyecto arqueológico Huaxteca • Lapidaria en el estado de Guerrero • Oscilación de la frontera norte mesoamericana • Arqueología de la presa de Chicoasén, Chiapas • Huapalcalco y las tradiciones alfareras del Epiclásico • El desarrollo prehispánico de la bahía de Chetumal • Algo sobre los papeles viejos de Palenque

TERCERA ÉPOCA, NÚM. 42, ENERO-ABRIL DE 2018

Boletín de

MONUMENTOS HISTÓRICOS

42



Historia de la construcción II

Diario de Campo
Enero-abril de 2018
Cuarta época
Núm. 4



Cultura alimentaria, cocinas y patrimonio

Año 25, vol. 73, mayo-agosto, 2018

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- *Permanencia y cambio en el uso de botijas en una comunidad indígena nahua del alto Balsas, Guerrero*
- *La cerámica indígena en El Tajín: primeros acercamientos*
- *El* xicalpextle. *El ritual amoroso y complemento del huipil de las mujeres tehuanas*
- *Saber y poder en el sistema educativo argentino. Los nuevos normalistas y la Asociación Nacional de Educación (1886-1898)*
- *El análisis de los determinantes desde la semántica de la oración*
- *Soldaderas y soldados en la Revolución mexicana. En los campamentos o empuñando armas en los escenarios bélicos*

ENERO - ABRIL 2018

Historias 99

Revista de la Dirección de Estudios Históricos

