



2

CUADERNOS DE LOS GRUPOS DE TRABAJO / ALA



LAS COMUNIDADES EN PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

JAVIER SERRANO

EDUARDO ZÁRATE HERNÁNDEZ

COMPILADORES



Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia



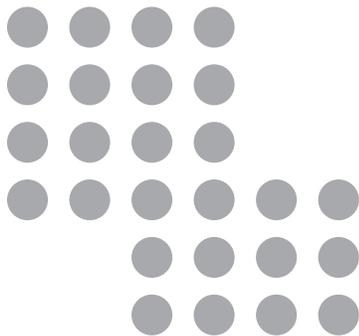


LAS COMUNIDADES EN PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA



LAS COMUNIDADES EN PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

JAVIER SERRANO
EDUARDO ZÁRATE HERNÁNDEZ
COMPILADORES



Javier Serrano y Eduardo y Zárate Hernández (Compiladores)

Las comunidades en perspectiva antropológica. Tres conferencias magistrales.
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2024
68 p.

ISBN (Obra completa): 978-9915-9544-5-5

ISBN (Volumen): 978-9915-9544-4-8

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2024

1era Edición, 2024

Edición digital

Asociación Latinoamericana de Antropología

Fotografía de portada: © Andrés Medina Hernández

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Corrección final: Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición digital 2024

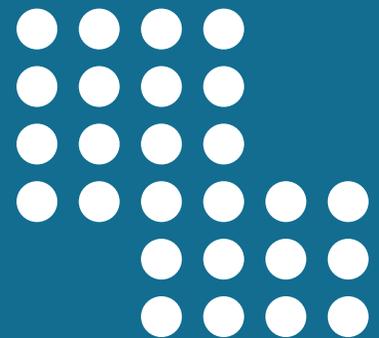
Imagen de la portada

La fotografía fue tomada por Andrés Medina Hernández en San Gregorio Atlapulco, Xochimilco, México, en noviembre de 2017. La fiesta de los muertos en Xochimilco mantiene el sentido correspondiente a los pueblos de tradición mesoamericana, de acuerdo con la cual las almas de los parientes fallecidos regresan cada año. Los pétalos de cempoalxóchitl (*Tagetes erecta*), una flor emblemática de esta celebración, les indica el camino al final del cual está la ofrenda, un arreglo espléndido con un contenido simbólico que alude tanto a las concepciones de la muerte como a la cosmovisión mesoamericana.

Contenido

Presentación	9
Revitalizando el debate antropológico en torno a las comunidades JAVIER SERRANO	15
Conferencia I	
La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales MIGUEL BARTOLOMÉ	23
Conferencia II	
Los Pueblos Originarios de la Ciudad de México: el ciclo mesoamericano de fiestas ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ	35
Conferencia III	53
Anomia, comunidad y comunitarismo en la postmodernidad GUILLERMO DE LA PEÑA	53
Anexos	53
Cartel y Programa de las Jornadas Diálogos Latinoamericanos: las comunidades en perspectiva antropológica	59

PRESENTACIÓN



Uno de los objetivos principales de la Asociación Latinoamericana de Antropología desde sus inicios hace ya más de 30 años, es visibilizar, ponderar, problematizar y discutir tanto la producción disciplinar en-de-desde la región, como las condiciones de posibilidad y efectos de dicha producción.

Para ello ALA ha diseñado diferentes estrategias; reuniones, congresos, conferencias, seminarios, el boletín PLURAL devenido en la revista homónima, la publicación de libros entre los cuales se destaca la colección “Antropologías hechas en América Latina y el Caribe”; y una estrategia en particular que nos convoca en esta ocasión, que es la conformación de Grupos de Trabajo.

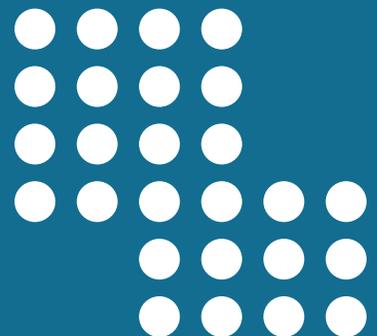
Los GT son espacios donde confluyen colegas de como mínimo dos países de Latinoamérica y el Caribe, nucleados alrededor de un tema o problemática que lxs convoca, idealmente con perspectiva latinoamericana. El propósito de estos espacios es promover el dialogo e intercambio directo entre colegas, sin mediaciones, poniendo en conversación en el mismo gesto a las antropologías que se hacen en la región.

La primera convocatoria a Grupos de Trabajo fue durante el periodo 2017-2020, momento en el que se conformaron formalmente 3 GT; y fue durante la segunda convocatoria en el periodo 2020-2024 que se integraron a ALA 26 GT; reuniendo entre ellos un total de más de 500 antropologxs de la región.

Esta segunda convocatoria proponía a los GT la realización de unos *Cuadernos de los GT ALA*, que fueran el resultado de las conversaciones, seminarios, investigaciones, etc. realizados en el marco del grupo. Ese es el contexto que le da sentido a estos libros. Pueden ser parte de los Cuadernos de los GT un texto único o una compilación de éstos con carácter académico o de difusión, en función del recorrido que haya tenido cada GT.

Así inicia esta colección, pensada dentro del proyecto político-editorial de la ALA de visibilización de nuestras antropologías, que esperamos contribuya a potenciar las conversaciones e investigaciones adelantadas desde los diferentes GTs.

LAS COMUNIDADES EN PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA



Presentación

Revitalizando el debate antropológico en torno a las comunidades

JAVIER SERRANO¹

En el mes de noviembre de 2022 se llevaron a cabo las Jornadas “Diálogos latinoamericanos: las comunidades en perspectiva antropológica”, cuya organización involucró a varias instituciones a escala regional.² La iniciativa se generó en el Grupo de Trabajo *Antropología de las comunidades, los futuros y las utopías en Latinoamérica*, el cual se desarrolla en el marco de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Como parte del evento se dictaron, en días consecutivos, tres conferencias magistrales que estuvieron a cargo de eminentes antropólogos de reconocida trayectoria en nuestra región. Se trata de los Dres. Miguel Bartolomé, Andrés Medina Hernández y Guillermo de la Peña. A través de esta publicación abierta y gratuita presentamos las conferencias revisadas de estos tres destacados autores. Confiamos en que sus planteamientos e ideas, que han cumplido un importante papel en las antropologías latinoamericanas, lleguen a un público amplio y diverso.

El grupo de trabajo mencionado se creó formalmente en el año 2021. Actualmente está conformado por una treintena de investigadores de diferentes países, incluyendo México, Argentina, Chile, Perú, Bolivia, Honduras y El Salvador. Sus antecedentes se remontan a los inicios de 2020, en plena pandemia de Covid 19. A la sazón, partiendo de vínculos primarios informales, un conjunto de investigadores comenzamos a conversar en perspectiva antropológica en torno a la problemática de las comunidades y las utopías. Los diálogos evolucionaron conjugando una multiplicidad de miradas y enfoques específicos que alimentaron la discusión y crearon la convicción generalizada de que se trataba de un espacio particularmente propicio, que valía la pena promover y desarrollar con lógica inclusiva y amplitud de criterio. Al tiempo que se retomaron críticamente temas que pertenecen largamente a la tradición antropológica –las comunidades y las utopías–, se añadieron crucialmente nuevas propuestas y reflexiones en torno al futuro o *los futuros*, como conviene decir. En virtud de esta apertura se sumó otro conjunto de colegas.

Así, en un primer paso se conformó la Red RIOCOMUN (Red de Investigaciones sobre Comunidades, Utopías y Futuros). Luego de una serie de estimulantes encuentros, en noviembre de 2020 la incipiente red logró la concreción, en formato virtual, de un Seminario Internacional.³ El evento convocó a distinguidos investigadores vinculados por diferentes vías a esta conjunción temática de interés común y tuvo amplia repercusión. Más adelante, otras actividades, fueron afianzando el proceso colectivo hasta su formalización

1 Javier O. Serrano, Universidad Nacional de Río Negro. UNRN Sede Atlántica. Argentina. Eduardo Zárate Hernández, El Colegio de Michoacán, COLMICH. México.

2 Instituto de Ciencias Antropológicas. Universidad de Buenos Aires, ICA-UBA, Argentina. Coord. Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, CNAN-INAH, México. El Colegio de Michoacán, COLMICH, México. Universidad Nacional de Río Negro, UNRN, Argentina. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, México.

3 Seminario Internacional “Comunidades y Utopías”. El Colegio de Michoacán, noviembre de 2020. Las sesiones pueden verse en: <https://www.youtube.com/watch?v=GHNRFop2ijg>. En la apertura y el cierre se contó con sendas conferencias magistrales de los Dres. Esteban Krotz y Alicia Barabas.

como grupo de trabajo en ALA. Entre las actividades preliminares sobresale la creación del Seminario de Diálogos Permanentes, que ha cumplido ya siete sesiones, y la publicación de un libro colectivo en que la autoría de los capítulos corresponde, con una sola excepción, a miembros del grupo (Zarate Hernández ed. 2022).

La vigencia de las configuraciones y los lazos comunitarios en Latinoamérica

Las conferencias que presentamos aquí se inscriben en el núcleo mismo del interés de este grupo de trabajo con relación a uno de sus ejes principales: los arreglos comunitarios. ¿Por qué volver sobre este tema que en principio pudiera parecer vetusto o agotado? ¿Es realmente necesario volver sobre ello? Si bien la dimensión teórica constituye una instancia insoslayable en las miras del grupo, desde el comienzo quedó claro que los diálogos e intercambios no serían un mero ejercicio de teorización. Más bien se planteó el propósito explícito de anudar las reflexiones y los debates a nuestras propias experiencias etnográficas, en sí mismas complejas y diversas. Sobre esta base pronto arribamos a la comprensión cabal de que los lazos comunitarios o las comunidades mismas –cuyo ocaso definitivo a manos de la modernidad se anunció tantas veces– estaban lejos de desaparecer en los distintos contextos que investigamos, rurales y urbanos, desde la norpatagonia argentina hasta la Baja California en México. Por el contrario, rápidamente advertimos que en muchos casos el examen de los vínculos comunitarios era indispensable para el discernimiento de nuestros objetos de estudio.

En efecto, coincidimos en que es necesario, de nueva cuenta, volver la mirada sobre los arreglos comunitarios en sus diferentes modos y expresiones. Saltan a la vista en el trabajo de campo aún en condiciones de un rezago teórico que pretendemos revertir. La constatación de la vigencia de los arreglos comunitarios, aspecto que defendemos y que debemos recalcar, no surge sólo de la especulación teórica, sino que se apoya primordialmente de la referencia empírica. Quizá en otras regiones esta afirmación pueda resultar excesiva o inconsistente. Pero, de acuerdo con nuestras experiencias de investigación variadas y disímiles, es manifiestamente apropiada para una multiplicidad de contextos en Latinoamérica. En consecuencia, abogamos por la revitalización del debate antropológico en torno a las comunidades, los comunitarismos y las formas variadas en que se expresan las relaciones comunitarias.⁴ Ciertamente, otras disciplinas como la filosofía política y la sociología teórica corren con ventaja y han mantenido un alto nivel de discusión al respecto.

Quisiéramos establecer aquí sólo dos precisiones, aunque sustanciales. La comprensión actual de las comunidades permanece a la sombra de la extendida convicción de la prevalencia del individuo moderno en los asuntos sociales contemporáneos. Sin profundizar por completo en este problema capital, cabe sostener que los arreglos comunitarios no anulan al individuo, así como la preminencia del individuo no extingue las configuraciones comunitarias ni necesariamente las debilita. Nuevamente, no se trata de un juicio puramente teórico; es lo que sustentan varias de nuestras etnografías (como en muchas otras). Individuo y comunidad se conjugan –no de manera sencilla– en los distintos fenómenos que observamos.

Quien esté suficientemente informado notará que la aseveración previa alude a la añeja oposición teórica entre las comunidades, donde el todo es más importante que las partes, y los agrupamientos sociales compuestos esencialmente por individuos autónomos (la sociedad moderna). Este esquema dicotómico, propuesto en primer término por Ferdinand Tönnies (1947) hacia fines del siglo XIX, ha probado ser extraordinariamente fecundo en el análisis social, al punto de constituir –tal como estableciera elocuentemente Robert Nisbet (2003)– una oposición elemental en el pensamiento sociológico. Pero, más allá de su utilidad, ha entrampado las reflexiones en márgenes estrechos que no se condicen, o no plenamente, con la penetración etnográfica

4 Se ha señalado suficientemente el carácter controvertido y ambiguo del término “comunidad” (Delgado 2006: 39). Aunque recurrimos a distintas expresiones por razones de redacción, nuestro objeto de estudio remite fundamentalmente al modo relacional, las prácticas culturales, las ideologías y las configuraciones concretas de comunidad. Esto no excluye ni demerita otras perspectivas que enfatizan, por ejemplo, el sentido de comunidad (Sarason 1973, McMillan y Chavis 1986).

en una variedad de espacios y conjuntos sociales como los que analizamos en el grupo de trabajo. La antropología aún tiene mucho que decir al respecto a partir del compromiso empírico que la caracteriza, recordando también, con Bruno Latour (2007), que finalmente nunca fuimos tan modernos. Una parte significativa de las reflexiones en el grupo de trabajo avanzan en esta dirección.

Una segunda precisión inexcusable enlaza con las aseveraciones antepuestas. Los arreglos comunitarios no pertenecen al pasado ni son su reflejo. Ya en la década de 1980 en *El tiempo y el Otro* Johannes Fabian (1983) formuló la tesis, rápidamente aceptada, de que el tiempo había jugado un papel crucial e ideológicamente sospechoso en la construcción de los objetos de estudio de la antropología clásica. Este modo de usar el tiempo para crear distancia de otredad aun reverbera en el presente (véase Pels 2015). Según el autor, la maniobra fundamental consiste esencialmente en negar la contemporaneidad del Otro. En consonancia, ya sea en forma explícita o encubierta, con frecuencia las configuraciones comunitarias son consideradas como el efecto residual de un pasado irremediamente eclipsado por la modernidad. Por esta razón, las hallamos habitualmente asociadas al pasado, la costumbre y la tradición. Esto mismo sucede con otros objetos de estudio típicamente antropológicos como el parentesco y la reciprocidad (Robichaux y Serrano 2023). En el reverso de la situación, tal como se lamenta amargamente el propio Fabian (2019: 55), también los antropólogos con recurrencia son asociados al estudio de objetos del pasado, la costumbre y la tradición.

A la par, en lo que resulta más difícil de asimilar, junto con ser sigilosamente emplazadas en el pasado sutilmente se las despojó de todo futuro y posibilidad cierta de porvenir. Acorde con esta visión sólo representan vestigios de un pasado condenado a desaparecer. Algunas de nuestras experiencias de investigación, sin embargo, permiten rechazar en forma concluyente semejante posición, a la vez que confirman la necesidad de observar a las comunidades en perspectiva de futuro. Así, por ejemplo, en determinados contextos indígenas citadinos de la norpatagonia, ciertas configuraciones comunitarias se explican mejor como proyectos de futuro en común, antes que como entidades establecidas emanadas de un pasado remoto siempre hipotético (Serrano 2020, D'Angelo 2023).

Pero incluso cuando las comunidades se presentan como entidades concretas arraigadas en territorios particulares, así como en el pasado ancestral, entrañan sentidos de proyección relevantes que es necesario considerar. Mientras que a consecuencia de distintos procesos históricos algunas surgen y, en efecto, otras pueden desaparecer, invariablemente las comunidades entrañan porvenir. Por tanto, acudiendo a las expresiones virtuosas del historiador Reinhart Koselleck, es pertinente examinarlas como “espacio de experiencia”, pero también como “horizonte de expectativas” (Koselleck 1993: 338-342). Nuestras conversaciones grupales en torno al futuro nos han permitido reparar en todo esto con mayor claridad. En cualquier caso, un análisis más agudo al respecto, uno que en verdad se corresponda con la observación etnográfica, requiere puntualmente considerar al futuro como problema propiamente antropológico (Serrano 2023).

Los prejuicios antes aludidos están firmemente anclados en el sentido común y se deslizan silenciosamente en la investigación no-reflexiva. En ocasiones se traducen en una mirada romántica o nostálgica sobre las comunidades, en clave de añoranza por aquello que hemos perdido y donde todo parece haber sido mejor. Incluso se suelen buscar allí soluciones a las penurias existenciales como la soledad y la falta de sentido, características de los procesos de fragmentación e individuación propios de las sociedades post-modernas. Eventualmente esto conduce a la exaltación y el elogio anticipado de los arreglos comunitarios, lo que impide una apreciación equilibrada que tome en cuenta los aspectos negativos de las comunidades; siempre los hay. En el grupo de trabajo hemos advertido que evitar estas trampas constituye un espinoso desafío que es imprescindible abordar en forma explícita. Por tanto, abogamos por la necesidad de permanecer atentos al respecto a partir de un quehacer etnográfico comprometido e involucrando a conciencia procesos continuos de reflexividad.

Cabe enunciar en conformidad con lo anterior, que desde el punto de vista del análisis antropológico es imperativo concebir a las comunidades como un problema que el investigador construye: no son entidades dadas por la naturaleza ni datos irrevocables de la realidad. De hecho, son inequívocamente productos históricos complejos. Un aspecto de incuestionable relevancia es que las configuraciones comunitarias se

presentan a la observación etnográfica como devenir en el tiempo, como proceso inacabado en el que incumben tanto el pasado como el porvenir. No son entidades fijas o atemporales, aunque con frecuencia surgen de esta manera en los discursos locales.

Tampoco se presentan como unidades aisladas o irredentas y desprovistas de relaciones externas; a la vez, su presunta homogeneidad es de muchas maneras falsa. Inevitablemente involucran conjuntos complejos de articulaciones de carácter interno como de diferenciación externa respecto de otras configuraciones en distintas escalas (el Estado, la región, las comunidades vecinas, etc.). Son fenómenos dinámicos y eminentemente relacionales. En modo sucinto, las comunidades serán mejor entendidas y analizadas en términos de proceso y sistema de relaciones (Serrano 2020).

En congruencia con lo ya expresado reiteramos que es un manifiesto error considerar a los arreglos comunitarios como asuntos del pasado o como objetos de estudio anacrónicos. En nuestra perspectiva de visible acento etnográfico su vigencia es inobjetable y atañe, como hemos intentado defender, tanto al pasado como al futuro mismo. Al menos en el ámbito regional que nos compete, nuestras indagaciones revelan con nitidez la importancia y la vívida presencia de las relaciones comunitarias en una variedad de contextos rurales y urbanos (distinción relevante en la que no nos podemos extender aquí).

Por tanto, propugnamos por la necesidad de reinstalar la problemática comunitaria, con amplitud y en sus distintos matices, en la agenda del debate antropológico en Latinoamérica –donde resulta imperioso– y más allá. Por esta senda avanzamos como grupo de trabajo, con especial atención al compromiso empírico disciplinar. Las tres conferencias magistrales que disponemos en este texto se inscriben deliberadamente en este propósito fundamental.

Tres conferencias para el debate comunitario

Nuestros disertantes, los antropólogos Miguel Bartolomé, Andrés Medina Hernández y Guillermo de la Peña, gozan de un extendido y justo prestigio; su influencia en las antropologías latinoamericanas es innegable. Puesto que han sido profesores de varios de los miembros del grupo de trabajo podemos dar cuenta directa de ello. La idea de presentar la transcripción de sus alocuciones consiste en poner a disposición en lenguaje ágil y sencillo ideas eventualmente complejas. Creemos en la efectividad de esta estrategia y pensamos que será aprovechada por públicos vastos y diversos, así como en particular por quienes estén en procesos de formación en antropología. Con ello, queremos reconocer también las trayectorias de estos destacados investigadores con quienes, en virtud de su generosidad y excelencia, estamos en deuda. Ello no excluye la posibilidad de disentir con algunas de sus propuestas, como seguramente suceda en algunos casos: en lógica dialéctica la disidencia alimenta el debate, lo hace florecer.

Es oportuno aclarar que desde un primer momento se les dijo a los disertantes que no pretendíamos que presentaran propuestas novedosas o resultados de investigaciones recientes. En cambio, se les sugirió que basaran sus exposiciones en aquello que, con base en sus recorridos profesionales, consideraran más significativo en torno a la problemática de las comunidades y los vínculos comunitarios. Así, la prioridad aquí no consiste en anunciar novedades, sino en difundir ideas relevantes y experiencias de investigación trascendentes; aquellas que nuestros conferencistas escogieron compartir. Confiamos en que serán apreciadas por los lectores, así como hemos hecho quienes participamos en las Jornadas.

Asimismo, conviene anticipar que el contenido de las disertaciones transcritas⁵ alude en mayor medida al área mesoamericana. Varias razones nos hacen pensar, sin embargo, que la publicación de estas conferencias facilitará los diálogos intrarregionales. En primer lugar, porque Mesoamérica finalmente forma parte de

5 Una vez realizadas las transcripciones se les envió a los autores y fueron revisadas y corregidas por ellos. Eventualmente se les añadió la bibliografía mencionada y notas aclaratorias. En el caso de la conferencia de Andrés Medina se agregó un mapa que resulta indispensable y algunas imágenes que utilizó en su exposición.

Latinoamérica. Pero también porque a nivel regional se observan elementos comunes o análogos que admiten comparaciones y contrastes significativos. Su examen exhaustivo sin duda enriquece los diálogos y las reflexiones, a la vez que abona una comprensión más penetrante de lo local particular.

Esto es especialmente cierto en relación con los vínculos y las configuraciones comunitarias. De esta manera, por citar un ejemplo que concierne lípidamente a los arreglos comunitarios, hay una misma centralidad de las fiestas patronales y los sistemas de cargo tanto en el área andina como en Mesoamérica. Su importancia para la vida social comunitaria es clave en ambos espacios, aun cuando las modalidades concretas de las celebraciones y las terminologías referidas a los cargos pueda diferir de acuerdo con los casos particulares (tal como señala Andrés Medina en su exposición).

Las tres conferencias confluyen, en algunos casos, en temas, en el uso de conceptos y en cuestiones específicas. De alguna manera también incluyen puntos de intersección con elementos determinados que hemos puesto en discusión en esta breve presentación introductoria. En la primera disertación⁶, Miguel Bartolomé vincula crucialmente el problema de las comunidades al de las identidades colectivas. Con vasto apoyo empírico tomado de la literatura especializada y de su extensa experiencia etnográfica, propone una argumentación conceptual de indudable relevancia en distintos niveles. Sin esquivar las posibles polémicas de orden teórico, comienza por problematizar las identificaciones étnicas de los pueblos que forman parte de la tradición civilizatoria mesoamericana. Sobre esa base, luego de un cuidadoso repaso sobre el concepto de identidad y sus implicaciones en clave histórica para el área de referencia, se enfoca en la dilucidación de una categoría de enorme poder explicativo en relación con las comunidades tal como se observan en el terreno: las identidades residenciales. Su aportación al respecto es insoslayable.

Por su parte, Andrés Medina Hernández coincide en varios puntos con la exposición anterior. Se refiere principalmente a la Cuenca de México y se aboca allí las vicisitudes históricas y políticas de las poblaciones indígenas. Su análisis puntilloso parte de distinguir entre los pueblos “originarios”, aquellos que habitaban la Cuenca desde tiempos prehispánicos, y los llamados “residentes”, con referencia a conjuntos indígenas actualmente asentados en este espacio como resultado de procesos migratorios. Se trata de una precisión sustancial que suele pasar desapercibida en desconocimiento de la exhortación etnográfica. Además de tratar con fineza la ardua complejidad de sus diferentes reivindicaciones, pone el acento en un elemento cardinal de las configuraciones comunitarias en Mesoamérica: el papel de las fiestas y celebraciones rituales en las identificaciones y de la vida en comunidad. Su concisa elucidación al respecto es de excelencia. Retoma así un elemento, quizá también en rezago, pero caro a la tradición antropológica: la importancia clave de los rituales en los procesos sociales.

La comprensión de lo indígena y lo pos-indígena (Robichaux 2004: 323) en el área mesoamericana se favorece ampliamente con estas dos primeras disertaciones. Varios de los aspectos tratados en ellas, como ya hemos dicho, sin duda habrán de resonar en los análisis referidos a otros ámbitos geográficos; en particular, en el área andina. Pero a lo mejor su utilidad será igualmente efectiva en muchos otros espacios y contextos en América Latina. Declaramos entonces el propósito secundario de alentar las colaboraciones intrarregionales y los procesos de análisis comparativos.

La última conferencia, en manos de Guillermo de la Peña, tiene un cariz diferente a las anteriores. El alcance de sus reflexiones va más allá de la problemática indígena. Recurre con maestría a las concepciones de los autores clásicos para hacer una fuerte invocación por los comunitarismos incluyentes.⁷ Ello por oposición y en advertencia de la proliferación actual de comunitarismos basados en la exclusión. Su percepción de la posmodernidad remite a un sombrío escenario de precarización y de obsolescencia humana derivadas de los procesos económicos. Es también la consumación de una modernidad desencantada que conduce, quizá

6 El orden en que hemos dispuesto las conferencias se ajusta al de la Jornadas. Miguel Bartolomé expuso el día 16 y Andrés Medina el 17, mientras que Guillermo de la Peña hizo su presentación el 18 de noviembre de 2022.

7 El Dr. De la Peña vincula los comunitarismos incluyentes a la concepción de ciudadanía y la necesidad del reconocimiento de derechos humanos universales. Trató previamente estos asuntos en unos de sus textos (De la Peña 2000).

irreparablemente, a la anomia generalizada. Sin embargo, en contestación al pesimismo de Max Weber, propone un nuevo “encantamiento” del mundo. Podría basarse no ya en convicciones religiosas o liderazgos carismáticos, sino en propugnar configuraciones comunitarias que afirmen lo propio sin rechazar lo ajeno. Presenta así una discusión impostergable y una propuesta encomiable.

Para terminar, deseamos manifestar expresamente el agradecimiento sincero a nuestros conferencistas. Su generosidad al permitirnos publicar la transcripción de sus disertaciones, una práctica no habitual que conlleva ciertos riesgos, es ejemplar. Confiamos en que sus palabras serán tomadas en cuenta y apreciadas en justa medida. En cualquier caso, estamos seguros de que sus planteamientos y argumentaciones contribuirán, tal vez en modo decisivo, a re-pensar las perspectivas teóricas y los propios problemas de investigación. De esta manera, esperamos contribuir a revitalizar las discusiones sobre las comunidades, los comunitarismos y los vínculos comunitarios en Latinoamérica. Que así sea.

El Cóndor, 11 de agosto de 2023

Referencias citadas

- De la Peña, Guillermo. 2000. La modernidad comunitaria. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (3): 51–62. Consultable en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n3/n3a5.pdf>
- Delgado, Manuel. 2006. Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada. En: M. Lisbona Guillén (comp.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, pp. 39-59. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- D’Angelo, Valeria. 2023. “Acá estamos nosotros, acá están los paisanos, acá estamos los indios...”. Un acercamiento a los modos de resistencia del Pueblo Mapuche en el Valle Inferior del Río Negro, Nor-Patagonia Argentina.” Tesis de Maestría. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Fabian, Johannes. 2019 [1983]. *El Tiempo y el Otro: cómo construye su objeto la antropología*. Popayán: Universidad del Cauca. Original: *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Latour, Bruno. 2007 [1991]. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 221 pp. Original: *Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique*. Paris: Editions La Découverte.
- McMillan, David y David Chavis. 1986. Sense of community: A definition and theory. *Journal of Community Psychology*, 14(1): 6-23.
- Nisbet, Robert. 2003. *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- Pels, Peter. 2015. Modern times seven steps toward an anthropology of the future. *Current Anthropology*, 56(6), 779-796.
- Robichaux, David. 2004. Ser indio, ser mestizo. Categorías cambiantes en el México contemporáneo. En: S. Bonetto, M. Casarín y M. Piñeiro, eds., *Escenarios y nuevas construcciones identitarias en América Latina*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados/ Universidad Nacional de Córdoba, pp. 319-335.
- Robichaux, David y Javier Serrano. 2023. *Estudios de familia y parentesco en América Latina: asignaturas pendientes*. Manuscrito inédito. En: J. Serrano, D. Robichaux y J. Ferreira (eds.), *Parentesco y Reciprocidad en América Latina: lógicas y prácticas culturales. Volumen 1. Cuadernos de ALA*. En prensa.
- Sarason, Seymour. 1974. *The Psychological Sense of Community: Prospects for a Community Psychology*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Serrano, Javier. 2020. Las comunidades en la visión de los antropólogos: disquisiciones y lineamientos de análisis. *región y sociedad*, 32. Consultable en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/regsoc/v32/1870-3925-regsoc-32-e1248.pdf>

- Serrano, Javier. 2023. El futuro como problema antropológico: etnografía de los sueños en el Bajo Papaloapan y otros textos. México: Editorial Elementum. En prensa.
- Tönnies, Ferdinand. 1947 [1887]. Comunidad y sociedad. Buenos Aires: Losada Original: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Zárate, Eduardo ed. 2022. Comunidades, futuros y utopías: Debates para el siglo XXI. México: El Colegio de Michoacán.



Miguel Alberto Bartolomé

El Dr. **Miguel Alberto Bartolomé** nació en Posadas, provincia de Misiones, Argentina, en 1945. Se formó como antropólogo en la Universidad de Buenos Aires (UBA), y pronto emigró a México junto con su esposa, Alicia Barabas, una destacada antropóloga con quien también ha mantenido una estrecha colaboración en el ámbito profesional. Durante su estancia en la Ciudad de México, obtuvo el grado de Maestro y Doctor por la Universidad Nacional Autónoma de México. Luego se estableció por varias décadas en la ciudad de Oaxaca, donde reside en el presente. Actualmente se desempeña en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INHA) de México, donde es investigador emérito en activo. Su extensa obra versa sobre una variedad de temas y es ampliamente reconocido en el campo de las relaciones interétnicas y las identidades indígenas.

Conferencia I

La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales

MIGUEL BARTOLOMÉ¹

In memoriam Guillermo Bonfil Batalla

Tal vez² en los últimos años se haya abusado del término etnia y de su familia conceptual derivada, para designar una demasiado amplia gama de estructuraciones socio-organizativas y representaciones ideológicas de las poblaciones nativas. Así, por ejemplo, encontraremos en la literatura frecuentes alusiones a la etnia nahua o a la etnia zapoteca, cuando en realidad el ámbito al que se alude está configurado por un grupo etnolingüístico integrado por lenguas o variantes dialectales de una misma lengua, las que incluso pueden ser mutuamente ininteligibles. Por consiguiente, la entidad nahua o zapoteca designada, si bien es legítima desde una perspectiva histórica, cultural o lingüística, desde un punto de vista organizacional que enfatice los aspectos adscriptivos factibles de orientar los comportamientos políticos, se manifiesta como una abstracción cuya configuración dependerá de los supuestos conceptuales de los que se parta. Sin que este sea estrictamente el caso, se corre un riesgo de naturaleza similar al que supone la designación “latino”, la que quizás para un sajón tendría algún valor clasificatorio, pero que en la práctica aludiría tanto a un parisino urbano, como a un llanero colombiano o a un cablocco amazónico: es decir, gente que a pesar de hablar lenguas emparentadas difícilmente pueda identificarse entre sí.

En razón de lo anterior, mi propuesta central supone un ejercicio de conceptualización, referido a una de las manifestaciones contemporáneas de la identidad étnica de los pueblos pertenecientes a la tradición civilizatoria mesoamericana. La base empírica será proporcionada, no sólo por la amplia bibliografía existente, sino por mi experiencia durante los últimos 50 años, con más de medio centenar de comunidades pertenecientes a una decena de las culturas mesoamericanas. Ya en otras oportunidades (Bartolomé y Barabas 1986, Bartolomé 1987), he tratado de caracterizar esta específica manifestación de la identidad, con el término de identidad residencial, lo que alude al hecho de que se constituye en el seno de los espacios comunitarios: tal vez pudiera también ser designada como una identidad comunal o comunitaria, pero prefiero reservar estos términos para la identidad colectiva de una comunidad específica. Los pueblos mesoamericanos a los que haré referencia se encuentran contenidos dentro del marco de la formación estatal mexicana. Esta delimitación histórico-cultural y política no es arbitraria, en la medida que designa a sociedades diversas pero que poseían tradiciones culturales compartidas, y que se vieron obligadas a involucrarse unitariamente con un aparato político exógeno, cuya concreción contemporánea está representada por el Estado-nación.

1 Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Centro INAH Oaxaca, México.

2 La conferencia se apoya en un texto publicado inicialmente en la revista *América Indígena*, Vol. LII, Nos.1-2, 1992. El autor desea dejar constancia de reconocimiento, por sus estimulantes comentarios, a John Chance y Andrés Fábregas.

Se trata entonces de una reflexión sobre la identidad étnica, en cuyo transcurso será necesario recurrir tanto al “modelo nativo”, es decir al discurso de los protagonistas sobre su identidad; como al “modelo externo” representado por la reflexión antropológica y política. Ambas perspectivas no pueden ser consideradas excluyentes sino complementarias, puesto que en la conceptualización de lo étnico son tan relevantes las categorías autoadscriptivas como las adscripciones por otros, en la medida que ambas constituyen indicadores de fronteras; ambas construyen las fronteras. Comencemos entonces por una muy breve retrospectiva histórica, asumiéndola como un factor imprescindible para intentar comprender las concreciones contextuales de cualquier identidad social.

Historia e identidad

Como todas las manifestaciones de la identidad individual y social, la identidad étnica aparece inscrita dentro de un marco histórico que nos permite referirnos a ella en términos de un proceso social de identificación. Tal como lo apuntara Roberto Cardoso de Oliveira (1976: 5), para la delimitación de la expresión étnica de la identidad social resulta fundamental recurrir a la investigación de los mecanismos de identificación, en tanto que ellos reflejarán a la identidad como un proceso. Por lo tanto, no existe, ni existirá, ninguna identidad “esencial” que permita definir la naturaleza de un grupo étnico; ésta se va construyendo y reconstruyendo a lo largo del devenir histórico. Sigo en esto a Fredrik Barth (1976: 48) cuando destacaba que la identidad étnica es irreductible a formas culturales y sociales específicas por ser éstas altamente variables. Sin embargo, creo haber argumentado lo suficiente que, si bien una identidad étnica se puede mantener a pesar de las transformaciones culturales, las expresiones de dicha identidad reflejarán necesariamente los cambios en la cultura. No será la misma la representación colectiva de un “nosotros” grupal mixteco-territorial-aldeano-campesino; que de un nosotros mixteco-migrantes-urbano-obreros. Será, tal vez, un “otro” “nosotros”.

Se puede hablar entonces de un proceso social de identificación, en alguna medida comparable a los procesos por los que atraviesa la identidad individual. La identidad individual se inscribe en una historia personal; no es la misma nuestra identidad en los distintos momentos de la existencia, ya que ella conjuga el conjunto de papeles y roles acumulados en nuestra biografía. Esto no supone que el desempeño de uno de los tantos papeles posibles defina nuestra identidad; al comportarme como padre no está ausente de mi actuación la previa condición de hijo. En este sentido la identidad personal no sería sino la actualización gestáltica del conjunto de los papeles que hemos acumulado como resultado de nuestra experiencia vital. La misma reflexión cabe para el caso de las identidades sociales, que reflejan la dialéctica interacción entre el individuo y la sociedad de la que forma parte. Como resultado de dicha interacción se va configurando la que Erik Erikson (1976: 587) denominara *identidad psicosocial*: su desarrollo presupone una comunidad de personas, cuyos valores tradicionales serán significativos para todo individuo que crezca en el seno de la misma y que, a su vez, el crecimiento del individuo será también significativo para la comunidad. El mismo autor (1959: 21) destacaba que los modelos de referencia del yo individual variarán necesariamente con los cambios en la sociedad. Esto implica que la identidad del yo nunca desaparece mientras exista el ser, pero que siempre se transformará en virtud de sus cambiantes contenidos históricos. Recordemos la aproximación a sí mismo que proponía José Ortega y Gasset al destacar que “...yo soy yo y mis circunstancias...”³.

La identidad psicosocial de los grupos étnicos es entonces resultante de un proceso histórico de configuración, el que en la actualidad se expresa como una totalidad gestáltica: por ello toda aproximación a dicha resultante implica necesariamente un ejercicio efectivo de destotalización. En este sentido la propuesta de “desconstruir” la identidad busca, como lo ha sugerido Jean Marie Benoist (1981: 356), romper la superficie del concepto para hacer emerger los mecanismos constitutivos y generativos que le subyacen. La legitimidad de esta empresa radica precisamente en que sólo a partir de la destotalización podremos efectuar una

3 La célebre frase pertenece originalmente a *Meditaciones del Quijote* (1914). Nota de los editores.

retotalización; lo que nos permitirá una más clara comprensión de los avatares por los que ha atravesado el ser y la conciencia social de estas colectividades humanas. Esto es: el ser como resultante de su acontecer.

Identities precoloniales

Los pueblos miembros de la tradición civilizatoria mesoamericana poseyeron diversas y cambiantes estructuraciones socio-organizativas, cada una de las cuales influyó de manera diferencial en la configuración de la identidad social de sus miembros. Al parecer, en las etapas iniciales, el factor religioso representó uno de los elementos fundamentales para la solidaridad colectiva, tal como lo exhibiría la misma existencia de las teocracias gobernantes (Armillas 1951). Pero las estructuraciones sociales que resultan más relevantes para nuestro análisis son las llamadas “posclásicas”, que fueron las que recibieron en primer lugar el impacto de la invasión europea; puesto que a partir de ellas y de ese traumatismo inicial es que se inaugura el proceso de identificación que llega hasta nuestros días. Antes de la invasión existían una multitud de identidades étnicas, que expresaban la pertenencia una muy amplia gama de sistemas políticos y culturales. Pero no existía la oposición básica indio-blanco, que a partir de la invasión pasaría a desempeñarse como una antinomia básica del sistema interétnico. Es en esta época, precisamente, que comienza a desarrollarse la categoría colonial supraétnica de “indio” (Bonfil Batalla 1972).

En los momentos previos a la irrupción hispana, la tradición civilizatoria mesoamericana atravesaba una etapa política que ha sido definida por la presencia de una multitud de “señoríos” locales y de metrópolis expansivas (Piña Chan 1985: 74). Fue ésta una coyuntura histórica signada por el desarrollo de unidades socio-políticas altamente competitivas entre sí, lo que daba lugar a frecuentes cambios del panorama político; estos se traducían en reestructuraciones de los señoríos (Martínez 1984: 25) y en el surgimiento de diversas formaciones estatales expansivas constituidas por alianzas. Incluso se ha establecido que, en muchos casos, dichas unidades incluían a comunidades pertenecientes a distintos grupos etnolingüísticos. Esto parece haber sido más común en aquellos ámbitos signados por la cercanía entre grupos, tal como en el caso del actual Estado de Oaxaca, donde es posible documentar la existencia de señoríos mixteco-chatino (Bartolomé y Barabas 1982) o mixteco-chocho. Lo anterior supone que la filiación lingüística y cultural podía ser independiente de la adscripción política, la que en ocasiones era sólo coyuntural.

En el altiplano central el concepto cultural nahuatl de *tlatocayotl* designaba a las unidades político-territoriales, configuradas por poblaciones campesinas articuladas a un centro urbano, metrópoli en la que normalmente residían los miembros de un linaje gobernante (Carrasco 1976). Para la misma época las tierras bajas mayas estaban políticamente estructuradas en diversos *cuchcabal-ob*, jurisdicciones de índole estatal lideradas por linajes señoriales hereditarios (Roys 1943). Al parecer los purépechas poseían una formación estatal unitaria a cuya cabeza se encontraba el *cazonci*, monarca que reivindicaba un origen divino, otorgaba las tierras a las comunidades y designaba a sus parientes como gobernantes de las mismas (García Alcaraz 1976). El multiétnico Estado de Oaxaca no escapaba a esta tendencia hacia la configuración de unidades políticas estratificadas, esto es, los Señoríos, cuyos centros rectores estaban constituidos por poblados de 10,000 a 20,000 habitantes. Estos centros controlaban a poblaciones de magnitud variable entre las que predominaba un patrón de asentamiento disperso (Winter 1986).

El panorama que ofrecían estos Señoríos, a veces llamados “reinos” prehispánicos de Mesoamérica, resulta bastante complejo no sólo en términos de su naturaleza política, sino también en lo que refiere a los mecanismos de identificación colectiva que generaron. Si bien toda vida individual se realizaba en el interior de la unidad corporativa básica del sistema social, el *calpulli*, parece indudable que las lealtades parentales tuvieron que coexistir con la adscripción a grupos más abarcativos. El *calpulli* no era sólo un grupo parental, que ha sido caracterizado como un clan cónico endógamo de descendencia bilateral (Monzón 1949). También poseía determinadas funciones económicas, otorgando a sus miembros acceso a la tierra y comportándose como una unidad tributaria, en la que se conjugaban filiación y estratificación (Carrasco 1978). Por otra parte, los antecesores de cada *calpulli* estaban

mitificados, remontando sus orígenes al *illo tempore* en el que surgieran del vientre de las montañas, lo que suponía una cierta autonomía en el ámbito religioso (López Austin 1985). Es decir que el *calpulli* proporcionaba a sus miembros no sólo una filiación parental fundamental, sino también adscripciones territoriales, económicas e ideológicas específicas. Toda unidad política que incluyera *calpulli*, debía entonces ser capaz de brindar no sólo una noción de pertenencia basada en las relaciones políticas y económicas, sino también lograr que esa solidaridad estuviera ideológicamente sustentada, para obtener una definida identificación colectiva de sus miembros.

Se ha postulado, aunque tal vez extrapolando en demasía prácticas propias del Estado contemporáneo que, en las más expansivas formaciones estatales prehispánicas, las cuales incluían a varios Señoríos, la nobleza fomentaba la fidelidad estatal, la religión, el honor patrio, la veneración de los símbolos y el orgullo de pertenecer a un *tlatocáyotl* (López Austin 1985: 226). Si así fueron las cosas es indudable que la conciencia social de los miembros de un *tlatocáyotl* determinado no podría menos que reflejar los condicionantes del ser social, por más que éstos fueran coercitivamente impuestos. Habría entonces identidades étnicas que expresaran definidas lealtades etnopolíticas. Quizás este modelo pueda ser válido para ese especial caso de alianza entre ciudades-estado, que en muchas oportunidades ha sido calificada como el “imperio azteca”, la que desarrolló una específica ideología que avalaba su orientación expansiva. Sin embargo, creo que en gran parte de Mesoamérica el juego dialéctico entre identidad individual e identidad colectiva se constituía en el marco de unidades político-organizativas cuya naturaleza no resulta tan comparable con la de las formaciones sociales calificadas como despóticas.

Partamos de la base que las nociones de espacio y de tiempo manejadas por los miembros de las sociedades mesoamericanas no eran necesariamente reductibles a las occidentales. Muchos de los asentamientos residenciales seguían un patrón disperso o débilmente congregado, que suponía una percepción de la territorialidad propia de cada señorío; el concepto español de “pueblo” fue extrapolado para intentar nominar a estas entidades. En uno de sus ricos ensayos Pedro Carrasco (1976: 104) comenta documentos que discriminan cuatro niveles de organización socioterritorial: *calli* “casa”; *ithualli* “patio” o “grupo de casas en torno a un patio”; *calpulli* traducido como “barrio” y *altepetl* traducido como “pueblo”. El concepto cultural mesoamericano utilizado para designar a esta última unidad socioterritorial era el de *altepetl* (*atl*, agua y *tepetl*, montaña), vocablo nahuatl que tenía sus equivalentes en otras lenguas tales como el otomí, el totonaco, el tepehua, el mazateco, etc. Creo que la obra de Bernardo García Martínez (1987) es la que más se aproxima a una interpretación comprensiva de la naturaleza de los *altepeme* (plural). Este concepto suponía la noción de la descendencia genealógica común para los linajes locales de un señorío; cuyo ancestro era una deidad ctónica⁴ residente en la montaña, la que daba origen al agua. Por ello, tierra y agua eran propiedades patrimoniales de cada *altepetl*, si bien su distribución podía estar a cargo de los jefes de linaje, ya que el mítico antecesor era quien las otorgaba. De acuerdo con García Martínez (1987: 72), el concepto proporcionaba entonces definidos referentes simbólicos para el territorio y sus recursos, las aguas, la tierra y la fuerza germinal.

Resulta importante destacar que este referente espacial lo era también a nivel temporal, ya que el espacio vital era el ámbito en el cual había transcurrido la historia colectiva, y en el que se habían desarrollado sus instituciones políticas. Quedaban entonces estrechamente ligados el origen mítico de la sociedad, su experiencia y su destino a la geografía residencial. De esta manera, se configuraba una identidad espacial y temporal específica del grupo que permitía individualizarlo respecto a sus vecinos. Desde el punto de vista de la temporalidad involucrada, el concepto de *altepetl* parece en alguna medida comparable a la noción maya yucateca de “estera” (*pop*), término que alude simbólicamente a una jurisdicción territorial sobre la cual se ejerce un control político. Esto es, un ámbito donde el espacio y el tiempo se entretajan como en una estera (en maya quiché *pop* es también “tiempo”), fundando así una noción de territorialidad y de profundidad histórica conjugadas (Bartolomé 1988: 86-87). También en los códices mixtecos las unidades socio-territoriales están plásticamente simbolizadas con la figura de una estera. De lo expuesto se desprende

4 Término del griego antiguo. Alude a una deidad telúrica o perteneciente a la tierra. Nota de los editores.

que las identidades sociales derivadas de la adscripción a una de estas unidades socioterritoriales, suponen el desarrollo de una específica conciencia histórica compartida. Es decir, identidades que no se resuelven sólo a través de los mecanismos contrastivos involucrados en el “nosotros” y los “otros”, sino que aluden a un pasado común compartido.

Colonialismo e identidad

El impacto inicial de la invasión europea significó la radical transformación de las instituciones políticas, económicas, sociales y religiosas preexistentes. A la conquista militar se le sumaron compulsiones bióticas, plagas y epidemias además de hambrunas, que conjugadas produjeron uno de los más devastadores procesos de despoblamiento que haya registrado la historia humana. Para las sociedades indígenas mesoamericanas esta situación supuso la irrupción del caos, no sólo en la vida individual y colectiva, sino también a nivel de la experiencia misma de la realidad que había construido la sociedad en su conjunto. Toda cultura es un proyecto constructor de universos que otorgan sentido a la experiencia humana. Un ámbito legitimado y legitimador dentro del cual se inserta la biografía de la sociedad en su conjunto. Vivir en una sociedad es habitar en su *nomos*, es decir en su orden significativo históricamente construido. La ruptura de un *nomos* social conduce inicialmente a los procesos de anomia, entendida como una designificación de la realidad, la que tarde o temprano debe ser resignificada, “renomizada”, para poder vivirla (Berger 1971: 64). Pero una de las manifestaciones básicas de la anomia supone una crisis de la identidad social e individual de los miembros del grupo que la padece. Así, la identidad social y cultural de los habitantes de los *altepeme* se vio definitivamente transformada como consecuencia del caos colonial.

Una crisis de significados supone que multitud de nociones culturales requieren ser replanteadas. Entre ellas, creo que resulta importante destacar las alteraciones en la noción nativa del espacio. Debido a las abrumadoras mermas demográficas y a las necesidades administrativas del sistema colonial, los territorios étnicos fueron rediseñados. Durante el siglo XVI la política de re congregaciones supuso, entre otras consecuencias, la extrapolación del concepto hispano de “pueblo” en detrimento de los patrones residenciales tradicionales. Surge así el modelo de aldeamiento en torno a una iglesia, la que pretende sobreponer el mundo religioso de los colonizadores a la sacralidad propia de cada territorio asociado a las ancestrales deidades tutelares. En algunos casos estas comunidades aldeanas constituyeron la continuidad reestructurada de entidades socio-territoriales preexistentes, pero en muchas oportunidades se organizaron con base a la unión de entidades de diversa índole política o cultural. Resulta importante destacar que la nueva vida que tiene lugar en estos pueblos indios está signada por la contigüidad residencial. Ello implica el desarrollo de una cotidianeidad cuyas tipificaciones van paulatinamente superponiéndose a las adscripciones parentales, políticas o culturales previas. Pasa entonces a configurarse un diferente tipo de colectividad con un nuevo referente territorial, circunscripto por el espacio de la aldea y las tierras de labor que le pertenecen.

El destino inicial de las elites nativas fue diferente en las distintas regiones de la Nueva España. El papel rector intermediario de los miembros de los linajes señoriales fue desapareciendo en los siglos XVII y XVIII, hasta ser definitivamente desplazados por los sistemas municipales. La instauración de un modelo reestructurado del municipio castellano implicó no sólo la pérdida de función de los gobernantes hereditarios, sino la restricción del ámbito de jurisdicción política de las unidades socio-territoriales al espacio de la “cabecera” ya identificada con una aldea. La nueva vida colectiva, que implicaba la participación rotativa en los cargos político-religiosos comunales, supuso entonces tanto una redimensionalización restrictiva del espacio político como la exclusión de la llamada “nobleza”.

Pero recordemos que los descendientes de los míticos antecesores fundadores de las unidades socio-territoriales, eran precisamente los miembros de los linajes señoriales. Su presencia era la que legitimaba la posesión territorial. La ausencia de los antiguos señores determinó no sólo la pérdida de un referente político, sino también, y quizás más dramáticamente, la pérdida de una multitud de referentes simbólicos. Una expresión de la angustia colectiva ante esa designificación, se puede advertir en la confección de los

mapas y lienzos que hasta hoy se conservan en las comunidades. Muchos de estos documentos, algunos pictográficos, son manuscritos genealógicos donde se registra el origen mítico del linaje señorial local (Caso 1979). Esto no debe ser entendido como el reflejo de una fidelidad obsesiva, sino como la desesperada búsqueda por exhibir la legitimidad de la posesión territorial comunal basada en razones mítico-jurídicas. Legitimidad constantemente cuestionada por los conflictos territoriales intercomunitarios, derivados de la arbitraria ambigüedad de las nuevas demarcaciones. Estos conflictos fueron contribuyendo a dibujar una identidad comunal definitivamente ligada al espacio residencial y laboral, puesto que las comunidades vecinas pasaron a ser percibidas como antagonistas territoriales. Los territorios étnicos no son ámbitos inmutables sino construcciones humanas, resultantes de los intercambios transaccionales -materiales y simbólicos- que una población realiza con su espacio. Por lo tanto, están sometidos a los mismos principios de historicidad que regulan otros aspectos de la vida colectiva.

Otro factor, proveniente de los sistemas parentales prehispánicos, contribuyó a fomentar las adscripciones totalizadoras a los ámbitos aldeanos: me refiero a la tendencia hacia la endogamia comunal. Sea cual haya sido la naturaleza real de los *calpulli*, parece al menos claro que estos eran grupos parentales, corporados y endógamos (Carrasco 1971). Las unidades constitutivas de las aldeas novohispanas fueron entonces asociaciones corporadas endógamas, las que en ocasiones coincidieron con un solo espacio comunal. Al no requerir necesariamente de alianzas matrimoniales extracomunitarias, las sociedades aldeanas incrementaron la autonomía que ya operaba a nivel político. Por otra parte, la norma ideal de la economía campesina suponía también una relativa autosuficiencia de las unidades domésticas en el ámbito de la producción, distribución y consumo; complementada por la participación en los mercados regionales. Esto no excluye la existencia de elaborados sistemas de intercambios recíprocos, que aseguraban tanto apoyos económicos como relaciones sociales. Pero los principales mecanismos integradores que operaban para articular a las unidades domésticas entre sí eran -al igual que en el presente- de naturaleza básicamente extraeconómica, y se expresaban a través de una intensa vida ritual.

La unidad básica de la nueva vida india se desplazó desde los ámbitos socio-territoriales abarcativos hacia la comunidad. Y ésta era una comunidad de campesinos, ya que los colonizados fueron paulatinamente privados de la posibilidad de desarrollar una vida urbana autónoma. Sus ciudades -ocupadas por los invasores- constituyeron las bases de las metrópolis novohispanas. Los intereses coloniales legalizaron y fomentaron la segregación y el confinamiento residencial; puesto que la existencia de una multitud de "repúblicas de indios" inconexas facilitaba el control político. Al mismo tiempo, los colonizados comenzaron a percibir los límites de sus comunidades como fronteras respecto a un mundo exterior cada vez más ajeno y extraño; menos propio y significativo. Precisamente este repliegue defensivo hacia el interior de la vida comunitaria, determinó que la renomización que siguió a la anomia inicial se efectuara en el seno de los espacios aldeanos. La crisis de identidad, consecuente de la anomia, tenía necesariamente que resolverse por medio de una reconstitución de la identidad social; pero dicha reconstitución tuvo lugar en el ámbito de comunidades cerradas y defensivamente orientadas hacia sí mismas. El resultado no podía menos que reflejar el medio en el cual se realizaba el ser social de los protagonistas. Es decir que se fue configurando una representación ideológica de la vida colectiva, caracterizada por una identificación exclusiva con la comunidad de origen y residencia. Una identidad residencial.

La identidad residencial

Considero necesario destacar claramente, que *el proceso de confinamiento de la identidad social al ámbito de la comunidad, no es necesariamente generalizable a la totalidad de los grupos etnolingüísticos de México*, y por supuesto no se aplica taxativamente a las formaciones culturales de tradición cazadora del norte (aunque "mesoamericanizadas"). De acuerdo con el tipo de presiones coloniales que soportaron y a la naturaleza de las respuestas que pudieron ofrecer, algunos grupos lograron mantener, reconstruir o reelaborar mecanismos de identificación de naturaleza más abarcativa, ya que trascienden las fronteras comunales.

Este sería el caso de los chatinos de Oaxaca, quienes exhiben una identidad colectiva basada en la adscripción a un territorio lingüísticamente definido, lo que se encuentra reforzado por una orientación hacia la exogamia comunal (Bartolomé y Barabas 1982). Entre los triques del mismo Estado, cuyo sistema parental conocemos gracias a una acuciosa etnografía (Huerta Ríos 1981), los linajes exógamos se organizan en clanes endógamos vinculados a antecesores míticos que legitiman la posesión territorial. Estos clanes, que funcionan como grupos corporados, abarcan las agencias municipales triques, constituyendo espacios político-territoriales que coinciden con los parentales. En Yucatán, la dinámica combinatoria de configuración y reconfiguración de las unidades aldeanas, aunadas a la homogeneidad lingüística y territorial, así como a la vigencia de una memoria histórica, permiten proponer la existencia de mecanismos de identificación regionales que coexisten con la filiación comunal, tal como lo expresaría el relativamente bajo nivel de conflicto intercomunitario (Bartolomé 1988). Para los huaves de Oaxaca, el antagonismo que puede existir entre comunidades de la misma etnia, no excluye la vigencia de una conciencia grupal expresada con el término “verdaderos nosotros”, el que en uno de sus aspectos alude a la común economía de pescadores (Signorini 1979). Entre los pueblos otomíes de la Sierra Madre, se han registrado criterios de identificación más genealógicos que lingüísticos, los que proporcionan sustento a las formas de solidaridad intercomunitaria (Gallinier 1987: 16). Tal vez los mixes de Oaxaca constituyan un buen ejemplo de la capacidad de la sacralidad etno-territorial para dar sustento a una identidad colectiva, colocada bajo la protección de una montaña sagrada y avalada por la expectativa de retorno de su héroe fundador mesianizado (Barabas y Bartolomé 1984).

Los ejemplos se podrían multiplicar, pero resulta fundamental destacar que, en todos los casos, *la vigencia de mecanismos abarcativos de identificación no excluye necesariamente la presencia de conflictos intercomunitarios*, que con frecuencia llegan a manifestarse como enfrentamientos armados.

Ya hace algunas décadas Eric Wolf (1955, 1956, 1957) propuso caracterizar a las comunidades campesinas contemporáneas de la llamada América Nuclear, como comunidades corporadas cerradas, atribuyendo su estructura corporativa al pasado sistema colonial, ya que la comunidad y no el individuo fue el sujeto que la administración hispana utilizó como unidad social básica con la cual relacionarse. Así como la misma categoría de “indio” fue una resultante de la empresa colonial, también la comunidad indígena se derivó de la misma. Es decir que las comunidades nativas representan la manifestación actual de un proceso histórico inaugurado por la invasión europea. Pero ello no es entendible sólo en términos de las influencias exógenas, sino que también responde a una lógica puesta en juego por la racionalidad de las distintas culturas, tal como lo exhibe la compleja reelaboración y reapropiación del modelo impuesto de acuerdo con las diferentes tradiciones locales.

Lo que realmente la caracteriza a las comunidades es la intensa participación colectiva en los asuntos políticos y religiosos locales, así como la vigencia de las pautas de producción y consumo, cuya orientación es en primer lugar doméstica y después comunal. Es precisamente el *principio de participación* -junto con el de nacimiento-, el requisito básico para establecer la filiación comunitaria de cada individuo. Este queda definitivamente involucrado en la red social local, a partir de complejos sistemas de intercambios recíprocos, tanto parentales como de circulación de bienes, ayudas mutuas o trabajos solidarios compartidos. La fiesta, el tradicional ritual dionisiaco comunal, puede ser también entendido como la institución exponencial de las relaciones intercomunitarias, por ser el momento en que cobran su mayor visibilidad. De esta manera la comunidad proporciona a sus miembros un espacio físico y social exclusivo y excluyente, el que es celosamente defendido por el conjunto del grupo corporativo.

Es oportuno recordar que la corporatividad no presupone aislamiento económico, pero la presencia de la estructura corporativa resulta de todas maneras tan visible que influyó en forma significativa en el desarrollo de los estudios antropológicos mesoamericanos. La tradición reciente ha tendido a privilegiar a la comunidad como unidad analítica, en detrimento de visiones más abarcativas que incluyan al conjunto del grupo étnico o etnolingüístico al cual la comunidad pertenece. En esta percepción ha influido también la extraordinaria competitividad territorial de las unidades aldeanas. Incluso se ha llegado a plantear, que

el conflicto territorial constituye un factor significativo para el mantenimiento de los límites espaciales y sociales de cada comunidad corporada (Dennis 1976: 16-17). Si bien esta perspectiva parte de la tradición funcionalista referida a la función estabilizadora del conflicto (vide Glukman), resulta evidente que la historicidad de las competencias territoriales las ha convertido en un componente estructural de las relaciones intercomunitarias.

Dentro del espacio comunal la caracterización de una persona supone un énfasis fundamental en la definición social de la individualidad, tal como la concibe y establece la colectividad. El individuo, en términos de las categorías de pensamiento local, es siempre percibido como integrante de un conjunto del cual depende su existencia: su definición misma como ser complementariamente articulado con otros. A ello no es ajena la persistencia de la tendencia endogámica: siempre se es el pariente o el compadre de alguien. Un dato interesante lo ofrecen las lenguas de la familia otomangue que se hablan en Oaxaca, en las que no existe un término para designar un concepto equivalente a *amigo* (para designar afectivamente a una persona extraña se puede usar el vocativo de hermano). Un pariente es alguien respecto al cual existe un definido conjunto de derechos y obligaciones, pero una amistad es una relación ambigua, sin normas claras que la estructuren y que por lo tanto definan las respectivas posiciones sociales de sus protagonistas. Esto nos permite entender mejor el frecuente ofrecimiento de compadrazgos al antropólogo u a otro extraño que reside en un pueblo: más allá de las alianzas verticales u horizontales que se pretendan establecer, lo que se busca es insertar al fuereño en la comunidad, ya que de allí en adelante podrá ser designado (y socialmente entendido) como el compadre de alguien.

En una bella metáfora Ludwig Feuerbach (en Lenk 1971) destacaba que la conciencia trascendental de un pájaro no podía menos que ser alada. Ahora diríamos que el ser social determina el tipo de conciencia social, y un ser que se realiza a sí mismo en un ámbito comunal, necesariamente generará una conciencia comunal; una identidad social que reflejará la naturaleza de sus relaciones básicas. Dentro de ese ámbito comunitario el parámetro fundamental para caracterizarnos y caracterizar a los otros radica en la práctica de una cotidianeidad específica. En la cotidianeidad se participa en un mundo intersubjetivo, un mundo compartido con los otros y que se objetiva a través de las conductas. Esta objetivación de la cotidianeidad se deriva de los esquemas tipificadores, resultantes de los encuentros “cara a cara”, en los cuales aprehendemos a los otros a la vez que somos aprehendidos por ellos (Berger y Luckmann 1976). Es a partir de esas tipificaciones que las personas, social y culturalmente definidas como tales, se reconocen entre ellas, dando lugar a una conciencia de sí mismo que supone el desarrollo de lo que George Mead (1972) denominara un *otro generalizado*, una relación común de identidad que permite la percepción del grupo social como un todo del cual se forma parte.

Se manifiesta así la identidad residencial como una conciencia posible que refleja la corporatividad y que la afirma en contraste con otras unidades de la misma índole. Esto no excluye la existencia de mecanismos articuladores intercomunitarios que tienden a fomentar la solidaridad entre distintos pueblos. Aparte de las relaciones políticas y administrativas con las localidades que funcionan como metrópolis de un área, los articuladores fundamentales son el mercado regional, los eventuales centros de peregrinación compartidos y las fiestas patronales a las que acuden miembros de las comunidades vecinas. En el transcurso de estos eventos se efectúan intercambios materiales y simbólicos que proporcionan parámetros referenciales comunes. Pero no son suficientes para generar identificaciones que superen o logren incluir a las adscripciones comunitarias. En ocasiones, a raíz del surgimiento de problemáticas compartidas tales como la presencia de empresas extractivas, la realización de obras de infraestructura o críticas coyunturas económicas, logran generar alianzas intercomunitarias regionales, si bien la duración de éstas puede limitarse a la coyuntura.

Esta modalidad de la identificación étnica que he caracterizado como identidad residencial, plantea serias dificultades respecto a la implementación del concepto de grupo étnico de acuerdo con la ya clásica formulación de Fredrik Barth. Si se asume la definición de grupo étnico como grupo organizacional, se corre el riesgo de caracterizar a cada una de las comunidades indígenas del ámbito mexicano como una etnia autónoma, independientemente de su pertenencia a un espacio cultural y lingüístico abarcativo. Es por

consiguiente necesario explorar la estructuración inter-comunitaria de los grupos etnolingüísticos actuales, antes de referirnos a ellos como unidades que, tal vez, sólo existan para el observador, pero no para los actores sociales involucrados. Se debe entonces recuperar la dimensión cultural en la caracterización de lo étnico, ya que lo organizacional sin un referente cultural, puede aparecer sólo como un espacio político, vacío de la alternativa de civilización que representa la tradición cultural indígena.

Muchos son los desafíos que los pueblos indios deben afrontar en la empresa de buscar un acceso al futuro libre de estigmas y de las relaciones interétnicas asimétricas. Tal vez uno de los más difíciles, pero sin embargo de central importancia, radica en la necesidad de reencontrarse con sus ahora atomizadas identidades abarcativas. Esta orientación es la que exhiben algunos de los movimientos etnopolíticos contemporáneos. La lengua, la historia y la cultura compartida, así como la común situación de privación generalizada, son algunos de los elementos que juegan papeles fundamentales en el proceso de superar las fronteras comunales y propiciar la reconstitución política e ideológica de sus colectividades históricas, lingüísticas y culturales de referencia. El resurgimiento, en términos de una reelaborada praxis de la solidaridad social de los grupos etnolingüísticos de los cuales forman parte las comunidades actuales, generará nuevos procesos de identificación que darán lugar al surgimiento de renovadas identidades colectivas. Y esas identidades son las que se articularán entre sí y con la sociedad global en las formaciones pluriculturales del futuro. El actual y dramático resurgimiento de la etnicidad en todo el mundo, demuestra que la racionalidad contemporánea debe necesariamente transitar por una apertura al Otro, a las identidades alternas a la propia. Pero dicha apertura supone la configuración de sistemas articulatorios interétnicos igualitarios, en los que múltiples identidades colectivas propugnen su acceso a la historicidad desde el espacio de lo político.

Referencias citadas

- Armillas, Pedro. 1951. "Tecnología, Formaciones Socio-Económicas y Religión en Mesoamérica". En: Selected Papers of the XXIX International Congress of Americanists. Vol. 1. University of Chicago Press.
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé. 1984. *El Rey Cong-Hoy: Tradición Mesiánica y Privación Social entre los Mixes de Oaxaca*. México: Centro Regional de Oaxaca, INAH.
- Barth, Fredrik (comp.). 1976. *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. México: FCE.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas. 1982. *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. México: INAH (Colección Científica, 108).
- _____. 1986. "La Pluralidad Desigual en Oaxaca". En: A. Barabas y M. Bartolomé eds., *Etnicidad y Pluralismo Cultural: la Dinámica Étnica en Oaxaca*. INAH (Colección Regiones de México). 2a. ed.: Colección Regiones, SEP, 1990.
- Bartolomé, Miguel. 1987. Afirmación Estatal y Negación Nacional: la Situación de las Minorías Nacionales en América Latina. *Suplemento Antropológico*. 22 (2).
- _____. 1988. *La Dinámica Social de los Mayas de Yucatán: Pasado y Presente de la Situación Colonial*. México: INI (Serie de Antropología Social, 80).
- Benoist, Jean Marie. 1981. "Facetas de la Identidad" y "Conclusiones". En: Claude Lévi-Strauss, ed., *Seminario La Identidad*. Barcelona: Ediciones Petrel.
- Berger, Peter. 1971. *El Dosel Sagrado: Mementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. 1976. *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1972. El Concepto de Indio en América. Una Categoría de la Situación Colonial. *Anales de Antropología*, 4. México: UNAM.
- Carrasco, Pedro. 1971. 1971. "Social Organization of Ancient Mexico". En: R. Wauchope, ed., *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 10, Part One. University of Texas Press.
- _____. 1976. "Estratificación Social Indígena en Morelos durante el Siglo XVI". En: P. Carrasco y Johana Broda et al., *Estratificación Social en la Mesoamérica Prehispánica*. México: SEP-INAH.
- Caso, Alfonso. 1979. *Reyes y Reinos de la Mixteca*. 2 tomos. México: FCE.
- Dennis, Philip. 1976. *Conflictos p o r la Tierra en el Valle de Oaxaca*. México: Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social, 45).
- Erikson, Erik. 1959. Identity and the Life Cycle. *Psychological Issues*. 1 (1).
- _____. 1976. "Identidad". En: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. 7. Madrid: Aguilar.
- Gallinier, Jacques. 1987. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la Comunidad Otomí*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- García Alcaraz, Agustín. 1976. "Estratificación Social entre los Tarascos Prehispánicos". En: Pedro Carrasco et al., *Estratificación Social en la Mesoamérica Prehispánica*. México: Sep-INAH.
- García Martínez, Bernardo. 1987. *Los Pueblos de la Sierra: el Poder y el Espacio entre los Indios del Norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.
- Huerta Ríos, Cesar. 1981. *Organización Socio-Política de una Minoría Nacional: los Triquis de Oaxaca*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Lenk, Kurt. 1971. *El Concepto de Ideología: Comentario Crítico y Selección Sistemática de Textos*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- López Austin, Alfredo. 1985. "Organización Política en el Altiplano Central de México durante el Posclásico". En: J. Monjaráz-Ruiz, R. Brambilia y E. Pérez Rocha eds. *Mesoamérica y el Centro de México*. México: INAH.
- Martínez, Hildeberto. 1984. *Tepeaca en el Siglo XVI: Tenencia de la Tierra y Organización de un Señorío*. México: CIESAS.
- Mead, George. 1972. *Espíritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Monzón, Arturo. 1949. *El Calpulli en la Organización Social de los Tenochcas*. México: UNAM.
- Piña Chan, Román. 1985. "Un Modelo de Evolución Social y Cultural del México Precolombino". En: J. Monjaráz-Ruiz, R. Brambilia y E. Pérez Rocha eds., *Mesoamérica y el Centro de México*. México: INAH.

- Roys, Ralph. 1943. *The Indian Background of Colonial Yucatan*. Washington: Carnegie Institution.
- Signorini, Ítalo. 1979. *Los Huaves de San Mateo del Mar*. México: INI.
- Winter, Marcus. 1986. "La Dinámica Étnica en Oaxaca Prehispánica". En: A. Barabas y M. Bartolomé, eds., *Etnicidad y Pluralismo Cultural: la Dinámica Étnica en Oaxaca*. México: INAH.
- Wolf, Eric. 1955. Types of Latin American Peasantry: a Preliminary Discussion. *American Anthropologist*. 57.
- _____. 1956. Aspect of Group Relations in a Complex Society: México. *American Anthropologist*. 58 (6).
- _____. 1957. Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern journal of Anthropology*. 13 (1): 1-18.
- Wolf, Eric. 1981 [1957]. "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central." En: Joseph Llobera (comp.), *Antropología Económica. Estudios Etnográficos*, pp. 81-98. Barcelona: Anagrama.



Andrés Medina Hernández

El Dr. **Andrés Medina Hernández** nació en enero de 1938 en la Ciudad de México. En el verano de 1958 participó como estudiante en el Proyecto Man-in-Nature del Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago. Se ocupó entonces de recoger datos lingüísticos a fin de establecer la frontera entre el tseltal y el tsotsil (lenguas mayenses de Chiapas). Descubrió allí su vocación y más adelante, en 1961, realizó una investigación etnográfica a lo largo de todo un año en Tenejapa, una comunidad tzeltal. Ello le sirvió para obtener el título de etnólogo en 1963, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Con posterioridad obtuvo los grados de maestría y doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente es investigador titular del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la UNAM, docente de la ENAH y de los posgrados del IIA de la UNAM. Sus principales líneas de investigación comprenden la etnografía de la Cuenca de México, la etnografía de Chiapas y la historia de la antropología.

Conferencia II

Los Pueblos Originarios de la Ciudad de México: el ciclo mesoamericano de fiestas

ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ¹

En la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM) están presentes dos tipos de comunidades, las correspondientes a los Pueblos Originarios, es decir comunidades mesoamericanas que fueron alcanzadas por la expansión urbana de la Ciudad de México a lo largo del siglo XX, y las constituidas por los inmigrantes, procedentes de diversas regiones del país, que se han organizado, manteniendo, la mayor parte, sus vínculos con las comunidades de origen; estos migrantes han asumido el nombre de “Residentes”, pues, como lo han aclarado, son ya varias generaciones de ellos que se han establecido en la ciudad.

Las reivindicaciones de unos y otros, originarios y residentes, son muy diferentes; lo mismo que su situación en cuanto lenguas habladas, pues los originarios hablaban originalmente náhuatl y lenguas otomianas como el matlazinca y el otomí. Así, la región occidental de la Cuenca de México albergaba a diversas ciudades hablantes de esas lenguas en el periodo anterior a la colonización hispana, como eran Cuauhtitlan, Zumpango, Azcapotzalco, Atlacuihuayan y Coyoacán; en tanto que en la zona central estaban las ciudades de tradición tolteca, como Iztapalapa, Mexicalzingo, Churubusco y Culhuacán; en el sur, las ciudades chinamperas, como Xochimilco, Cuitláhuac, Milpa Alta, Mizquic y Chalco; y en el oriente, dominaba Tetzco; todas ellas hablantes de náhuatl.

Originarios y residentes en la Cuenca de México

Las ciudades mesoamericanas se asentaban en las orillas del sistema lacustre que estaba en el centro de la Cuenca de México, el cual constituía el más importante medio de comunicación entre todas ellas. Cada asentamiento estaba compuesto de un núcleo urbano y de una zona que se extendía hacia las montañas que rodean a la Cuenca. El control político y económico de la región obligaba, por su extensión, a la alianza de tres ciudades ribereñas, así, la última de las cuales fue la Triple Alianza, conformada por Tlacopan, Tetzco y Mexico-Tenochtitlan.

Por su lado, la población residente en la ZMCM muestra una gran diversidad lingüística, pues se localizan en ella representantes de 55 de las 68 lenguas que hay actualmente en el país. Esta gran población la conformaba, en 2015, un contingente de 350,000 hablantes, los que se distribuyen irregularmente en diferentes alcaldías de la Ciudad de México y municipios del Estado de México; las mayores concentraciones se localizan en las alcaldías de Iztapalapa, Gustavo A. Madero y Tlalpan; y en los municipios del Estado de México, particularmente los que constituyen parte de la ZMCM, como Tlalnepantla, Naucalpan, Nezahualcóyotl y Chalco, entre otros. Por su lado, los pueblos originarios tienen su núcleo más importante en las comunidades del sur de la Cuenca, particularmente las chinamperas, de donde emerge el movimiento político que reclama su identidad como Pueblos Originarios, rechazando términos como el de indígena e indio.

1 Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

En el periodo independiente, que comienza en 1821, y luego de un breve lapso de existencia del Imperio mexicano, con Ignacio de Iturbide a la cabeza, se establece, en 1824 la república federal, por cuya Constitución de 1825, establece su capital en la Ciudad de México, asignándole un territorio pequeño, con una extensión de “dos leguas” a la redonda, es decir un radio de diez kilómetros; un espacio un poco mayor a la ciudad mesoamericana y a la capital novohispana. Esta extensión de la capital nacional va cambiando a lo largo del siglo XIX, para adquirir su organización política y su dimensión actuales a fines del siglo XIX, bajo la dictadura de Porfirio Díaz; es entonces cuando se delimitan las “delegaciones”, convertidas ahora en alcaldías, luego de que la Ciudad de México asume la condición de estado de la Federación, con su propia Constitución, en el año de 2017. Esta Ciudad de México está inmersa en las redes conformadas por las comunidades mesoamericanas del Estado de México, de las tradiciones culturales otomí y nahua.

La Ciudad de México tiene un acelerado desarrollo en el siglo XX. Alejandro de Humboldt estimaba que su población en 1803 era de 137,000 personas. El censo nacional de 1900 cuenta a 344,721 habitantes. Para el año 2000 la mancha urbana había rebasado el espacio del Distrito Federal y alcanzaba a cubrir gran parte de la Cuenca de México, y contenía a una población aproximada de 20 millones de habitantes. Es decir, hay un crecimiento acelerado debido principalmente a los inmigrantes que llegan, una buena parte de los cuales son los “residentes” que proceden de gran parte del país.

El descubrimiento de la gran diversidad cultural de la población se revela en el Censo Nacional de Población de 1970, cuando se advierte que en lugares como Ciudad Nezahualcóyotl había hablantes de la mayor parte de las lenguas amerindias nacionales, lo mismo que en los municipios de Tlalnepantla y de Naucalpan; comienza entonces un interés por reconocer los orígenes de esta población, de su distribución y de las lenguas que hablan.

El estudio de Lourdes Arizpe (1975), *Indígenas en la ciudad: el caso de las “Marías”*, abre una importante línea de investigación que permite entender la manera en que se organizan los inmigrantes indígenas en la Ciudad de México, así como para conocer los vínculos con sus comunidades y regiones de origen. Una buena parte de los estudiados eran vendedores callejeros que venían de los estados que la rodean la ciudad, como Puebla, Tlaxcala y el Estado de México. También se reconoce entonces las actividades a las que se dedican, además del comercio ambulante, como los albañiles, en el caso de los hombres, y la servidumbre, en el de las mujeres. Otra cuestión que se plantea es la manera en que se organizan estos inmigrantes, ahora autonombrados “residentes”; también se trata de estimar a los hablantes de las diferentes lenguas amerindias.

En términos generales estos hablantes muestran una proporción semejante a la de las lenguas a escala nacional; de los cinco grandes troncos lingüísticos, o familias, están presentes el náhuatl, que tiene el mayor número de hablantes en el país, el mixteco, el zapoteco y el otomí. El maya peninsular, la segunda lengua nacional, tiene una presencia reducida en la ciudad. En general los hablantes de estas lenguas están disminuyendo, excepto algunas lenguas chiapanecas, como el tseltal, el tsotsil y el chol, del tronco mayense, que han mostrado un crecimiento; esto ha sido un efecto del movimiento zapatista de 1994, que funda comunidades autónomas en las regiones que ocupa, principalmente en la selvática y en los Altos de Chiapas; a pesar del asedio del ejército y los paramilitares.

Sin embargo, las lenguas amerindias que hablan los pueblos mesoamericanos no constituyen unidades sociales o políticas. Su base histórica son las comunidades, cada una de las cuales tiene su propia variante dialectal. De esta manera, entre la población residente de la CDMX², las identidades de sus integrantes remiten a las comunidades de origen, no a las lenguas habladas; no hay purépechas, ni triques o mixtecos, sino asentamientos de diferente dimensión que remiten a comunidades de origen con un nombre específico. Estos asentamientos se dispersan en la mancha urbana y se reúnen periódicamente para celebrar los ciclos festivos de sus comunidades de origen.

2 Ciudad de México (antes Distrito Federal). Nota de los editores.

Una de las fiestas más importantes es la que corresponde al santo patrón de la comunidad, una marca de la organización impuesta por el dominio colonial hispano. Así, no podemos entender la presencia y la reproducción de estos residentes si no asumimos que son parte de las comunidades que están en sus lugares de origen, de tal manera que su tendencia es reproducir esa comunidad en la ciudad; mantener sus vínculos con las comunidades de origen y desplegar diferentes estrategias para lograrlo.

Una situación que encontramos en Xochimilco, específicamente en Tulyehualco, es que los residentes se organizan en barrios y crean su propia mayordomía para articularse al sistema de fiestas de esta comunidad, manteniendo su identidad originaria, lo que no impide que también se mantengan los vínculos con sus lugares de origen.

Los residentes de las comunidades mesoamericanas tienen sus propias reivindicaciones políticas, tales como la exigencia de tener una educación adecuada a sus particularidades lingüísticas, es decir bilingüe; también reclaman un tratamiento de acuerdo con sus propias tradiciones jurídicas; y, finalmente, reclaman el reconocimiento de sus sistemas médicos propios. Si bien estas reivindicaciones son reconocidas en diversos contextos políticos, incluyendo el constitucional, están lejos de llevarse a la práctica, están lejos de cumplirse. El mayor obstáculo es el racismo vigente en la mayor parte de la población urbana, pero sobre todo en los medios gubernamentales. Este racismo ha provocado el encapsulamiento de las comunidades de residentes, reproduciendo las características culturales de sus lugares de origen y regulando sus contactos con el medio urbano.

Evidentemente son tareas pendientes el establecimiento de un sistema educativo adecuado, con maestros y materiales bilingües; como también crear instituciones de salud sensibles a las especificidades de estos residentes; y, finalmente, el reconocimiento de las tradiciones jurídicas, asignando la presencia de traductores entrenados para vincularlos con sus respectivas tradiciones, culturales y jurídicas. Existe ya una agrupación de traductores, pero no abarca la diversidad lingüística de la población residente, constituyendo un referente importante sobre las condiciones específicas de la existencia de dicha población; lo evidente es que sabemos que en el tratamiento a los residentes en la CDMX hay un marcado racismo y una ignorancia de sus lenguas, así como de sus especificidades culturales.

Por su lado, los pueblos originarios tienen reivindicaciones diferentes, que expresan vivamente una situación que revela las presiones diversas de las grandes inmobiliarias, asociadas con funcionarios gubernamentales corruptos. Reivindican el derecho a proteger sus bosques, que constituyen el pulmón de la ciudad; la tala clandestina constituye una amenaza constante. También reivindican el derecho a proteger sus acuíferos, amenazados constantemente por las autoridades ciudadanas, quienes responden a las demandas de los nuevos asentamientos producto el proceso de gentrificación. Finalmente, numerosos pueblos originarios reclaman la defensa de sus terrenos comunales, respaldados muchas veces por documentos coloniales.

Sin embargo, el mayor problema que enfrentan los pueblos originarios es el reconocimiento como entidades políticas con derechos jurídicos y sociales, específicamente en el marco de la Constitución de la Ciudad de México establecida en 2017. Esto se ha advertido en la lucha desplegada por la defensa de los panteones comunitarios, amenazados por las autoridades ciudadanas de convertirlos en panteones civiles, abiertos a todos los habitantes de la ciudad. Para los pueblos originarios los panteones comunitarios juegan un papel importante en relación con sus sistemas de fiestas, pues quienes no cumplen con sus obligaciones de participación no son autorizados a ser enterrados en tales panteones. Los panteones comunitarios están también relacionados estrechamente con las concepciones sobre la muerte, una intensa tradición mesoamericana que se expresa espectacularmente en las Fiestas de los Muertos celebradas del 31 de octubre al 2 de noviembre de cada año.

Luchas y reivindicaciones comunitarias en la Cuenca de México

Históricamente los pueblos originarios tienen su origen en la reorganización de los antiguos *altepetl*, las unidades políticas y sociales de la población mesoamericana. En su organización social y política se reconocían dos estratos, el compuesto por la nobleza, los llamados *pillis*, que desempeñaban las funciones de dirección como guerreros, sacerdotes y comerciantes; y por otro lado los *macehuales*, es decir la población campesina que proveía los alimentos fundamentales, procedentes de las milpas³, la fuerza de trabajo para los requerimientos urbanos, y el tributo. Con la llegada de los españoles estas unidades políticas y sociales son reorganizadas a través de un largo proceso por el que son forzados a reunirse en asentamientos compactos, que siguen la forma reticular, en los que el centro urbano está marcado por el templo católico, con su panteón comunitario en el atrio, el edificio del cabildo, sede de las autoridades de la República de indios, la cárcel, la horca y el mercado. Alrededor se distribuían las casas de la población, la zona cercana al centro por las familias prominentes, de los dirigentes políticos, y en el resto del asentamiento las casas de los comuneros, con su respectivo traspatio. Las tierras de cultivo, las milpas, rodeaban este asentamiento.

La dirección de esta política de reasentamiento estuvo en las manos de las órdenes religiosas, principalmente franciscanos, dominicos y agustinos, asociados con los dirigentes, miembros de la antigua nobleza, y con el respaldo de las autoridades coloniales. Los campesinos opusieron una gran resistencia a esta movilización forzada, habiendo numerosos suicidios entre la población movilizada; y en el largo proceso de esta política, sucede también un gran despoblamiento provocado por las enfermedades traídas por los españoles. Toda esta movilización va de mediados del siglo XVI hasta el primer tercio del siglo XVII; este es el periodo en el que la población mesoamericana se reduce drásticamente.

Una parte importante de esta reorganización de la población mesoamericana es el establecimiento del cabildo español, un sistema político integrado por regidores, alcaldes, jueces, gobernadores y caciques, cargos ocupados por los miembros de la nobleza. Este sistema político tenía también funciones económicas y religiosas. Por una parte, se establece la Caja de Comunidad, un fondo de recursos económicos alimentado por el tributo y los ingresos obtenidos por la renta de tierras y la venta de productos agrícolas generados colectivamente. Esta Caja de Comunidad será el fondo que proporcionará los recursos para las grandes celebraciones religiosas, particularmente las fiestas asociadas con el calendario católico, siendo la más importante y espectacular la del santo patrón. El manejo de estos recursos económicos se deja en manos de un mayordomo, miembro también del cabildo.

Otra cuestión también importante es el encapsulamiento con el cual se crean las comunidades por la imposición de un santo patrón; como lo expresa Jérôme Baschet, un medievalista francés, en *La civilización feudal*, quien indica que la finalidad de este encapsulamiento es para evitar la alianza de las comunidades (Baschet 2009). La fidelidad al santo patrón de la comunidad genera un proceso por el que cada una asume que el centro del mundo está en ella, fenómeno que es común en las comunidades mayenses de los Altos de Chiapas. Esta es la base de la fortaleza de las identidades comunitarias, más allá de las lenguas amerindias habladas. Este proceso conduce a la configuración de las llamadas por Eric Wolf “comunidades corporativas cerradas” (Wolf 1981 [1957]).

Los ciclos festivos y ceremoniales

Las celebraciones del santo patrón, con todo el ceremonial organizado por las órdenes religiosas, se han convertido en uno de los más importantes factores de las identidades en las comunidades contemporáneas, tanto en las originarias como en las residentes. A esto hay que añadir la imposición de dos ciclos festivos, y ceremoniales, ligados fuertemente al catolicismo: el de la Pascua de la Navidad, que se compone de las posadas, el Año Nuevo, los Santos Reyes y la celebración de la Candelaria; y el de la Pascua de resurrección,

3 La *milpa* es el agroecosistema mesoamericano por excelencia. Se besa en el cultivo conjunto del maíz, el frijol y la calabaza en una misma parcela de terreno. Nota de los editores.

con su antecedente, la cuaresma. Estos dos ciclos son parte importante de las comunidades mesoamericanas. Otro ciclo impuesto por la Iglesia católica novohispana es el de las peregrinaciones, las que previamente a la colonización hispana tenían un carácter más bien individual y familiar. Pero la tradición medieval hispana introduce las peregrinaciones masivas, en las que grandes contingentes van acompañados por bandas de música, las imágenes de los santos, llevadas en andas; todo ello en un entorno aromático alimentado por los sahumadores de copal, el olor de las ofrendas florales que les acompaña y el estruendo de los cohetes que son lanzados por especialistas que encabezan a los conjuntos de creyentes.

Para los pueblos originarios de la Ciudad de México son del todo importantes las peregrinaciones que se hacen actualmente a los cuatro grandes centros religiosos situados precisamente en los cuatro rumbos; es decir, en el norte el santuario de la virgen de Guadalupe, en el sur el del Señor de Chalma, en el oriente, el santuario del Señor del Sacromonte, y en el poniente el de la virgen de los Remedios. Todos ellos centros religiosos de la tradición mesoamericana, a los que se imponen las imágenes católicas, como sucedió en el cerro del Tepeyac, donde el culto a la diosa madre Tonantzin, es reemplazado por el de la virgen de Guadalupe, que se le apareció a un indio en ese sitio.

Así, la composición de las comunidades, en tanto Repúblicas de indios, tendrán dos espacios culturales y religiosos. Por una parte, el espacio de las grandes celebraciones religiosas establecidas por el ritual católico, realizadas en la iglesia comunitaria y en las calles aledañas. Por la otra, los rituales familiares que se hacen en las milpas, asociadas al ciclo agrícola, además de las que se llevan a cabo en las cuevas, en los manantiales, en la cima de los cerros y, sobre todo, en el interior de las viviendas, como las relacionadas con el ciclo de vida.

La importancia de la milpa

Las milpas constituyen el espacio de reproducción más importante de las comunidades mesoamericanas. De hecho, bien podemos decir que las bases agrícolas de las grandes civilizaciones mesoamericanas son comunidades que trabajan en las milpas; es en los procesos de producción y de reproducción que se establece la continuidad milenaria de la cultura mesoamericana. Esta continuidad tiene tres componentes, por lo menos: a) la presencia de la milpa como agroecosistema, el cual se origina aproximadamente cuatro milenios antes de nuestra era, cuando las plantas cultivadas en diferentes regiones se integran para constituir un sistema profundamente articulado; b) los grupos familiares que trabajan las milpas, organizadas en linajes patrilineales exógamos; y c) la vigencia de una lengua amerindia de presencia milenaria en la región. Estos patrilinajes se articulan a través de la exogamia, para constituir unidades sociales fuertemente ligadas por el parentesco -es lo que los españoles llamarán barrios-, los que se articulan para formar las comunidades con su propio sistema político-religioso y su santo patrón.

Estas comunidades integradas por linajes patrilineales y organizadas por el trabajo en las milpas están en las bases mismas de los grandes Estados que atraviesan por la historia de Mesoamérica, desde los olmecas hasta la Triple Alianza de la Cuenca de México. Lamentablemente el racismo que domina en la cultura nacional mexicana ha contribuido a la destrucción de las comunidades mesoamericanas, un proceso que continúa hasta nuestros días. De esta manera, tenemos que las lenguas amerindias se encuentran en un acelerado proceso de desaparición, particularmente a partir de la segunda mitad del siglo XX; a pesar de las políticas desarrolladas por el gobierno nacional, llena de discursos y de programas que realmente nunca llegan a la base de la población. Además, el proceso de alfabetización en las lenguas amerindias, introducido por los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano, no se ve reflejado en el sistema educativo existente en las comunidades mesoamericanas, abandonado a su suerte y expuesto al rechazo de los propios hablantes.

Asimismo, la agricultura de milpa, donde se produce el alimento básico de gran parte de la población mexicana, el maíz, ha sido abandonada a su suerte frente a los embates de la agricultura mecanizada, en la que una tecnología compuesta de una gama enorme de procesos químicos destruye la diversidad vegetal y se concentra en la producción del grano, ajeno a la complejidad histórica de la milpa. Además, el cambio

en la política gubernamental en el que se deja de apoyar a los productores tradicionales, los cultivadores de las milpas, para importar el grano, procedentes de otros países productores, sobre todo de Estados Unidos, el mayor productor y exportador de maíz en el mundo; como lo apunta Arturo Warman (1988) en su libro *La historia de un bastardo*, que por cierto no lo es ya, pues se ha confirmado que su antecedente genético es el *teocinte*⁴.

También en los pueblos originarios de la Ciudad de México la agricultura de milpa se ha reducido drásticamente en el pasado siglo XX. Si bien encontramos núcleos de productores agrícolas, milperos, principalmente en las alcaldías de Milpa Alta y Xochimilco, en los otros pueblos originarios existentes, el cultivo agrícola se reduce al traspatio, donde inclusive se mantienen animales domésticos, como gallinas, guajolotes, cerdos e incluso ganado vacuno, productor de leche. Las lenguas amerindias de estos milperos también han desaparecido, aunque la encontramos presente en la toponimia y en los nombres de los productos de la milpa.

Donde encontramos a los milperos es en las márgenes de la Cuenca de México, es decir en las comunidades del oriente, cercanas a la Sierra Nevada, y del nororiente, así como en aquellas otras situadas en las serranías del poniente, que separan a la Cuenca de México del Valle de Toluca, centro de los hablantes de las lenguas otomianas.

Podemos decir que anteriormente las comunidades mesoamericanas fueron sometidas a las influencias de la ciudad y marginadas. La historia de la Ciudad de México es la de la población criolla y del entretejimiento de las poblaciones mesoamericanas, africanas e hispanas, a las que se llama “mestizas”, término abiertamente racista. Las comunidades mesoamericanas mantuvieron su tradición cultural y sus milpas, en el entorno marginal, si bien articuladas de muchas maneras al asentamiento urbano de la capital.

El arrinconamiento y el despojo de las comunidades mesoamericanas

En la medida que la mancha urbana ha crecido, ha arrinconado y presionado a las comunidades mesoamericanas, sin embargo, estas subsisten en su mayoría. Estas comunidades fundadas en el periodo novohispano son el espacio de reproducción social y cultural de la cultura mesoamericana, la organización política como Repúblicas de indios les ha otorgado una estructura institucional que se mantiene en buena parte hasta nuestros días; incluso constituye la base de los grandes ciclos ceremoniales por los que se mantiene y reproduce su cultura.

En el periodo novohispano la condición de indio era fundamentalmente una cuestión jurídica, pues se les reconocía así en tanto formaban parte de una República, reconocida en la jurisdicción colonial; es decir, no implicaba hablar una lengua mesoamericana ni el ser cultivadores de la milpa. Sin embargo, la política liberal que llega por influencia de la Constitución de Cádiz, en 1810, y que reproduce en su orientación política la Constitución de 1825, desaparece a las Repúblicas y elimina de la terminología legal el término de “indio”.

Los inicios de México como nación independiente marcan el inicio de una embestida violenta contra las comunidades mesoamericanas; no solo se les desconoce jurídicamente, sino que comienza un forcejeo legal para despojarlos de sus tierras. Sin embargo, la identidad nacional no les alcanza a lo largo de todo el siglo XIX; en consecuencia, se busca desaparecerlos por todos los medios posibles; así, una de las políticas desarrolladas por las autoridades nacionales es la de proponer la incorporación de migrantes europeos; se trataba de “blanquear” a la población nacional.

El siglo XIX es el de mayor letalidad para las comunidades mesoamericanas, pues se desconoce legalmente su carácter colectivo, su comunalidad, y comienza el proceso de despojarlos de sus tierras. Si bien en el

4 *Zea perennis*. Nota de los editores.

periodo novohispano se desarrollan las grandes haciendas y los ranchos, son reconocidos los derechos de las comunidades sobre sus tierras y su estatuto legal en tanto Repúblicas. Este estatuto desaparece en el periodo independiente y las comunidades son despojadas de la condición colectiva, es el individuo propietario individual, alfabeto, blanco, quien tiene el reconocimiento como ciudadano.

Tanto los liberales como los conservadores, cuyos partidos se disputan la hegemonía política, con sus proyectos opuestos, mantienen una misma actitud hacia las comunidades mesoamericanas; unos, los conservadores proponiendo la continuidad de la organización colonial, pero ya como nación independiente; en tanto que los liberales proponen reorganizar la nación bajo el parámetro de las constituciones de Francia y de los Estados Unidos, con el predominio de la propiedad privada. Si bien las confrontaciones de unos y otros llenan la primera mitad del siglo XIX, expresado esto en el contraste entre los gobiernos centralistas y autoritarios, y aquellos otros federalistas, unos y otros comparten actitudes racistas hacia la población de las comunidades mesoamericanas.

Así, los mayores levantamientos armados de las comunidades mesoamericanas se expresan a lo largo del siglo XIX. La llamada “guerra de castas” comienza en 1847 y termina hasta 1937, noventa años de luchas violentas y de represión contra los rebeldes mayas. La Península de Yucatán es segmentada por el gobierno federal en tres entidades, Yucatán y Campeche como estados de la federación, en tanto que se establece un territorio controlado por el ejército federal para cercar a las comunidades mayas rebeldes, al que se llama Quintana Roo. Para las autoridades nacionales y la población criolla de Campeche y Yucatán esta “guerra de castas” termina cuando el ejército federal cerca a los mayas en su territorio, es decir, en 1902, pero desde la perspectiva de los mayas esta guerra termina cuando el gobierno federal y los representantes de los *macehualob*, como se autodenominan estos pueblos rebeldes cercados, firman un acuerdo de paz, en 1937.

Por su parte, las comunidades yaquis del noroeste de México libran numerosas batallas contra los hacendados que quieren despojarlos de sus tierras y de sus recursos acuáticos. A partir de 1825 se suceden numerosos episodios militares, en los que son reprimidos por el ejército. A lo largo del siglo XIX se dan estos enfrentamientos, uno de cuyos episodios más terribles es el traslado forzado de los combatientes yaquis a las lejanas regiones del sur del país, principalmente a Yucatán. En 1845 se produce otro levantamiento de las comunidades pames y otomíes de la Sierra Gorda, en Querétaro, Guanajuato y San Luis Potosí, la cual provoca el pánico de los criollos del centro del país; la represión violenta por parte del ejército expulsa a buena parte de la población del territorio que ocupaban. En la Cuenca de México se presenta también un levantamiento de las comunidades de la región de Chalco, en el suroeste, que es reprimido con la violencia del ejército federal; en este caso es el crecimiento agresivo de las haciendas sobre las tierras de las comunidades el que provoca la respuesta violenta y organizada de sus habitantes.

Con el movimiento armado de 1910-1920 y el establecimiento de una nueva Constitución, en 1917, se inicia un lento proceso de recuperación de las tierras de las comunidades agrarias. Frente a las demandas agraristas del movimiento zapatista, el gobierno de Venustiano Carranza establece una Ley Agraria, en 1915, para la devolución de las tierras; si bien esta es una medida política de alcance limitado, la legislación con una mayor influencia e impacto político es el Artículo 27 de la Constitución de 1917, por el cual se establece la formación de ejidos, unidades de producción agrícola, en las que el gobierno otorga dotaciones agrarias a las comunidades campesinas, entre las que una buena parte son las mesoamericanas, pero su propiedad es federal. De esta manera, el gobierno nacional establece diversas instituciones para llevar una política agraria que regula la entrega y la actividad de los ejidos. Con el inicio de los gobiernos constitucionalistas, en 1920, el reparto de tierras se realiza lentamente, pues durante el gobierno de la llamada “dinastía sonorensis”, es decir de los presidentes Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, la intención es más bien la de apoyar la formación de pequeños propietarios, contra la política inscrita en la Constitución Nacional.

La reforma agraria, señalada por la Constitución de 1917, es realizada por el presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940). Comienza entonces un proceso de reconstitución de las comunidades mesoamericanas a escala nacional. Los grandes ciclos de fiestas comunitarias se reactivan y amplían. Así, por ejemplo, las comunidades de las alcaldías de Tláhuac y Xochimilco activan sus celebraciones que habían

prácticamente desaparecido. Muchas mayordomías vuelven a abrirse, o a inventarse, en el marco de la reforma agraria cardenista. Podemos decir que entre 1940 y 1970 hay un crecimiento de la población de las comunidades; tal es el caso de las comunidades de la Cuenca de México, los llamados “Pueblos originarios”, al mismo tiempo que se acelera el desarrollo urbano, pues prácticamente a partir de 1950 comienza la expansión de la ciudad y con esto a ocupar los espacios de las comunidades mesoamericanas. Emerge entonces un movimiento de defensa sus tierras, en un contexto en el que no hay un reconocimiento político de tales comunidades.

Esta situación de indefensión se provoca a partir de la reforma constitucional de 1928, cuando se eliminan los municipios en el Distrito Federal y con ello la capacidad de elegir a sus representantes políticos. Se crean entonces las delegaciones, cuyos dirigentes son impuestos por un regente, el que a su vez es nombrado por el presidente de la República. Muchos de estos funcionarios se integran a un proceso por el que el partido oficial, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), forma sus cuadros políticos.

En este contexto político las comunidades agredidas por la expansión urbana no tienen mecanismos legales de defensa, excepto a través del partido oficial. Comunidades enteras son devoradas por la mancha urbana. En la Colonia del Valle hay muchas comunidades que son ahora son una especie de restos arqueológicos, pues sobreviven la iglesia, con su atrio, y algunos edificios antiguos, rodeados de grandes edificios dedicados a servir como oficinas administrativas de diversas empresas. Un ejemplo de este proceso es la comunidad de Tlacoquemécatl, cuyos habitantes fueron expulsados y reinstalados en las márgenes de la mancha urbana. Este proceso de expulsión y destrucción es antecedido por una presión de las inmobiliarias, las que construyen edificios para oficinas, o de departamentos para una población que cuenta con recursos económicos para pagar las rentas elevadas.

Evidentemente muchas de estas comunidades no son ya campesinas, sin embargo, mantienen y reivindican una identidad de “pueblos originarios”, y sus integrantes son trabajadores asalariados, comerciantes en pequeño, o empleados de oficinas. Sin embargo, reivindican su condición de pueblos originarios y se organizan colectivamente para realizar sus ciclos festivos, y es a partir de su organización comunitaria que establecen una continuidad con la cultura de tradición mesoamericana. Desde esta condición comunitaria han comenzado a construir su historia, pues hasta ahora la historia de la Ciudad de México comienza con la fundación de la ciudad española, es decir en 1524; incluso se ha propuesto tomar como punto de referencia la fundación de Mexico-Tenochtitlan, en 1325. Sin embargo, esta ciudad, capital de la Triple Alianza, fue la última en fundarse, pues para entonces ya estaba las antiguas ciudades tepanecas (como Cuauhtitlan, Zumpango, Xaltocan, Azcapotzalco y Coyoacán), así como las toltecas (Culhuacan, Iztapalapa, Mexicalzingo y Churubusco); y, por supuesto, también las situadas en el sur del sistema lacustre (Chalco, Cuitláhuac, Mizquic, Milpa Alta y Xochimilco).

Cada una de estas ciudades tiene su propia historia, tanto en el periodo previo a la colonización hispana, como en el novohispano y en el independiente; estas historias están por escribirse, pero no como parte de la Ciudad de México, sino desde su propio proceso histórico, hasta llegar a esta etapa en que son amenazadas por el avance incontenible de la mancha urbana.

Un momento significativo en la reactivación de los pueblos originarios, es decir de las antiguas comunidades mesoamericanas, se da en el contexto de las campañas electorales para elegir al Jefe de Gobierno. Es decir, la rígida estructura impuesta desde 1928 que impedía las elecciones en las delegaciones del entonces Distrito Federal (ahora Ciudad de México), es desmontada por la dinámica del movimiento democrático que tiene como sus referentes históricos el movimiento estudiantil-popular de 1968, el fraude electoral en la elección presidencial de 1988, pero sobre todo la movilización popular y su cristalización en diversos organismos políticos a raíz del gran terremoto de 1985.

Los procesos de reivindicación

En las campañas electorales del candidato Cuauhtémoc Cárdenas, propuesto por una coalición de varios partidos, se organizan asambleas y mesas de discusión en las que aparecen los pueblos originarios con sus propias reivindicaciones. En Xochimilco, Tláhuac y Milpa Alta diversos participantes comienzan a defender el carácter comunitario de sus pueblos y a reclamar su presencia en las instituciones del gobierno de la ciudad. Para el año 2000 emerge el movimiento político de los pueblos originarios, compuesto inicialmente por 42 comunidades pertenecientes a las ahora alcaldías de Xochimilco, Milpa Alta, Tláhuac y Tlalpan.

El movimiento de estas comunidades tiene un referente importante, posterior a la movilización política de 1996, en una reunión con la presencia de numerosas comunidades, algunas de ellas de fuera de la Cuenca, que tiene lugar en San Mateo Tlaltenango, de la alcaldía de Cuajimalpa, en el extremo poniente de la Ciudad de México, en el año 2000. En esta concentración de numerosos representantes comunitarios se plantea el reconocimiento de los pueblos originarios, aludiendo al Convenio 162 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), así como se recuperan los planteamientos llevados por el movimiento indígena nacional en los Acuerdos de San Andrés, firmados en 1997 entre la representación del EZLN⁵ y la del gobierno federal. Es en los acuerdos establecidos entre los participantes en este evento que exigen se les reconozca como pueblos originarios, y no como pueblos indígenas o indios, debido a racismo dominante entre los habitantes de la CDMX. Un actor importante en estas movilizaciones es la representación de los comuneros de Milpa Alta, por su experiencia política, marcada por la lucha por la recuperación de su extenso bosque, de 26,000 hectáreas.

Milpa Alta es una alcaldía integrada por doce comunidades, en la mayor parte de las cuales se hablaba náhuatl. De estas comunidades emergen maestros rurales que se forman en el marco del gobierno cardenista, algunos de los cuales se plantean escribir la historia de Milpa Alta, ajena a la historia oficial de la CDMX y de Xochimilco. Evidentemente este movimiento encuentra su contexto favorable en el gobierno del presidente Lázaro Cárdenas, quien funda la política indigenista gubernamental e impulsa la emergencia de diversas instituciones antropológicas, como el Instituto Nacional de Antropología e Historia, en 1939. La principal institución indigenista es el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, fundado en 1936, así como también son importantes la creación del Departamento de Antropología, en la Escuela de Ciencias Biológicas, del Instituto Politécnico Nacional, en 1937, y la fundación de la Sociedad Mexicana de Antropología, en el mismo año.

Sin embargo, los dos eventos más importantes que inciden en la configuración del movimiento indígena son, por una parte, la realización en la Ciudad de México de la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas celebrada en 1939, en la que se crean tres academias, la de la lengua náhuatl, la del habla zapoteca y la del maya peninsular. En este evento se funda asimismo el Consejo Nacional de Lenguas y se organiza un proyecto para desarrollar un sistema educativo en la región purépecha, de Michoacán, orientado a la creación de un sistema de lectoescritura, de libros de texto y de otros materiales en la lengua vernácula.

El otro evento académico, con repercusiones continentales, es la realización del Primer Congreso Indigenista Interamericano, que tiene lugar en la ciudad de Pátzcuaro, en el mes de abril de 1940. Asisten representaciones de la mayor parte de los países del continente americano, incluyendo las de algunas asociaciones indígenas. Una de las conclusiones más importantes a las que se llega es la propuesta de fundación del Instituto Indigenista Interamericano, cuyo primer director elegido es Moisés Sáenz. También se crea la revista *América Indígena* que establece un vínculo con las representaciones gubernamentales de los países del continente, así como con diversas organizaciones amerindias.

El movimiento para la creación de la historia de Milpa Alta, escrita en la lengua náhuatl, es un referente en la organización del movimiento para la recuperación de la zona boscosa, concesionada por el gobierno a la

5 Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Los acuerdos se firmaron el 16 de febrero de 1996 en San Andrés Larráinzar, Chiapas. Nota de los editores.

Papelera de Loreto y Peña Pobre. Este movimiento dura varios años, y encuentra una coyuntura favorable con la Reforma Agraria del presidente Luis Echeverría, realizada en 1971, en la que favorece la recuperación de los bosques comunales que estuvieran amparados en los documentos coloniales correspondientes. El movimiento comunero no recupera su bosque en ese entonces, manteniéndose activo políticamente. Así, participa en la organización del Primer Congreso de Pueblos Indígenas, que se realiza en Pátzcuaro en 1975. En este congreso la representación indígena es a través de sus Consejos Supremos, una organización inventada para la ocasión por sus promotores, el Instituto Nacional Indigenista, la Secretaría de la Reforma Agraria y la Confederación Nacional Campesina, perteneciente al partido gubernamental, el Partido Revolucionario Institucional.

En 1939 los pueblos tarahumaras, del estado de Chihuahua, en el norte del país, realizan también un congreso en la que fundan el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara, en el cual se aprueba un documento que contiene reivindicaciones orientadas a la fundación de una región autónoma, en el que reclaman una remunicipalización, el reconocimiento de sus autoridades tradicionales y un sistema educativo en su propia lengua. Estas reivindicaciones son rechazadas tajantemente por el gobierno federal (como lo consigna Gonzalo Aguirre Beltrán en su libro *Formas de gobierno indígena*, 1953).

La organización del movimiento tarahumara es resultado de la colaboración de estudiantes egresados de la Casa del Estudiante Indígena y de un grupo de maestros comunistas, algunos de los cuales habían visitado la Unión Soviética, quienes logran articular la movilización de una población que se dispersa en rancherías por la sierra (Juan Luis Sariago Rodríguez, en su libro *El indigenismo en la Tarahumara*, 2002, reconstruye esta historia).

El caso es que este concepto de “consejo supremo” es apropiado por los organizadores del Primer Congreso de Pueblos Indígenas y asignado a los representantes de los “grupos étnicos” del país. Así, hay tantos consejos supremos como grupos étnicos. Sin embargo, la definición de lo que es un “grupo étnico” es complicada y ambigua, pero se asigna entonces a los hablantes de las lenguas amerindias en México. No obstante, esto presenta también problemas, pues los hablantes de las más importantes lenguas -que en sentido estricto son conjuntos de diversas variantes dialectales y comunalectos- se dispersan por todo el país en diferentes regiones y entidades federales. Este concepto de “grupo étnico” se propone para eliminar el más racista de “tribu”, pero su definición es algo que se discute a lo largo de los años setenta y ochenta, del pasado siglo XX, sin que se haya llegado a un acuerdo; el referente más importante de su actualización procede de la Reunión de Barbados, realizada en 1971.

En esta reunión se emite una declaración, firmada por once antropólogos, “Por la liberación del indígena”, en la que se denuncia el etnocidio de los pueblos amerindios del continente americano, realizado por los gobiernos nacionales, por las iglesias y por los antropólogos. Entre los firmantes de esta declaración está Guillermo Bonfil, antropólogo mexicano que, al año siguiente, es nombrado director del INAH⁶, y es un activo promotor del Primer Congreso de Pueblos Indígenas. El conjunto de los firmantes configura entonces un movimiento de apoyo a la lucha de los pueblos indios del continente y desarrollan entonces un movimiento teórico, conocido como “eticista”.

Lo cierto es que el movimiento indígena mexicano agrupado en el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), que emerge del Primer Congreso, se organiza a partir de la representación de los llamados Consejos Supremos y de un núcleo dirigente. Si bien algunos de estos consejos son organizados y controlados por el partido oficial, el PRI, otros están relacionados con el movimiento indígena independiente. Pareciera que la creación de este organismo oficial tiene como una de sus razones capturar y acotar las numerosas movilizaciones de organizaciones indígenas independientes, activadas por una política gubernamental contra las movilizaciones de los movimientos campesino e indígena.

6 Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Pocos años después se desprende del CNPI un sector de pueblos originarios de Puebla, Veracruz y Oaxaca, para fundar la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas. Finalmente, el CNPI deja de existir en 1988, cuando asume la presidencia de la república Carlos Salinas de Gortari, resultado del fraude electoral, mencionado antes.

Por otra parte, en ese mismo lapso de presencia del CNPI, comienzan movilizaciones en diferentes regiones del país. De hecho, un acontecimiento que le antecede y tendrá repercusiones internacionales posteriormente, es la organización del Congreso Indígena realizado en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en 1974, organizado por el obispo Samuel Ruíz, con el apoyo de diversos especialistas y activistas. En este congreso participan representantes de las comunidades que hablan cuatro de las cinco lenguas mayenses de Chiapas, tales como los tseltales, los tsotsiles, los choles y los tojolabales, los cuales presentan sus ponencias en sus respectivas lenguas mayenses, las que se traducen simultáneamente a todas ellas, y al español, labor en la que participa un grupo de lingüistas. Estas ponencias expresan los problemas más importantes que tiene la población indígena del estado, particularmente los relacionados con la tierra y con la discriminación. El obispo Samuel Ruíz organiza este congreso bajo la influencia de la Teología de la Liberación que viene de Sudamérica, particularmente de la iglesia brasileña.

Comienza entonces un intenso movimiento de la lucha por la tierra, especialmente en la Selva Lacandona, donde han llegado inmigrantes de las comunidades de las Tierras Altas que buscan la tierra para continuar con su modo de vida milpero y realizan numerosos trámites para regularizar su propiedad. Sin embargo, los gobiernos federal y estatal deciden otorgar la propiedad de la tierra a la comunidad lacandona, compuesta de no más de mil personas. En efecto, el presidente Luis Echeverría emite un decreto por el que la comunidad lacandona recibe en propiedad aproximadamente 600,000 hectáreas de tierra, creando un fideicomiso administrado por la Nacional Financiera, un organismo estatal. En ese mismo terreno estaban ya las comunidades formadas con campesinos miembros de los pueblos alteños, quienes ante esta situación que de alguna manera anula su lucha por la tierra, deciden organizarse y activarse políticamente. Un sector de estas comunidades tomará las armas y formará el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que se levanta en armas espectacularmente el 1º de enero de 1994, ocupando cuatro ciudades de Chiapas, entre ellas San Cristóbal de Las Casas. El mismo día en que entra en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte.

La movilización de los campesinos integrantes de las comunidades mesoamericanas se extiende por numerosas regiones a lo largo de las décadas de los años ochenta y noventa, del siglo pasado. En Oaxaca zapotecos del Istmo de Tehuantepec y de la Sierra de Juárez, también activan su lucha por la tierra y se organizan a partir de un planteamiento de comunalidad, mismo que se convertirá en la estrategia a seguir por el Congreso Nacional Indígena, organización independiente fundada en el marco de los Acuerdos de San Andrés, en la Selva Lacandona.

Es importante señalar que la movilización de las comunidades mesoamericanas aparece frecuentemente bajo la consigna de la lucha por la tierra, sin referencia a sus identidades y tradición mesoamericanas. Tal es el caso de las comunidades que se organizan en movimientos independientes por todo el país, fundando diversas agrupaciones que luchan por sus reivindicaciones agrarias.

Así, los comuneros de Milpa Alta, que habían participado en el CNPI como Consejo Supremo Náhuatl del Distrito Federal, se separan en la década de los años ochenta, para formar la organización Comuneros Organizados de Milpa Alta (COMA), la cual se incorpora a las movilizaciones independientes que se presentan en la mayor parte del país. En este proceso, y a lo largo de diferentes reuniones organizativas en que actúan representantes de los movimientos independientes, se realiza el Primer Congreso Nacional Extraordinario del Movimiento Nacional Plan de Ayala; aquí se convoca al Encuentro Nacional de Organizaciones Campesinas Independientes, que tiene lugar en el pueblo cabecera de Milpa Alta, en el mes de octubre de 1979, en el que hay una representación significativa de las comunidades mesoamericanas de diferentes regiones del país, fundándose entonces la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), una de las más grandes organizaciones campesinas del país. De esta manera, no resulta difícil imaginar el papel central que jugará

la organización COMA en la movilización de las comunidades mesoamericanas del sur de la CDMX en la campaña para Jefe de Gobierno, en 1996.

El momento más importante de la emergencia de los llamados Pueblos Originarios, es decir de las comunidades mesoamericanas de la Cuenca de México, es el año 2000, cuando los jefes delegacionales pasan a ser elegidos por votación, no ya por elección directa de una autoridad superior, el Regente como pasaba en los regímenes anteriores. Resulta sugerente que las candidaturas para jefes delegacionales, y para los representantes comunitarios, no pasa por los partidos políticos; es decir emerge un proceso de politización comunitaria. En Xochimilco y en Tláhuac se activan las asambleas locales, en las cuales se exige que los candidatos sean elegidos por tales asambleas. El gobierno de la Ciudad, en 2003, crea un departamento para el tratamiento con los pueblos originarios, aunque pareciera que la intención de fondo es ejercer un control sobre los mismos a través de diferentes programas, pero sin que hubiera intento alguno de reconocimiento político.

Las fiestas y los rituales en las comunidades mesoamericanas

Estas comunidades mesoamericanas, convertidas en Pueblos Originarios, han perdido ya su lengua originaria, el náhuatl, y han reducido su carácter agrícola, si bien mantienen su organización en ejidos y comunidades. Es decir, los comisariados ejidales y los comisariados comunales (la diferencia entre unos y otros es el origen de la propiedad de la tierra, en tanto que los ejidatarios reciben la tierra en dotación del gobierno federal, las comunidades poseen títulos de propiedad de origen colonial) constituyen el núcleo político para defender su autonomía y el reconocimiento de sus comunidades.



Fiesta de San Miguel Arcángel. San Miguel Topilejo, 2016. Fotógrafo: Andrés Medina.⁷

⁷ Tanto el mapa como las fotografías que aquí se incluyen fueron utilizadas por el Medina en su exposición. Nota de los editores.

Donde vamos a encontrar el espacio más importante de reproducción de estas comunidades mesoamericanas es en sus ciclos festivos, los cuales comienzan a reactivarse en los años 20, del pasado siglo. Pero en la década de los años 40 crecen y adquieren expresiones espectaculares, en términos de organización y de complejidad. Esto es consecuencia visible del efecto que producen el trabajo asalariado, la educación pública, el acceso a los servicios de salud y el acceso a empleos bien remunerados. Las celebraciones religiosas alcanzan una gran magnitud, como las dedicadas al santo patrón de cada comunidad; los ciclos de Navidad y de Semana Santa adquieren dimensiones espectaculares, como la Pasión, en Iztapalapa, o el ciclo de las posadas en Xochimilco.

Sin duda la base organizativa es de origen colonial, el antiguo cabildo, despojado de su espacio político, pero con el calendario religioso vital, en un sistema de creencias que sintetiza de diversas maneras la tradición mesoamericana con la feudal cristiana.

La relativa autonomía organizativa que les permite la realización de sus ciclos festivos genera diferencias entre las comunidades. Así en algunas, los funcionarios más importantes son los fiscales, en otras son los mayordomos, o las cofradías; y ya en proceso de secularización aparecen las Comisiones de Festejos. Estas organizaciones están en la base de las espectaculares celebraciones comunitarias, cuyo financiamiento corre a cargo de los funcionarios responsables, es decir los mayordomos o los funcionarios designados por las comisiones correspondientes. Sin embargo, además del financiamiento que hacen los mayordomos, existe la cooperación de los miembros de la comunidad, estableciéndose extensas redes de intercambio que contribuyen a la reproducción social de las comunidades. Es decir, el mayordomo, apoyado por su familia y por una red de amigos, costea parte del financiamiento de las fiestas, pero por otro lado convoca a otras personas de la comunidad para que colaboren, sea económicamente, o bien en la elaboración de los adornos de la iglesia, o en la recepción y hospedaje de los miembros de las bandas de música que acompañan las diferentes fases rituales. De esta manera se van generando redes de intercambio que generan deudas y compromisos, lo que conduce a la reproducción de la comunidad como totalidad.

En el Seminario Permanente de Etnografía de la Cuenca de México, bajo mi coordinación, junto con la Dra. Teresa Romero, que se reúne mensualmente en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, de la UNAM, hemos desarrollado diversos proyectos de investigación centrados en los ciclos festivos, en la organización política de las comunidades, así como en el reconocimiento de la memoria histórica local. De este modo, hemos reconocido los ciclos festivos más importantes que realizan las comunidades mesoamericanas, ahora Pueblos Originarios. Tales son el ciclo de Navidad y el de la Semana Santa con la cuaresma, impuestos por los órdenes religiosos bajo el dominio colonial hispano; el mismo origen tiene la celebración de las ceremonias dedicadas al santo patrón de la comunidad. Estas fiestas pueden tener una duración de tres semanas, como la patronal de San Pedro Tláhuac, aunque en general duran de ocho a quince días en otras comunidades.

En estos ciclos ceremoniales y festivos tienen un lugar importante las referencias al antiguo calendario mesoamericano, esencialmente relacionado con los ciclos agrícolas. Uno de estos ciclos, de origen europeo, y no necesariamente católico, es el carnaval, el cual ha sido reinterpretado profundamente por las comunidades mesoamericanas hasta convertirlo en un marcador del fin del ciclo de sequía, que comienza con la Fiesta de los Muertos. Estos carnavales tienen lugar a lo largo de la cuaresma, no antes de ella, y se articulan en ciclos entre las propias comunidades.

Regresando al ciclo festivo relacionado con el antiguo calendario mesoamericano, que aparece bajo una cubierta católica, comienza con la fiesta de La Candelaria, que se celebra espontáneamente en la mayor parte de las comunidades, aunque en algunas, como en Iztapalapa, está a cargo de una mayordomía, lo mismo que en la comunidad de La Candelaria, en la alcaldía de Coyoacán. Pero en general es una fiesta familiar que celebra la bendición de las semillas que se llevarán a la milpa.

En esta fiesta, realizada el 2 de febrero de cada año, el personaje central es el Niño dios, una imagen que es celebrada en la Navidad, en la que es arrullada por una pareja que la lleva a su casa, para celebrar la fiesta

de los Santos Reyes, y luego llevada a la iglesia, para que “escuche” misa, para finalmente ser devuelta a sus propietarios originales, quienes se convierten entonces en compadres de quienes arrullaron la imagen y la guardaron. Por la importancia de una imagen del Niño dios en Xochimilco, y por todo el ritual que le acompaña, hemos podido reconocer que esta imagen encarna una deidad mesoamericana, el joven dios del maíz.

Otra fiesta que muestra ese mismo proceso de reinterpretación en el contexto de una celebración católica es la dedicada a la santa cruz, que es la gran fiesta de petición de lluvias en todas las comunidades mesoamericanas, con la que se venera a los cerros y a los manantiales, y abre el periodo de lluvias. Paradójicamente esta fiesta, de profunda significación mesoamericana, ha sido interpretada en el contexto urbano como el Día del albañil, debido a que en la tradición mesoamericana las casas son entidades vivas cuya construcción implica diversas ritualidades para proteger a sus futuros habitantes. Debido a que gran parte de los albañiles que trabajan en la CDMX, procedentes de diferentes comunidades mesoamericanas del país, cuando esa fiesta los sorprende en una casa o edificio en construcción, proceden entonces a realizar un ritual, como es la celebración de una misa en ese mismo lugar, oficiada por un sacerdote católico, seguida de un banquete en el que participan todos los albañiles junto con los arquitectos y otros especialistas que trabajan en la obra.

Así, en las comunidades de Xochimilco y Milpa Alta se realizan grandes ceremonias en las que se venera a las cruces situadas en las cimas de los cerros que las rodean; en algunos lugares esas grandes cruces son bajadas para llevarlas al atrio de la iglesia local, donde se les repara, limpia y adorna, para venerarlas a lo largo de la noche. Esas cruces remiten a los cerros, referentes fundamentales en las creencias de las comunidades mesoamericanas, pues en ellas residen las almas de los miembros de la comunidad, también se alojan las semillas de todas las plantas y son el acceso al inframundo. En Santa Cruz Xochitepec, una comunidad de Xochimilco, hay una cruz enorme en la cima de su cerro epónimo, la que tiene 18 metros de altura, y es bajada por grandes contingentes de jóvenes y llevada a la iglesia, para limpiarla y venerarla.



Fiesta de la Santa Cruz, Cuenca de México, 2018. Fotógrafo: Andrés Medina.

Otra de las grandes fiestas que remite al calendario mesoamericano es la que se celebra el 15 de agosto, dedicada a la Asunción de la virgen, y que corresponde a la gran fiesta de los primeros elotes que aparecen en las milpas. En el ciclo agrícola mesoamericano el periodo más difícil es el que antecede a la aparición de los primeros elotes, cuando se vive con la angustia por la posibilidad que la milpa sea destruida, sea por la sequía o por algún otro fenómeno atmosférico. En el tiempo anterior a la llegada de los españoles se tenía prohibido cortar los elotes, y solamente cuando aparecían se hacía una gran fiesta. Esa fiesta en la actualidad se relaciona con la Asunción de la virgen, y se celebra de muy diferentes maneras. Tradicionalmente se realizaban las elotadas, es decir la gente va a las milpas y ahí mismo cortaban y hervían los elotes tiernos, para comerlos y realizar diversos rituales de agradecimiento. Estas elotadas siguen realizándose en algunas comunidades de Tláhuac y de Xochimilco, no solamente cortando y consumiendo los elotes en las milpas, sino también preparando diversos guisos con los elotes, como pan de elote, atoles⁸ y otros más.

Finalmente, otra de las grandes celebraciones mesoamericanas es la Fiesta de los Muertos, que originalmente, en el calendario mesoamericano, duraba dos veintenatas, pero la Iglesia novohispana la redujo a los días indicados por el calendario cristiano, el 1ro. y el 2 de noviembre. A estos dos días las comunidades agregaron el 31 de octubre, dedicado a los muertos en accidente. En el calendario mesoamericano esta fiesta cierra el ciclo agrícola y corresponde a las celebraciones de la cosecha, como lo han mostrado diversas etnografías. Para las comunidades los muertos tienen su trabajo en el ciclo agrícola como intermediarios ante los dioses mayores.

Una característica que marca la especificidad de esta fiesta es el papel que tiene la presencia de huesos y calaveras. Los huesos son las semillas de la vida, como en los frutos, constituyen parte del ciclo de reproducción. En la mitología mesoamericana, Quetzalcóatl, como dios, recibió las semillas de la vida en el interior del cerro, pero tropezó y los huesos que le dieron se despedazaron, por lo que este dios los recogió, los molió y los mezcló con su semen para con la pasta modelar al hombre. Así, las grandes ofrendas que se ofrecen a los muertos que llegarán esos días tienen como elementos distintivos las diversas representaciones de huesos y calaveras: panes en forma de fémures, o bien con la representación de los mismos en forma cruzada sobre panes redondos. Lo más notable, sin embargo, son las calaveras, hechas de azúcar y adornadas de muchas maneras, con moños, con papel de colores brillantes, y que en la frente llevan el nombre del difunto. Por supuesto que esto se presta a juegos, pues no es difícil que tales nombres aludan a parientes, o a amigos, vivos.



Calaveras de azúcar, Fiesta de los Muertos. Ciudad de México, 2017. Fotógrafo: Andrés Medina.

8 Bebida de origen prehispánico basada en la cocción de maíz en agua. Nota de los editores.

Finalmente nos referiremos a una fiesta con un profundo significado para las comunidades mesoamericanas, la de San Miguel Arcángel. Cuando los frailes franciscanos llegaron a Tenochtitlan iniciaron una campaña para destruir las expresiones religiosas locales e imponer las católicas que traían. Así, una de sus primeras acciones fue destruir el altar a Tláloc que estaba en la cima del cerro de Chapultepec, donde había un gran poste. Destrozaron la imagen de Tláloc y en su lugar instalaron la de San Miguel Arcángel, el poste lo llevaron al convento, instalado en el centro de la ciudad española. El lugar en que está el cerro y la población circundante se llama actualmente San Miguel Chapultepec. Esta acción fue repetida en todos los cerros a los que tuvieron acceso los frailes, y en cada ocasión repusieron las imágenes con las de San Miguel Arcángel. A través del tiempo esta imagen cristiana ha incorporado las características del antiguo dios de la lluvia, no solo en la Cuenca de México, sino en gran parte del territorio mesoamericano, como lo registró Esther Hermitte (1970) en la comunidad tseltal de Pinola, en los Altos de Chiapas.

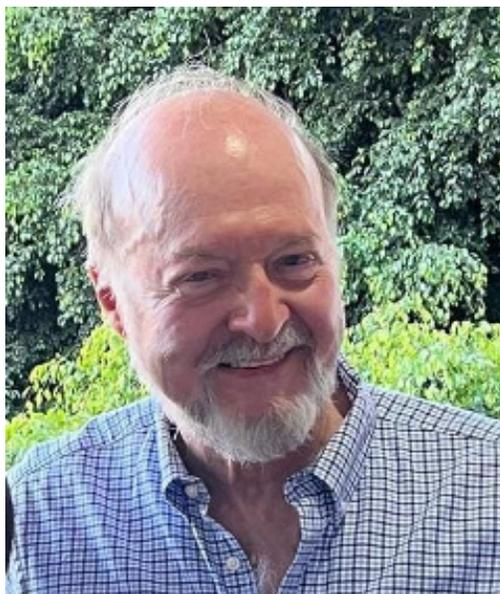
Coda

Así pues, las características culturales de las comunidades mesoamericanas constituyen una síntesis, variable y compleja, de las tradiciones locales y de las impuestas por los religiosos que llegaron con los soldados hispanos. Cada comunidad muestra la forma específica en que logró esta síntesis. En tanto se mantuvo el cultivo de la milpa y la lengua amerindia, dominó la tradición mesoamericana, en su forma local, como se advierte en gran parte del país donde subsisten los milperos. Paradójicamente las comunidades mesoamericanas de la Cuenca de México han perdido una gran parte de las características relacionadas con el trabajo agrícola, así como la lengua amerindia; sin embargo, la reproducción de las mismas se logra a través de la organización política impuesta en el siglo XVI en su lado religioso, pues en lo político se sitúan en los marcos de la sociedad nacional contemporánea. Así, los grandes ciclos de fiestas comunitarias de los Pueblos Originarios de la Cuenca de México, es decir de sus comunidades mesoamericanas, se mantienen a través de sus funcionarios, mayordomos, fiscales y otros, insertos en las redes comunitarias que se reproducen en su funcionamiento anual.

Las historias de los Pueblos Originarios no forman parte de la historia oficial del país, definida por el predominio de la tradición hispana heredada y transmitida por la sociedad criolla, ahora la clase dominante nacional. Así, estos Pueblos Originarios ha comenzado a construir su propia historia, que trasciende por milenios la nacional, como parte de un movimiento de reconstitución y de reconocimiento de sus derechos políticos, en tanto que comunidades, lo que ciertamente choca con la tradición liberal de la sociedad nacional.

Referencias citadas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1953. *Formas de gobierno indígena*. México: UNAM.
- Arizpe, Lourdes. 1975. *Indígenas en la ciudad. El caso de las "Marías"*. México: Sepsetentas.
- Baschet, Jérôme. 2009. *La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*. México: FCE.
- Hermitte, Esther. 1970. *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Sariego Rodríguez, Juan Luis. 2002. *El indigenismo en la Tarabumara: Identidad, comunidad, relaciones interétnica y desarrollo en la Sierra de Chibuhua*. México: INI, CONACULTA, INAH.
- Warman, Arturo. 1988. *La historia de un bastardo: maíz y capitalismo*. México: FCE, UNAM.
- Wolf, Eric. 1957. Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern journal of Anthropology*. 13(1): 1-18.
- Wolf, Eric. 1981 [1957]. "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central." En: Joseph Llobera (comp.), *Antropología Económica. Estudios Etnográficos*, Barcelona, Anagrama, 81-98. Disponible en: https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/Articulos_CCA/041_WOLF_Comunidades_campesinas_corporadas_20150522.pd



Guillermo de la Peña Topete

El Dr. **Guillermo de la Peña** nació en Guadalajara, Jalisco, en 1943. Obtuvo el doctorado en Antropología Social en la Universidad Victoria de Manchester (Reino Unido). Ha sido profesor o investigador visitante en universidades de América Latina, América del Norte y Europa, así como consultor de fundaciones internacionales. Entre otras distinciones, ha recibido la Beca Guggenheim, el Premio Jalisco en el área de ciencias y el emeritazgo de El Colegio de Jalisco. Actualmente es profesor-investigador emérito del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Occidente) en Guadalajara, México, e investigador nacional emérito del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). En cuanto a sus temas de investigación se ha abocado a la historiografía de la educación, los enfoques antropológicos en el estudio de la educación, las transformaciones y movilizaciones de los campesinados latinoamericanos, la cultura política entre los sectores populares urbanos, la historia de la teoría antropológica, así como a las relaciones entre diversidad cultural y ciudadanía.

Conferencia III

Anomia, comunidad y comunitarismo en la postmodernidad

GUILLERMO DE LA PEÑA¹

En esta charla deseo presentar una serie de conceptos y discusiones, no para decir algo definitivo al respecto, sino para provocar más discusión. Los temas que quiero tratar son la anomia o anomía (algunos le ponen acento en la *i*, otros no), la racionalidad, la comunidad y el comunitarismo. Y la racionalidad como vinculada a eso que llamamos la “modernidad”.

Empiezo mencionando un artículo que leí hace poco en un periódico estadounidense, sobre un fenómeno que se ha difundido en la prensa de ese país, y es que en Estados Unidos ha bajado la esperanza de vida y ha subido la tasa de mortalidad. Este es un fenómeno que no se debe simplemente a la pandemia, sino que comenzó bastante antes. Las causas principales registradas de mortalidad, aunque por supuesto existen también muchos registros de muerte por la pandemia de Covid², son el alcoholismo y el suicidio. Es algo muy fuerte oír que en un país como Estados Unidos ha crecido la mortalidad debido a aumentos concomitantes del alcoholismo y los suicidios. Los estudios que se han reportado muestran que las muertes por alcoholismo y suicidio se concentran sobre todo en las viejas ciudades industriales de lo que llaman el *Rust Belt*, el “cinturón oxidado”, en donde las viejas fábricas que fueron la gloria industrial de Estados Unidos se han quedado obsoletas y están ahí, oxidándose al aire libre, a la intemperie. Pero también esto ocurre en otras ciudades de lo que llaman el “medio oeste”, aunque no estén en esta zona del *Rust Belt*. Y también en las grandes ciudades de otras partes de Estados Unidos tenemos este fenómeno.

Asimismo, se señala que al fenómeno de obsolescencia tecnológica se está añadiendo una situación terrible de obsolescencia humana. Es algo que ya se había advertido en Estados Unidos, por lo menos desde mediados del siglo pasado. Hay un libro de uno de los antropólogos de izquierda que fueron reprimidos por el macartismo, un antropólogo llamado Jules Henry, que a principios de la década de 1960 publicó un libro que se llama *La cultura contra el hombre*. Se refiere precisamente, entre otras cosas, a la glorificación que había surgido en la cultura estadounidense de la juventud y de la belleza juvenil y, al contrario, la especie de condena que se hacía a la vejez y a caracteres físicos que no se ajustaban al canon de belleza hollywoodense. En concreto, esta glorificación de la juventud y la belleza, y de satanización de lo contrario, tenía que ver con el fenómeno de la obsolescencia humana (Henry 1963). Es decir, ya estaba pasando que a las personas de edad avanzada que no podían trabajar se les consideraba inútiles, sobrantes. Un capítulo en ese libro, muy dramático, trata de la obsolescencia humana.

Parece que esto se está repitiendo, y en forma aumentada, con relación a esas personas con especializaciones que eran muy pertinentes en la época de la industrialización del siglo XIX y los primeros dos tercios del XX, pero que ya en el siglo XXI estas especializaciones resultan ser una especie de rémora para conseguir trabajo. Muchas de las personas que no pueden encontrar trabajo, aunque no sean viejos, pero ya de edad

1 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Unidad Occidente, Guadalajara, México.

2 Iniciada en los primeros meses de 2020. Nota de los editores.

madura, tienen este tipo de especializaciones. Pero ya no se requieren las mismas cualidades para encontrar trabajo como las que se requerían hace 50 o 60 años.

El mismo problema ha sido señalado en Europa. En una conferencia que se difundió también en la prensa, el sociólogo Pierre Bourdieu habla sobre la nueva precariedad que tiene que ver precisamente con el desplazamiento de ciertas especialidades. Es un fenómeno que ejemplifica perfectamente el concepto de anomía de Durkheim. Es decir, una situación en donde las normas vigentes en la vida social dejan de operar, pero todavía no hay reglas que las sustituyan. Bourdieu además dice que el problema de la nueva precariedad representa la nueva crisis económica de un capitalismo que ya ha cambiado de fachada y en muchas de sus características esenciales (Bourdieu 1999).

Esta precarización se agrava por el hecho de que tampoco tenemos, en los países llamados modernos, una ideología y una cultura de solidaridad. Hemos perdido la capacidad de relacionarnos de una manera positiva y activa con nuestros semejantes. Lo que tenemos ahora es este mundo de competitividad exacerbada en el que la prioridad es ganarle a los otros, sobresalir sobre los otros. ¿Por qué? Porque el mercado de trabajo cada vez requiere de más especialización. Y porque efectivamente hay un proceso de desplazamiento de una buena parte de la fuerza de trabajo, a causa de otro fenómeno, que ha sido señalado como la automatización. No sólo existe un acelerado cambio de tecnología, en el sentido de que se usan nuevas técnicas para la producción, sino que además es una tecnología que sustituye, también aceleradamente, a los hombres y las mujeres por máquinas. Y Bourdieu añade que mientras no recuperemos de alguna manera los valores de solidaridad, este fenómeno de precarización, de obsolescencia, de depresión colectiva, de belicosidad, de agresividad de unos contra los otros, de alcoholismo, de drogas, de suicidio... pues va a seguir. Y también se hace la pregunta: ¿cómo recuperar la solidaridad? ¿cómo convertirnos realmente en una comunidad humana? Y aquí es donde se vuelve pertinente entender qué es la comunidad, el concepto que ha dado origen a estas Jornadas (Bourdieu 1999).

Y, bueno, ya que estoy citando a autores de antaño, voy a recuperar también a Max Weber. Es quien dio una definición, yo creo muy válida y útil, de comunidad, al contraponerla, como habían hecho otros autores, al concepto de asociación³; entendida la asociación como el agrupamiento de personas, la formación de un grupo de personas, que tiene por objeto el lograr una meta que corresponde a los intereses de todos. Es decir, la asociación se construye a partir del interés. Es un tipo de agrupamiento basado en el interés, no en ninguna otra cosa. Y cuando ese interés ya no se ve satisfecho, entonces la asociación termina.

La comunidad no; la comunidad es un agrupamiento basado, dice Weber, en la piedad y en la jerarquía. Cuando habla de piedad, Weber (bueno, no sé qué palabra estén traduciendo del alemán los traductores de Weber, pero lo que quiere decir se entiende en el contexto), se refiere precisamente a la solidaridad; pero a una solidaridad emocional. Es decir, piedad como compasión, solidaridad como compasión, compasión como vínculo emocional, no basado en la razón pura sino también en la simpatía por otros seres humanos, en la empatía con ellos (Weber 1964: 33-34). Ahora bien, es verdad que hay muchísimos tipos de comunidad, Weber los enumera, no lo voy a hacer. Pero quiero nada más señalar este aspecto de relación emocional entre personas, que es lo que define a la comunidad.

Los fenómenos de los que hemos hablado hace unos momentos, la obsolescencia, la anomía y la precariedad que va resultando de la forma de organización económica actual, tienen que ver también con otro fenómeno que es más elusivo que comunidad pero que se puede, creo yo, atrapar un poco: el fenómeno de la modernidad. La modernidad también fue definida por Max Weber. La modernidad tiene que ver, dice Weber, con un proceso de desencantamiento. ¿Y qué quiere decir desencantamiento? Quiere decir que la naturaleza ya no es concebida como una realidad que está sujeta a la intervención de seres sobrenaturales (Weber 1946: 139). Dicho en términos de las grandes religiones monoteístas, la naturaleza ya no se mueve bajo la

3 Principalmente Ferdinand Tönnies [1887], alemán y coetáneo de Max Weber. Nota de los editores.

providencia divina. Ya no es la mirada providente de Dios lo que hace que la naturaleza se comporte de una u otra manera.

Por el contrario, la naturaleza aparece como un conjunto de fuerzas ciegas, bajo leyes inflexibles, leyes que no son modificables por la voluntad de los hombres, pero en las que tampoco pueden intervenir seres sobrenaturales de cualquier tipo. La naturaleza es un hecho contra el cual lo único que podemos hacer es estudiarla, tratar de entenderla y mediante la razón manejarla. Entonces, en ese sentido el surgimiento de la modernidad está vinculado a la glorificación —voy a usar de nuevo esa palabra— de la razón. La razón es lo que nos va a permitir vivir en este mundo sin ser dominados por las fuerzas de la naturaleza. Y la razón nos va a permitir relacionarnos con otras personas en forma positiva. Y esto tiene que ver con la teoría del pacto, la teoría del contrato social.

La modernidad se refleja en la sociedad cuando se convierte en una asociación, en una sociedad de contratos; esto lo dicen Durkheim y los autores clásicos de la antropología. Lo afirman también los filósofos, Locke y Rousseau principalmente: la racionalidad es lo que va a permitir la convivencia humana. Sin embargo, el propio Weber hizo una gran crítica a esta idea de la modernidad como entronización de la racionalidad. Porque él lo que veía más bien en el mundo en que vivía eran fuerzas irracionales.

Para Weber hay dos tipos de racionalidad, que él llama racionalidad instrumental (o formal) y racionalidad sustantiva. Por racionalidad instrumental se refiere simplemente a que se utilicen medios acordes con los fines que se buscan. Es decir, consiste en una relación adecuada entre medios y fines. La racionalidad instrumental se ha ido forjando a través de la historia y ha llegado a un momento muy importante con el advenimiento del capitalismo. El capitalismo lo que hace es poner esta relación instrumental como un valor universal. Sin embargo, no es la única racionalidad que existe (Weber 1964: 20-21).

Hay otra racionalidad que los seres humanos han buscado, que Weber llama la racionalidad sustantiva. La racionalidad sustantiva consiste no simplemente en que los medios estén orientados adecuadamente a los fines que se buscan, sino en que podamos definir cuáles fines son mejores que otros, cuáles son los valores hacia los que debemos orientar nuestra actuación. No simplemente cuáles valores tenemos que buscar sino cómo vamos a encontrar esos valores. Y Weber dice que estos fines últimos de la vida, estos valores universales, no pueden ser alcanzados mediante la razón porque siempre involucran una adhesión emocional. No podemos realmente desear activamente abrazar un valor sin que también lo sintamos profundamente. Pero, dice Weber, la historia nos muestra que la forma en que adquirimos los valores que nos parecen universales no es mediante la racionalidad.

Los valores que queremos definir como universales, estos fines últimos que constituyen la racionalidad sustantiva, se han alcanzado en la historia humana mediante la religión y mediante los liderazgos carismáticos. Y a veces estos dos tipos de producción de valores que se creen últimos, la religión y el carisma, están unidos. La religión lo que nos dice es que aceptemos ciertos valores porque así nos lo indica la divinidad, así nos lo indican fuerzas sobrenaturales. Pero es muy difícil que, precisamente en este mundo que está siendo desencantado, podamos admitir de una manera universal los dictados de la religión respecto de los valores. Y, además, nadie garantiza que quien se declara representante de alguna divinidad, de alguna fuerza sobrenatural, realmente vaya a querer el bien de las personas. Tenemos muchos casos en que justamente estos liderazgos religiosos y estas creencias en verdades últimas dictadas supuestamente por las divinidades llevan a terribles catástrofes, a guerras, a destrucciones, a enfermedades, a plagas. Entonces, pues no parece aceptable que este sea un medio adecuado de llegar a la racionalidad sustantiva.

El otro medio, el carisma, es parecido. Lo posee alguien con una gran capacidad de conectarse con otras personas. A veces, porque dice recibir inspiración sobrenatural; pero a veces no: simplemente muestra una capacidad humana de ser aceptado y de que las personas que lo oyen acepten lo que les dice porque lo dice él. El discurso de los líderes carismáticos siempre es: “a ustedes les han dicho cosas que no son ciertas, a ustedes los han llevado por caminos que son falsos: yo soy el que los va a llevar a la verdad, a

buscar caminos de verdadera realización humana, al desarrollo, a la paz, etc.” Entonces tenemos que estas racionalidades que quieren ser sustantivas en realidad son falsas.

Sin embargo, y aquí hay un diálogo no reconocido entre Weber y Durkheim, Weber dice que la racionalidad sustantiva no es necesariamente imposible de alcanzar. Si buscamos cuáles son los ámbitos en donde las personas se ponen de acuerdo en ciertos valores fundamentales, pues lo que vamos a encontrar son los ámbitos comunitarios. Es en la familia, es en los grupos de amigos, tal vez en un agrupamiento religioso o en un agrupamiento político, pero en donde existan gérmenes de comunidad; o no solo gérmenes, sino que se desarrolle la esencia de la comunidad que es precisamente esta aceptación de los demás porque “emocionalmente entiendo que es lo que tengo que hacer”.

Y Weber dice que encontramos que en muchas comunidades efectivamente se logra el bienestar porque se comparte la creencia y la aceptación de un valor que se ve en forma unánime como indiscutible. Por ejemplo, en la familia, el amor filial, el amor entre hermanos, es algo que se llega a aceptar profundamente. Esto no quiere decir que no haya familias conflictivas, claro que también las hay. Pero incluso las familias que están en perpetuo conflicto desearían haber puesto en práctica este valor fundamental en el que siguen creyendo. Siguen creyendo que el cariño familiar es importante.

Entonces, la comunidad es un ámbito en donde se puede llegar a abrazar valores que resultan beneficiosos para los seres humanos y que por tanto se conciben como fundamentales. ¿Por qué negar que puede haber una correspondencia entre los valores comunitarios, los valores de una comunidad, y los valores de la sociedad total? ¿Por qué a partir de la comunidad no se puede llegar a una aceptación de valores universales aptos para la realización humana por la sociedad mayor? Y Weber dedica una parte de su obra a eso mismo, y sigue al final siendo pesimista. Pero hay muchos autores que han sido optimistas.

Podemos hablar, ya en el pensamiento político y filosófico de los siglos XX y del XIX, de tesis comunitaristas importantes. Podemos hablar de un proceso intelectual, y político también, y por tanto emocional, que defiende la visión de la sociedad como una comunidad o, más bien, una comunidad de comunidades. Lo que estamos encontrando en este período llamado de “postmodernidad” es precisamente la importancia de los particularismos, después de haber tenido desde la Ilustración del siglo XVIII hasta avanzado el siglo XX, una negación del particularismo, una defensa de la homogeneización de la especie humana: que todos seamos iguales en todo, que tengamos la misma cultura, los mismos valores.

Ahora, en cambio, tenemos muchas tendencias que abogan por la pluralidad de valores. Sin embargo, lo que también tenemos actualmente, creo que lo vemos ya con más claridad, es que puede haber y hay comunitarismos que son sumamente nocivos: los comunitarismos excluyentes que hemos visto por ejemplo en la guerra de los Balcanes, que los vemos en las ideologías de la supremacía blanca; en el rechazo a los migrantes que encontramos en Europa occidental, en donde se dice “defendamos nuestra comunidad cultural occidental contra las invasiones de los bárbaros”.

Por eso ha habido una discusión muy fuerte que quiere recuperar otra vez los valores universales de la Ilustración y del liberalismo. Sin embargo, sí es posible –es lo que muchos autores defienden y yo con ellos– construir un comunitarismo incluyente. Pero el comunitarismo incluyente siempre va a estar vinculado, yo creo, al concepto de ciudadanía dentro un Estado Nacional o Multinacional, pero también de ciudadanía en un sentido más universal de reconocimiento de los derechos humanos de todas las personas.

El comunitarismo incluyente, que es lo que creo que debemos buscar, es este sentimiento de adhesión a grupos con los que me siento identificado emocionalmente, pero en donde no existe un rechazo de otros grupos que pueden tener sus propios vínculos emocionales. Esto en términos de ciudadanía quiere decir que se defienden los derechos culturales propios, pero que a la vez se aceptan también los derechos culturales de otros grupos, y se aceptan ciertos derechos que se consideran universales, tales como los derechos civiles, los derechos políticos y los derechos sociales.

Los derechos civiles se refieren a las libertades civiles, todo mundo sabemos lo que es. La Constitución mexicana las llama garantías, no derechos, individuales. Sin embargo, en el artículo 1º reformado de la misma Constitución ya se habla de derechos fundamentales. Los derechos políticos se refieren a la capacidad de representarse en la esfera pública, y los derechos sociales se refieren al reconocimiento de que todas las personas humanas deben vivir dignamente. Al conjuntar eso con la defensa de los derechos culturales de todos los grupos, de los derechos a la propia lengua, a la convivencia con quienes comparten otras costumbres, idioma, actitudes fundamentales, creencias... como parte integrante de los derechos humanos, es cuando logramos un comunitarismo incluyente (De la Peña 2003). Yo creo que es lo que se debe buscar activamente.

Los comunitarismos excluyentes, en cualquier país en que se den, conducen al debilitamiento del tejido social. Llevan a lo que estábamos hablando al principio: la anomia, y la insolidaridad respecto de los que son diferentes. Por eso yo creo que la modernidad actual tiene que ser una modernidad que no simplemente acepte el desencantamiento del mundo, sino que sea capaz de encontrar un nuevo tipo de encantamiento. No con creencias en seres sobrenaturales sino con creencias en los vínculos emocionales entre las personas que forman la comunidad universal. La tesis que yo quiero defender entonces es la del comunitarismo incluyente y ojalá haya sido yo capaz de expresar la defensa de esta tesis tan necesaria.

Muchas gracias por su atención.

Referencias citadas

- Bourdieu, Pierre. 1999. "Actualmente la precariedad está en todas partes". *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama, pp. 120-128. Consultable en: <https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2020/08/Contrafuegos.pdf>
- De la Peña, Guillermo. 2000. La modernidad comunitaria. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*. (3): 51-62. Consultable en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n3/n3a5.pdf>
- Henry, Jules. 1963. *Culture Against Man*. New York: Random House.
- Tönnies, Ferdinand. 1947 [1887]. *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada. Original: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Weber, Max. 1946 [1922]. "Science as a Vocation". En: H.H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press. Título original: "*Wissenschaft als Beruf*".
- Weber, Max. 1964 [1922]. *Economía y sociedad*. Vol. I. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. Título original: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Publicación póstuma.

ANEXOS

**CARTEL Y PROGRAMA DE LAS JORNADAS DIÁLOGOS
LATINOAMERICANOS: LAS COMUNIDADES
EN PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA**





Grupos de Trabajo ALA

Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

**GT Antropología de las comunidades, los futuros y las utopías en
Latinoamérica - Red RIOCOMÚN**

Jornadas Diálogos Latinoamericanos: las comunidades en perspectiva antropológica

Conferencias magistrales

16 nov - 10hrs Argentina

Miguel Bartolomé (INAH)

17 nov - 11hrs México

Andrés Medina (IIA-UNAM)

18 nov - 18hrs México

Guillermo de la Peña (CIESAS)

**8 sesiones, 26 ponentes de
Argentina, Bolivia, Chile,
México y Perú**

Modalidad presencial y virtual con transmisión en vivo  

Argentina / México - 16, 17 y 18 de noviembre 2022

Programa e Información: seminarioriocomun@gmail.com



Universidad Nacional
de Río Negro



EL COLEGIO
DE MICHOACÁN



Instituto Nacional
de Antropología
e Historia

Gt ALA Antropología de las comunidades, los futuros y
las utopías en Latinoamérica

JORNADAS 2022

Diálogos Latinoamericanos: las comunidades en perspectiva antropológica

16, 17 y 18 de noviembre

Participan: Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires (ICA-UBA) - Coordinación Nacional de Antropología, CNAN-INAH - El Colegio de Michoacán (COLMICH) - Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) - Universidad Nacional de Río Negro (UNRN).

DÍA 1 ICA-UBA. Argentina.

Miércoles 16 de noviembre 2022 - HORA DE ARGENTINA

Enlace de transmisión: [Liga1 ICA-UBA Youtube](#) / [Liga2 ICA-UBA Youtube](#)

Presentación

10:00 - 10:20

CONFERENCIA MAGISTRAL

10:30 - 11:30

Miguel Bartolomé: "Las nociones de lo comunal y comunitario: el caso de los pueblos de Oaxaca."

SESIÓN 1

12:00 - 13:30

Alicia Barabas: "Trabajos comunitarios. El ejemplo de la autogestión de la pandemia Covid 19 entre los pueblos originario de Oaxaca, México"

David Robichaux (invitado): "Comunidad e individuo en el México pos-indígena: desindianización y el destino de las exrepúblicas de indios en el siglo XXI"

Modera: Javier Serrano

SESIÓN 2

15:00 - 19:00

Hugo Trincheró (invitado): "Forma comunidad/forma sociedad: historia y antropología de una relación social compleja: el caso de las denominadas comunidades indígenas del chaco salteño"

Eugenia Morey, Analía Real y Nicolás Basso: "Las comunidades entre indígenas y campesinas desde la estatalidad. INAI, SENAF e INDEC 2010-2022"

Lorena Rodríguez (invitada): "Repensando la "comunidad" a la luz de pleitos por agua. Tinogasta (Catamarca), siglo XIX."

Javier Serrano: "Las comunidades en mirada antropológica: razones etnográficas para la controversia teórica"

Modera: Juan Carlos Radovich

DÍA 2 CNAN- INAH

Jueves 17 de noviembre 2022 - HORA DE MÉXICO

Enlace de transmisión: [Liga INAH Youtube](#)

SESIÓN 3

09:00 - 11:00

Nicolás Olivos: "Prácticas de construcción de futuro y dinámicas comunitarias en la Mixteca Alta"

Delázkar Rizo: "Morir siendo lacandón: miedo y esperanza para el futuro comunitario"

Leif Korsbaek: "La comunidad como utopía"

Modera: Ulises Cervantes

CONFERENCIA MAGISTRAL

11:00 - 12:00

Andrés Medina Hernández: "Pueblos y comunidades mesoamericanas en el espacio de la Ciudad de México."

SESIÓN 2

15:00 - 19:00

Hugo Trincheró (invitado): "Forma comunidad/forma sociedad: historia y antropología de una relación social compleja: el caso de las denominadas comunidades indígenas del chaco salteño"

Eugenia Morey, Analía Real y Nicolás Basso: "Las comunidades entre indígenas y campesinas desde la estatalidad. INAI, SENAF e INDEC 2010-2022"

Lorena Rodríguez (invitada): "Repensando la "comunidad" a la luz de pleitos por agua. Tinogasta (Catamarca), siglo XIX."

Javier Serrano: "Las comunidades en mirada antropológica: razones etnográficas para la controversia teórica"

Modera: Juan Carlos Radovich

DÍA 2 CNAN- INAH

Jueves 17 de noviembre 2022 - HORA DE MÉXICO

Enlace de transmisión: [Liga INAH Youtube](#)

SESIÓN 3

09:00 - 11:00

Nicolás Olivos: "Prácticas de construcción de futuro y dinámicas comunitarias en la Mixteca Alta"

Delázkar Rizo: "Morir siendo lacandón: miedo y esperanza para el futuro comunitario"

Leif Korsbaek: "La comunidad como utopía"

Modera: Ulises Cervantes

CONFERENCIA MAGISTRAL

11:00 - 12:00

Andrés Medina Hernández: "Pueblos y comunidades mesoamericanas en el espacio de la Ciudad de México."

SESIÓN 4

12:00 - 14:00

Maya Lorena Pérez: "Las aguadoras de Uruapan. Fortalezas de la identidad y la pertenencia"

Santiago Bastos: "La comunidad y lo comunitario. Propuesta de análisis a partir del estudio de Mezcala, México"

Verónica Velázquez: "Movimiento en espiral. Mujeres de Cherán en la defensa del bosque y la generación de utopías."

Modera: Jatziri García

SESIÓN 5

16:00 - 18:00

Ana Vidal: "Comunidades invisibles. Mujeres privadas de libertad en Chile"

Rogelio Ruiz: "Ejido El Porvenir en el Valle de Guadalupe, Baja California. Historias y memorias comunitarias"

Claudio Palma Mancilla y Mathías Órdenes Delgado: "Comunidades y memorias fragmentadas. Mestizos y huilliche en Valdivia. Siglo XX"

Modera: Jorge Juárez Li

DÍA 3 COLMICH

Viernes 18 de noviembre 2022 - HORA DE MÉXICO

Enlace de transmisión: [Liga COLMICH fb](#) / [Liga COLMICH Youtube](#)

SESIÓN 6

09:00 - 11:00

Anne Johnson: "¿El espacio es para todos? Reflexiones sobre la 'comunidad espacial' en México"

Octavio Montes y Saúl Acuña: "Heredar respuestas. Construcción de territorialidades comunitarias contingentes y futuros reales en Tengüecho, Michoacán"

Olivia Leal: "Construcción de futuros barriales en la periferia norte de la ciudad de México"

Moderador: Carlos Casas

SESIÓN 7

12:00 - 14:00

Eugenia Morey: "Comunidades y violencias entre mujeres wichí del Chaco, Argentina"

Eduardo Zárate: "De la comunidad a la nación (ida y vuelta). Una reflexión sobre las distintas maneras de construir comunidad"

Angélica Aranguren (invitada): "El Proceso de la Comunidad Andina y su Perspectiva hacia el Siglo XXI"

Moderador: Atahualpa Chávez

SESIÓN 8

16:00 - 18:00

Claudio Palma Mancilla: "Memoria e historia de la defensa de la propiedad comunitaria en Jalisco y Valdivia, (México y Chile, 1930-1990)"

Jesús Llusco Mamani: "La Fiesta de Guaqui como antruejo: fe, danza, canto y embriaguez en los Andes bolivianos"

Nubia Cortez: "Emprendedores frente a la precariedad laboral. ¿Es posible crear una comunidad virtual en redes sociales?"

Moderador: Eduardo Zárate Hernández

CONFERENCIA MAGISTRAL

18:00 - 19:00

Guillermo de la Peña: "Anomia, comunidad y comunitarismo en la modernidad urbana."



Los Grupos de Trabajo de la Asociación Latinoamericana de Antropología son espacios donde confluyen colegas de diferentes países de Latinoamérica y el Caribe, nucleados alrededor de un tema o problemática que lxs convoca. El propósito de estos espacios es promover el dialogo e intercambio directo entre antropólogxs, sin mediaciones, poniendo en conversación en el mismo gesto a las antropologías que se hacen en la región.

Los Cuadernos de los GT ALA son el resultado de los intercambios, seminarios, investigaciones, etc. dadas en el marco de cada grupo. Ese es el contexto que le da sentido a estos libros.

Esta colección está pensada dentro del proyecto político-editorial de la ALA de visibilización de nuestras antropologías, que esperamos contribuya a potenciar las conversaciones e investigaciones adelantadas desde los diferentes GTs.

