



5

CUADERNOS DE LOS GRUPOS DE TRABAJO / ALA



PARENTESCO Y RECIPROCIDAD EN AMÉRICA LATINA: LÓGICAS Y PRÁCTICAS CULTURALES

JAVIER SERRANO, DAVID ROBICHAUX
JUAN PABLO FERREIRO
COMPILADORES



Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia





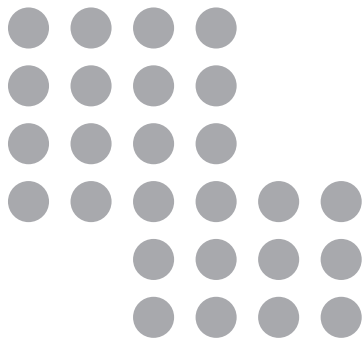
**PARENTESCO Y RECIPROCIDAD EN AMÉRICA LATINA:
LÓGICAS Y PRÁCTICAS CULTURALES**



PARENTESCO Y RECIPROCIDAD EN AMÉRICA LATINA: LÓGICAS Y PRÁCTICAS CULTURALES

**JAVIER SERRANO, DAVID ROBICHAUX
JUAN PABLO FERREIRO**

COMPILADORES

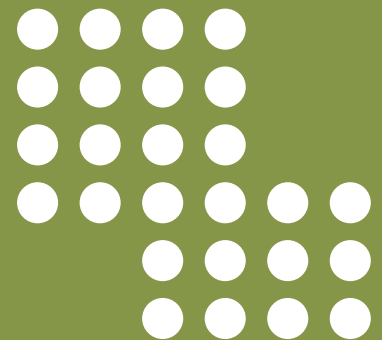


Contenido

Presentación	9
Introducción. Estudios de familia y parentesco en América Latina: asignaturas pendientes	15
DAVID ROBICHAUX Y JAVIER O. SERRANO	
Formas y prácticas de reciprocidad e intercambio en un grupo indígena mexicano.	
Implicaciones de la investigación etnográfica para la teoría social	31
CATHARINE GOOD ESHELMAN	
La modalidad ranchera. Crisis de un modelo de reproducción social en una microrregión mexicana	49
PATRICIA ARIAS	
Parentesco, cuidado y vejez. Repensar en los cambios de siglo	61
LETICIA ROBLES SILVA	
Parentescos, reciprocidad y estratificación en el marco de la reproducción humana médicamente asistida en México	75
MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA	
“¡Soltera buena vida!” Matrifocalidad y reciprocidad negativa en el valle Calchaquí, Noroeste andino de Argentina	87
DANIELA SALVUCCI	

Parentesco y reciprocidad festiva en una comunidad andina en el norte de Chile	105
JORGE MOREIRA PEÑA	
Gozona: reciprocidad religiosa, familiar y comunitaria transnacional en el pueblo zapoteco de Yalalag, Oaxaca, México	119
ADRIANA CRUZ-MANJARREZ	
Cambio generacional y reciprocidad entre padres e hijos de los tseltales de Oxchuc, Chiapas (México)	135
ABRAHAM SÁNTIZ GÓMEZ	
El papel del parentesco y la reciprocidad en el ritual maya agrícola, México	149
ERIN I.J. ESTRADA LUGO, EDUARDO BELLO BALTAZAR Y ANA LAURA GÓMEZ PÉREZ	
Inserción en el pueblo y el uso del método genealógico para el estudio de las ayudas en fiestas del ciclo de vida en Santa Catarina del Monte, Texcoco	165
NANCY PÉREZ DE LA TORRE	
Anexo	183

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.

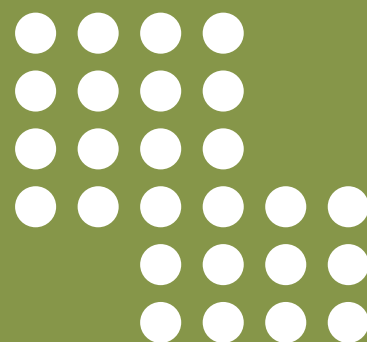
Los GT son espacios donde confluyen colegas de como mínimo dos países de Latinoamérica y el Caribe, nucleados alrededor de un tema o problemática que lxs convoca, idealmente con perspectiva latinoamericana. El propósito de estos espacios es promover el dialogo e intercambio directo entre colegas, sin 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.

PARENTESCO Y RECIPROCIDAD EN AMÉRICA LATINA: LÓGICAS Y PRÁCTICAS CULTURALES



Introducción

Estudios de familia y parentesco en América Latina: asignaturas pendientes

DAVID ROBICHAUX¹ Y JAVIER O. SERRANO²

El presente número de los cuadernos de la Asociación Latinoamericana de Antropología tiene como origen más inmediato “Las Jornadas sobre Parentesco y Reciprocidad en América Latina: Reflexiones a partir de la Etnografía”, organizadas por el Grupo de Trabajo Familia y Parentesco en América Latina: Prácticas y Lógicas Culturales. Llevadas a cabo virtualmente en cinco fechas entre el 21 de abril y en 9 de mayo de 2022, las jornadas reunieron a 35 investigadores de Argentina, Chile, Colombia, Italia y México que compartieron los hallazgos de sus investigaciones realizadas en Argentina, Chile, Ecuador y México.³

Cabe señalar que el antecedente de las jornadas fue el simposio “Familias, redes de parentesco y compadrazgo: técnicas de investigación y ejes conceptuales para su abordaje”, convocado por David Robichaux, Isabel Barreto y Juan Carlos Rosario, en el marco del VI Congreso de ALA, que se llevó a cabo virtualmente en noviembre de 2020. Posteriormente, a principios de 2021 se reunieron algunos de los ponentes de ese simposio e invitados interesados en sus temáticas y se constituyó la Red Interamericana de Estudios de Familia y Parentesco (RIEFAP). Como actividad principal se acordó organizar un seminario mensual cuyo objetivo sería la promoción de la discusión teórica y metodológica en torno a las prácticas en el ámbito del tema *familia y parentesco*. El seminario se concibió como un espacio para la participación de expositores con trabajos basados fundamentalmente en el método etnográfico, con una apertura a los enfoques cuantitativos y el uso de archivos históricos. Desde abril de 2021, hasta ahora (agosto 2023), ha habido 22 sesiones del seminario permanente con presentaciones de expositores de Argentina, Chile, Cuba, Francia, Italia y México, y la participación de numerosos investigadores y estudiantes de diversas disciplinas de prácticamente todos los países de América Latina y otras regiones del mundo.⁴

Ante la convocatoria lanzada por ALA a mediados de 2021 para formar grupos de trabajo, David Robichaux, Javier Serrano y Juan Pablo Ferreiro, como participantes en el simposio del congreso de 2020 y la fundación de RIEFAP, sometieron una propuesta con la participación de 19 investigadores provenientes de 13 instituciones de Argentina, Chile, Cuba, México y Perú. El proyecto, que fue aceptado en agosto de 2021, refleja los objetivos de la Red Interamericana de Estudios de Familia y Parentesco. Específicamente, el Grupo de Trabajo, Familia y Parentesco en América Latina: Prácticas y Lógicas Culturales, propone revitalizar los estudios de parentesco en la antropología latinoamericana, poniendo el acento en las prácticas y las relaciones sociales e incorporando crucialmente a la familia residencial o grupo doméstico, como unidad de análisis. Sobre esta base, aspira a convertirse en un referente en los debates vinculados al parentesco

1 Universidad Iberoamericana (IBERO), México.

2 Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), Sede Atlántica, Argentina.

3 Ver Anexo para el programa completo de las Jornadas con ligas para las ponencias en YouTube.

4 Es posible ver las conferencias y sesiones de seguimientos en:

en antropología, así como en las discusiones sobre la familia residencial, u hogar, entre antropólogos, sociólogos, demógrafos e historiadores que trabajan en el ámbito latinoamericano. El GT destaca la importancia del método etnográfico como una herramienta propia de la disciplina antropológica que resulta especialmente oportuna para el conocimiento de los diversos entornos socioculturales latinoamericanos e indispensable para una comprensión profunda de nuestras sociedades. El buen uso de este método debe favorecer la investigación de las prácticas a través de la observación participante, lo que le otorga una voz particular y perspectiva única entre las ciencias sociales y humanas. En este sentido, a través de esta voz, se propone alentar el diálogo con las disciplinas con intereses afines, especialmente la sociología, la historia, la psicología y el trabajo social.

Es pertinente ahondar en algunos de estos objetivos y explicar por qué los hemos resaltado ya que tienen una relación con este número de los Cuadernos de ALA. El tema de la reciprocidad y nociones en torno a ella entre parientes parecen a primera vista ser un tópico lógico y obvio en cualquier abordaje del parentesco. Sin embargo, lo que se ha entendido como parentesco y, sobre todo sistema de parentesco, aunque era un tema mayor en la antropología, se restringía a un campo acotado, fundamentalmente a sociedades sin Estado, como las que la antropología estudiaba en su período formativo. En este sentido es necesario recordar que, tradicionalmente, los estudios de antropológicos de parentesco han estado inextricablemente vinculados a la teoría evolucionista de Lewis Henry Morgan y al propio surgimiento de la disciplina. En su planteamiento, las sociedades sin Estado, que el fundador de los estudios de parentesco llamó *societas* se basaban en el parentesco y se distinguían de las sociedades tipo *civitas* -o sea las estatales basadas en el territorio. Subyacente en esta propuesta es la idea de que, con el proceso de evolución, el parentesco perdería su importancia y que sólo en la etapa de *civitas* surgiría la familia, tal como la conocemos hoy.

En esta perspectiva, en las sociedades de tipo *societas* predominaban los sistemas clasificatorios, es decir los sistemas terminológicos que agrupan a los parientes de manera muy diferente de lo que sucede en lenguas como el castellano, el portugués y otros idiomas europeos (Fox 1985: 18; 172-173; 180; 184). Algunas terminologías de este tipo no distinguen entre parientes lineales y colaterales, es decir, reúnen en la misma categoría, por ejemplo, madre con tía materna o designan a hermano y primo hermano con el mismo término (Fox 1985: 239-240). Otras terminologías clasificatorias colocan a personas de distintas generaciones en la misma categoría como las de tipo Crow-Omaha (Fox 1985: 208; 235). Por ejemplo, entre los Choctaw del sureste de Estados Unidos, se usaba el mismo término para designar al hijo de la hermana del padre que la que se empleaba para designar al padre y al hermano del padre (Radcliffe-Brown 1986: 68). Además, para Morgan la terminología reflejaba formas pretéritas de organización social (Radcliffe-Brown 1986: 73). A modo ilustrativo, la presencia de sistemas generacionales -o hawaianos- supuestamente indicaba una etapa previa en que los miembros de un grupo de hermanos varones tenían como esposas en común a un grupo de hermanas (Morgan 1971: 395-396), lo que explicaba por qué no se distinguían terminológicamente hermanos de primos hermanos (Radcliffe-Brown 1986: 84).

En cambio, los sistemas terminológicos en las sociedades estatales tendían a ser del tipo “descriptivo”, es decir, como los de las citadas lenguas europeas que marcan diferencias generacionales y entre parientes lineales y colaterales. De acuerdo con este planteamiento, este tipo de terminología refleja la presencia de la familia nuclear, producto tardío del proceso evolutivo. A diferencia de las sociedades de tipo *societas*, donde el parentesco constituía el vertebrado de la organización social, en sociedades de tipo *civitas* cumplían esas funciones el Estado y el territorio, por lo que el papel del parentesco era menor o, incluso, inexistente. Y como en su período formativo el tema de la antropología eran los pueblos ágrafos y sin Estado, su estuche de herramientas para abordar el parentesco estaba diseñado para tratar los sistemas clasificatorios, propios de esos pueblos. De ese modo, una hojeada a libros de texto destinados a cursos introductorios de parentesco muestra que la familia residencial u hogar están prácticamente ausentes. Encontramos que la materia del parentesco abarca grupos de filiación (clanes y linajes) de tipo matrilineal o patrilineal, terminologías de parentesco o sistemas de intercambio de mujeres, como propuso Lévi-Strauss (1949). Y estos libros ni siquiera se refieren a sociedades estratificadas como las nuestras y mucho menos contienen herramientas que sirvan para abordar el parentesco en ese tipo de formación social (ver, por ejemplo, Keesing 1975 y Fox 1985). Esa ausencia reforzaba el planteamiento originario de Morgan de que el parentesco era materia

de las sociedades sin Estado y que, en otro tipo de sociedades no estaba presente o era insignificante. Y la conservación de todo lo que tiene que ver con el parentesco en los cursos de antropología como ejercicio propio de las otrora llamadas “sociedades primitivas” no refleja el hecho evidente de que la disciplina ha abordado cada vez más segmentos de la propia sociedad del antropólogo.

En todo el proceso de arraigo del parentesco como tema central en la formación de la antropología como disciplina, la importancia de la terminología fue preponderante, casi al grado de decir que, sin los tipos clasificatorios de parentesco, prácticamente no había “parentesco”. Al recolectar por sí mismo entre las tribus de Estados Unidos y mediante el envío de cuestionarios a toda clase de viajeros, misioneros y comerciantes en África y Oceanía, una gran diversidad de sistemas terminológicos, Morgan descubrió que había un reducido número de tipos de terminología. Dada su importancia clave para conocer la organización social del pasado, recoger la terminología del parentesco en el campo se volvió una tarea imprescindible y sinónimo de estudiar el parentesco y la organización social. Por eso encontramos en un buen número de monografías de la primera mitad del siglo XX, bajo el rubro de organización social o parentesco, única y exclusivamente el listado de los términos con los cuales las personas se dirigían o se referían a sus distintos parientes. Estaban ausentes, en gran medida, las cosas que los parientes hacían juntos o los intercambios entre ellos y la familia residencial.

Radcliffe-Brown es una figura importante en esta historia. Rechazó los supuestos evolucionistas que veían en la terminología el reflejo de formas previas de matrimonio o etapas anteriores de la evolución de la organización social, calificándolos de “historia conjetural” (Radcliffe-Brown 1986: 64-65). Sin embargo, considera de suma importancia la relación entre la terminología y la organización social; parece haber establecido la pauta de lo que los antropólogos entendían bajo el rubro de “sistema de parentesco” y cómo abordarlo. En primer lugar, nuestro autor define sistema de parentesco como una red de relaciones, los derechos y deberes que se observan entre parientes, el culto a los antepasados -es decir, la relación entre los vivos y los muertos-, los términos de parentesco, además de las ideas que la gente tiene al respecto (Radcliffe-Brown 1986: 67). Es importante hacer notar que para él se puede hablar de “sistema” por la interdependencia de las partes (Radcliffe-Brown 1986: 68). Debido a la mencionada interdependencia de las partes, recomienda como primer paso en el estudio del parentesco la recolección de la terminología, ya que ésta refleja la organización social actual (Radcliffe-Brown 1986: 76). Es de notarse también que aunque Radcliffe-Brown (1986: 67) incluye la “familia doméstica” o familia residencial en el sistema de parentesco y destaca distintas formas de organización familiar, como hemos señalado, los estudios clásicos de parentesco han prestado escasa o nula atención a este tema, centrándose en los grupos de filiación como clanes, las relaciones jocosas entre distintos parientes, sin tratar fenómenos como la herencia que son importantes en las sociedades estatales con estratificación social.

Algunos de los ejemplos más detallados de la correspondencia de los sistemas clasificatorios de terminologías de parentesco con la organización social que señala Radcliffe-Brown en su argumentación fueron tomados de los trabajos de Fred Eggan y Sol Tax, sus alumnos en la Universidad de Chicago en la década de 1930 (Radcliffe-Brown 1986: 86-95). La idea de la interdependencia entre las partes y el prominente papel de la terminología fueron llevados a México directamente por Sol Tax cuando fue profesor visitante en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en la década de 1940. Tax propagó estas ideas entre sus propios alumnos, sobre todo a Calixta Guiteras Holmes (1947) quien, en una práctica de campo bajo su dirección en los Altos de Chiapas, describió un sistema terminológico similar al que Tax había encontrado entre los indios Fox en Estados Unidos. Es por eso que en el Seminario *Heritage of Conquest*, realizado a fines de la década de 1940, después de la exposición general que hace Guiteras sobre el parentesco en Mesoamérica, Tax le pide que hable de los “rasgos interesantes” de parentesco (Tax 1968: 290-291). No cabe duda de que Tax se refería al sistema terminológico tipo Omaha que Guiteras Holmes había descrito en Chiapas.

Es importante destacar que Tax consideraba “interesante” un sistema terminológico alejado de los conocidos en el Occidente, un tipo que se calificó como “menos aculturado” que lo general en Mesoamérica; en las discusiones del Seminario se acordó que, salvo las excepciones chiapanecas, el parentesco era fundamentalmente bilateral con un sesgo unilateral (Tax 1968: 290-291). Por lo tanto, Tax pudo afirmar

que, en términos generales, el parentesco no constituía un principio organizativo importante en el área mesoamericana y que habría que observar más bien al compadrazgo y el sistema de cargos para entender la organización social (Tax 1968: 117-118). Traducción: con la excepción chiapaneca, no había indicios terminológicos de clanes en el área mesoamericana y, por lo tanto, el parentesco no era de importancia.

Vale la pena detenernos un momento en estas conclusiones que tendrían consecuencias sumamente negativas en nuestro conocimiento de prácticas concretas de parentesco. Es evidente que el marco de referencia de Tax era la tribu Fox que él había estudiado en Estados Unidos, una sociedad pre-estatal, con un sistema clasificatorio de terminología que, bajo la influencia de Radcliffe-Brown, pudo correlacionar con la organización de clanes y linajes. El bagaje teórico-conceptual de la antropología resultaba pobre para abordar sistemas de parentesco sin sistemas clasificatorios de parentesco, pues no resultaban ser “interesantes” y no había nada que hacer con ellos. En el contexto que analizamos, “bilateral” refiere al hecho de que, a nivel de la terminología, no se hace distinción entre parientes patrilineales y matrilineales, lo que se asociaría con lo europeo, pero también lo nahua. Y el “sesgo unilateral” se refiere a la práctica observada de manera sistemática en Mesoamérica de la residencia post-marital en el grupo del hombre. Estos sistemas son poco “interesantes” porque no sugieren la presencia de clanes ni de matrimonios entre primos cruzados, como el caso del sistema Omaha y otros sistemas clasificatorios. Es otro ejemplo de la primacía de la terminología en describir un “sistema de parentesco” y el papel mayor que ésta jugaba, desplazando la atención hacia el léxico, en lugar de fijarse en lo que hacen en situaciones concretas las personas que se dicen parientes. Sin agrupaciones unilineales formales, en realidad, no había parentesco en esta visión de la materia. Lo curioso en todo esto, es que, desde milenios, Mesoamérica había albergado sociedades estatales con estratificación social y lo que los antropólogos veían en los pueblos indígenas eran los descendientes del sector campesino. Pero en este tipo de sociedades no había nada que hacer en cuanto al parentesco, porque había dejado de ser un principio organizativo relevante en esa etapa de la evolución.

La noción de la aculturación, en boga por la influencia del libro de Robert Redfield (1944) sobre Yucatán, se conjuntó con lo anteriormente expuesto en cuanto al parentesco para conformar una serie de supuestos que no condujeron a una mirada a las prácticas parentales. En consecuencia, se suponía, en el caso de México al menos, que lo que se observaba en el campo había sido el producto de lo impuesto por los europeos durante la Conquista. Por ejemplo, vemos en el prefacio de Julian Steward del libro de Ralph Beals sobre Cherán, Michoacán, la afirmación de que, a pesar de ser un pueblo cuya mayoría de habitantes eran monolingües, hablantes de purépecha (tarasco), en realidad toda su cultura era de origen europeo, sobre todo la cultura material, la tecnología y la religión. “Las configuraciones sociales son también españolas, la familia con el gran círculo de parientes consanguíneos y afines, los padrinos innumerables, las mayordomías (festivales de los santos), las complejas ceremonias de casamientos, y las danzas, música, juegos y otros esparcimientos.” [la traducción es nuestra]. Steward se pregunta, toda vez que afirma que los habitantes de Cherán se consideran indígenas, por qué se tilda a Cherán de “indígena”. La respuesta es que Cherán, como muchas comunidades de México, América Central y los Andes, sería más falta de integración “emocional y activamente” a la vida nacional que “un contenido aborigen demostrable de su cultura”. Y esta última puede ser “mucho más como la de España del siglo XVI que la de la América nativa” (Steward 1946: ix-x).

He aquí una evidente expresión del imaginario anglosajón del “otro hispano”, nutrido sin duda por supuestos relativos a la “Leyenda Negra”, según los cuales, con suma crueldad, los españoles habrían arrasado con prácticamente todo elemento de las culturas prehispánicas, dejando a los indígenas desprovistos de lo propio y reduciéndolos a portadores de la cultura de sus opresores. Esta postura le niega hasta el mínimo grado de agencia a los conquistados y sustituye conocimiento histórico concreto por prejuicios asumidos acríticamente. Representa además una ignorancia total de prácticas parentales en la Península Ibérica, junto con un desconocimiento de la organización colonial y, probablemente, un traslado de supuestos sobre la incorporación de los grupos indígenas por los opresores tomados de la experiencia norteamericana que, por su propio trabajo de campo, conocía muy bien este autor.

Pero aparte de la alta dosis de desconocimiento, se trata de un concepto muy llano de cultura que, más que destacar particularidades, serviría para borrar diferencias. De alguna manera, sería el semillero de la noción de

“cultura latinoamericana” que pronto propagarían John Gillin (1949) y Charles Wagley (1949), antropólogos que realizaron investigaciones en Guatemala antes de la segunda guerra mundial y, ya durante ésta, entre distintos sectores sociales de Perú y Brasil, respectivamente. Gillin plantea las variantes hispanoamericanas y Wagley la lusoamericana de una cultura traída de la Península Ibérica en los siglos XVI y XVII. Consistía en comportamientos concretos y preceptos morales de las clases hegemónicas, que constituían un modelo ideal y pautas que las clases subalternas buscaban emular y reproducir. Para Wagley, dichos ideales se infiltraron en todas las capas sociales, salvo las comunidades indígenas más aisladas, ya que las instituciones y la cultura popular ibéricas se impusieron a los indígenas y esclavos en un cortísimo período de tiempo. Estos patrones o pautas ideales, según el autor, se manifiestan en el parentesco caracterizado por el “familismo” (la prioridad de la familia para los individuos) y el compadrazgo; diferencias de género en las normas de comportamiento sexual; un desdén por el trabajo manual; una gran consideración por las formalidades y reglas de etiqueta; y un gusto por las exhibiciones públicas de religiosidad, tales como procesiones y fiestas religiosas (Wagley 1968a: 3-5).

En su estudio sobre un poblado a la desembocadura del río Amazonas y en otros escritos, Wagley resalta la importancia de la familia en la cultura latinoamericana. El ideal cultural en la versión brasileña es la gran familia patriarcal como el paterfamilias dueño de esclavos descrito por Gilberto Freyre que, por razones económicas o la vida urbana, no siempre puede realizarse. Destaca el compadrazgo al afirmar que es “importante en la mayor parte del mundo latino” (Wagley 1958: 150-159). El modelo ideal, supuestamente compartido por todos, y que constituye las pautas para la conducta, no siempre se cumple: incluso, menciona casos en que los cornudos no siempre matan a la esposa y su amante (Wagley 1958: 160-166). Sus informantes le decían que sería una “desventaja” que una joven pareja habitara la casa de los padres o suegros. Sin embargo, una gran proporción de las parejas en el sector rural vivía en este tipo de arreglo doméstico al iniciar la vida conyugal (Wagley 1958: 159-160). Lo ideal es un largo noviazgo que culmina en el matrimonio religioso, pero en la práctica, más de la mitad de las parejas inicia la vida conyugal en unión libre. Documenta numerosos casos de madres solteras abandonadas por novios que las dejaron embarazadas, pero que, sin mayor ostracismo, con el tiempo llegaron a desempeñar papeles importantes en la estructura religiosa local (Wagley 1958:196-176).

Tantas son las excepciones que se podría preguntar: ¿de qué sirve un concepto de cultura de este tipo que busca homogenizar grupos de origen diverso que forman parte de un Estado-nación heterogénea? ¿Por qué intentar aplicar el concepto de cultura, previamente empleado para tratar pequeñas sociedades homogéneas a países enteros? Al respecto, es importante hacer notar que uno de los textos de Wagley (1968a) sobre cultura latinoamericana fue preparado para el Departamento de Estado norteamericano (Ministerio de Relaciones Exteriores) con el fin de entrenar a personal del servicio diplomático destacado en el continente. Se buscaba convertir algo complejo en un paquete digerible por personas que tomaban decisiones, funcionarios del gobierno de Estados Unidos en el Departamento de Estado. Sin embargo, esta noción de cultura, que se desarrolló en el contexto de la guerra y la guerra fría, siendo el ejemplo más notable el trabajo de Ruth Benedict (1989) sobre el Japón, no toma en cuenta la diversidad inherente en unidades grandes como son los países, sobre todo países extensos cuyas distintas capas sociales tuvieron su origen en procesos de conquista y dominación como es el caso predominante en América Latina (ver Price 2008 y Robichaux 2009). Puesto que el tema de la antropología norteamericana fue la cultura, se trataba de un esfuerzo por extender su alcance a entidades complejas, con resultados desastrosos y, hasta contraproducentes en términos del propósito original de la noción antropológica de cultura, que apuntaba a destacar particularidades.

Desafortunadamente, la noción de “cultura latinoamericana” se reprodujo y se difundió, homogeneizando lo diverso y ocultando diferencias en las prácticas. Emblemáticos de esta tendencia son los trabajos de George Foster sobre Tzintzuntzan, un pueblo en el estado mexicano de Michoacán, al que califica de “mestizo”, aunque algunos de sus habitantes hablaban purépecha y esa lengua había sido de uso generalizado en el pasado reciente. Afirma que, con más investigación, se encontraría que “la mayor parte, sino posiblemente todas las comunidades campesinas latinoamericanas” son del “tipo mediterráneo europeo”, puesto que ambas áreas “comparten mucha historia cultural y numerosos rasgos culturales en común” y la “familia

nuclear bilateral es la unidad social básica” (Foster 1961: 1173). Según Foster, en términos de “estructura y función” la familia nuclear bilateral es el tipo ideal y más frecuente; refleja “el patrón hispanoamericano común” (Foster 1961: 1178).

Sin embargo, con todo y ese enunciado, afirma que se espera que una nueva pareja resida por un tiempo en la vivienda de los padres del novio y los padres procuran establecer una nueva vivienda para cada hijo varón casado (Foster 1961: 1179-1180). En otro trabajo afirma que es raro encontrar un individuo en Tzintzuntzan que en un momento de su vida no haya vivido en familia extensa (Foster 1972: 64). Afirma, además, que es frecuente que el ultimogénito, junto con su esposa, se quede de manera permanente en la casa paterna que finalmente hereda (Foster 1972: 63). Como consecuencia de estas prácticas, se encuentran grupos patrilineales consistentes en varias viviendas que dan a un mismo patio o localizados en un mismo rumbo (Foster y Ospín 1949: 265).

Llama la atención que este conjunto de prácticas, que evidentemente son un reflejo de un particular ciclo de desarrollo de los grupos domésticos, no ha sido descrito en ninguna parte de España (ver revisión en Reher 1996), aunque sí en más de 30 grupos lingüísticos del área mesoamericana y en los Andes (ver Robichaux 2007b: 39-44 y 46-50). Las categorizaciones de “bilateral”, “típicamente hispanoamericano” o “mediterráneo”, en lugar de resaltar particularidades, ocultan prácticas muy diversas. Al respecto, bilateral se refiere a la falta diferenciación terminológica entre parientes patrilineales y matrilineales, aunque algunos antropólogos han supuesto que implica la neolocalidad en la residencia, la herencia igualitaria entre hombres y mujeres, cuando no es así. Los ingleses, franceses, catalanes, vascos y castellanos, todos tienen “sistemas bilaterales de parentesco”, pero diferentes prácticas de formación de la familia y de herencia de la tierra y la casa (ver Robichaux 2004a). Mientras que Inglaterra fue caracterizada por la primogenitura en la herencia y la familia nuclear, en Catalunya y el País Vasco, los primogénitos heredaban, pero se quedaban viviendo en la casa paterna, formando familias extensas o “troncales”. A su vez, en Francia, un país caracterizado por una gran variedad de sistemas de herencia antes de la adopción del Código de Napoleón a principios del siglo XIX, en la región parisina y en el norte del país predominaba la familia nuclear y hermanos de ambos sexos solían heredar en pie de igualdad, tal como era el caso en Castilla (Le Roy Ladurie 1972).

Es evidente que conceptos como ciclo de desarrollo de los grupos domésticos y la observación minuciosa de las relaciones entre individuos y grupos familiares nos pueden llevar mucho más lejos que forzar datos de campo en categorías amplias y mal construidas como las que hemos repasado brevemente aquí. Como ha señalado Meyer Fortes (1969: 4-5), tanto los individuos como los grupos domésticos en todas las sociedades pasan por fases equiparables a las etapas de la vida, pues implican un nacimiento, crecimiento y, finalmente una extinción. El planteamiento de “sistema familiar”, considerando las fases de expansión, dispersión (fisión) y reemplazo planteadas por Fortes, y aplicado a distintas sociedades latinoamericanas ha arrojado luz sobre algunas prácticas de algunos aspectos del parentesco, aquellos que tienen que ver con la “dimensión vertical”, es decir, la relación entre generaciones (ver Robichaux 2007b: 33-35). Este enfoque ha ayudado a aclarar procesos en áreas como los Andes y Mesoamérica, que contaban con campesinados previos a la conquista; parece que el enfoque funciona menos en sociedades donde la evidencia de estratificación social es menos clara. En cambio, el haber dado énfasis al “sistema de parentesco” como lo planteó Radcliffe-Brown, no parece haber resultado fructífero para producir datos que nos permitan conocer lo que hacen los individuos con sus parientes y cómo el parentesco puede incidir en la conformación de grupos de trabajo organizados para fines rituales, como señalan algunos de los trabajos en el presente cuaderno. Específicamente, pocos estudios empleaban el concepto de ciclo de desarrollo por lo que no arrojaron información clara que nos permitan generalizar (ver Robichaux, 2007a).

Una noción de cultura como la que planteó Wagley para el caso de América Latina, deja totalmente al lado cualquier intento por explicar el comportamiento, salvo tautológicamente, aduciendo todo a la pertenencia a la “cultura latinoamericana”. Con la traducción de la obra de Clifford Geertz, *La interpretación de culturas*, al castellano (1988), el término cultura se ha difundido en la antropología del mundo hispanoparlante a la vez que la disciplina se ha expandido desde la década de 1970. Habría que ver si este enfoque que pretende que la antropología sea una disciplina cuya vocación es comprender (*verstehen*) más que explicar

(*erklären*) ha estimulado investigaciones empíricas que han recolectado prácticas concretas. Sin pretender agotar la discusión, es importante situar al concepto de Geertz de cultura como “red de significados” en el contexto histórico de la antropología norteamericana. Inicialmente, en manos de Boas, “cultura” se refería a “lo aprendido”, contrapuesto a lo que fue producto de la biología, es decir lo que era genéticamente transmitido. Con ese concepto de cultura, Boas pudo desarrollar una importante crítica a los planteamientos de los adherentes del “racismo científico” que dominaban la antropología norteamericana a fines del siglo XIX y principios del XX. En sus investigaciones mostró que las enormes diferencias descritas entre los grupos humanos no se explicaban por diferencias “raciales” o biológicas sino “culturales” (ver Boas 1940: 3-198).

Alumnas de Boas como Margaret Mead y Ruth Benedict fueron más allá de los planteamientos del maestro en sus trabajos. En su libro sobre Samoa de 1928, Margaret Mead (1990) argumentó que la crisis y la conflictividad que representaba la adolescencia en Estados Unidos no era universal ya que esta etapa de la vida se pasaba de modo muy diferente en la isla del Pacífico, lo que se explica por las diferencias del contexto cultural. Por su parte, en un acercamiento a la filosofía de Nietzsche, en su libro de 1934, Ruth Benedict (2005) planteó la noción de temas o configuraciones culturales para caracterizar ciertos grupos como apolíneos y dionisiacos. En su trabajo sobre el carácter nacional del Japón, un ejercicio de “antropología a distancia”, intenta explicar el “inescrutable” habitante del Japón y las motivaciones de los japoneses enemigos para las fuerzas armadas de Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial (Benedict 1989). Margaret Mead (2000), en *And keep your powder dry*, toma para el título un supuesto dicho del puritano Oliver Cromwell; en 1942 se propone presentar “el carácter nacional” estadounidense a los británicos, eliminando referencias al racismo y linchamientos que eran parte de las prácticas en amplios sectores de la sociedad norteamericana. Así, vemos paralelos con la noción de cultura latinoamericana con lo ideal, frecuentemente en contradicción con la práctica, planteada por Wagley.

En gran medida, en Estados Unidos, antropología era generalmente adjetivada como “cultural” a la vez que por cultura se entendían distintas cosas. Ante esa situación, y con el afán de establecer límites claros entre las disciplinas, Talcott Parsons invitó a Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn (1952) a compendiar esta plétora de definiciones. En su revisión, encuentran alrededor de 300 definiciones de cultura. En esa discusión entre las disciplinas, unos años después, Kroeber y Parsons llegarían a una especie de “tregua” en la que distinguen “sistema cultural” de “sistema social”. Acordarían acotar cultura a lo siguiente: “los contenidos y pautas, transmitidos y creados, de valores, ideas y otros sistemas simbólicamente significativos como factores en la conformación del comportamiento humano y de los artefactos producidos mediante dicho comportamiento” (Kroeber y Parsons 1958: 583; ver discusión en Kuper 2001, sobre todo pp. 19-92).

El proyecto parsoniano que planteaba un reparto de tareas para las disciplinas -la mente para la psicología; la cultura para la antropología; y las relaciones sociales para la sociología- caló hondo entre ciertos círculos antropológicos norteamericanos, sobre todo en Clifford Geertz y David Schneider. Ambos colaboraron en el Departamento de Relaciones Sociales, un proyecto interdisciplinar que Parsons fundó en 1946 en la Universidad de Harvard y encabezó durante varios lustros. En la versión de David Schneider, como explica en la introducción *American kinship*, la división entre tareas se volvió extremadamente tajante y pasa de lo conceptual a lo metodológico ya que enuncia que el objetivo de su libro es mostrar que puede abordar la cultura del parentesco, sin referente alguno a lo que hace la gente (Schneider 1980: 1-18).

Esa postura tiene implicaciones decisivas para lo que hacemos en el campo como antropólogos. Aunque para Schneider representa una nueva antropología enfocada exclusivamente en lo que él define como cultura, en realidad es la reproducción de algo muy arraigado en la tradición antropológica norteamericana: el trabajo de campo basado en la entrevista, sin prestar atención a la observación de lo que hacen las personas en situaciones concretas. La razón es muy sencilla: la antropología norteamericana se forjó en el proyecto de rescate etnográfico en el que el objetivo era de obtener información de miembros de tribus indígenas que casi se habían extinguido y habían sido despojados de sus tierras y reclusos en las reservas. Antes de que murieran los últimos portadores de esas culturas -aquellos que podrían contar cómo eran los ritos cuando se cazaban bisontes-, habría que entrevistarlos, exprimiendo su memoria todo lo que se pudiera. Se tendían a destacar como informantes preferidos a las personas de mayor edad, generalmente hombres, que les

gustaba hablar. Como consecuencia, lo que se obtenía era información normativa, las reglas y valores que regulaban la vida social. Más difícil era “saber quién hizo qué, cuándo, dónde y con quién -las preguntas usuales de todo antropólogo social- porque el material situacional, los recuerdos de eventos reales, es más difícil de obtener” (la traducción es nuestra) (Murphy 1972:18). Abunda Robert Murphy, biógrafo de Robert Lowie, afirmando que, ante una pregunta tal como si se consideraba como “bueno” casarse con la prima cruzada, con dos o tres respuestas afirmativas, se concluía “irrevocablemente” que el grupo seguía esa práctica, sin siquiera indagar en su frecuencia. Por eso las monografías producidas de esta manera dan la impresión de homogeneidad ya que los antropólogos que las elaboraron nunca tuvieron que lidiar con las realidades de las acciones humanas (Murphy 1972: 18-19).

Gracias a un escrito de Alfonso Villa Rojas, el antropólogo mexicano que colaboró con Robert Redfield en el proyecto sobre Yucatán, tenemos un testimonio directo de este método de campo. En su experiencia como parte de un grupo de estudiantes de antropología que participó en un trabajo de campo en una reserva de indios del oeste de Estados Unidos en 1934, Villa Rojas nos dice que el grupo de jóvenes antropólogos acampó fuera de la reserva de los indios modoc y que los organizadores de la práctica les avisaron que los informantes cobraban un dólar la hora. A él le tocó un informante que había construido un cuarto especial para la entrevista con el dinero ganado al trabajar para los antropólogos año con año. La vida actual en la reserva no era tema de las entrevistas; más bien se trataba de extraer del informante todo lo que en su memoria pudiera arrojar luz sobre la cultura tribal pretérita (Villa Rojas 1979: 49).

Villa Rojas compara esta experiencia de manera negativa con la que tuvo con Redfield en Yucatán. Nos dice que Redfield pasaba mucho tiempo en toda clase de reuniones sociales donde los habitantes de Chan Kom actuaban de manera espontánea y que, posteriormente, buscaba entrevistar de manera individual a los participantes principales. Es por ello que la experiencia con los modoc no le resultaba estimulante puesto que, a diferencia de lo que aprendió con Redfield en Yucatán a través de la observación participante, no había oportunidad de analizar situaciones concretas en que se podían rastrear las relaciones sociales (Villa Rojas 1979: 49).

Al respecto, es interesante lo que ha dicho sobre este tipo de enfoque para recoger información en el campo el antropólogo británico Robin Fox, autor de un libro ampliamente difundido sobre el parentesco (Fox 1985). Señala que en su estudio que realizó en 1958 y 1959 sobre Cochiti, uno de los asentamientos de los indios pueblo del estado norteamericano de Nuevo México, a diferencia de los numerosos antropólogos norteamericanos que lo precedieron en investigaciones sobre los pueblo, pudo vivir, junto con su esposa, en la misma vivienda que, durante parte de su estancia, fue compartida con otra familia originaria del pueblo. Esto le permitió involucrarse en las actividades cotidianas relacionadas con el parentesco. Incluso, fueron adoptados por un clan, lo que les permitió presenciar todas las ceremonias celebradas en torno al matrimonio de otro miembro, una situación a la cual ningún otro antropólogo había tenido acceso. Obtuvo la información sobre la estructura social por la observación de la interacción de las personas, complementada por largas conversaciones (Fox 1967: vi). Fox destaca que Lévi-Strauss había hecho notar que, a pesar de la enorme cantidad de estudios antropológicos sobre los indios pueblo, pocos datos se prestaban al “análisis sociológico”. La explicación que ofrece Fox es que la mayor parte de la información fue recogida por entrevistas y porque, de manera preponderante, la tendencia había sido estudiar la “cultura” y no la estructura social. Puesto que la cultura “está en la cabeza”, no hace falta “observar la interacción de los sujetos”; basta con hacerles preguntas a los informantes (Fox 1967: 4).

Al respecto, es importante recordar los problemas inherentes en las investigaciones que se limitan a las entrevistas, a veces influidas por la cuestionable propuesta de que las prácticas no constituyen cultura, o al menos que no constituyen la materia prima para llegar a entender la cultura, como planteó David Schneider. Howard Becker y Blanche Geer han destacado que la observación participante es la mejor técnica de investigación; superior a la entrevista en términos de la calidad de la información obtenida. Basan su argumento en su propio trabajo de campo en una escuela de medicina con ejemplos de cosas que no era posible descubrir por la reticencia de los estudiantes de medicina a revelar en entrevistas términos que empleaban para referirse a un tipo de paciente indeseable. En cambio, la interacción a diario con ellos en sus lugares de trabajo y estudio pronto reveló un concepto clave que permitió entender dinámicas no

accesibles fuera de situaciones concretas (Becker y Geer 1957). Es así, que cuestionamos enfoques que dejan fuera de la jugada prácticas y situaciones concretas, puesto que sostenemos que la observación de la interacción es una vía más directa a la cultura que recoger discursos en el campo. Y también es por esa razón que nuestro grupo de trabajo destaca en su nombre “prácticas” y “lógicas culturales”.

La definición de Kroeber y Parsons (ver *supra*) de cultura nos parece adecuada como un concepto de trabajo. Pero hay otros autores que han sido más precisos al vincular de manera más estrecha cultura con estructura social. Tal es el caso de Meyer Fortes (1963: 36) que entiende a ésta como la gramática y la sintaxis, es decir lo que subyace al habla o lo empírico. Este autor, además, ve “cultura” y “estructura” como modos complementarios al analizar los mismos datos (1963: 57). Esta definición fue posteriormente retomada por Lévi-Strauss (1969: 324) y nos permite hablar de principios estructurales y, desde nuestra perspectiva, de “lógicas culturales”. Al pensar en el “sistema familiar mesoamericano” planteado por Robichaux (2007b: 41-44) para dar cuenta de una particular forma organizativa del grupo doméstico caracterizado por la residencial virilocal inicial y la herencia de la casa por el ultimogénito varón, podemos ver que en las prácticas observadas etnográficamente subyacen principios que recogen “los contenidos y pautas, transmitidos y creados, de valores, ideas y otros sistemas simbólicamente significativos como factores en la conformación del comportamiento humano y de los artefactos producidos mediante dicho comportamiento” (ver Kroeber y Parsons, *supra*). Es decir, el hecho de que se dé preferencia a los varones a establecerse con su nueva pareja en la casa paterna y al ultimogénito como heredero de la vivienda, nos lleva al terreno de valores que sirven para conformar el comportamiento.

Compartimos, con Roy D’Andrade, la postura de que es mejor ver cultura como “soluciones socialmente heredadas a los problemas de la vida”; entre dichos problemas se encuentran los modos culturalmente aceptados de formar familias (D’Andrade 1995: 248). Al respecto, es interesante señalar que hay coincidencias importantes entre el planteamiento de D’Andrade y la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu que, en gran medida, han pasado desapercibidas. En el índice analítico (1972: sin página) de *Équisse d’une théorie de la pratique*, el término “cultura” nos remite a las páginas donde discute el concepto de *habitus*, lo cual no aparece en la traducción al inglés (Bourdieu 1977). ¿Será un acomodo por parte del editor para un público norteamericano de sociólogos y antropólogos que ya para ese entonces, bajo la influencia de la propuesta parsoniana, solían separar, como lo hizo Schneider, cultura de práctica?

Si bien podemos también entender cultura como la red de significados en el sentido de Geertz, en nuestro juicio estos significados son captados por el observador externo al fijarse sistemáticamente en las prácticas, los *habitus*, que muchas veces los actores no tienen totalmente concientizados. Éstos pueden repetir comportamientos sin ser capaces de dar cuenta de ellos mediante reglas en entrevistas descontextualizadas que, cómo vimos, fueron la vía preferida de la antropología norteamericana para conocer la “cultura”. Si nuestra disciplina se limita a recoger discursos en el campo sin cotejar lo dicho con lo hecho, poco tendría que contribuir a discusiones con otras disciplinas que, en sus propios ámbitos, ofrecen versiones de sectores de las sociedades latinoamericanas. El método particular de la antropología, la observación participante, puede ofrecer información única y preciosa capaz de dar a la disciplina una voz fuerte y respetada. Es por esta razón que enfatizamos la importancia de acceder a la cultura a través de la práctica, la observación sistemática de los hechos que, a veces puede ser fortalecida por la cuantificación, como lo propone Meyer Fortes (1969: 13).

Al hacer estos planteamientos somos conscientes de que, en países como Inglaterra y Estados Unidos, ante el aparente agotamiento de los supuestos convencionales de los estudios de parentesco en las sociedades pre-estatales, han surgido críticas y propuestas interesantes. Por ejemplo, la obra colectiva de Rosemary Joyce y Susan Gillespie (2000) reúne a autores que hacen análisis de situaciones etnográficas, en gran medida, previamente vistas como de tipo linaje, a la luz de la propuesta de sociedad de casa de Lévi-Strauss. La compilación de Sarah Franklin y Susan McKinnon (2001) que enuncia como objetivo “reconfigurar” los estudios de parentesco es otro esfuerzo ante el agotamiento de los temas tradicionales que se estudiaban bajo el rubro de parentesco. Sandra Bamford y James Leach (2009) en su obra colectiva reúnen una serie de autores con la finalidad de cuestionar los supuestos del “modelo genealógico” en la antropología. En su

obra colectiva (2000) y en otra de autoría propia (2004), Janet Carsten nos invita a ir más allá del parentesco y utiliza como otros autores el término “*relatedness*”, en un evidente rechazo de mucho del bagaje teórico-conceptual del tema, gran parte del cual ya no resulta útil para abordar segmentos sociales y problemas particulares de los países centrales.

Si bien estas propuestas pueden ser materia de discusiones estimulantes y animar investigaciones en América Latina, es nuestro parecer que en el continente aún queda un número significativo de asignaturas pendientes en lo que se refiere al parentesco y al grupo doméstico que vale la pena atender. Hemos señalado algunas de las razones por las cuales la antropología en general prestó poca atención a los temas de familia residencial y las redes de parentesco. Como hemos ya señalado, se ha dado una proliferación de programas de antropología en los países latinoamericanos; no sólo han aumentado en número en países como México, donde la disciplina ya ha recorrido un largo trayecto de institucionalización, sino que en algunos países de Centroamérica, recientemente se han creado programas de formación de antropólogos. ¿Cuáles son los temas que serán priorizados en estos nuevos programas? ¿Seguirán incluyendo en sus planes de estudio materias con contenidos clásicos de parentesco como aquellos diseñados para abordar instituciones en sociedades sin Estado? ¿O sucumbirán a las influencias de los países centrales, sin echar la mirada necesaria a su propio entorno como estímulo de investigaciones pertinentes a las sociedades en que trabajan? Es de esperar que incluyan la investigación empírica como elemento esencial en la formación de nuevos antropólogos. En este sentido, con este cuaderno, a nivel de ejemplos empíricos y metodológicos, esperamos poder estimular un interés en explorar estas asignaturas pendientes en sus propios entornos.

Pensamos que autores como Wagley (ver *supra*) tenían razón al señalar la relevancia del parentesco en las sociedades latinoamericanas, aunque pensamos que, en lugar de partir de su planteamiento de una “cultura latinoamericana” homogénea, sería un mejor punto de arranque asumir la diversidad cultural en el continente y partir de la observación de formas concretas de organización familiar y redes de parentesco. Sabemos que existen sectores en prácticamente todas las sociedades latinoamericanas que constituyen retos para el fácil encasillamiento en categorías como “mestizo” o “indígena” (ver discusión en Robichaux 2007a). En Brasil existen en diferentes regiones grupos denominados *caboclos* o *caiçaras*, producto de distintos procesos de mestizaje, en algunos casos entre poblaciones de origen europeo, africano e indígena; hasta se ha hablado de la “caboclicización” para referirse al proceso de “destribalización” de grupos indígenas (Robichaux 2007b: 61-63). En otras áreas de América Latina se han utilizado términos como “cholos”, “criollos”, y “pueblos folk” para referirse a distintos grupos con antecedentes no europeos (Robichaux 2007b: 33). El siglo XX fue caracterizado por la desindianización de vastos sectores de la población del México rural que, por la pérdida de las lenguas vernáculas, decenas de millones de personas y sus descendientes dejaron de categorizarse como “indígenas” para convertirse en “mestizos” (ver Bonfil 1987 y Robichaux 2005). Al respecto, Robichaux (2004b: 323) ha propuesto el término “pos-indígena”.

¿Y qué podemos decir de grupos con antecedentes indígenas en los Andes de Colombia y Venezuela, o de grupos como los denominados “collas” del Altiplano boliviano y del Noroeste de Argentina, así como poblaciones del Noreste de ese país con antecedentes guaraníes? En el caso de Paraguay, se han reportado rasgos congruentes con sociedades de tipo matrilineal (ver Robichaux 2007b: 58-61) ¿Y de la población de Chile y otros países cuyos orígenes fueron procesos antiguos de conquista y mestizaje? Sobre los afrodescendientes en América Latina, según nuestro conocimiento, los estudios de familia y parentesco son relativamente escasos en comparación con el Caribe (ver Robichaux 2007b: 63-65), pero algunos resultan sugerentes (ver Quiroz Malca 2003 y Pollak Eltz 1976). En todas esas regiones nos faltan descripciones de las familias residenciales desde la perspectiva del concepto de ciclo de desarrollo de los grupos domésticos o del de sistema familiar (ver Harrel 1997 y Robichaux 2007b: 33-35) con información detallada sobre lo que ocurre en las fases de expansión, dispersión y reemplazo, que nos podría arrojar luz sobre prácticas de residencia y herencia asociadas con la reproducción social. Esto podría llenar lagunas en cuanto a lo que se puede considerar como la dimensión vertical del parentesco y el grupo doméstico, es decir, la relación entre generaciones.

Cabe destacar al respecto que estamos bien conscientes de que se han dado importantes procesos de desruralización, urbanización, migración e industrialización en muchas regiones latinoamericanas. Pero la cuestión que habría que plantear es ¿qué sucede con la organización doméstica y las redes de parentesco en estas nuevas circunstancias? Sería un error, si, sin investigaciones empíricas, asumiéramos un paso automático a la familia nuclear y la caída en desuso de las redes de parentesco frecuentemente observadas en zonas rurales. En ese sentido, el estudio de Rober Kemper de migrantes purépechas del estado de Michoacán en la Ciudad de México es sugerente. Este investigador encontró que las familias con mayores recursos tendían a adquirir o alquilar espacio para reproducir las familias extensas basadas en la virilocalidad como se acostumbra en su pueblo de origen (Kemper, 1974). Esto es congruente con la afirmación de Stefan Harrell: “las personas tenderían a organizar sus familias a la manera que han aprendido al criarse entre otras personas que organizan sus familias del mismo modo” (1997: 11; ver también Robichaux 2007b: 45).

Pero la dimensión horizontal, es decir la relación entre parientes, ha sido menos atendida que la vertical. Contamos con el excelente estudio de Larissa Lomnitz y Marisol Pérez Lizaur (2006) sobre una familia de empresarios en la Ciudad de México. Aunque por nuestro cuestionamiento de la noción de culturas nacionales basadas en el discurso y las prácticas de los grupos hegemónicos al estilo de Wagley (ver *supra*) discrepamos de su afirmación de que sus hallazgos reflejan un modelo general de la cultura mexicana, su abordaje de las prácticas, con el uso del método genealógico y el rastreo de redes a través de la observación de eventos familiares como bodas y entierros, constituye un modelo a seguir y aplicar en diversos sectores sociales y países de América Latina. Los capítulos de la obra colectiva coordinada por Peter Schweitzer (2000) que ponen el énfasis en cómo las personas en diferentes contextos socioculturales hacen uso del parentesco para una serie de objetivos sería otro modelo útil en este sentido. Desde luego, estamos convencidos de que los diez trabajos reunidos aquí ponen en la mesa temas relevantes para nuestras sociedades y ofrecen importantes pistas metodológicas para el abordaje de una faceta crucial del parentesco, la reciprocidad.

En el primer capítulo, Catharine Good Eshelman retoma su reconocida trayectoria de investigación en la región nahua del Alto Balsas, en el estado de Guerrero, México. A partir de su experiencia etnográfica de más de 40 años en los pueblos nahuas, denuncia las limitaciones de los conceptos occidentales exógenos a la hora de examinar el intercambio social, al tiempo que enuncia un modelo mesoamericano de reciprocidad que se guía por lógicas propias. Utilizando un enfoque fenomenológico, postula la centralidad de una visión de mundo que se apoya en dos pilares fundamentales: el trabajo o *tequiltl*, y la circulación de “fuerza” o *chicabualiztli* (energía vital generativa). A su vez, el modelo estriba en modos específicos, mesoamericanos, de construcción social de las personas que inciden puntualmente en el parentesco. De esta manera, establece una discusión de incuestionable relevancia teórica establecida sobre una sólida base etnográfica.

En el segundo capítulo, Patricia Arias profundiza en un modelo de reproducción de la “sociedad ranchera” que observa en distintas microrregiones del Occidente mexicano. Argumenta que la modalidad ranchera se apoyaba en la soltería femenina, una estrategia que entró en crisis en las últimas décadas luego de una larga vigencia. Apela a materiales etnográficos propios para examinar las vicisitudes de esta problemática. Con ello ofrece un análisis puntilloso y esclarecedor que conjuga una variedad de datos reveladores sin reducir la complejidad del fenómeno. Así, contribuye significativamente a los debates y a la comprensión penetrante de las ruralidades en los contextos latinoamericanos. Por su parte, en el tercer capítulo, Leticia Robles Silva reflexiona en torno a las configuraciones del parentesco a la luz de las prácticas de cuidados y la vejez en el marco de un escenario cambiante. Recurre a su propia experiencia etnográfica en sectores populares urbanos en Guadalajara, México y en Paysandú, Uruguay; lo que le permite una visión de vasto alcance en clave latinoamericana. Argumenta que las transformaciones que se observan en el cambio de siglo imponen ajustes en las concepciones habituales del parentesco, así como nuevas formas de pensarlo. Propone así una discusión conceptual actualizada que explora vías novedosas.

Con una línea temática diferente a las anteriores, pero con un mismo impulso etnográfico, en el capítulo cuarto María Eugenia Olavarría se aboca a la reproducción humana médicamente asistida. Su trabajo aborda el debate vigente sobre la problemática incluyendo aspectos relevantes como el léxico específico, la cadena mundial de trabajo reproductivo y el contexto jurídico y social. La autora examina las prácticas, significados

y discursos que se generan en torno a las técnicas de reproducción humana médicamente asistida con atención a las relaciones de parentesco y reciprocidad. Se vale para ello de observaciones etnográficas obtenidas en Ciudad de México, Villahermosa y Tijuana.

En el quinto capítulo, Daniela Salvucci se centra en las madres solteras del Valle Calchaquí en el noroeste argentino. Con base en sus indagaciones etnográficas examina la marcada tendencia a la monoparentalidad femenina que se verifica en esta área vinculada al mundo andino. Defiende que el fenómeno expresa asimetrías de género que pueden interpretarse incluso en términos de reciprocidad negativa, así como enmarcarse en el concepto de “matrifocalidad”. A la vez, muestra prácticas y narrativas que resaltan la autonomía femenina y la valoración de la independencia reproductiva. El capítulo sexto refiere a una zona del norte de Chile, también vinculada con la macro área andina. Allí Jorge Moreira Peña utiliza sus materiales etnográficos recabados en la comunidad de Socoroma, en la región de Arica y Parinacota vecina a Bolivia. Sobre esta base analiza las prácticas de reciprocidad y ayuda mutua entre parientes puestas en juego en dos festividades rituales. De esta manera, introduce la discusión sobre parentesco y reciprocidad en torno a las prácticas rituales, un objeto de estudio de clara relevancia que retoman otros autores en esta publicación.

Así, en el capítulo séptimo, Adriana Cruz-Manjarrez se ocupa de la *gozona* (dar y recibir) en el pueblo zapoteco de Yalalag, Oaxaca, México. Se trata de una práctica cultural que alude a la ayuda mutua, el intercambio recíproco, y la solidaridad social que, de acuerdo con su etnografía, es clave en los procesos identitarios y en la organización social comunitaria. Como tal, se expresa en rituales que involucran a las relaciones de parentesco y paisanazgo que desarrollan a nivel local pero que se extienden hasta Los Ángeles, California, con los migrantes internacionales yalaltecos. El orden comunitario y los procesos migratorios también son relevantes en el octavo capítulo. Allí Abraham Sántiz Gómez analiza las relaciones de reciprocidad entre padres e hijos enfatizando los cambios a nivel generacional entre los tseltales de Oxchuc, en los Altos de Chiapas, sureste de México. Con una estrategia etnográfica logra advertir modificaciones que atañen a los valores locales asociados con la reciprocidad y la organización de la vida familiar. Así, sostiene que a la par de otros factores las transformaciones obedecen a la migración laboral y se vinculan con la herencia de la tierra en el marco de las estrategias de vida basadas en el *ts'umbal* (conjunto de grupos familiares que aducen un mismo origen, con identidad colectiva propia y un territorio delimitado).

En manos de Erin Estrada Lugo, Eduardo Bello Baltazar, Ana Laura Gómez Pérez, el noveno capítulo introduce dos casos estudiados por medios etnográficos. Uno de ellos refiere también a los mayas tzeltales de los Altos de Chiapas; el otro a los mayas macehuales del Centro de Quintana Roo, México. Con una variedad de ricas observaciones, el trabajo pone atención en la vigencia de distintos rituales contemporáneos vinculados a la agricultura y la relación con la naturaleza. Rituales en los que las dinámicas del parentesco y la reciprocidad tiene un papel definido y crucial. Finalmente, en el capítulo décimo que cierra la publicación, Nancy Pérez de La Torre centra sus reflexiones en Santa Catarina del Monte, en la sierra de Texcoco, en el México central. Utilizando el método genealógico y una aproximación etnográfica examina las relaciones de ayuda mutua y reciprocidad se activan en torno a los rituales del ciclo de vida. Estas relaciones se expresan con particular propiedad en la preparación de alimentos festivos; tarea que habitualmente recae en las mujeres. El análisis a partir de genogramas le permite visibilizar intercambios a largo plazo entre los grupos domésticos. De esta manera, se aboca a otro de los sitios de investigación clave, según hemos advertido en el grupo de trabajo, a la hora de estudiar las lógicas de la reciprocidad y el parentesco: las comidas rituales.

Esta pequeña colección de trabajos empíricos que destacan la importancia de la reciprocidad en las relaciones de parentesco es desde luego muy limitada porque sólo abarca tres países. México es mejor representado con trabajos sobre diversos grupos indígenas en diferentes regiones del país, además de investigaciones sobre la llamada sociedad “ranchera”, el envejecimiento -que ha vuelto un tema de gran interés recientemente-, y nociones de reciprocidad en el contexto de las nuevas tecnologías reproductivas. Fuera de México, los otros dos trabajos versan sobre grupos de origen indígena en Argentina y Chile, en los Andes meridionales. A pesar de esa limitación, esperamos que estos trabajos sirvan para estimular preguntas y cuestionamientos en otras áreas latinoamericanas y que conduzcan a investigaciones empíricas de algunos

de los múltiples fenómenos que se asocian con lo que se ha llamado familia y parentesco. Esperamos también pronto poder ofrecer un segundo cuaderno que reúne otros trabajos de las Jornadas que dio origen al presente. Si los trabajos del presente volumen y aquellos contemplados para el siguiente estimularan a investigadores a formular nuevas preguntas de investigación y si aplicaran algunas de las técnicas en ellos esbozados en otros ámbitos de América Latino, los coordinadores de este cuaderno estarían muy contentos.

Bibliografía

- Becker, Howard S. y Blanche Geer. 1957. Participant observation and interviewing: a comparison. *Human Organization*, vol. 16: 28-32.
- Bamford, Sandra y James Leach, eds. 2009. *Kinship and beyond. The genealogical model reconsidered*. Nueva York/Oxford: Berghahn Books.
- Benedict, Ruth. 1989 [1946]. *The Chrysanthemum and the sword. Patterns of Japanese Culture*. Nueva York: Mariner Books.
- _____. 2005 [1934]. *Patterns of culture*. Nueva York: Mariner Books.
- Boas, Franz. 1940. *Race, language and culture*. Nueva York: The MacMillan Company.
- Bonfil, Guillermo. 1987. *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Ginebra: Droz.
- _____. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, Janet, ed. 2000. *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, Janet. 2004. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, Roy. 1995. *The development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fortes, Meyer, ed. 1963 [1949]. Time and social structure: an Ashanti case study. En M. Fortes, ed., *Social structure. Essays presented to A. R. Radcliffe-Brown*. Nueva York: Russell & Russell, Inc., pp. 54-84.
- _____. 1969 [1958]. "Introduction". En J. Goody, *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-14.
- Foster, George M. 1961. The dyadic contract: a model for the social structure of a Mexican peasant village. *American Anthropologist*, vol. 63, núm. 6: 1173-1192.
- _____. 1972 [1967]. *Tzintzuntzán. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foster, George M. y Gabriel Ospín. 1948. *Empire's children. The people of Tzintzuntzan*. Washington, D.C.: United States Government Printing Office.
- Fox, Robin. 1967. *The Keresan bridge. A problem in Pueblo ethnology*. Londres: The Athlone Press.
- _____. 1985 [1967]. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Franklin, Sarah y Susan McKinnon eds. 2001. *Relative values. Reconfiguring kinship studies*. Durham NC: Duke University Press.
- Geertz, Clifford. 1988 [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gillin, John P. 1956 [1949]. "Mestizo America". En Ralph Linton, ed., *Most of the world. The peoples of African, Latin America and the East*. Nueva York: The Columbia University Press, pp. 156-211.
- Guiteras Holmes, Calixta. 1947. Clanes y sistema de parentesco en Cancuc (México). *Acta Americana*, vol I: 1-17.
- Harrel, Stevan. 1997. *Human families*. Boulder CO: Westview Press.
- Joyce, Rosemary A. y Susan D. Gillespie. 2000. *Beyond kinship. Social and material reproduction in house societies*. Filadelfia: The University of Pennsylvania Press.
- Keesing, Roger M. 1975. *Kin groups and social structure*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Kemper, Robert V. 1974. Family and household organization among Tzintzuntzan migrants in Mexico City. *Latin American Urban Research*, vol. 4: 23-45.

- Kroeber, Alfred y Talcott Parsons. 1958. On the concepts of cultural and social system. *American Sociological Review*, vol. 23: 582-583.
- Kuper, Adam. 2001 [1999]. *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. 1972. Système de la coutume. Structures familiales et héritage en France au XVème siècle. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, Año 27, núms. 4-5: 825-846. https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1972_num_27_4_422569
- Lévi-Strauss, Claude. 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. París: Presses Universitaires de France.
- _____. 1974 [1952]. “La noción de estructura en etnología”. En C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Lomnitz, Larissa y Marisol Pérez Lizaur. 2006 [1987]. *Una familia de élite mexicana. Parentesco, clase y cultura, 1820-1980*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Mead, Margaret. 1990 [1928]. *Adolescencia y cultura en Samoa*. Barcelona: Paidós.
- _____. 2000 [1942]. *And keep your powder dry. An anthropologist looks at America*. Nueva York: Berghahn Books
- Morgan, Lewis Henry. 1971 [1877]. *La Sociedad Primitiva* (traducción de *Ancient Society*), con prólogo de Carmelo Lisón Tolosana. Madrid: Editorial Ayuso.
- Murphy, Robert F. 1972. *Robert H. Lowie (Leaders of modern anthropology)*. Nueva York: Columbia University Press.
- Price, David H. 2008. *Anthropological intelligence. The deployment and neglect of anthropology in the second world war*. Durham NC: Duke University Press.
- Quiroz Malca, Haydée. 2003. “La sal de la vida. Las bodas, una forma de reciprocidad e intercambio en la Costa Chica de Guerrero”. En D. Robichaux, ed., *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 185-203.
- Pollak-Eltz, Angelina. 1976 [1974]. *La familia negra en Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Eds.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. 1986 [1941]. “Estudio de los sistemas de parentesco”. En A. R. Radcliffe-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, pp. 65-106).
- Redfield, Robert. 1944 [1941]. *Yucatán. Una cultura de transición*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reher, David. 1996. *La familia en España. Pasado y presente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Robichaux, David. 2004a. Bilateralidad, transmisión de patrimonio y género: el caso del sistema familiar mesoamericano. *Temas de Mujeres*, vol. 1, núm. 1, revista electrónica de la Universidad Nacional de Tucumán. <http://ojs.filo.unt.edu.ar/index.php/temasdemujeres/issue/view/1>
- _____. 2004b. “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.
- _____. 2005. Identidades cambiantes: “indios” y “mestizos en el Suroeste de Tlaxcala. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol XXVI, núm. 104: 58- 104. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710404>
- _____. 2007a. Identidades indefinidas: entre “indio” y “mestizo” en México y América Latina. *Amérique Latine. Histoire & Mémoire, Les Cahiers ALHIM*, vol. 17. <https://journals.openedition.org/alhim/1753>
- _____. 2007b. “Sistemas familiares en culturas subalternas de América Latina: una propuesta conceptual y un bosquejo preliminar”. En D. Robichaux, ed., *Familia y diversidad en América Latina. Estudios de casos*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 27-75. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/robichaux/03-Robichaux.pdf>
- _____. 2009. A noção de uma cultura latino-americana da antropologia norte-americana e os estudos de família: uma conspiração contra a diversidade? *História: Questões & Debates*, Curitiba, jul./dez., v. 51, n. 2: 31-67. <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/19984>
- Schneider, David M. 1980 [1968]. *American kinship. A cultural account*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schweitzer, Peter. 2000. *Dividends of kinship. Meanings and uses of social relatedness*. Nueva York: Routledge.
- Steward, Julian H. 1946. “Forward”. En Ralph L. Beals, *Cherán: A Sierra Tarascan Village*. Washington, D.C.: United States Government Printing Office, pp. ix-x.
- Tax, Sol ed. 1968 [1952]. *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*. Nueva York: Cooper Square Publishers.

- Villa Rojas, Alfonso. 1979. Fieldwork in the Mayan region of Mexico, en G. M. Foster, T. Scudder, E. Colson y R. V. Kemper, eds. *Long-term field research in social anthropology*. Nueva York: Academic Press, pp. 45-64.
- Wagley, Charles W. 1956 [1949]. "Brazil". En Ralph Linton, ed., *Most of the world. The peoples of African, Latin America and the East*. Nueva York: The Columbia University Press, pp. 212-270.
- _____. 1958 [1953]. *Amazon town. A study of man in the tropics*. Nueva York: The MacMillan Company.
- _____. 1968a. "A framework for Latin American culture". En C. W. Wagley, ed., *The Latin American tradition. Essays on the unity and diversity of Latin American culture*. Nueva York: The Columbia University Press, pp. 1-28.
- _____. 1968b. "An introduction to the culture". En C. W. Wagley, ed., *The Latin American tradition. Essays on the unity and diversity of Latin American culture*. Nueva York: The Columbia University Press, pp. 29-80.

Formas y prácticas de reciprocidad e intercambio en un grupo indígena mexicano. Implicaciones de la investigación etnográfica para la teoría social

CATHARINE GOOD ESHELMAN¹

Este capítulo consiste en un recuento analítico de mi investigación etnográfica en torno a las relaciones de reciprocidad y las implicaciones teóricas y metodológicas del gran cúmulo de datos recopilados sobre este tema desde la década de 1970 hasta ahora. El estudio del intercambio, o la reciprocidad, ha sido una preocupación central en la antropología internacional desde que ésta se estableció como campo académico especializado (Mauss 1989; Hubert y Mauss 1899, Malinowski 1984). Nace del interés por entender la economía y la movilización del trabajo en sociedades no occidentales, por examinar las diferencias de valores entre ellas y el capitalismo industrial, y evaluar las estrategias de los pueblos colonizados para adaptarse a la expansión europea en los siglos XIX y XX. El intercambio coincide en importancia para los etnógrafos tempranos con las pesquisas sobre las relaciones de parentesco. Ambos ejes problemáticos tratan precisamente las formas en que se producen, se distribuyen, se circulan, y se transmiten los bienes necesarios para la subsistencia; además, abordan cómo se canalizan y se disponen de los excedentes, y cómo se construyen culturalmente las nociones de valor. Los datos de México no figuraron mucho en estas discusiones en la antropología temprana, a pesar de algunos muy sugerentes al respecto. Gracias a las nuevas generaciones de etnógrafos en México se han documentado más casos en los últimos cuarenta años, prometedores para reflexionar críticamente sobre las teorías de las ciencias sociales.

En estas páginas espero aportar perspectivas nuevas para colegas que trabajan en México y otras regiones de Latinoamérica, especialmente con grupos llamados “indígenas”, y para colegas que investigan otras áreas etnográficas en el mundo contemporáneo que no han conocido los avances en la etnografía mesoamericana. Presento datos y perspectivas que son resultados de mi actividad profesional en México desde el inicio de mis estudios de posgrado en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México en la década de 1970. La reciprocidad y el intercambio también fueron líneas importantes durante mis estudios de doctorado en Johns Hopkins University (Good 1993), donde conocí la etnografía de Melanesia, Oceanía, y el Caribe, misma que sugirió nuevos problemas para explorar en México. Los datos empíricos y mi marco explicativo vienen de trabajo de campo entre campesinos en el estado mexicano de Morelos, y posteriormente de mi investigación de larga duración entre pueblos indígenas, hablantes del náhuatl, de la cuenca alta del Río Balsas en el estado de Guerrero. También influyó la etnografía comparativa y las discusiones entre especialistas en otras regiones del mundo. Estas experiencias contribuyeron decisivamente a mis apreciaciones de las teorías aplicadas a los grupos indígenas, y estimularon mi búsqueda de enfoques nuevos para explicar los complejos casos que encontré en el campo.

Otro objetivo aquí es demostrar cómo los resultados del trabajo de campo etnográfico pueden ser útiles para generar nuevas categorías y enfoques analíticos; propongo esto como estrategia frente a las limitaciones de las ciencias sociales occidentales. Anticipo en esta introducción algunos de los argumentos que he

1 Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). División de Posgrado, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). México.

desarrollado, ya que el caso que he estudiado durante años me ha obligado buscar una nueva herramienta teórica, metodológica y conceptual.

La experiencia con pueblos nahuas me permitió plantear un modelo mesoamericano de “reciprocidad” o, más bien, de sistemas de intercambio (Good 1983; 2005a; 2020). Resulta central en esto una visión del mundo social y del mundo natural basado en el trabajo o *tequitl*, y en la circulación de “fuerza”, *chicahualiztli* o energía vital generativa. Ésta se da por medio de relaciones de ayuda mutua, e intercambio recíproco que los nahuas llaman “amor” y “respeto”. La acción de “trabajar juntos” incluye entes personificados del mundo natural vivo, y seres sobrenaturales o extrahumanos. Este modelo depende de una teoría propia de la construcción social de las personas, muy relevante para los estudios de parentesco que examino en este capítulo. Las nociones y las prácticas observadas empíricamente aseguran la reproducción cultural de los nahuas dentro de los procesos históricos de la colonización europea y la expansión del Estado nacional en los siglos XIX y XX. En los diferentes apartados de este capítulo expongo estas ideas.

Me he referido a estos valores y prácticas colectivas como un modelo fenomenológico (2005a), o una lógica cultural náhuatl (2020); el conjunto de ideas o teorías propias es ampliamente difundido en la región cultural mesoamericana con variaciones importantes entre diversos grupos etnolingüísticos y en diferentes contextos económicos y políticos. Son nociones muy antiguas, con raíces históricas profundas en las culturas prehispánicas; a pesar de ello, logré documentar una expresión empírica que sigue vigente en el siglo XXI en una región nahua hablante de Guerrero.

A lo largo de la discusión de los datos destaco algunas de sus implicaciones para la antropología, la etnografía, la historia y las teorías sociales utilizadas en la investigación sobre pueblos indígenas y otros grupos que pertenecen a las tradiciones culturales mesoamericanas. Es un modelo de reproducción cultural total que permite entender, tanto los procesos materiales y rituales, como las relaciones con el territorio y la ecología local; provee una teoría para la historia y la causalidad. En lo que se refiere a las personas, el trabajo y los bienes, estas ideas son muy distintas de las concepciones del individuo autónomo y las formas de mercancía de la “modernidad”; por ello su larga persistencia puede interpretarse como una expresión de resistencia colectiva.

La parte I introduce el contexto etnográfico, la región nahua del Alto Balsas, las adaptaciones nuevas de los pueblos en el siglo XX y las preguntas principales de investigación con énfasis en los datos sobre reciprocidad e intercambio. Describe la evolución de mi trabajo de campo y cómo la realidad empírica resaltó las limitaciones de los enfoques teóricos metodológicos de la antropología. La parte II adopta la mirada desde la teoría social y los conceptos dominantes en las décadas de 1960 y 1970. Es un diálogo entre las ciencias sociales y la realidad etnográfica. En este apartado expongo mi análisis de la reciprocidad como eje del sistema económico entre los nahuas, ya que la producción material y la distribución de la riqueza fueron temas principales de interés en el inicio de mi trabajo de campo. En la parte III me detengo en la organización social desde la perspectiva nahua *emic* y considero los valores y prácticas locales. Aquí abordamos la ayuda recíproca de acuerdo con las ideas de los habitantes de los pueblos del Alto Balsas que expresan teorías propias de la familia, el parentesco, y la construcción de la persona social. Aquí se introduce mi propuesta de un modelo fenomenológico nahua centrado en ideas de trabajo, *fuerza* que circula, y el amor y respeto.

En la parte IV se retoma la cuestión de los valores nahuas detrás del trabajo, *fuerza* o energía vital, y prácticas de intercambio. El análisis trasciende el campo económico para contemplar la reproducción cultural, la cosmovisión, el ritual y la importancia de la reciprocidad. Llego a la lógica cultural detrás de las acciones formales desde la perspectiva *emic*, o nahua, que solo entendí después de muchos años de trabajo de campo. En las Reflexiones Finales trato algunas de las implicaciones de este material para la teoría antropológica sobre México hoy, en especial para la construcción cultural de los objetos y las personas. Contrasto las teorías mesoamericanas basadas en el trabajo, el flujo de energía vital, la interdependencia expresada en el amor y respeto con las suposiciones e ideologías del capitalismo y la economía del mercado libre. Acercarnos a la lógica del intercambio y la ayuda recíproca nacida de la tradición intelectual

indígena provee elementos de peso para criticar y cuestionar las suposiciones de la cultura hegemónica del neoliberalismo.

Parte I. Mirada etnográfica a la región, el caso y las preguntas de investigación

La región mayor donde he realizado investigación etnográfica desde hace más de 40 años consiste en 22 pueblos nahuas con una población de aproximadamente 80,000 habitantes, ubicados en las orillas del Río Balsas, Guerrero, o en los empinados cerros a lo largo del valle principal. He concentrado mi trabajo de campo en ocho comunidades de pintores nahuas, con atención especial a Ameyaltepec y San Agustín Oapan. A partir de 1961 los indígenas de esta región se han hecho famosos internacionalmente por su producción artística-artesanal: hombres, mujeres y niños pintan en el rústico papel de amate (de la coraza de *Ficus insípida*) hecho a mano por otomíes de la Sierra Norte de Puebla, fabrican piezas de barro decoradas con dibujos líricos, tallan máscaras de madera, y elaboran collares de piedras semipreciosas. Los nahuas desarrollaron sus propias redes comerciales en toda la república y como vendedores ambulantes ofrecen sus productos directamente a los turistas extranjeros y nacionales; con esta estrategia lograron percibir ganancias excepcionales sobre todo en los años 1965-1994.



Mapa 1. Localización de los pueblos nahuas de la cuenca alta del Río Balsas, Guerrero, en su contexto regional, y en el occidente sur de México. Fuente: elaboración de C. Good E. y R. Justo P.

Se convirtieron en un grupo indígena próspero y exitoso en sus relaciones con la economía de mercado en la segunda mitad del siglo XX (Good 1981; 1988; 1993). Desafortunadamente, la situación económica en México se ha deteriorado dramáticamente desde 1994, cuando entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, estalló el movimiento neo-zapatista en el estado de Chiapas, y se manifestaron los efectos de una serie de crisis internacionales. Se desplomaron las ventas de artesanías y hoy reciben alrededor de 40% de las ganancias de la década de 1980, aunque siguen activos en el comercio. A pesar de todos los estrechos contactos con extranjeros y mexicanos urbanos y las ausencias prolongadas de sus comunidades por la venta ambulante, siguen reproduciendo aspectos clave de su tradición cultural náhuatl, misma que se observa en su intensa vida ceremonial. Las pinturas sobre papel de amate representan los

rituales y las fiestas; también representan los cambiantes paisajes de su territorio étnico, y dibujan el medio ambiente y los usos humanos de su entorno ecológico único (Good 2001).

Los pueblos de la región del alto Balsas se encuentran entre 500 y 800 metros sobre el nivel del mar, pero los cerros más altos del entorno inmediato llegan a 1200 metros de altura. Es un medio ecológico difícil, árido y extremoso, pero los pueblos han florecido en este territorio accidentado. Solo recientemente los científicos occidentales han descubierto la gran riqueza biológica de su bosque tropical seco caracterizado por flora y fauna endémica adaptada a las extremas condiciones climáticas: una larga, calurosa temporada de sequía entre octubre y mayo, seguido por una corta, intensa temporada de lluvias de junio hasta el fin de septiembre. La escasa precipitación dificulta mucho la agricultura y explica por qué la lluvia y la transformación del paisaje son temas comunes en la vida ritual y el arte.

Este grupo nahua rompió los estereotipos del indígena mexicano como pobre, aislado, pasivo e indefenso frente al mundo "moderno" cuando los pintores lograron un nivel de prosperidad excepcional al comercializar artesanías en toda la República Mexicana (Good 1988). A diferencia de los pronósticos de la aculturación lineal, en este caso las nuevas actividades comerciales fortalecieron su integración e identidad como pueblos indígenas y en cierta forma lograron una adaptación creativa que les permitió seguir siendo nahuas. Mantienen y transmiten valores culturales propios con profundas raíces históricas a la vez que manejan una empresa comercial moderna que requiere estancias prolongadas afuera de las comunidades de origen.

Un objetivo de mi investigación ha sido explorar las razones de este éxito económico y cultural aparentemente inusitado (véase Good 1988, 1993, 2001) y muchos factores son relevantes. Entre ellos quiero mencionar importantes antecedentes históricos ya que el comercio itinerante ha sido una estrategia económica para este grupo desde hace 200 años o más. Todo el siglo XIX y hasta 1940 los originarios de esta región eran arrieros quienes se dedicaban al comercio de la sal de mar proveniente de la Costa Chica de Guerrero (Good 1995). Vender artesanías en la segunda mitad del siglo XX es una nueva expresión de actividades económicas antiguas para ellos como grupo cultural. Los conocimientos colectivos, la astucia mercantil y la capacidad de utilizar sus redes de relaciones sociales para sobrevivir fuera de sus comunidades inmersos en una cultura ajena son habilidades transmitidas por generaciones dentro del grupo, que les han servido más recientemente para vender a los turistas extranjeros y nacionales.

La reciprocidad entre los nahuas. Otro factor detrás del éxito de este grupo nos conduce al tema central del presente capítulo: existen extensas redes de relaciones de intercambio y reciprocidad en toda la región que se han intensificado con el comercio. Los pueblos del Alto Balsas tienen una organización social muy estructurada y, como parte de ella, ostentan una muy activa vida ceremonial. Registré cuidadosamente los procesos rituales y las fiestas en cuanto a la movilización social y económica que ocasionan, y observé que las constantes celebraciones requieren de una cooperación muy estrecha entre grupos domésticos; estos son concebidos como una sola personalidad social, los que "trabajan juntos", y entretejen relaciones de ayuda recíproca con otras unidades semejantes (Good 2005b). Las prácticas de reciprocidad generan la organización social, y la misma organización social promueve la ayuda recíproca por medio de la acción colectiva en las fiestas. Además, documenté las relaciones de apoyo recíproco para circular mano de obra, fuerza animal, y obtener bienes en todos los ámbitos de la economía local, entre ellos la agricultura, la cría y cuidado a los animales domésticos, el comercio y la vida política comunitaria (Good 1988).

En cuanto a las prestaciones recíprocas que circulan en la vida ceremonial, toman la forma de intercambios entre grupos domésticos que involucran la mano de obra masculina y femenina y el préstamo de bienes y dinero. La única manera en que un grupo doméstico logra conseguir el trabajo y los bienes necesarios para una fiesta -el servicio- y realizar actividades de subsistencia es ayudando a los demás con sus obligaciones a lo largo de los años para establecer créditos, y así contar con la devolución de la ayuda cuando ellos lo necesiten. La demanda para los insumos de todo tipo es constante, no solo para celebraciones de los pueblos - normalmente alrededor de los santos de la iglesia -, sino también para sus rituales del ciclo de vida como los matrimonios, los bautizos, los entierros, los ritos agrícolas, y el servicio al pueblo. Quiero subrayar que funcionan para la agricultura, el cuidado de aves y animales, la construcción de casas y el

mismo comercio. Estas deudas nunca se acaban y todos los miembros del grupo cultural están inmersos en redes de obligaciones mutuas con préstamos y "pagos" constantes a lo largo de sus vidas.



Foto 1. Desgranando maíz con trabajo comunal, recíproco, después de la cosecha; se realiza en la noche. Observase el cuexcomate, troje tradicional para almacenar maíz. El marco del cuadro representa los cuatro colores del maíz. Pintor Marcial Camilo Ayala, San Agustín Oapan, Guerrero.

Las “deudas” y los “créditos” pueden transferirse a personas fuera de la unidad doméstica – a un hijo que vive aparte, a un ahijado, a una hermana o a una nieta – si los interesados lo deciden. Hay continuidad en el sistema que puede ajustarse a nuevas circunstancias y las prácticas tienen una importante dimensión temporal en la cual los favores recíprocos son hereditarios, lo que permite la reproducción del sistema. La regla principal es la de nunca cancelar las deudas sino multiplicarlas para extender las redes de obligación mutua y permitir la acumulación de “capital” social.

Estos vínculos de reciprocidad se expresan en otros niveles; entre un grupo doméstico y el pueblo, y también entre pueblos. En todas las comunidades de la región los miembros dan trabajo o servicio a la colectividad (Good 1988, 1993). Las obligaciones de servicio incluyen los puestos en los sistemas de cargos y, desde el punto de vista nahua, todos trabajan para su pueblo a través de su grupo doméstico.

El servicio a los pueblos regula el acceso a los recursos comunales, entre ellos las tierras de cultivo, los sitios para las casas, los pastos, el monte, el agua de los pozos, y el derecho de ser enterrado en el pueblo. El control colectivo ejercido sobre estos recursos establece la base para otra modalidad de la reciprocidad, entre el pueblo como una entidad formal, y los miembros que dan sus aportaciones; el usufructo de los recursos del pueblo solo se consigue a través del servicio a la comunidad.

Parte II. Miradas Teóricas: los conceptos enfrenten datos de campo

Después de esta introducción al caso quiero abordar las discusiones en la antropología de década de 1970 y las perspectivas más aceptadas en cuanto a la teoría y los conceptos de aquel entonces. Ir al campo permitió ver las posibilidades y limitaciones de esas herramientas a la hora de aplicarla a un caso particular. En este apartado describo brevemente el proceso de buscar soluciones analíticas a partir de los datos.

Varias grandes corrientes dentro de la antropología del siglo XX han tratado sobre las formas de intercambio y las transacciones económicas en sociedades no occidentales. Pero cuando empecé a estudiar antropología en 1974 en México, había escaso interés en las relaciones de reciprocidad entre los etnógrafos. Éstos, en general, interpretaban las prácticas de ayuda recíproca en comunidades indígenas y barrios urbanos como síntomas de pobreza y explicaban su presencia por falta de acceso al dinero en efectivo. En el caso de la economía rural se consideraban estas prácticas como el sostenimiento de relaciones de producción precapitalistas, y estas se veían como indicadores del subdesarrollo (Good 1988).

En México la corriente dominante era la de los estudios del campesinado; este enfoque ubicaba las poblaciones rurales dentro de relaciones de poder asimétricas y enfatizaba el impacto de la transformación económica estructural efectuada por los estados nación “modernos” del siglo XX. La visión de la economía campesina tomaba al grupo doméstico (*household*) como unidad básica de análisis, definido como unidad de producción y consumo. Se suponía que el acceso al dinero elevaría el nivel y la calidad de vida de los habitantes rurales y se daba por hecho que la entrada de la moneda acabaría con la ayuda recíproca y el uso de relaciones sociales para intercambio económico. No tomaba en cuenta la cultura y las particularidades sociales como aspectos centrales al análisis y, entre otros efectos, este enfoque minimizaba la complejidad del parentesco. Durante mi trayectoria como estudiante de posgrado mi punto de vista cambió radicalmente debido al peso de la realidad etnográfica.

Preguntas desde la Etnografía. Después de realizar dos años trabajo de campo sobre economía campesina en pueblos del oriente del estado de Morelos, empecé una investigación entre los pueblos indígenas del Alto Balsas, aparentemente mucho más “tradicionales”, en el estado vecino de Guerrero. En 1976, cuando conocí por primera vez la región, no había infraestructura básica como caminos, luz eléctrica, escuelas, y agua potable. Los nahuas no hablaban español como primera lengua, no tenían servicios, y no habían recibido beneficios ni sufrieron intervenciones directas por parte del estado mexicano y sus instituciones. Carecían de comodidades “modernas” pero eran mucho más mundanos, sofisticados, y prósperos económicamente que los campesinos de Morelos que había conocido antes. Los nahuas se dedicaban al comercio ambulante en diferentes centros turísticos del país, no a la agricultura comercial como los campesinos morelenses y, a diferencia de estos últimos, los nahuas manejaban mucho dinero en efectivo. Pronto descubrí la imposibilidad de separar en distintos campos analíticos la economía, la organización social, la vida ritual, la concepción del medio ambiente y la cosmovisión, o identificar grupos domésticos como unidades autónomas.

Al analizar cómo y por qué sucedió esta situación inesperada, una explicación saltaba a la vista repetidamente. Desde el principio encontré complejas y extensas redes de reciprocidad entre grupos domésticos y entre miembros de las comunidades a nivel regional y documenté todo esto con mucho cuidado. Si los estudios de economía campesina no me ayudaron a explicar el caso, sí había investigadores trabajando en otras áreas del mundo con ideas que fueron más productivas. En las décadas de 1950 -1970 emergió como especialidad la “antropología económica” que trataba la circulación de bienes y trabajo por medio de las relaciones sociales y no el mercado libre capitalista cuya presencia se percibía como indicador de la modernidad y el

progreso. La terminología comúnmente aplicada a este fenómeno, y que se sigue usando hoy en los trabajos sobre México, es “reciprocidad.” Estos primeros análisis surgieron de los estudios sobre los estados arcaicos, agrarios y aquí Karl Polanyi² fue un teórico fundamental (Polanyi, Arensberg, *et al*, eds. 1957).

El trabajo de Polanyi marcó el inicio del debate entre *formalistas*, con su perspectiva llamada a veces *etic*, y los *sustantivistas*, que abogaban por una postura *emic*, en torno a las categorías y valores de la cultura o sociedad bajo estudio. Estos debates influyeron profundamente en la investigación sobre los estados prehispánicos³. Entre los americanistas cabe destacar a John Murra, quien aplicó sistemáticamente los modelos y categorías de Polanyi, especialmente la reciprocidad y la redistribución, en su análisis magistral del estado incaico (1975; 1978). La obra de Murra y de sus estudiantes dedicados a la etnografía andina influyó directamente en mi forma de analizar las relaciones de intercambio entre los nahuas del Alto Balsas (Good 1988).

Entonces, al contemplar mi caso, me preguntaba qué estaba sucediendo con la reciprocidad en la economía de los pueblos ante la presencia de tantos ingresos monetarios, ya que evidentemente los datos contradecían los modelos de la economía campesina. Descubrí que en dónde había más dinero en efectivo -dado el éxito en el comercio de artesanías en que todas las familias de varios pueblos participaban- había más cooperación recíproca. Identifiqué diferentes circuitos de intercambio, donde las relaciones sociales eran el mecanismo principal para movilizar personas, trabajo y recursos productivos. El dinero no destruyó la reciprocidad, más bien la fortalecía porque las formas de valor local canalizaban y dirigían su circulación dentro de los pueblos. También encontré que las fuertes cantidades de dinero que entraban a las comunidades por el comercio no desarticulaban la agricultura de subsistencia; en lugar de provocar el abandono de la milpa -el cultivo del maíz, frijol, calabaza y chile en una misma parcela- más bien los ingresos la subsidiaban y estimulaban. Esto coexistía con otro fenómeno: había áreas claramente definidas donde no admitían el uso de dinero, especialmente en el ritual, en los cargos de la comunidad, y relaciones de trabajo colectivo.

Vale mencionar aquí otra corriente dentro de la antropología que abordaba el fenómeno de la circulación de bienes y trabajo por medio de relaciones sociales y no del mercado capitalista. Tiene sus orígenes en el trabajo de dos autores clásicos del principio del siglo XX, Marcel Mauss (1990; véase también Hubert y Mauss:1899) y Bronislaw Malinowski. (1984). Sus interpretaciones y sus datos etnográficos e históricos influyeron en Polanyi y la escuela de la antropología económica sustantivista. Pero al final del siglo XX su obra ha sido retomada por otro grupo de investigadores, sobre todo especialistas en Oceanía, y el sur y sureste asiático (véase Leach y Leach 1983; Weiner 1976, 1992; Parry y Bloch eds. 1989; Strathern, 1988; Sahlins 1972).

Esta nueva generación aborda el fenómeno que llamamos “reciprocidad” como instituciones amplias o “totales” en las culturas que estudian. Conciben a éstas como sistemas de intercambio, no como suma de transacciones menores, sino como principios y mecanismos fundamentales de las sociedades y economías que estudian. Más importante aún, examinan los sistemas nativos y vinculan la presencia de sistemas de intercambio con la reproducción social y cultural de estas sociedades recién penetradas por la colonización europea. Además, encuentran el fortalecimiento de estas relaciones asociado con conceptos propios de personas y objetos, por medio de las prácticas de “reciprocidad” como una forma de resistencia a la economía de mercado libre capitalista.

Otro problema analítico identificado por estos autores es relevante para los estudios en México hoy: el impacto de la llegada de dinero y mercancías, y cómo éstos se integran dentro de relaciones de intercambio

2 Polanyi ofrece mucho a los investigadores de nuestra área en la era del neoliberalismo. En un artículo Chapman (2005) dio una introducción útil al pensamiento de su maestro, y Good (2007) analiza la aplicación de las categorías de Polanyi al caso andino en el trabajo de John Murra.

3 En el mismo periodo la complejidad y la variedad de formas de intercambio eran problemas importantes para entender la sociedad prehispánica; los especialistas trataban el intercambio comercial, tributario, y ritual en las antiguas civilizaciones mesoamericanas (Carrasco, 1976, Broda 1978, Berdan, 1978, Chapman 1957; 2005).

ceremonial y de reciprocidad no-monetaria ya existentes. No plantean el problema en términos de prácticas opuestas - “capitalistas” o “no capitalistas” - que había dominado la discusión en México y la caracterización de la economía campesina por parte de la antropología económica en la década de los años 1970s (Good 1988). Estos textos sobre otras áreas culturales me ayudaron a descubrir otras dinámicas de intercambio en mi documentación sobre los nahuas. Y permiten relativizar la idea del dinero y mercancías que nosotros asumimos como universal. Veremos unos aspectos de la reciprocidad en la economía local nahua en el siguiente apartado dónde se analizarán los valores y significados para arrojar luz sobre su intencionalidad en mantener las estructuras de ayuda hoy día.

La Reciprocidad como sistema económico y campo de inversión. En el periodo de auge comercial entre 1960-1994, casi todas las necesidades económicas de los nahuas del Alto Balsas podían resolverse internamente, sin recurrir al dinero y menciono los siguientes ejemplos (Good 1988 contiene un análisis detallado). Se movilizaba la mano de obra en el pueblo en todas las actividades económicas con ayuda reciproca, igual que el trabajo animal y después el uso de vehículos, para la agricultura y la construcción de vivienda. Se aseguraba así acceso a recursos productivos como tierras de cultivo y para casas, y el préstamo de trojes⁴ y herramienta de trabajo. Los habitantes de estos pueblos podían conseguir por sus redes sociales materiales de construcción como grava, arena, tabique (ladrillo), cemento, varilla. Otros bienes como utensilios de cocina, gallinas, puercos, maíz, comida preparada, circulan por redes reciprocas.

En el análisis de estas formas de intercambio en la esfera económica parecía que los nahuas registran la ayuda objeto por objeto, o tarea por tarea, entre personas y grupos domésticos, y con el pueblo como actor social corporativo. Encontré otro esquema de equivalencias internamente, y formas de ayuda menos tangibles o medibles que tienen un gran valor para la gente; éstas entran en la contabilidad económica y de solidaridad social y en realidad las categorías y formas de ayuda y trabajo se definen de manera muy amplia. Entre “bienes” o favores que circulan se incluyen conocimientos de todo tipo; habilidades especializadas como hablar, curar, adivinar, rezar, hacer peticiones; la presencia física en momentos sociales y festivos: “parar por alguien” o asumir responsabilidad en apoyo a otro. Observé que había favores de ayuda en el ejercicio del comercio, y la transmisión de conocimientos variados como recursos que se dan y se reciben en redes sociales. Finalmente, la ayuda más deseada y difícil de resolver sin recurrir a una red social es el apoyo necesario para cumplir el servicio al pueblo y los compromisos festivos religiosos y de ciclo de vida.

Me di cuenta cuando documentaba las expresiones de actividad colectiva en los pueblos que los nahuas no ven las relaciones de intercambio como estrategias para obtener algo, sino como esferas para invertir recursos excedentes y dinero con el fin de generar relaciones sociales y crear capital social para el futuro. Ya mencioné que los nahuas invertían sus ganancias del comercio en casas, tierras, animales, vehículos, y fiestas, además de ampliar su fondo de capital comercial. Cada una de estas áreas creció con el flujo de recursos monetarios. Las primeras adaptaciones que observé por la presencia del dinero fueron los siguientes. Integraron favores y conocimientos comerciales como parte de un sistema de ayuda que circula. Era y es por medio de relaciones sociales que los nahuas responden a las siguientes coyunturas. ¿Dónde conseguir materia prima para producir las artesanías? ¿Dónde ir a vender y como localizar a compradores en cada lugar a que acuden los comerciantes? ¿Cómo acceder a redes y circuitos de apoyo a la actividad comercial en todo el país, como hospedaje y comida en lugares lejos de la casa, como sobrevivir en las ciudades y lograr vender? Usaban relaciones sociales para conseguir materiales de construcción y mano de obra para ampliar la vivienda en su pueblo. Invertían dinero en animales de labor para fortalecer la agricultura que consistía en el cultivo de la milpa para consumo propio. Concluí que la posibilidad de sostener el ciclo de la milpa es indicador de la presencia de fuertes recursos económicos, no de pobreza. Para los nahuas la milpa es un tipo de lujo que se mantenía por valores culturales profundos y preferencias alimentarias históricamente arraigadas (véase Good 1988, 1993, para una descripción de estas inversiones).

4 Almacén de granos (nota de los editores).

Parte III. De la teoría al campo: la mirada etnográfica sobre parentesco y personas

Durante el prolongado trabajo etnográfico también reformulé los conceptos de familia, parentesco y grupo doméstico que había estado manejando. Llegué al concepto de persona social cuando logré comprender como los nahuas percibían las relaciones sociales. En este apartado exploro algunas dimensiones del impacto de estas ideas sobre cómo los nahuas entienden el parentesco y comento las implicaciones para la vida ritual y la cosmovisión, otro campo permeado de intercambios recíprocos. Para ello regreso de nuevo a mis experiencias como estudiante de posgrado.

Hemos visto que en los años de 1970 los investigadores utilizaban las teorías de economía campesina; estudiaron las poblaciones rurales no como “indígenas” con una cultura distinta, sino como productores agrícolas subordinados dentro del modo de producción capitalista que les extraía sus excedentes (Wolf 1966, Warman 1976, De la Peña 1981, Hewitt de Alcantará 1984). Por consiguiente, abordaron el grupo doméstico, *household*, como unidad económica, cuya estructura y funcionamiento estaban determinados principalmente por las exigencias de producción y consumo. El interés explicativo se dirigía a las relaciones verticales, asimétricas, entre los campesinos, el Estado, y el modo de producción capitalista; los investigadores no tomaban en cuenta la cultura propia, los lazos afectivos, los vínculos horizontales, o los patrones históricos de organización comunitaria. Este enfoque funcionaba en algunas regiones de México (Warman 1976, Beaucage 1974), pero ya hemos visto que no explicaba la realidad que descubrí en el Alto Balsas de Guerrero. Allí los nahuas vivían del comercio y el cultivo para subsistencia, cumplían múltiples obligaciones comunitarias y dependían de la ayuda mutua entre grupos domésticos que las teorías campesinistas no contemplaban (Good 1988; 1993).

En el mismo periodo emergieron otras propuestas; David Robichaux recopiló información etnográfica e histórica detallada sobre la organización social en comunidades nahuas en el estado de Tlaxcala. En un artículo magistral estableció la existencia de un modelo de familia específica al área mesoamericana (Robichaux 1997) que tiene su origen en las culturas indígenas; no está derivada de la familia campesina española como suponían las primeras generaciones de antropólogos que trabajaron en México. Utilizó datos de su propio trabajo de campo de largo plazo, combinados con datos de una revisión minuciosa de publicaciones sobre organización familiar en diferentes zonas rurales de México (Robichaux 1997; coord. 2003, 2005). Identificó una familia mesoamericana que se caracteriza por un ciclo dinámico de reproducción social, con raíces históricas en las sociedades indígenas. En cuanto a sus aspectos formales encontró: la residencia virilocal después del matrimonio; la presencia a largo plazo de unidades extensas alternando con breves periodos de familias nucleares; la ultimogenitura como principio de herencia; una tendencia a patrones residenciales determinado por vínculos agnaticios. El análisis de Robichaux establece que esta familia es un patrón generalizado en México, y persiste en muchos lugares donde la gente ha abandonado la agricultura para integrarse en el trabajo asalariado. Obedece a los principios y estrategias de organización social indígenas y se adaptó para sobrevivir la imposición jurídica, religiosa europea.

Mis datos de campo (Good 1988, 2005b) concuerdan en gran medida con los rasgos formales señalados en la propuesta de Robichaux. En Ameyaltepec y San Agustín Oapan en la mayoría de las casas habitan familias extensas donde viven los padres con sus hijos menores, algunos hijos casados con sus esposas y sus respectivos hijos, y frecuentemente con otras personas como abuelos, tíos, primos, ahijados. Encontré un promedio de 6 miembros por grupo doméstico, pero había entre 3 y 14 personas en los conjuntos residenciales. Por lo general, las mujeres se integran a la vida doméstica de la casa sus maridos, y los hijos varones introducen sus esposas como nueras en la casa paterna. La residencia pos-matrimonial es virilocal en un 75-80% de los casos, pero a veces un hombre vive con la familia de su esposa, especialmente en ausencia de un varón para heredar, o si el hombre joven cuenta con menos recursos que la novia. La salida de una joven mujer para vivir con su marido ocasiona una serie de intercambios ritualizados y transferencias de bienes entre las familias de los dos novios, y ofrendas para los ancestros (véase Good 2003). En cambio, si un hombre joven llega a vivir en la casa de su esposa, no se realizan estos intercambios y la unión se realiza con un mínimo de actividad ceremonial.

Las mujeres que deciden no casarse se quedan con sus padres o forman parte de la unidad doméstica de uno de sus hermanos. Si la mujer como soltera tiene hijos, o si viuda, o se separa del marido, cuando sus hijos lleguen a cierta edad, se establece con ellos en una casa independiente. Como jefas del grupo las llaman *cabualli*, “viuditas” o “mujeres solitas” y aproximadamente 20% de los grupos domésticos caben dentro de esta categoría. A menos que surjan conflictos interpersonales fuertes, los hijos varones casados permanecen “con su padre” hasta que sus hermanos menores se casen y empiecen a tener sus propios hijos; en ese momento es común “apartarse,” como llaman el acto de independizarse económicamente, y salir de la casa paterna. Normalmente el hijo menor, o *xocoyote*, se queda con sus padres, los cuida en su vejez y eventualmente hereda la casa original.

De grupos domésticos a los pueblos: obligaciones y derechos recíprocos. En Ameyaltepec y Oapan observé la importancia de pertenecer a la comunidad nahua; aquí el pueblo con su estructura social formal es una entidad colectiva personificada, y eje de la reproducción social. En todos los 22 pueblos del Alto Balsas el estatus sociopolítico clave es el de *tequitlacatl*, o “ciudadano”, como lo traducen al español. El *tequitlacatl* es un hombre, aunque puede ser una mujer “viuda”, entre aproximadamente 18 y 60 años que encabeza un grupo doméstico. El trabajo y los recursos de todos los miembros se comparten entre sí, y se movilizan a través del “ciudadano” en servicio al pueblo; a su vez, todos los miembros de la unidad pueden ejercer ciertos derechos frente a la comunidad por pertenecer a ella. El servicio al pueblo y el manejo de recursos comunales por la organización comunitaria emergen como factores indispensables para la persistencia de la cultura propia.



Foto 2. Agricultor asando elotes de su parcela mientras descansa. Obsérvese la milpa sembrada, el verdor del paisaje por la lluvia, la planta de magüey en flor, el árbol de guamúchil con las vainas rojas cargadas de fruta. Escarabajo se acerca al estiércol del ganado que pastorea en el campo. Pintor Roberto Mauricio Salazar, San Agustín Oapan, Guerrero.

Por lo general el servicio se da en la organización política y ritual dentro del sistema de cargos, conformado por puestos civiles o religiosos rotativos. Además, los miembros del pueblo participan en faenas de trabajo colectivo a lo largo del año y dan cooperaciones monetarias o en especie para los gastos de las fiestas u otro proyecto colectivo aprobado en las asambleas. Trabajar con y para el pueblo es un requerimiento para los que viven allí, y la gente lo entiende como relación recíproca; el pueblo por medio de las autoridades y asambleas concede beneficios a los miembros que cumplen. Estos derechos incluyen el usufructo de una parcela de tierra comunal para cultivar, un lote para construir una casa, acceso al agua del pueblo y los recursos del monte y los pastizales, un lugar para ser enterrado en el pueblo, voz en las asambleas, el uso de otros bienes comunales -la iglesia, la comisaría, la escuela.

El servicio influye directamente en la organización social ya que los grupos domésticos se coordinan internamente para cumplir sus obligaciones con el pueblo y para aprovechar los recursos comunales. Asumir las obligaciones es un acto colectivo y requiere el esfuerzo de hombres, mujeres, y personas de diferentes edades; todos gozan del estatus de ser miembros de la comunidad cuando en su grupo "trabajan juntos" para el pueblo. Definen las unidades por las acciones de apoyo recíproco que dan y reciben con otros grupos domésticos, y se delimitan de acuerdo con quienes corresponden por las deudas recíprocas de otros miembros de su grupo (Good 2005b). Recordamos que entre los nahuas existe una gran interdependencia entre grupos para movilizar recursos en las actividades comerciales, la producción agrícola, la participación en fiestas y rituales, y el cumplimiento del servicio.

Etnocategorías y personas sociales: trabajando juntos, amor y respeto

La explicación hasta aquí permitió entender algunas de las particularidades de estos pueblos, pero no capta la perspectiva local. Con más años de trabajo de campo pude descifrar la lógica detrás de los grupos domésticos, la estructura del pueblo, y la importancia de las relaciones de ayuda recíproca. A continuación, examino los principios culturales *emic* que subyacen en su vida colectiva y estructuran la expresión local de la familia mesoamericana que identificó Robichaux (1997). Es decir, analizo más a fondo para entender cómo los miembros de las comunidades bajo estudio conciben sus acciones y logran organizarse a través de los años.

Para los nahuas los lazos biológicos o políticos que los investigadores convencionalmente conocemos como "familiares", de parentesco o consanguíneos están presentes, pero configuradas en términos de los principios de trabajo, *tequilt*, y *fuerza* que circula (Good 2005). En lugar de entender la organización social a partir de "los hechos" de la reproducción biológica y las alianzas matrimoniales, los nahuas constantemente explican su forma de vida por medio de valores clave: el "trabajo," el "amor" y el "respeto" expresados en los intercambios recíprocos, y acciones que estimulan y dirigen la circulación de *fuerza*, o energía vital.

Cuando los nahuas describen los arreglos que llamo "grupo doméstico" usan las siguientes frases: "están juntos como uno" (*san cecnic*), "son sólo uno, grande" (*san ce huey cateh* o *san cecan cateh*), o simplemente dicen "trabajan juntos" (*cepan tequiteh*). Delimita el grupo el hecho de que todos los miembros cultivan la tierra juntos, manejan colectivamente la producción artesanal y el comercio, reparten las ganancias, cumplen juntos sus obligaciones de servicio a su pueblo, disfrutan de los mismos recursos sociales y productivos, y asumen la responsabilidad para las obligaciones de intercambio recíproco con otros miembros de la comunidad. También se refieren a un aspecto simbólico y práctico primordial: comparten el maíz, comen juntos del mismo metate y comal donde cuecen las tortillas.

Para los nahuas, todas las relaciones sociales surgen de la circulación del trabajo o *tequilt*, que propicia el flujo de la *fuerza* o *chicabualiztli* y, por medio de acciones de dar y recibir; describen esto como la acción de "amor" o *tlazobhtliztli*, "amar" o *tlazobhtla* y "respeto" *tlacaiitaliztli* o "respetar", *tlacaiita*. Estas terminologías no son comparables con las nociones de trabajo, *fuerza*, amor y respeto en la sociedad dominante en México. Aquí "amar" y "respetar" significa que uno comparte con otro los bienes, el dinero y el trabajo a lo largo de la vida; no existen como sentimientos abstractos, más bien son emociones motivantes que se manifiestan empíricamente en constantes intercambios de trabajo y bienes desde grandes gestos a pequeñas interacciones cotidianas.

Fuerza connota el uso de la energía, la perseverancia, el carácter y el espíritu personal para realizar un objetivo. Refiere a tareas físicas, pero también a proyectos rituales, artísticos, e intelectuales igual que su concepto de trabajo o *tequilt*. El equivalente más cercano en la lengua nahua es *chicabualiztli* y en Ameyaltepec y Oapan emplean las dos palabras como sinónimos; *fuerza* o *chicabualiztli* constituyen un tipo de energía vital productiva, combinada con la fortaleza física y el compromiso moral para enfrentar las exigencias de la vida, un principio generativo de bienestar. *Tequilt* y *fuerza* sólo cobran sentido en el

contexto de las relaciones sociales construidas a través del tiempo con el constante flujo de trabajo y *fuerza* que, a su vez, demuestran el “amor” o el “respeto”.

Parte IV. Trabajo “productivo” y trabajo ritual: personas, cosmovisión, y estrategias para la reproducción cultural

He planteado que, para los nahuas, el trabajo y la acción de dar y recibir trabajo o *tequitl* generan todas las relaciones y marcan la continuidad histórica. Es un concepto articulador referido a todo lo necesario para la producción material, y abarca muchas otras actividades, tales como: hablar a otros, dar consejos, persuadir o convencer; compartir conocimientos, enseñar algo a otra persona; curar, ofrendar, rezar; cantar, bailar, tocar música. Trabajo o *tequitl* se aplica a las relaciones sexuales, la reproducción biológica, y al acto de morir; participar y acompañar a otros en algún acontecimiento social o ritual, tomar y comer en fiestas. Para resumir, *tequitl* se aplica a todo uso de la energía humana, física, espiritual, intelectual, emocional dirigida a realizar un propósito específico (Good 2020).

El trabajo y la *fuerza* de una persona o grupo domestico siempre circulan hacia otras; en estas comunidades nadie trabaja sólo o para sí mismo y siempre recibe los beneficios del trabajo de los demás. Los nahuas pasan sus vidas inmersos en cadenas eslabonadas de relaciones y prestaciones que construyen socialmente como personas. Entran al mundo y reciben trabajo y *fuerza* desde nacer; mientras se crían, los niños aprenden a trabajar juntos y a compartir con los demás; los jóvenes adultos se separan o “se apartan”, pero vuelven a formar parte de otra unidad; el resto de sus vidas “trabajan juntos”, con “su gente”, creando y multiplicando recursos materiales, religiosos, y sociales.

Un corolario muy importante de esta teoría social es la idea que todo lo que existe está interrelacionado. Los nahuas forman unidades integradas desde los grupos domésticos hasta comunidades y regiones enteras compuestas de muchos pueblos; históricamente llegaban a conformar grandes estructuras políticas-administrativas basadas en estos principios. El movimiento incesante de trabajo y *fuerza* constantemente engendra, fortalece y extiende redes de relaciones constituidas por la circulación de energía vital.

Subrayo una consecuencia de estas concepciones que caracterizan la vida comunitaria. Los nahuas reconocen el trabajo físico, o “económicamente productivo”, pero también valoran como *tequitl* otras actividades, tales como dar consejos, participar en fiestas, realizar ritos de ciclo de vida, preparar la comida, acompañar a otras personas en situaciones importantes, producir arte. Consideran todas estas actividades y tareas como aportaciones reales al bienestar colectivo; no privilegian los bienes materiales por encima de otras expresiones de trabajo.

Cabe destacar que, en este esquema de valores, los hombres jóvenes con más capacidad física dependen de los rezanderos, de las “ancianitas” que preparan comida ritual para las fiestas de los santos o para los difuntos; necesitan las niñas que cortan flores para la Virgen en la iglesia que proteja a los comerciantes durante sus viajes; requieren el apoyo de los principales o viejitos “habladores” para obtener un terreno o pedir una esposa. Ciertas acciones que clasifiqué como “económicas” en mi investigación inicial se contabilizan como favores recíprocos que hay que devolver en algún momento futuro, pero muchas otras acciones son parte de un flujo generalizado que crea y recrea la comunidad, y asegura su existencia colectiva a largo plazo, efectuando la reproducción cultural. Amar y respetar quiere decir dar y recibir bienes, trabajo, conocimientos, ayuda de todo tipo; se ofrecen libremente, voluntariamente, aunque siempre los acompaña una ética de recordar y cumplir con los que ayudaron en el pasado, con la expectativa de relaciones duraderas a lo largo de la vida.

Así los nahuas construyen las personas, los grupos domésticos, los pueblos y alimentan un mecanismo dinámico, eficaz para garantizar la reproducción colectiva. Trabajar juntos asegura la continuidad histórica del grupo étnico por medio de relaciones que en primera instancia sostienen ámbitos que analíticamente separamos en vida económica, social y política. A la vez, la misma lógica del trabajo y *fuerza* se extiende e

involucra el mundo natural animado compuesto de puntos del paisaje, las plantas y animales, el agua y la tierra, entre otras, y les permite mantener relaciones con numerosos entes “sobrenaturales” o extrahumanos.



Foto 3. Joven pareja realiza ofrenda de comida a sus ancestros durante los ritos del matrimonio. Observase la llegada de los difuntos convocados por el rezandero en una nube de incienso, fuera de la casa el trabajo colectivo masculino y femenino de las dos familias.
Cuadro del pintor Marcial Camilo Ayala, San Agustín Oapan, Guerrero.

Trabajo ritual, cosmovisión, mundos interdependientes. Para cerrar esta breve discusión de relaciones de intercambio que trascienden la comunidad viva, retomo un aspecto central del modelo fenomenológico. He reiterado que otros entes o actores, tales como los santos, las vírgenes, las cruces, los difuntos antiguos y las “almitas” de difuntos cercanos, participan en el trabajo y la circulación de la energía vital; igual que en el mundo humano, el entorno natural está lleno de entes personificados como los aires, los dueños o guardianes de los bosques o el monte, los ríos, los manantiales, los cerros. Todos estos seres tienen *fuera*, o energía vital, y “trabajan juntos” entre sí, y en concierto con los humanos y el mundo natural para mantener todo en funcionamiento y así generar el cosmos que habitamos. Es un intercambio constante entre estas distintas esferas, donde la intervención de la comunidad viva es imprescindible para integrar todos en una sola realidad.

En las culturas indígenas de México es muy marcada la participación de seres no humanos dentro de los intercambios recíprocos. Los santos, los muertos, las plantas cultivadas y especialmente el maíz, la tierra misma, los aires, los puntos del paisaje como los cerros y las cuevas reciben ofrendas y propician el bienestar que necesitan los humanos (Good 2001; 2013; Broda y Good, coords, 2004). He concluido que en este ámbito las relaciones de intercambio y la reciprocidad para los nahuas trascienden lo económico y social. Para ellos, por medio de las fiestas y las otras actividades rituales, los grupos domésticos y las comunidades se producen a sí mismas y aseguran su existencia histórica.

Una consecuencia muy original de esta visión del mundo es la concepción de interconexión dinámica entre todo lo que hay. Los ciclos del mundo natural responden a la acción de entes “extra-humanos”, y de los humanos vivos; los entes “sobrenaturales” o deidades o “espíritus” necesitan la *fuera* y energía de los humanos. A través de los rituales y las fiestas los humanos fortalecen las alteridades y elementos animados del mundo físico o natural con el *chicahualiztli* para ayudarlos: finalmente, los humanos vivos dependen de lo que sucede en el mundo natural y en el mundo de entes “divinos” o sobrenaturales y procuran acceder a su *fuera* para gozar de productos del campo, éxito comercial, buena salud, y bienestar en el hogar. La unificación de un cosmos tripartito y la interacción constante entre sus partes constituyen un rasgo distintivo de la cosmovisión mesoamericana y explica muchas prácticas rituales que los etnógrafos documentamos hoy día (Good 2015) o prácticas que quedaron registradas en documentos o restos arqueológicos. Es una concepción y una fenomenología opuesta al modelo de las religiones monoteístas basadas en un

solo Dios todopoderoso que controla el destino de seres humanos impotentes que solo pueden solicitar favores, y pedir licencia y misericordia. En la cosmovisión nahua, los entes sobrenaturales pueden tener más *fuerza*, o *fuerzas* cualitativamente diferentes de la energía vital humana, pero las deidades dependen de las acciones rituales ejecutivas de los hombres y mujeres que fortalecen a las deidades y permiten que sigan manteniendo orden en las esferas que gobiernan. Estas nociones explican porque este grupo nahua canalizó a sus comunidades tantos recursos económicos nuevos a gastos festivos y ceremoniales, como inversión en el bienestar de sus hijos, nietos y las demás generaciones futuras.

Reflexiones finales

En este artículo cuatro partes que corresponden a una discusión de las etapas de mi proceso de investigación etnográfica. Las primeras dos tratan el tema de reciprocidad entre los nahuas en su vida económica y social, y las partes III y IV analizan las formas de intercambio de acuerdo con los conceptos y valores de la cultura local por medio de etnocategorías. Concluyo con una pequeña reflexión sobre el significado de esta etnografía en el contexto de las interacciones cada vez más estrechas entre las comunidades nahuas, la economía de mercado, y sus negocios como comerciantes de artesanías en zonas turísticas en todas partes del país. Considero que algunos aspectos de mi investigación sobre la reciprocidad, el intercambio, y las prácticas distintivas ofrecen una ubicación nueva para contemplar el impacto del capitalismo moderno.

En el intento de sistematizar los valores y principios culturales nahuas, usé sus propias categorías para formular lo que llamé un modelo fenomenológico (2005a), o un modelo de lógica cultural náhuatl (2020), conformado por los principios clave que guían la manera en que actúa la gente. Explica para ellos el funcionamiento del mundo humano social y comunitario, el mundo físico o “natural”, y el mundo de entes sobrenaturales o extrahumanos habitado por distintas deidades o alteridades. La perspectiva nahua provee una visión global, de excepcional complejidad, que estructura la esfera socioeconómica, y a la vez constituye la vida ritual o la cosmovisión y abarca los ciclos del mundo natural. También contiene un modelo para lo que llamamos la “familia” o el parentesco. El resultado logrado con este conjunto de principios y acciones es asegurar la reproducción cultural y la continuidad histórica del grupo nahua como pueblo de origen mesoamericano. Mi exploración de la economía nahua y sus implicaciones para la cultura local condujo al contraste entre esta realidad mesoamericana y los enfoques de la antropología sobre la organización social y formas de producción en comunidades indígenas y campesinas mexicanas.

El modelo fenomenológico de los nahuas, con su propia lógica detrás, se basa en principios de trabajo, *fuerza* o energía vital que circula, y expresiones de reciprocidad definidas como amor y respeto. Unifica la actividad económica y el parentesco con estructuras políticas y comunitarias. También rige un cosmos donde el éxito en la vida material depende de la acción ritual en todas las actividades de subsistencia, dirigida a incidir en el mundo natural, en las tecnologías, los sistemas productivos tradicionales y el manejo de los recursos ecológicos de su territorio. Finalmente, el modelo fenomenológico influye en el calendario festivo, los ciclos de la naturaleza y las fuerzas del mundo extrahumano poblado por entes que son importantes en la conformación de la cosmovisión indígena.

En este texto vimos que el efecto más importante de las fiestas es generar relaciones sociales y asegurar la reproducción cultural. La intensificación de la vida ceremonial y, por consiguiente, del uso de las relaciones sociales y del intercambio recíproco que requiere, involucró a los nahuas cada vez más en sus comunidades y sus redes sociales propias. Esto sucedió precisamente cuando estaban en interacción muy activa en los centros urbanos y cada vez más inmersos en la economía de mercado por la venta ambulante. Al analizar el comercio descubrí que los nahuas han sido exitosos como vendedores itinerantes en las ciudades porque manejan esta actividad colectivamente. La ayuda recíproca que se da en las fiestas también se utiliza para el comercio de artesanías. De esta forma las relaciones sociales son económicamente productivas y aumentan la capacidad de generar ingresos de todo el grupo. Las continuas obligaciones rituales facilitan la reproducción de las relaciones sociales locales y de los valores culturales nahuas, como cara opuesta de sus incursiones en el medio turístico. Así, la inversión en las fiestas resulta ser una inversión en la comunidad y la identidad cultural propia.

Para aclarar cómo sucedió, quiero detallar cómo funciona desde el punto de vista *emic*; esto nos lleva a sus teorías de las personas y de los objetos. El economista Karl Polanyi hizo una observación sumamente importante sobre la naturaleza del mercado libre, que resalta la gran diferencia entre las personas en la cultura de la modernidad y las de otras culturas (1957), entre ellas incluyo la mesoamericana. Él afirma que el mercado libre es una institución extraña en la historia de la humanidad. Emerge y florece en la Inglaterra del siglo XIX, y su aparición coincide con otros fenómenos: la libre empresa como virtud social; la democracia liberal en que gana la mayoría de “un hombre, un voto”; la libertad de escoger la religión; la prerrogativa de escoger la pareja matrimonial; la preferencia por unidades familiares reducidas, neolocales. Todas estas características ocasionan y requieren la ruptura de complejas redes sociales anteriores. Parece ser que ideológicamente fue necesario imponer estos cambios para abrir el campo al capitalismo industrial con sus valores y significados nuevos. La construcción cultural de la persona nahua relacional, inserta en redes de intercambio, va en contra de las reglas de la economía de mercado, basadas en supuestos individuos autónomos que libremente eligen (Polanyi, 1957) y maximizan su interés individual. Por cierto, esto describe la suposición sobre las personas que subyace en las categorías de nuestras ciencias sociales que yo no podía aplicar en los pueblos de Ameyaltepec y San Agustín Oapan.

En cuanto a las teorías nahuas de los objetos, quiero hacer explícitas sus ideas. Para los nahuas del Alto Balsas, los objetos o bienes físicos que producen, y que circulan como dones o prestaciones, son portadores de la *fuerza* de la, o las, personas que los hicieron o los proporcionaron para este uso. El trabajo invertido en hacer algo queda cristalizado en el objeto, y se transmite junto con el bien. Al recibir el trabajo y la *fuerza* de otros, o al recibir bienes que son productos directos de su trabajo, o bienes que compraron con dinero ganado con su trabajo, una persona recibe parte de esta persona y adquiere una deuda o un compromiso que tendrá que saldar en el futuro.

Menciono varios ejemplos sencillos que documenté en mi trabajo de campo. En el momento de la cosecha hay una gran circulación de productos agrícolas. Un elote (mazorca) o un plato de comida contiene la *fuerza* de las personas que sembraron el maíz y los otros ingredientes. Consideran que cada elote trae la *fuerza* de la tierra, del agua de la lluvia, la planta, además de la *fuerza* de los agricultores que se encargaron de cuidar una parcela en particular. Dos elotes que parecen iguales son cualitativamente diferentes por la energía vital diferenciada que transmiten. Cuando se transfiere un plato de comida, además del trabajo plasmado en producir los ingredientes, concentra y trasmite el trabajo y habilidad de la cocinera que lo preparó. Una prenda femenina de tela comprada concentra la *fuerza* y trabajo invertido en ganar dinero, en realizar el viaje a un centro urbano para adquirir la tela, encajes, hilo, etc. Después se le suman el trabajo y la destreza de la mujer que sabe coser la ropa de la comunidad, y de las muchachas especializadas en planchar los vestidos o mandiles nuevos. Al ponerse esta ropa, o consumir el elote, una mujer se viste con el trabajo, *fuerza* y éxito del comerciante, de la costurera, y de sus propias relaciones sociales que “produce” un elote o una indumentaria especial para ella. Igualmente podemos trazar circuitos de *fuerza* en movimiento en la compra y préstamo de cerveza para consumir en una boda, una fiesta patronal, o al final de un trabajo comunal.

Estos ejemplos demuestran cómo los nahuas integraron el dinero en su esquema del flujo de trabajo y *fuerza*, de tal forma que conceptualmente para ellos, el trabajo o la *fuerza* necesaria para ganar el dinero pueden transmitirse cuando estos objetos entran en el sistema de intercambio. Obviamente los nahuas entienden que ciertos objetos son simples mercancías, pero convierten a otros en instrumentos para crear relaciones sociales y facilitar reproducción cultural, generar conexiones históricas y continuidad colectiva. Para eso lograron crear una versión del dinero concebido como portador del esfuerzo para ganarlo, transmitible al objeto que se compra con él, siempre y cuando este objeto se inserte en circuitos de intercambio sujetos a relaciones sociales duraderas, o se use en un contexto ritual. Interactúan con el mercado libre, pero imponen otros significados sobre ciertas transacciones y ciertos bienes.

La reciprocidad persiste de esta manera junto con el dinero y el mundo de las mercancías, aprovechándolos para estimular la creación de nuevas y más intensas relaciones sociales. Los significados en torno al intercambio les permiten usar objetos o bienes para crear interdependencias, no para romper las relaciones en busca de “autonomía”, autosuficiencia, libertad e “independencia” como individuos. Crean personas

sociales inmersas en redes de relaciones con humanos vivos, se extienden estas relaciones y las formas de interdependencia con los difuntos, los santos, y los aires, y llegan a abarcar entes del mundo natural como los cerros y el agua, el maíz y la tierra.

Destaco cómo los nahuas entienden el dinero y los objetos, pero insisto que no es la lógica del mercado libre, moderno. Para ellos las cosas existen en primera instancia como frutos de los procesos de producción realizados por personas identificables. También se reconoce que los objetos se “producen” por su circulación en redes de intercambio donde las relaciones sociales son otro medio para procurar bienes y movilizar fuerza de trabajo. Es completamente opuesto a la lógica del mercado libre donde circulan mercancías anónimas, intercambiables, arrancadas de los contextos y separadas de las personas que los produjeron.

He planteado que la lógica de las teorías mesoamericanas y las reglas de su mundo empírico, son muy originales. Estas ideas y prácticas conforman la cosmovisión, y nacen de una tradición intelectual nativa (Good 2015, 2020), entrelazan la sociedad y la organización social con el territorio, el paisaje, y el funcionamiento del mundo natural. Surgen de una milenaria tradición cultural, se basan en la observación sistemática de la naturaleza, y su estudio permite comparaciones con otras regiones del mundo, fuera de las Américas. Tiene bases filosóficas totalmente ajenas a la racionalidad de las ciencias occidentales, pero ostenta una lógica y coherencia propia que merece más investigación. El pensamiento nahua configura una construcción social de la persona distinta de la ideología necesaria para una economía de mercado libre, y la sociedad de consumo de los siglos XX-XXI; es una forma de resistencia, y una crítica cultural del capitalismo y del individualismo extremo, impulsados con el neoliberalismo (Good, 2015) y los valores hegemónicos.

Bibliografía

- Beaucage, Pierre. 1974. Comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla. *Revista Mexicana de Sociología*. (1): 111-147.
- Berdan, Frances. 1978. “Replicación de principios de intercambio en la sociedad mexicana: de la economía a la religión”. En: Carrasco, Pedro y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*. Pp. 173-192. México, D.F.: Ed. Nueva Imagen.
- Broda, Johanna. 1978. “Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología”. En: Carrasco, Pedro y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*. Pp. 221-255. México, D.F.: Ed. Nueva Imagen.
- Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman, coords. 2004. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los Ritos agrícolas*. Serie etnografía de los pueblos indígenas de México. México, DF: CONACULTA-INAH, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Carrasco, Pedro. 1976. *La Sociedad mexicana antes de la conquista*. Historia General de México, Vol. 1. México, D.F.: El Colegio de México.
- _____. 1978. “La economía del México prehispánico”. En: Carrasco, Pedro y Johanna Broda (eds.), *Economía Política e ideología en el México prehispánico*. México, D.F.: Editorial Nueva Imagen.
- Clancier, Ph., F. Joannes, P. Rouillard, A. Tenu. (eds.), 2005. “Autour de Polanyi. Vocabulaires, Théories et modalités des échanges”. Paris: De Boccard.
- Chapman, Anne. 1957. “Port of Trade Enclaves in Aztec and Mayan Civilizations”. En: Polanyi, et. al. (eds.), *Trade and Markets in the Early Empires*. Pp. 114-153. United States of America: Henry Regnery Company.
- _____. 2005. “Karl Polanyi (1886-1964) for the Student”. En Clancier, Ph. Et. al. eds. *Autour de Polanyi*. Pp. 17-32. Paris: De Boccard.
- Dehouve, Daniele. 2007. *La Ofrenda Sacrificial entre los Tlapanecos de Guerrero*. México: Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Guerrero, INAH, CEMCA.
- Good Eshelman, Catharine. 1988. *Haciendo la Lucha: Arte y Comercio Nahuas de Guerrero*. México: Fondo de Cultura Económica.

- _____. 1993. "Work and Exchange in Nahuatl Society: Local Values and the Dynamics of Indigenous Economy". Trabajo de grado. The Johns Hopkins University, Baltimore, Md.
- _____. 2001. "El Ritual y la Reproducción de la Cultura: Ceremonias Agrícolas, los Muertos y la Expresión Estética entre los Nahuas de Guerrero". En: Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. Pp. 239-297. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2003. "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El Caso de los Nahuas del Alto Balsas de Guerrero". En: Robichaux, David (Ed.), *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy: Unas Miradas Antropológicas*. Pp. 157-184. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- _____. 2005a. Ejes conceptuales entre los Nahuas de Guerrero: Expresión de un Modelo Fenomenológico Mesoamericano. *Estudios de Cultura Nahuatl*. (36): 87-113.
- _____. 2005b. "Trabajando juntos como uno". En: Robichaux, David (Ed), *Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona. Familia y Parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. Pp. 275-294. México, D. F.: Universidad Iberoamericana.
- _____. 2007. "Economía y Cultura. Enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad". En: Medina, Andrés y Ochoa, Ángela (Eds.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*. Pp. 81-98. México, D. F.: INAH, CEMCA, UNAM-IIIH.
- _____. 2013. "Los cerros, la tierra, los ancestros y el maíz. Etnografía del Ritual entre los Nahuas de Guerrero". En: Loera Chávez y Peniche, Margarita, Stanislaw Iwaniszewski, Ricardo Cabrera (Eds.), *América Tierra de Montañas y Volcanes II. Voz de los Pueblos*. Pp. 15-45. México, D.F.: CONACULTA-INAH-ENAH-DEH.
- _____. 2015. "Las Cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica". En: Gámez Espinoza, Alejandra y Alfredo López Austin (Eds.), *Cosmovisión Mesoamericana Reflexiones, Polémicas y Etnografías*. Pp. 139-160. México: FCE, El Colegio de México, y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- _____. 2020. "La lógica cultural nahua y sus principios generadores. Desde la etnografía a nuevos modelos teóricos". En: Pitarch, Pedro (Ed.), *Ensayos de Etnografía Teórica. Mesoamérica*. Pp. 57-93. España: Nola Editores.
- Hewitt de Alcantara, Cynthia. 1984. *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*. London: Routledge and Kagen Paul.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss, 1899. "Esai sur la nature et la función du sacrifice. Année Sociologique 2". W. D. Halls (Ed.), *Sacrifice: its Nature and Function*. Pp. 29-138. Londres: Routledge.
- Leach, Edmund y Jerry Leach, eds. 1983. *The Kula. New Perspectives in Maasim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. (1984). *Argonauts of the Western Pacific*. Prospect Heights. Waveland Press.
- Mauss, Marcel. 1990. *The Gift. The form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. New York: Norton.
- Murra, John. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 1978. *La organización económica del estado Inca*. México: Siglo XXI.
- Parry, Jonathan and Maurice Bloch, eds. 1989. *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De la Peña, Guillermo, 1981. *Legacy of Promises*. Austin: University of Texas Press. pp. 289.
- Polanyi, Karl. 1957. "The Economy as Instituted Process". En: Polanyi, K, C. Arensberg, and H. Pearson (Eds.), *Trade and Market in the Early Empires*. Pp. 243-270. Chicago: Henry Regnery Co. Gateway Editions.
- Polanyi, Karl, Conrad M. Arensberg, y Harry Pearson, eds. 1957. *Trade and Market in the Early Empires*. Chicago: Henry Regnery Company, Gateway Editions.
- Robichaux, David. 1997. "Un modelo de familia para el "México Profundo". En: *Espacios Familiares: Ámbitos de Solidaridad*. Pp. 187-213. México, D.F.: DIF.
- Robichaux, David, coord. 2003. *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy. Unas miradas antropológicas*. México, D.F. Universidad Iberoamericana.
- Robichaux, David, coord. 2005. *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*. México, D.F. Universidad Iberoamericana.



- Sahlins, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. USA: Aldine, Atherton, Inc.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Warman, Arturo. 1976. *Y venimos a Contradecir...* México: CISINAH, Ed. de la Casa Chata.
- Weiner, Annette. 1988. *The Trobrianders of Papua New Guinea*. Fort Worth: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- _____. 1992. *Inalienable Possessions*. Berkeley: University of California Press.
- Wolf, Eric. 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall Publishers.

La modalidad ranchera. Crisis de un modelo de reproducción social en una microrregión mexicana

PATRICIA ARIAS¹

El matrimonio de Ana con Faustino causó alguna conmoción en el pueblo de ambos. Para ella, que tenía 53 años, era su primer matrimonio; para Faustino, de 61 años, era su segunda unión. Él era un migrante de retorno de Estados Unidos, país donde permanecieron su exesposa y sus hijos. Las segundas uniones de migrantes de retorno con mujeres solteras han dejado de ser tan inusual como sucedía en décadas anteriores. Pero con ello han surgido escenarios inesperados.

Ana, después de cinco años de matrimonio con Faustino, murió de un viejo padecimiento durante el cual Faustino la atendió con esmero, lo que le fue ampliamente reconocido. Pero con su muerte empezaron los problemas de Faustino con la parentela de Ana y todo el pueblo. Porque, se sabía, Ana había permanecido soltera como parte de ese viejo arreglo que asignaba el cuidado de los padres a una hija que no se casaba a cambio de la casa, alguna propiedad rural que le permitiría mantenerse y, en el caso de Ana, unos locales comerciales en el centro del pueblo. Con la muerte de Ana ¿Qué sucedería con esas propiedades? ¿Regresarían al grupo doméstico de ella y, en ese caso, cómo se reasignarían entre sus hermanos y hermanas? ¿O pasarían a poder del viudo y, quizá, de los hijos de Faustino que no conocían el pueblo? ¿Y si Faustino se vuelve a casar?

Hasta ahora muchos han opinado sobre lo que debería suceder, pero ninguno de los involucrados ha querido enfrentar, afrontar y resolver la inesperada situación. Faustino vive en una casa de su propiedad, viaja con frecuencia a Estados Unidos y la casa de Ana permanece cerrada. Se dice, pero nadie lo sabe a ciencia cierta, que Faustino guarda, sin usar, el dinero de las rentas del rancho y los locales.

Lo anterior forma parte de las situaciones inéditas que han surgido con la crisis de un modelo de reproducción rural que se acuñó en algunas microrregiones rurales de México basado en la soltería femenina. El modelo resultó especialmente conveniente para élites en formación que, de esa manera pudieron resolver, mediante un peculiar sistema de residencia y herencia, siete asuntos importantes en todos los hogares: el cuidado de los padres ancianos; disminuir el número de herederos y, por eso mismo, reducir de la presión sobre los recursos heredables; el traspaso generacional ordenado de la herencia; evitar la disgregación de los patrimonios; favorecer el mantenimiento o incremento de propiedades rústicas que eran cruciales para el funcionamiento de la ganadería; y, finalmente, ofrecer una vía de movilidad social. De esa manera, el modelo permitió, hasta la década de 1970, la consolidación y persistencia de élites basadas en grupos domésticos y familias emparentadas.

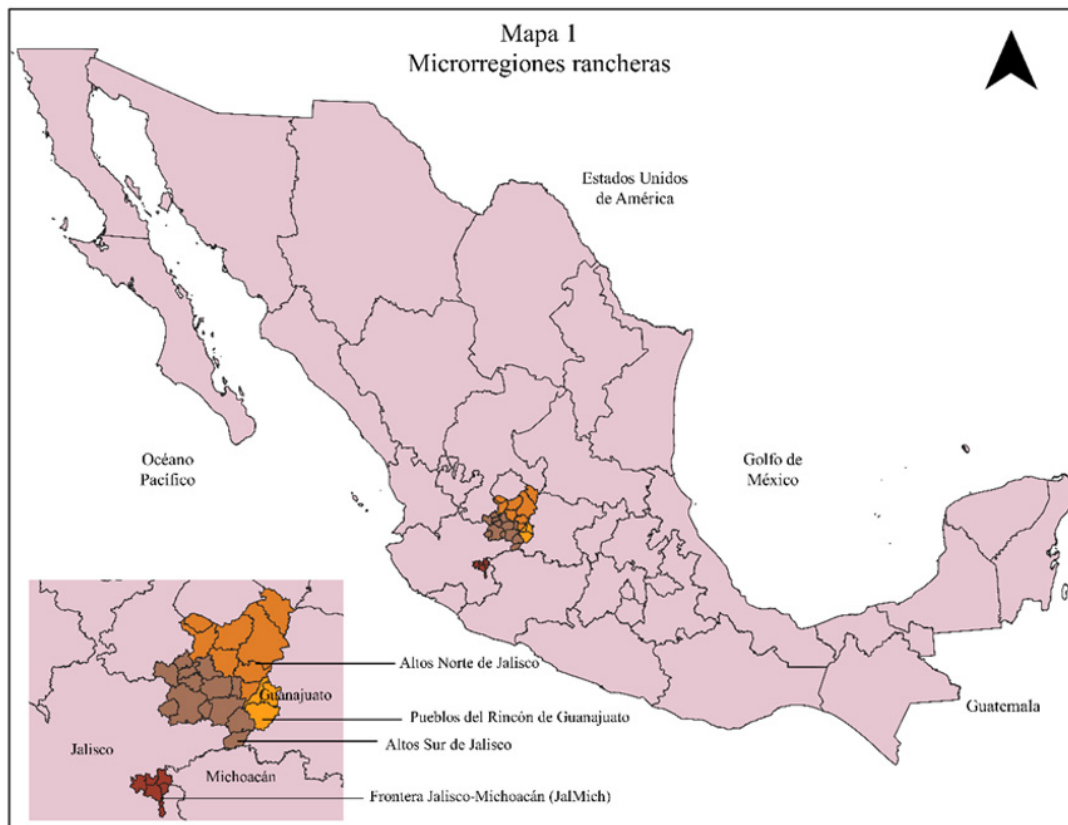
1 Universidad de Guadalajara (UDG). México.

Desde entonces, la acumulación y superposición de cambios económicos, demográficos y culturales han minado la viabilidad del modelo. La ruptura de acuerdos entre grupos domésticos y parientes han incrementado la incertidumbre y la conflictividad familiar y social y han sido un factor adicional de un proceso que marca la vida rural de algunas regiones del México actual: el despoblamiento rural, es decir, la salida sin retorno de la gente del campo. De esos cambios trata este artículo.

La información etnográfica proviene de la microrregión ranchera fronteriza de los estados de Jalisco y Michoacán (Jalmich), de los Altos de Jalisco y la frontera entre Jalisco y Guanajuato, los llamados “Pueblos del Rincón” originada en sucesivos trabajos de campo desde 1987 hasta la fecha (Mapa 1). Una versión original acerca del modelo ranchero de reproducción social se encuentra en un artículo publicado en 2005 (Arias 2005).

Para este artículo he recurrido a ejemplos recientes (2018-2022) recogidos en temporadas de trabajo de campo en comunidades de los municipios de Acatic, Tepatitlán, Capilla de Guadalupe y Concepción de Buenos Aires en Jalisco y San José de Gracia en Michoacán (ver Mapa 1).

He buscado escuchar las versiones de diferentes miembros de los grupos domésticos acerca de las nuevas situaciones a las que se enfrentan y los involucran. Pero las situaciones inéditas han dado lugar a análisis y discusiones mucho más allá de los grupos domésticos y los parientes. Cualquier ejemplo que se percibe como un cambio respecto a lo “que sucedía antes” es ampliamente comentado en todo tipo de reuniones sociales, lo que ha dado lugar a información etnográfica abundante y valiosa.



Las sociedades rancheras

A diferencia de la noción comúnmente aceptada acerca de la homogeneidad del mundo rural, don Luis González (1989) insistió siempre en la existencia, histórica y contemporánea, de una persistente y vigorosa diversidad rural, que se plasmaba en por lo menos tres grandes sistemas socioculturales en el México rural: la sociedad indígena, la campesina y la sociedad ranchera.

Las sociedades rancheras, estudiadas por historiadores como David Brading (1988), François Chevalier (1976) y el propio Luis González (1979), que aportó el estudio microhistórico de su terruño, San José de Gracia, comparten varias características como temporalidad, geografía, recursos y sus usos, religión y tradiciones. Las comunidades rancheras, dedicadas de manera primordial, a la ganadería, se ubican en tierras altas, en “las lomas, las mesetas onduladas y las laderas de las abruptas serranías” (González 1992:113) de los estados de Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Veracruz (Arias 1992; Baisnée 1989; Brading 1988; González 1979; Rouse 1988; Schryer 1986; Shadow 1978).

En general, los rancheros “son descendientes más que nada de los antiguos pobladores y colonos españoles” (González 1989:22) que se habían convertido en trabajadores especializados del ganado vacuno, en medieros y arrendatarios de ranchos que vivían dispersos en las partes altas de las grandes haciendas ganaderas y que, más tarde, durante el siglo XIX, se convirtieron en pequeños propietarios “de terrenos montañosos, donde abundan pastos, arbustos y árboles” (González 1992:114) y se congregaron en flamantes pueblos de los que fueron, en varios casos, fundadores (Ib.: 115). Así, se convirtieron, por primera vez en su historia, en propietarios de tierras rústicas, como se las llamaba, y de solares urbanos en los pueblos que fundaron.

En su nueva condición tuvieron que enfrentar y resolver las implicaciones de ser propietarios en un contexto en que habían comenzado a ser prósperos. Muchos, además de ser ganaderos, se dedicaron a la arriería, que era una actividad peligrosa pero redituable, lo que les permitió salir y conocer lugares, gente y otras necesidades. Eso les permitió aprovechar las oportunidades que generó la llegada del ferrocarril durante el porfiriato (gobierno de Porfirio Díaz, 1876-1911).

De acuerdo con la ubicación de las comunidades y rancherías en relación con las estaciones de los trenes, los rancheros de las sierras bajaban madera; los rancheadores compraban puercos, pollos, huevos; en San Francisco del Rincón, Guanajuato, por ejemplo, se dedicaron a hacer sombreros. Uno de los negocios más generalizados y rentables fue la elaboración de quesos. De ahí el famoso queso “Cotija” que en realidad se elaboraba en infinidad de ranchos que los comerciantes de esa localidad michoacana llevaban a vender a la ciudad de México.

La posibilidad de convertirse en pequeños industriales y comerciantes fuera y dentro de las comunidades que inauguró el ferrocarril generó una primera diferenciación económica entre los vecinos en las comunidades; diferenciación que se acentuó en las décadas siguientes.

La soltera

Ante la falta de soluciones tan probadas y estructuradas como la mesoamericana (Robichaux 1997), y desde luego con evidentes sesgos patriarcales, la manera que encontraron para resolver la reproducción social fue una modalidad peculiar de residencia y herencia basada en la soltería de las mujeres; muy moldeada por las élites locales pero que, con sus variaciones, se filtró y fue adoptada por otros niveles sociales.

Hay que tener en cuenta dos situaciones: por una parte, que en las comunidades rancheras las actividades económicas, así como las vías de movilidad social eran muy escasas y, por otra, que el tamaño de los grupos domésticos se incrementó, en especial, en las décadas 1930-1970, cuando disminuyó la mortalidad y se mantuvieron elevadas las tasas de natalidad. En esos contextos, la migración masculina y la soltería de hombres y mujeres -vía la carrera eclesiástica para los hombres y el ingreso de mujeres a los conventos-

eran de las pocas posibilidades aceptadas para mantener o mejorar la condición económica de los hogares a través de las generaciones.

El arreglo que mejor cuajó fue que alguna de las hijas (no necesariamente la menor) de un grupo doméstico permaneciera soltera al cuidado de los padres hasta su muerte en la casa familiar que ella heredaba. Sus hermanos y hermanas, que al momento de sus respectivos matrimonios salían del hogar para establecer residencias neolocales, la visitaban y ayudaban, pero la atención, los costos, las decisiones respecto a los padres eran básicamente de ella. Al mismo tiempo, ella se encargaba de administrar las propiedades, lo que le permitía aprender todo lo relativo al manejo de los ranchos, el ganado, así como los usos y acuerdos con los medieros y trabajadores. A la muerte de los padres, además de la casa, la soltera heredaba parte de las propiedades rústicas. Quizá no todas, pero no podía ser excluida porque ella necesitaba vivir y mantenerse de manera independiente. De esa manera, mediante la promesa de herencia de casa y ranchos se resolvía un primer problema: el cuidado de los padres.

Desde luego que siempre hubo casos en los que la soltera asignada (así como la que había sido comprometida en un matrimonio arreglado) se negaba a aceptar su destino. Y existía una manera de salir de ambas situaciones: la pareja realmente enamorada se presentaba en la iglesia a la misa de 5am a pedirle al párroco que los casara y de esa manera alcanzar a huir del pueblo con algunas horas de ventaja. Pero, así como había una salida, había también una sanción: la pareja en cuestión no podría volver al pueblo. Era la manera en que la trasgresión afectaba lo menos posible las relaciones entre ambas parentelas, que habían quedado igualmente ofendidas.

Para las que aceptaban, la soltería las convertía en mujeres respetadas y valoradas en la comunidad. No eran “quedadas” ni “cotorras”, epítetos devaluadores de la soltería tan usados en otros contextos en México. A ellas, todos estaban dispuestos a ayudarlas, lo que para las que eran hábiles para los negocios les sirvió para acrecentar recursos y propiedades dentro pero también fuera de las comunidades.

Y, además, también se convertían en madres. En algún momento, desde la niñez, comenzaba el proceso de gestión de una sobrina que se convertiría en cuidadora de la tía soltera. No hay evidencia de que hubiera principios o líneas de parentesco establecidos para esa selección. La impresión etnográfica es que se tomaban en cuenta tres criterios: que los grupos domésticos susceptibles de aportar una cuidadora tuvieran algo que ofrecer como retribución, que fueran de miembros numerosos, y que hubiera simpatía entre la tía y la sobrina.

La sobrina escogida comenzaba a quedarse en casa de la tía, a la que empezaba a reconocer y llamar mamá, tanto como a su madre biológica. Finalmente, la sobrina se iba a vivir a casa de la tía que se encargaba de su manutención, formación y educación. Aunque cambiaba de casa no cambiaba de apellidos y no dejaba de reconocer a sus padres y hermanos.

La sobrina perdía el derecho a la herencia en casa de sus padres, porque heredaría de la tía. Pero sobre la herencia de la tía no había discusión que sería de ella. Era un sobreentendido que no se cuestionaba y no requería de documentos. Así pasaban las propiedades de generación en generación. De esa manera se resolvía un segundo problema: el traspaso generacional ordenado de los recursos heredables de una casa.

Esa norma, además, quitaba presión en grupos domésticos de gran tamaño en los cuales había muchos herederos sobre recursos limitados -los ranchos- para dedicarlos a la actividad ganadera de las que casi todos vivían. Así se solucionaba un tercer problema: reducir el número de herederos en los grupos domésticos.

La sobrina aprendía todo acerca de las propiedades y arreglos de la tía: localización, medidas, colindancias y características de los ranchos; “se enseñaba” a hacer arreglos con los medieros, vaqueros y otros trabajadores. En un mundo y un tiempo en que los tratos eran de “palabra”, esa información era crucial y se convirtió en la manera de resolver un cuarto problema: el traspaso de conocimientos, acuerdos y relaciones imprescindibles para el funcionamiento de la economía ranchera. Ser “de palabra” era uno de los principales valores de las personas, lo que generaba confianza para establecer las relaciones y garantizar transacciones.

Los migrantes en Estados Unidos o en algún lugar de México retornaban a sus pueblos para las fiestas patronales que, en el mundo ranchero, se realizaban entre los meses de enero y mayo, es decir, antes del temporal. Y eso era clave. Porque antes de las lluvias los ganaderos tenían que tomar decisiones sobre sus propiedades y animales: qué ranchos iban a vender o comprar; hacer cambios o rearrreglos con los medieros; acordar la compra, venta, préstamos de ganado. De todo esto tenía que estar al tanto la sobrina-hija y, cada año, tomar y ejecutar los acuerdos con su tía-madre.

A diferencia de la tía, la sobrina podía casarse y, de hecho, eran mujeres muy cotizadas en el mercado matrimonial. La evidencia etnográfica muestra que el matrimonio con una sobrina-heredera fue una vía de movilidad social para hombres ambiciosos y trabajadores. Las élites son siempre menos numerosas que otros niveles sociales de modo que muchas de esas jóvenes sobrinas se casaban con hombres de menor condición económica, aunque, se decía, tampoco pobres ni de “rancho”. Por lo regular, se trataba de algún pariente lejano de “buena familia”. En el mundo ranchero la gente, hasta la fecha, suele clasificar a las personas de acuerdo con la familia y el rancho al que pertenecen.

Los maridos de las sobrinas, que se iban a vivir a las casas de ellas, solían empezar a compartir la administración de las propiedades de la tía y a familiarizarse con los arreglos establecidos. Pero, además, quedaban colocados en una situación inmejorable para desarrollar sus propios negocios, lo que era reconocido y aceptado en las comunidades con dos condiciones: que los maridos de las sobrinas resultaran efectivamente trabajadores y respetaran los acuerdos tía-sobrina. Desde luego que hubo excepciones, pero también sanciones. Los transgresores dejaban de recibir el apoyo (información, préstamos) del grupo doméstico de la tía-madre de sus esposas.

Los vecinos que necesitaban dinero para migrar a Estados Unidos o a alguna ciudad de México, solían recurrir a miembros de las élites locales, comerciantes y rancheros acomodados, a ofrecerles, en venta o renta, ganado y ranchos a cambio de préstamos en efectivo para poder sufragar el viaje y dejar dinero en los hogares.

De esas necesidades se enteraban, como miembros de las élites, las tías y esposas, de tal manera que los maridos de las sobrinas podían ser los primeros en hacer ofertas. Esto se facilitaba aún más si la tía y sobrina tenía tienda de abarrotes. Los propietarios de esas tiendas solían ser los principales prestamistas, lo que facilitaba la acumulación de propiedades y recursos.

La trayectoria de Evaristo es ilustrativa. Él se casó con una sobrina a la que, entre otras cosas, le tocó administrar una tienda de abarrotes en una comunidad de los Pueblos del Rincón, en Guanajuato. Evaristo introdujo en la tienda una serie de productos manufactureros novedosos que compraba en la Ciudad de México (aceite, veladoras, cerillos, azúcar, jabón, telas, hilos).

Evaristo convirtió en una gran oportunidad de negocios la migración a Estados Unidos, modalidad laboral masculina que cobró gran intensidad en esa región desde la llegada del ferrocarril a fines del siglo XIX. Se decía, medio en broma medio en serio, que los que se iban, pasaban a la iglesia a encomendarse y a la tienda de Evaristo por dinero para el viaje. Los rancheros dejaban en prenda animales y propiedades que quedaban registrados en pagarés rústicos y libretas en la tienda de Evaristo. Y, apenas empezaban a trabajar enviaban dinero para redimir las deudas. Todos sabían que Evaristo era prestamista y muchos que no pudieron pagar perdieron sus bienes. Pero, se decía, Evaristo era menos voraz y más comprensivo que otros comerciantes-prestamistas de manera que la gente de diferentes lugares prefería endeudarse con él. El resultado fue que, entre las décadas 1930-1970, Evaristo se convirtió en uno de los comerciantes con más propiedades urbanas y rústicas en todos los pueblos del Rincón de Guanajuato con una riqueza que superó ampliamente los recursos heredados de su esposa.

En general, se apreciaba mucho la cercanía de los ranchos entre parientes porque de esa manera se facilitaba el manejo del ganado y el cuidado de las propiedades. Por esa razón, si salía a la venta un rancho en un lugar donde un grupo de parentesco tenía los suyos, lo más seguro es que se llegara a algún arreglo para que alguien de la parentela lo comprara, algo que podían aprovechar los maridos de las sobrinas.

Hasta el día de hoy se identifica a las familias con ciertos territorios, incluso en municipios diferentes a los de donde son originarios. Esto también era importante por lo antes dicho: había poca documentación sobre las propiedades rústicas y los linderos solían ser muy imprecisos, de modo que era mejor tener de vecino a un pariente que a un desconocido.

Los maridos de las sobrinas pasaban así a formar parte de la lógica de compras y usos familiares de los ranchos y, desde ahí, podían construir sus propios patrimonios. De esa manera, se formaba un nuevo grupo doméstico de élite. A los tres problemas anteriores que el modelo resolvía se sumaba un cuarto: la movilidad y reproducción de las élites locales.

Así, puede decirse que el modelo funcionó bastante bien hasta la década de 1970 cuando comenzaron a entrecruzarse cambios económicos, demográficos y culturales que afectarían de manera irremediable la modalidad ranchera de reproducción social.



Fotografía 1. Rancho tradicional. Julio C. Castro S. [Fotógrafo]

Cuatro cambios

En primer lugar, el cambio económico, es decir, la pérdida de la ganadería, en general de las actividades agropecuarias tradicionales, como mecanismo de acumulación y sobrevivencia de las sociedades rancheras. Tener ganado, aunque fuera mucho ganado, dejó de ser el gran negocio. En la década de 1980 la importación de grasas vegetales para la fabricación de quesos resultó letal para los productores de las comunidades rancheras. Muchos ganaderos tradicionales tuvieron problemas para vender los excedentes de leche, lo que los llevó a reducir o liquidar sus hatos de ganado. El valor de los ranchos, más aún de las propiedades alejadas de los pueblos, disminuyó.

Por contraste, se empezó a incrementar el valor de las casas, corrales y solares urbanos. Nuevas necesidades de consumo en las comunidades promovieron la apertura de locales destinados a nuevos usos en las casas grandes y céntricas y en los solares de las afueras de los pueblos. En grupos domésticos y familias todavía

numerosos no faltaba la pariente que quería poner una tienda de ropa, una peluquería, una papelería, una fonda; el pariente que necesitaba local para un taller, un almacén, una fábrica de quesos. Las tías y sobrinas propietarias fueron sometidas a fuertes presiones para prestar, rentar, fraccionar sus propiedades urbanas y llegaron a acuerdos, muy variados, con los parientes que se convirtieron en sus arrendatarios urbanos.

En segundo lugar, se intensificó la migración rural-urbana. Las actividades económicas y el empleo en las ciudades empezaron a pesar en las decisiones económicas y los desplazamientos de los rancheros. Muchos se fueron a trabajar y a hacer negocios en Estados Unidos; otros se desplazaron a probar suerte en distintas ciudades de México, aunque sobre todo en la capital del país (Durand y Massey 2003; Arias 2017). Allí, hubo quienes iniciaron actividades que se convirtieron en buenos negocios: taquerías, paleterías, tortillas, abarroteras, comercio de quesos (Arias 2017; Muñoz y Sánchez 2017; Ortiz 2017; Rollwagen 2017).



Fotografía 2. Casa remodelada. Julio C. Castro S. [Fotógrafo]

A ese flujo se integraron miembros de las élites locales. En un principio, migraban solo los hombres, pero si los negocios en las ciudades prosperaban se desplazaban las esposas e hijos. Y eso supuso el inicio de la salida de las sobrinas-hijas. El principio de vivir con la tía-madre poco pudo hacer frente al de “seguir al marido”. Así, las sobrinas-hijas empezaron a salir de las comunidades y a hacer sus vidas en las ciudades.

La mayor parte de las sobrinas hicieron enormes esfuerzos por seguir a cargo de tías y negocios: regreso en vacaciones escolares, de Semana Santa y Navidad; asistencia a las celebraciones familiares; retorno para participar en las fiestas patronales. Las sobrinas iban y venían y trataban de mantener el interés de esposos e hijos por regresar a los pueblos. Modernizaron las casas para comodidad de la tía y para animar el regreso de los hijos. En sus casas de la ciudad construían cuartos y baños para las visitas de la tía.

Al revisar mis notas de campo me llamaron la atención tres fenómenos que no había sabido valorar antes. La casa de la sobrina era visitada con frecuencia y era un alojamiento clave para los que iban a la ciudad, para los hijos de sus hermanos e incluso otros parientes que se quedaban allí mientras definían su destino laboral o estudiantil. Siempre eran bienvenidos y eso creaba y recreaba los vínculos entre las sucesivas generaciones de parientes del campo y la ciudad.

Las visitas de la tía-madre a casa de la sobrina-hija en la ciudad se convirtieron en ocasiones para el reencuentro de la parentela en la ciudad. La sobrina organizaba reuniones para que visitaran a la tía y ambas recibían muchas invitaciones del resto de la familia. A su vez, las visitas de la hija sobrina al pueblo eran la ocasión para hacer y recibir invitaciones, hacer celebraciones en algún rancho, ocasión que servía para escuchar y ver lo que en ellos sucedía.

Cuando la salud de la tía-madre se deterioraba, solía irse a vivir a la casa de la sobrina-hija en la ciudad o bien ésta se trasladaba al pueblo para acompañarla hasta el fin de sus días. En caso de que la sobrina viviera en alguna ciudad, era usual que el médico de la comunidad le hablara para decirle que debía regresar a acompañar a su tía-madre en sus últimos días que, por lo regular, no eran muchos días.

La atención y los gastos de las enfermedades de las tías-madres eran atendidos y costeados por las sobrinas que solían llegar a arreglos con los médicos locales que las atendían en sus domicilios hasta la muerte. Sin embargo, con el cambio epidemiológico de las enfermedades contagiosas a las crónico-degenerativas, las medicinas, los tratamientos, operaciones, hospitalizaciones se prolongaron y encarecieron, pero siguieron sufragados únicamente por la sobrina.

En tercer lugar, cambios demográficos y culturales. Poco a poco, las hijas-sobrinas de la ciudad comenzaron también a morir. Sus hijos, todos sus hijos e hijas, pasaron a ser propietarios de casas y ranchos que, en muchos casos, gracias a sus negocios urbanos, no necesitaban vender. Las casas permanecieron como patrimonio común de los hijos de la hija-sobrina que solían frecuentarlas, aunque cada vez menos. Por lo regular, los herederos respetaron los arreglos en cuanto a las rentas de locales urbanos, solares y ranchos con los parientes arrendatarios. De esa manera se logró mantener, por una generación más, la vigencia del modelo, aunque adaptado a las nuevas condiciones. Pero ya no fue posible su reproducción, es decir, generar cuidadoras de la manera tradicional.

También se redujo de manera drástica el stock de cuidadoras posibles, atribuibles, en buena medida, a la disminución del tamaño de los hogares y a cambios en la condición femenina. Los hogares, cada vez con menos hijos, dejaron de producir suficientes sobrinas y éstas han crecido y viven en las ciudades o en Estados Unidos y no están dispuestas a regresar al pueblo a quedarse solteras al cuidado de tías para heredar ranchos. Para las jóvenes, ese tipo de soltería ha dejado de ser una opción de vida. Para ellas, eso es cosa “de antes” e incluso inverosímil.

La falta de relación entre las sobrinas urbanas y las tías de las comunidades ha dado lugar a situaciones anteriormente desconocidas. Las sobrinas no visitan ni llaman a sus tías solteras, no están al pendiente de sus necesidades, sobre todo de salud, no les envían regalos, no las reciben bien cuando las visitan en sus casas de las ciudades. Y desde luego no las ayudan en la gestión de propiedades y negocios ni se encargan de sus tratamientos y gastos médicos. Esas situaciones son muy comentadas y criticadas en los pueblos. Las solteras han pasado a depender del apoyo de otros familiares en los pueblos. Se ha hecho común que tengan que contratar choferes que las lleven a las ciudades a hacer trámites y visitas médicas. Aunque se espera que esos familiares sean recompensados por esos servicios, en la práctica no se sabe cómo y hasta ahora eso no ha sucedido. Aunque sean desobligadas, las sobrinas serán, al final del día, las herederas. Se sigue pensando que en la herencia predominan los lazos de sangre directos.

Así estaban las cosas cuando empezaron a revertirse algunas tendencias, sobre todo, económicas que han modificado el valor de las propiedades y el sentido de las relaciones de parentesco.

La situación actual

A partir de la década de 2000 se ha incrementado la demanda de propiedades rústicas por varias razones. Con el renovado interés por los quesos artesanales (“de rancho”), productos lácteos de calidad, el consumo de animales no confinados ha aumentado la compra de ranchos, en especial, los más cercanos a las

comunidades. Muchos de esas propiedades pertenecen a parientes urbanos, hijos de alguna sobrina-hija, que suelen estar rentados a parientes del pueblo. En las condiciones actuales del mercado para productos agropecuarios de alta demanda específica, se ha difundido el argumento de que, si los parientes urbanos no los necesitan, deberían venderlos a los que viven en los pueblos y efectivamente los trabajan.

El valor de las propiedades rústicas se ha incrementado en otros dos sentidos: por una parte, como espacios para desarrollar proyectos residenciales o turísticos, como sucede con los Pueblos Mágicos, reconocimiento por el que hasta hace poco tiempo competían comunidades con potencial turístico porque de esa manera podían acceder a recursos monetarios por parte del gobierno federal para llevar a cabo obras de mejoramiento local. Por otra parte, para ubicar establecimientos dedicados a actividades agroindustriales alimentarias que requieren de grandes extensiones fuera pero cerca de las comunidades: granjas porcícolas, avícolas, establos, viveros para la producción de *blueberries* y otras bayas para las cuales se ha surgido una demanda. Una peculiaridad de esas modernas explotaciones es que pertenecen a empresarios locales, que requieren de terrenos para expandir sus negocios. Es sabido que las empresas de esos giros, en especial las granjas porcícolas y avícolas, buscan dispersar los establecimientos para evitar la propagación de plagas. Y es justamente en los estados de Jalisco, Michoacán y Guanajuato donde se concentran esas modernas actividades agroindustriales.

Así las cosas, muchos ranchos han pasado a ser buscados -y cotizados- para esos propósitos lo que ha incrementado su valor. Y, de nuevo, se dice, los propietarios, que viven en las ciudades, no los necesitan ni les interesa trabajarlos de esa manera.

Finalmente, también, las casas céntricas han incrementado su valor comercial. Los vecinos, en especial en pueblos turísticos, han visto los beneficios económicos que suponen la división de viejas y enormes casonas en espacios que pueden albergar múltiples locales cuyas rentas van a parar a los parientes de la ciudad.

Así, los nuevos valores de las propiedades rústicas y urbanas han detonado tensiones entre los parientes del campo y la ciudad. Por primera vez, los grupos domésticos originales de la tía soltera han empezado a cuestionar los arreglos tradicionales, es decir, a alegar que ellos también pueden ser herederos o usufructuarios puesto que las propiedades de la tía provenían, originalmente, de ese grupo familiar. Los que las detentan viven en la ciudad y no les hacen falta. Ese planteamiento se escucha en las nuevas generaciones, no en la de los hermanos de la que se quedó soltera.



Fotografía 3. Granja avícola. Julio C. Castro S. [Fotógrafo]

Esto ha ido acompañado de algo muy trastornador: la demanda de documentos y escrituras que avalen las propiedades de las tía y sobrinas, lo que ha generado más tensiones porque se sospecha que no existen o no fueron actualizadas. A una fiesta llegaron los parientes de la ciudad, pero no se quedaron, como siempre, en su casa modernizada y bien cuidada, sino en un hotel de un pueblo cercano, lo que dio lugar a comentarios en el pueblo. Para algunos, era la evidencia de un cierto desprecio al terruño de sus mayores. Pero alguien comentó que preferían hacerlo así para no atizar los problemas con los hijos de sus tíos que habían pedido conocer las escrituras de esa casa y otras propiedades.

Así las cosas, ¿Qué sucede hoy cuando muere una soltera propietaria de ranchos, casas o locales en los pueblos? Se advierten dos situaciones:

El abandono de casas. Los sobrinos cierran las casas, renegocian lo mejor que pueden, pero en clara desventaja, porque no conocen los arreglos con los arrendatarios de ranchos y locales. Los parientes del pueblo, que han constatado el abandono de las tías, escatiman la información sobre la situación de los bienes de esas ancianas a sus herederos, lo que ha provocado rupturas irremediables entre unos y otros. Las casas quedan abandonadas, más o menos cuidadas, mientras los herederos resuelven la testamentaría, procedimiento que puede llevar años. Y luego las venden sin que se hayan ofrecido o se sepa en el pueblo. Un día llegan camiones de mudanza que vacían la casa. En décadas anteriores, los primeros enterados de la venta de casas y ranchos eran los parientes del pueblo.

Después de la venta, un día aparecen los nuevos dueños de las propiedades rústicas y urbanas. Así sucedió con una hermosa casa en un pueblo de la Sierra del Tigre, en Jalisco, que permaneció cerrada durante muchos años hasta que “unos muchachos de Sinaloa”, lo que suele ser la manera de referirse a los narcotraficantes del norte del país, la compraron junto con el rancho. Se comentaba que se había vendido a personas que no habrían solicitado documentos y tampoco nadie se los pediría. Poco tiempo después, la casa y el rancho fueron incautados por el gobierno federal.

Abandono y litigios. En un pueblo de los Altos de Jalisco había una cantidad inusual de solares urbanos y casas céntricas vacíos, que habían pertenecido a dos hermanos solteros, hombre y mujer, propietarios de una gran tienda, además de casas, solares y ranchos en la región, así como terrenos y casas en Guadalajara, la capital del estado de Jalisco.

Vivían juntos y nadie los cuidaba ni visitaba a pesar de ser de una familia muy numerosa. En sus últimos años contrataban choferes que los llevaban a Guadalajara a sus citas médicas o asuntos de negocios. Cuando murió el hermano nadie discutió que las propiedades eran de la hermana, que era la que en verdad llevaba los negocios. Cuando ella murió, resultó que no había testamento. Eso era muy raro, ya que ella era la que siempre había manejado los acuerdos e inversiones y sabía de la conveniencia de hacer testamento. Por esa razón, más de cincuenta posibles herederos mantienen, desde hace años, un litigio interminable y las propiedades siguen abandonadas.

Para concluir

Los cambios económicos, demográficos y socioculturales han resquebrajado el modelo de reproducción social ranchero que permitió, desde mediados del siglo XIX resolver, gracias a la soltería femenina, siete asuntos claves para la reproducción ordenada de los hogares, en especial, los hogares de la élite: el cuidado de los padres ancianos; la disminución del número de herederos; la reducción de la presión sobre los recursos heredables en los grupos domésticos; el traspaso generacional ordenado de la herencia; prevenir la disgregación de los patrimonios; favorecer el mantenimiento o incremento de propiedades rústicas y ofrecer una vía de movilidad social en sociedades rurales donde había escasas opciones. Al ofrecer vías conocidas y aceptables para la reproducción se reducían las tensiones sociales al interior de los grupos domésticos, la parentela y las comunidades.

Sin duda, la migración rural-urbana tuvo una gran influencia en el quiebre del modelo que se sostuvo, en gran medida, gracias a la sólida relación entre las tías-madres y las sobrinas-hijas, aunque estuvieran separadas. Pero desde la década de 1990, la superposición de cambios antes mencionados ha dado lugar a desacuerdos que han afectado las relaciones entre los parientes rurales y urbanos. En los escenarios actuales, los que permanecen en las comunidades consideran que ellos tendrían derechos sobre las propiedades de los herederos de las sobrinas que se fueron y no los necesitan. Se ha generalizado la sospecha de que no existen documentos legales que avalen las propiedades de las sobrinas y sus descendientes porque los arreglos y acuerdos se basaban en “la palabra”. La “palabra” ha dejado de tener validez, lo que se manifiesta en la demanda, cada vez más explícita, de documentación, identificación y medición de las propiedades urbanas y rústicas de las tías, las sobrinas y sus descendientes.

A la hora de ser medidas, muchas propiedades han resultado menores o mayores de lo calculado y tasado a través de las generaciones. Y eso se ha convertido en motivo adicional de conflicto en cuanto al pago de las mediciones, la adjudicación de los excedentes o el recorte de las propiedades. Hasta ahora, los costos de contratar abogados y especialistas han frenado la formalización de las demandas y el inicio de litigios.

Las divergencias entre familiares, en vez de ser enfrentadas mediante la monetarización y la legalidad, han dado lugar a episodios antes no conocidos que afectan a toda la comunidad, no sólo a los directamente involucrados. En caso de que no les quieran vender una propiedad, los rancheros difunden la noticia de que venderán el suyo a algún “jefe de plaza”, es decir, a los narcotraficantes que no regatean y pagan bien. Esa amenaza suele causar suficiente temor como para que el dueño de la propiedad en cuestión, sobre todo si vive en una ciudad, decida venderlo al precio que sea. Así, en lo inmediato, el comprador gana, pero la relación con la familia queda fracturada para siempre.

Esa situación, actual y compleja, aporta un elemento más a un proceso rural más general: el despoblamiento. En 2020, de acuerdo con la información del INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática), menos de una cuarta parte de la población del país vivía en comunidades rurales. En los estados de Jalisco, Michoacán y Guanajuato, la proporción de población que vive en localidades de menos de 2.500 habitantes era de 12%, 21% y 28%, respectivamente (Inegi 2020).

La incertidumbre, las decisiones -o la posposición de las decisiones- de los grupos domésticos respecto a las propiedades de las antiguas élites locales se han convertido en factores adicionales que contribuyen a la desarticulación entre el campo y la ciudad, al abandono de propiedades y al despoblamiento del mundo rural. Lo sucedido en los últimos años en las sociedades rancheras ayuda, en cierta medida, a entender esa tendencia desde el ámbito más recóndito de la trama de acuerdos que le dieron sentido a un peculiar modelo de reproducción social rural en México.

Bibliografía

- Arias, Patricia. 1992. *Los vecinos de la sierra. Microhistoria de Pueblo Nuevo*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara-CEMCA.
- _____. 2005. "El mundo de los amores imposibles. Residencia y herencia en la sociedad ranchera". En: David Robichaux (Comp.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- _____. 2017. "Entre dos crisis: los abarroteros de San Ignacio Cerro Gordo". En Patricia Arias (Coord.) *Migrantes exitosos. La franquicia social como modelo de negocios*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Baisnée, Pierre François. 1989. *De vacas y rancheros*. México: CEMCA.
- Brading, David. 1988. *Haciendas y ranchos del Bajío. León 1700-1860*. México: Ed. Grijalbo.
- Chevalier, Francois. 1976. *La formación de los latifundios en México*. México: FCE.
- González, Luis. 1979. *Pueblo en vilo*. México: El Colegio de México. Primera edición.

- _____. 1992. "Del hombre a caballo y la cultura ranchera" en Ricardo Ávila Palafox *et al.* *Las formas y las políticas de dominio agrario. Homenaje a François Chevalier*. Guadalajara: CEMCA-Universidad de Guadalajara.
- _____. 1989. Gente del campo. *Vuelta*, (151). <https://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/jal/poblacion/distribucion.aspx?tema=me&e=14#:~:text=Jalisco&text=79%20%25%20de%20la%20poblaci%C3%B3n%20vive,localidades%20rurales%20y%204%2C189%20urbanas>.
<https://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/mich/poblacion/distribucion.aspx?tema=me&e=16>
<https://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/gto/poblacion/distribucion.aspx>
- Muñoz Durán, Martha e Imelda Sánchez García. 2017. "La evidencia del éxito. Residencias y mausoleos en Santiaguillo, Arandas, Jalisco". En Arias, Patricia (Coord.) *Migrantes exitosos. La franquicia social como modelo de negocios*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Ortiz Cadena, Kenia Berenice. 2017 "La fiesta patronal como eje articulador para el desarrollo de los negocios de tortillas entre los emigrantes de Juanchorrey, Zacatecas". En Arias, Patricia (Coord.) *Migrantes exitosos. La franquicia social como modelo de negocios*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Robichaux, David. 1997. Residence Rules and Ultimogeniture in Tlaxcala and Mesoamerica. *Ethnology*, vol.36, n°2.
- Robichaux, David (Comp.) 2005. *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Rollwagen, Jack R. 2017. "Los paletteros de Mexxicacán, Jalisco. Un estudio de empresarios rurales en México". En Arias, Patricia (Coord.) *Migrantes exitosos. La franquicia social como modelo de negocios*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Rouse, Roger. 1988. "Migración al suroeste de Michoacán durante el porfiriato. El caso de Aguililla". En Thomas Calvo y Gustavo López (Coords.) *Movimientos de población en el Occidente de México*. Zamora: El Colegio de Michoacán-CEMCA.
- Schryer, Franz. 1986. *Una burguesía campesina en la Revolución Mexicana. Los rancheros de Pisaflores*. México: Editorial ERA.
- Shadow, Robert D. 1978 *Land, Labor and Cattle: The Agrarian Economy of a Western Mexican Municipio*. PhD Dissertation. Michigan, Ann Arbor, University Microfilms International.

Parentesco, cuidado y vejez. Repensar en los cambios de siglo

LETICIA ROBLES SILVA¹

Los estudios de parentesco resurgen en la antropología, y a la vez, nuevas realidades transforman la manera de estudiarlo. Cambios y transiciones en el matrimonio y la familia y en la forma de procrear en las últimas décadas desafían las concepciones tradicionales de vínculos consanguíneos de parentesco y el tipo ideal de familia nuclear. Aunado a ello, las perspectivas construccionistas permean el estudio del parentesco e introducen temas como la construcción de parentesco o sus significados y símbolos o la elección de parentescos. Ambas fuerzas, los cambios sociales y las perspectivas teóricas, subyacen en este resurgimiento del estudio del parentesco en el siglo XXI (Bedford 2001; Stone, 2004; Furstenberg 2020).

Las perspectivas feministas de la antropología han contribuido a repensar el parentesco en términos de género y señalar que las diferencias de las obligaciones entre los parientes hombres y mujeres no son universales ni tampoco deben darse por sentado, sino que es precisamente lo que debe ser analizado. Para ello es necesario estudiar tanto el sistema simbólico como las prácticas sociales inmersas en la construcción de los parentescos (Yanagisako y Collier 1987). Y una forma de construir parentesco es a través de las prácticas de cuidado. De acuerdo a esta propuesta, el cuidado está ligado al parentesco, ya sea como una práctica que complementa y asegura el vínculo por consanguinidad y afinidad, o porque proporciona un mecanismo para crear parentesco ahí donde no existen vínculos de sangre. Ambos mecanismos enfatizan la importancia que tiene el cuidado en crear, mantener o afirmar los vínculos de parentesco (Drotbohm y Alber 2015). La premisa es que el cuidado circula en las complejas redes de parentesco y en las relaciones intergeneracionales. Y es en esta perspectiva donde he asentado parte de mi interés en el estudio del cuidado durante la vejez.

Este texto es una reflexión sobre cómo me he acercado al tema del parentesco y el cuidado a lo largo de poco más de 20 años. Una reflexión respecto a dos momentos de mi trayectoria; el primero sobre ese tramo donde construí inicialmente mi línea de investigación sobre el cuidado y la vejez, los alcances de mis explicaciones, y lo que dejé en los márgenes tanto en el trabajo de campo como en los análisis. Un segundo momento, que inicia en esta tercera década del siglo XXI, cuando me interesó en una reflexión, aún inacabada, en torno a cuáles son los vacíos de conocimiento para convertirlos, eventualmente, en nuevos caminos analíticos en mi trabajo de campo en los próximos años. Esta reflexión se basa en mi experiencia de

1 Universidad de Guadalajara (UDG). México.

trabajo de campo en espacios de pobreza urbana², y con cuidadores familiares de ancianos dependientes³. Y mi interés, a lo largo de mi trayectoria, es entender el papel de la familia en el cuidado de sus miembros envejecidos. Anécdotas, datos marginales en mi trabajo de campo y “nuevas” realidades en el mundo del cuidado alimentan mi reflexión en torno al parentesco y el cuidado. El texto está dividido en tres partes: una primera describe lo hecho para posteriormente exponer una crítica al conocimiento construido; la segunda parte es respecto a algunas estrategias metodológicas para analizar a las nuevas formas de organización de los parentescos en torno al cuidado; y la última es pensar el parentesco y el cuidado utilizando conceptos que circulan en la antropología desde inicios del siglo XXI.

I. La reciprocidad entre hijos y padres ancianos: puesta en escena

Acercamientos a la reciprocidad entre padres e hijos los encontramos tanto en la antropología como en los estudios sociales sobre la familia. Aunque los hallazgos en ambos campos disciplinares sustentan que el cuidado de padres ancianos se basa en la reciprocidad, sus referentes teóricos y énfasis provienen de distintos enfoques.

En la antropología, los hallazgos sobre el cuidado de los ancianos aparecen tangencialmente en los estudios de la residencia post-marital de los hijos. El término de *xocoyote* expresa una práctica de residencia entre poblaciones indígenas de Mesoamérica, según la cual el último hijo varón establece residencia virilocal al casarse, reside en casa de sus padres hasta su muerte, cuida de ellos y hereda la casa (Robichaux 1997). Múltiples etnografías desde el siglo pasado han documentado estos arreglos de residencia basados en el principio de la ultimogenitura, tanto en poblaciones indígenas como no indígenas, y continúa siendo de interés de la antropología hasta hoy día. Así, por ejemplo, en las sociedades rancheras del Occidente de México existe la ultimogenitura femenina, es la hija menor quien permanece soltera, vive en co-residencia con sus padres ancianos para cuidarlos hasta su muerte, y hereda casa y tierras (Arias 2005). Estos hallazgos etnográficos refieren no solo a cuáles son las prácticas de residencia post-marital de los hijos, sino también al fenómeno subyacente de quién cuida a los ancianos de la familia. En estas prácticas, la reciprocidad es un ciclo que se abre solo hasta el momento de la vejez, cuando los hijos comparten residencia con y cuidan a sus padres ancianos, y se cierra con la herencia a la muerte de los padres.

En el campo de la sociología de la familia, un conjunto de estudios sobre el cuidado durante la vejez está interesado en identificar quién de la familia cuida de los ancianos, y dilucidar cómo se designa a un cuidador; su referente es el funcionamiento de la red de parentesco. Dos paradigmas dominan las interpretaciones en este campo.

Uno es el relativo a las redes sociales de apoyo familiar, cuyo interés es identificar a un subgrupo en el sistema de parentesco, cuyos miembros participan en el cuidado de los ancianos de la familia. Los

2 Los temas que he trabajado han sido tanto las prácticas de cuidado como la designación de cuidadores, las expectativas de cuidado y los espacios de cuidado. A lo largo de dos décadas he realizado trabajo de campo en sectores populares urbanos, tres etnografías en Guadalajara, México y una en Paysandú, Uruguay. Estos espacios urbanos fueron en su origen asentamientos pobres en las periferias de las ciudades mexicanas en las décadas de 1960 y 1970, los cuales dos o tres décadas después se localizaban en el anillo intermedio de la ciudad. En general, estos espacios exhiben una relativa mejoría en la infraestructura urbana, pero sus habitantes conservan rasgos de pobreza como bajos ingresos, inserción laboral en el sector informal y falta de acceso a la seguridad social. En Paysandú, la mayoría de los informantes vivían en colonias o unidades habitacionales similares a las descritas para Guadalajara.

3 Los ancianos entrevistados en Guadalajara, México nacieron entre 1912 y 1945, pertenecen a generaciones con altas proporciones de analfabetismo, una nupcialidad temprana y alta fecundidad, fuertes valores morales de la familia tradicional y con valoraciones positivas respecto a la división sexual del trabajo. Los ancianos en Paysandú nacieron entre 1927 y 1952, por lo cual incluye a parte de la generación de los Baby Boomer; la baja escolaridad persiste, pero son beneficiarios del Estado de Bienestar y accedieron a la pensión por vejez y a programas sociales de protección a la vulnerabilidad. Su nupcialidad es tanto temprana como tardía, pero con una baja fecundidad y no siempre mantienen expectativas familiaristas.

parentescos de esta red de cuidado participan consecutivamente, no al mismo tiempo, en base a una jerarquía de sustitución, la cual establece que los cónyuges son los primeros en ser los cuidadores, seguido de los hijos adultos, después los hermanos y al final otros parientes como nietos, sobrinos o primos (Cicirelli 1990); pero numerosos estudios muestran que realmente son los hijos adultos quienes se convierten en cuidadores principales de sus padres ancianos. Las interpretaciones respecto a la ausencia de cónyuges-cuidadores es que están igual de envejecidos y enfermos, por lo cual no están en condiciones de cuidar al otro, o también han muerto o están divorciados; por eso, lo más frecuente es que los hijos sean los cuidadores principales. Desde posiciones feministas sobre el cuidado que han tenido una fuerte presencia e influencia en las discusiones al respecto, no solo en América Latina, sino a nivel internacional, se señala que, si bien el cuidado es brindado por parientes, la mayoría de éstos son mujeres (Finch y Groves 1983). Por eso, es necesaria una mirada de género para explicar porque son los parentescos femeninos los responsables del cuidado. Así, la premisa conceptual es que, quien cuida es la hija, un parentesco femenino, y no cualquiera de los hijos.

El otro paradigma es el de la solidaridad intergeneracional. La familia es una estructura de parentesco multigeneracional, parientes quienes ejecutan múltiples prácticas de solidaridad, las cuales representan recursos sociales significativos y latentes que se activan en tiempos de necesidad (Bengston 2001); como sería la situación cuando los padres ancianos requieren de ser cuidados. Bajo esta perspectiva, la obligación filial, una obligación sustentada en la reciprocidad diferida en tiempo, es el elemento interpretativo para explicar el cuidado a los padres ancianos. Los hijos cuidan a sus padres durante su vejez en reciprocidad por el cuidado recibido de ellos durante su niñez; así, los hijos son recíprocos cuidando de sus padres y los padres mantienen la expectativa de ser cuidados por sus hijos (Keller 2006). Este ciclo de reciprocidad se abre durante la vida adulta de los padres, y se cierra durante su vejez. Sea uno u otro el marco de referencia, el interés está en los hijos o la hija como cuidadores en la etapa de la vejez.

Estos esquemas conceptuales sobre el papel del parentesco fueron mis referentes teóricos para entrar al campo, guiando mis preguntas, pero también mis respuestas. Así, mis intereses se orientaron a identificar a la hija cuidadora y su designación como tal. Mis hallazgos empíricos en Guadalajara, México, “corroboraban” la existencia de una hija cuidadora única, y excepcionalmente una díada de hijas cuidadoras. Esta hija cuidadora reproducía en parte las prácticas de residencia post-marital y de la obligación filial. Ellas eran las menores de entre sus hermanas, sus prácticas de residencia post-marital eran de tipo neolocal y la co-residencia era más bien una estrategia de sobrevivencia antes que una regla de residencia post-marital; tampoco eran las herederas de la casa, la única propiedad de sus padres cuando poseían bienes (Robles 2007a), ya que en los sectores populares la casa se piensa como una herencia a ser repartida entre los hermanos (Ward, Jiménez, Grajeda y Ubaldo 2011) o a los hijos varones (Arias 2004). Esto me llevó a concluir que era una modificación de la norma de la ultimogenitura de las sociedades rancheras, en la cual se difumina la parte de la herencia (Robles 2007b; Robles y Rosas 2014). Por otro lado, a partir del referente teórico de la obligación filial indagué sobre las expectativas del cuidado a los ancianos; las evidencias mostraban que la obligación de cuidar a los padres está sustentada en la reciprocidad diferida en el tiempo, por lo cual los ancianos confiaban en tener garantizado su cuidado (Robles y Rosas 2014).

Tiempo después, ya iniciada la tercera década del siglo XXI, me di cuenta de que mi perspectiva del parentesco y su empleo para interpretar el cuidado era limitada. Algunos supuestos subyacentes de los modelos teóricos antes descritos, los cuales fueron mi sustento teórico durante estos años, eran insuficientes para comprender un contexto de envejecimiento poblacional en una nueva transición demográfica y las múltiples respuestas sociales para el cuidado de los ancianos que emergían por doquier. Un cambio de rumbo era necesario para entender la interrelación entre parentesco, vejez y cuidado, y es a lo que he dedicado mis esfuerzos en los años recientes⁴.

4 Ideas incipientes sobre el tema de parentesco y cuidado las he presentado en dos eventos: en 2021 en el Panel Challenges for Kinship Studies in the Twenty-First Century. IUAES 2021 Yucatan Congress; y en 2022 en las Jornadas sobre Parentesco y Reciprocidad en América Latina: Reflexiones a partir de la Etnografía. Grupo de Trabajo Familia y

El parentesco, la vejez y el cuidado: los cambios del siglo

El siglo XXI es un escenario de cambios que se venían gestando desde finales del siglo pasado, que se asientan y dan paso a nuevas formas de envejecer y ser cuidado. Y con ello los referentes teóricos y empíricos del siglo XX no siempre eran los adecuados a las nuevas circunstancias del envejecimiento poblacional. Hoy se comienza a reconocer una tercera transición demográfica⁵, lo cual conlleva, también, nuevas formas de relaciones de parentesco, así como de arreglos para el cuidado de los ancianos. Si quería repensar un cambio de dirección analítica en torno al parentesco y el cuidado durante la vejez, debía reconocer las limitaciones de mis modelos teóricos y dejar atrás la visión de que el mejor cuidado es el proporcionado por la familia y el otorgado en casa. Mirar los hallazgos empíricos más recientes y cuestionar mis supuestos teóricos han sido uno de los puntos de mi interés⁶.

Una de las principales características de la tercera transición demográfica es un envejecimiento poblacional que va más allá de pocos niños y muchos viejos, y con más implicaciones para la sociedad, la familia y el individuo (Lee y Reher 2011). La presencia de un número mayor de viejos, pero en condiciones sociales y culturales distintas a las del siglo XX, ha cambiado las relaciones familiares y de parentesco.

En cualquier parte del mundo, incluidos los países latinoamericanos, la segunda transición demográfica se manifestó en una mayor esperanza de vida, la cual tuvo como consecuencia un crecimiento en el número de personas viviendo más allá de los 80 o 100 años. Se produjeron a la vez cambios en la estructura y longevidad de las redes de parentesco al disminuir las redes horizontales y aumentar las redes de parentesco verticales, así como la convivencia de tres o cuatro generaciones simultáneas por más largo tiempo. En cambio, en esta tercera transición, además de lo anterior, aparece una diversidad de tipos de familias, creciendo en número, dando paso a entramados de parentescos distintos y complejos en términos de consanguinidad o afinidad o elección. Ello derivado de las prácticas y decisiones de una generación que optó por alternativas distintas a las de sus antecesores: casarse y procrear a edades más tardías; tener varias nupcias, matrimonios no-heterosexuales o permanecer solteros; decidirse por pocos hijos o ninguno; procrear, adoptar o recurrir a la reproducción asistida; vivir en co-residencia o vivir solo. Aparte, a nivel mundial, el crecimiento de la población anciana sin parientes, particularmente los ancianos sin cónyuges y/o hijos (Verdery, Margolis, Zhou, Chai y Rittirong 2019) muestra que los lazos de parentescos horizontales adquieren relevancia. Por si fuera poco, otros cambios demográficos durante las primeras décadas del siglo XXI igualmente han modificado las relaciones de parentesco. Por ejemplo, la mayor migración internacional ha afectado los ritmos de reemplazo de los países de destino y su composición (Coleman 2006), creando nuevos contextos en los cuales los vínculos de parentescos se cultivan transnacional, interracial y culturalmente.

El envejecimiento poblacional de la tercera transición ha dado origen a variados subgrupos de ancianos, así como de tipos de familias con vínculos de parentesco distintos de los del pasado. Estos son los nuevos contextos de la vejez, con nuevas condiciones familiares, en los cuales los recursos de cuidado circulan a través de las generaciones y se organizan en distintas formas (Buch 2015). Se trata de una realidad a la cual no podía darle la vuelta, permaneciendo en la nostalgia de una vejez y una familia del siglo pasado. El cambio de rumbo era necesario, y mi apuesta fue por repensar el parentesco y construir una crítica a los supuestos teóricos que utilizaba hasta ese momento.

Parentesco en América Latina: Prácticas y Lógicas Culturales. Pertenece a Grupos de Trabajo ALA. El presente artículo se basa en esta última ponencia.

5 En América Latina, incluido México, algunos análisis iniciales de los censos de 2020 encuentran un aumento en algunas variables demográficas del envejecimiento poblacional, las cuales se asocian a esta tercera transición como son el número de ancianos solteros o ancianos viviendo solos.

6 En el tintero aún me esperan dos temas, que, a mi entender, requieren un mayor debate: el mercado del cuidado y las nuevas relaciones de género a partir del ascenso de la comunidad LGBTQ+. Ambos temas los considero en este texto, pero sin agotar la discusión.

En mis hallazgos empíricos privilegié unos cuantos parentescos para explicar quiénes de la familia cuidan a sus integrantes envejecidos y cuyas explicaciones son plausibles solo para ciertos grupos de ancianos. Para esclarecer esta última afirmación, ya sea implícitamente o no, mi perspectiva analítica pertenecía a una corriente de análisis de parentesco cuyo interés era únicamente la relación de padres e hijos. Otros parentescos no eran analizados a profundidad, más allá de esporádicas menciones marginales. Esta mirada se basa en premisas dominantes de la consanguinidad y la familia nuclear, las cuales subyacen en el estudio del cuidado y con ello, las fronteras del análisis cercan a la relación entre padres e hijos como su único interés. En virtud de ello, la inclinación analítica de esta corriente en la que me incluí era por ancianos quienes son padres, es decir, aquellos que habían procreado hijos, y que disponían de hijos adultos vivos durante su vejez para cuidarlos. La circunstancia de no tener hijos durante la vejez, ya sea porque no procrearon o murieron, no entró en la mirada indagatoria, y así, ancianos sin hijos quedaron marginados de la investigación. Por otro lado, la idea de que únicamente un pariente es quien cuida, sin pensar en la posibilidad de la cooperación entre parientes -por ejemplo, entre los hermanos- termina mirando al cuidado como una responsabilidad individual y no colectiva. Por otro lado, a los ancianos se les piensa como propietarios, esto es, que poseen bienes para heredar, ya que la posesión de bienes es lo que sustenta la reciprocidad, una condición económica que solo aplicable una parte de la población. Ello deja de lado realidades como la de padres sin bienes, quienes no tienen nada para heredar, de los cuales no sabemos cómo funciona el ciclo de reciprocidad entre ellos y sus hijos-cuidadores.

Asimismo, hay que puntualizar otras limitaciones respecto a los hallazgos empíricos en torno a la designación de mujeres cuidadoras. Desde los referentes de las teorías feministas, la prioridad central ha sido mostrar que son las mujeres quienes cuidan y no los hombres, como una evidencia más de la inequidad de género. Más allá del cúmulo de evidencias empíricas a este tenor, lo que me interesa develar es cómo la construcción analítica de estas evidencias posee limitaciones. En términos de parentesco, subyace una idea evocativa de la noción “matrilineal descendente” en la identificación de mujeres cuidadoras. Precisamente, por eso, se buscan hijas, pero no hijos varones, es decir, al omitir el parentesco masculino, se privilegia la línea descendente vía el parentesco de hija. En esta forma de proceder, subyace la premisa de la división universal del trabajo por género, por lo que son las mujeres quienes cuidan y, por eso, a ellas hay que localizar en el trabajo de campo.

En términos metodológicos, esta opción deriva en un análisis de díadas, ya que la noción de una hija cuidadora centraliza la atención en la relación de parentesco entre padres e hija. Así, en el análisis de genealogías, ya sea línea descendente o colateral, consanguíneos o por afinidad, están ausentes y en vez de construir una genealogía para identificar un sistema de cuidado, que permita una visión amplia, se termina con una perspectiva limitada y fragmentada de los cuidadores de la familia, que se reduce solo al parentesco de hija. Otro problema derivado de lo anterior es que la afirmación de que los hijos varones o los hombres en general no participan en el cuidado se sustenta en un argumento de evidencia indirecta (Kuhn 1991). Esto significa asumir que, si las mujeres desempeñan las funciones de cuidado de niños porque son parte de las obligaciones del parentesco de madre, lo mismo se reproduce en el cuidado de padres ancianos. Los parentescos descendentes femeninos tienen entre sus obligaciones el cuidado y, por ende, quien cuida a los padres ancianos son las hijas, y no los hijos varones. La debilidad del argumento está en la falta de sustento en evidencias empíricas ya que al no construirse genealogías sino díadas, se carece de datos del papel de los parentescos masculinos en el cuidado. Los hijos varones están ausentes no porque ellos no participen, sino porque el investigador los dejó de lado durante el trabajo de campo.

Lo anterior excluye de la mirada analítica, no solo aquellos ancianos quienes no son padres o no tienen hijos, sino también a los entramados de parentesco vinculados al cuidado de los ancianos distintos a la relación entre padres e hijos. Esta realidad me enfrentó a la necesidad de cambiar de rumbo; era necesario abrir mi perspectiva a otras ideas sobre qué es el parentesco, así como a estrategias metodológicas distintas o a pensar de manera distinta el uso de las herramientas metodológicas.

II. Repensar el parentesco y el cuidado: “nuevas” estrategias

Mi punto de partida no es “desechar” el concepto de parentesco o los conceptos asociados al mismo utilizados a lo largo de más de un siglo en la antropología, sino más bien pensarlo como un concepto fructífero o provechoso, que, reuniendo fenómenos con otras etiquetas, puede ser útil para pensar (Boudon 2004); es decir, de que el sistema de parentesco es bueno para pensar. Así, mi postura es que el parentesco continúa siendo un concepto útil para comprender los cambios en las formas de cuidar a los ancianos; pero al mismo tiempo se necesitan otros “nuevos” conceptos para interpretar formas distintas de relaciones de parentesco y de cuidado. A continuación, ilustraré a partir de algunos hallazgos empíricos, míos o de la literatura, lo que podrían ser nuevas formas de pensar el parentesco para el análisis del cuidado durante la vejez, a partir de una herramienta de la antropología: las genealogías. Construir genealogías es un procedimiento metodológico utilizado en los análisis de linajes y clanes, de herencia, o de las élites económicas o políticas, pero escasamente se le utiliza como recurso metodológico en la indagación del cuidado de los ancianos. Superar las limitaciones de una mirada centrada en una cuidadora principal aislada del entramado de parentesco solo es posible si retornamos a un análisis de sistemas de cuidado y para ello, el análisis de genealogías resulta pertinente (Barnes 1967). Los sistemas de cuidado constituyen una propuesta conceptual de considerar al cuidado como una acción social colectiva más que individual, es decir, más allá de la hija-cuidadora existe una red de cuidado a la cual pertenece dicha hija-cuidadora, pero también otros parientes. La premisa es que diferentes actores no solo de la familia sino externos a la misma participan en el cuidado y es necesario identificarlos, así como las formas de vinculación entre ellos (Carpentier & Ducharme 2003).

Por otra parte, es importante identificar también las múltiples estructuras en las cuales se organizan estas redes de cuidado (Fine 2007). Esto implica, antes que nada, reconocer la inexistencia de un sistema universal, y más bien, pensar en sistemas de cuidado en plural. Aquí sostengo que mientras el análisis del parentesco no abandone la visión de la díada y se transite al análisis en genealogías, continuaremos reproduciendo un conocimiento ad hoc a las condiciones del envejecimiento del siglo pasado, pero no pertinente para el siglo XXI actual. Esta debilidad metodológica origina una carencia de evidencias apropiadas y explicaciones plausibles para comprender el papel del entramado de parentesco y sus múltiples manifestaciones en el siglo XXI. Utilizar la herramienta de construcción de genealogías aplicado al cuidado es incluir todos los vínculos de parentesco con algún tipo de participación en el cuidado, lo que sirve para identificar no solo parentescos descendentes, sino también parentescos colaterales o vínculos de parentesco de otra naturaleza.

Tres premisas habría que considerar en la construcción de la genealogía. La primera es que el ego de la genealogía es el anciano dependiente y son sus vínculos de parentesco el punto de partida, y no el parentesco de los cuidadores; ello previene centrarnos en el parentesco de hija y no buscar informantes con otros parentescos. La segunda premisa es registrar los vínculos de parientes tanto en línea descendente como en línea ascendente y colateral, esto es, mirar a la vejez en su complejidad etaria. La sobrevivencia más allá de los 80 años, o incluso de los 100 años, se acompaña del fenómeno de ancianos cuidando a ancianos, cuidadores envejecidos que no siempre son hijos envejecidos, sino parientes de las líneas ascendentes o colaterales. Por ejemplo, los hijos con discapacidades quienes igualmente envejecen y continúan recibiendo cuidado de sus padres o hermanos, igual o más envejecidos. Y tercera, incluir tanto parentescos masculinos como, y así romper con la idea de la matrilinealidad de mujeres cuidadoras. Hoy como en el pasado, la mayoría de las cuidadoras son mujeres, pero también hay hombres cuidadores, hecho que debe ser igualmente el centro de indagación para entender el funcionamiento de los sistemas de cuidado. Tener presentes estas premisas posibilitaría disponer de múltiples estructuras genealógicas que representan múltiples sistemas de cuidado, para dejar de lado la mirada dominante de un sistema de cuidado universal, exclusivamente femenino y compuesto de una sola persona.

A continuación, describo dos ejemplos de sistemas de cuidado formados exclusivamente de vínculos consanguíneos, pero que visibilizan la marginación de parentescos como actores sociales en el cuidado de ancianos. El primero refiere a un sistema de cuidado integrado por dos generaciones de parentesco consanguíneo descendente: hijos y nietos en casos de padres ancianos, particularmente de mujeres ancianas

(Ramírez 2015). La genealogía incluye a todos los hijos y sus descendientes, los nietos y los bisnietos; el subgrupo de la genealogía identificado como el sistema de cuidado incluye al menos a dos hijos cuidadores, una hija y un hijo varón, a quienes llamaremos Natalia y Francisco, ambos con una residencia neolocal. La otra generación son los nietos, quienes son tanto los hijos varones como las hijas de Natalia y Francisco. Aquí, la ventaja analítica es que el sistema de cuidado fue construido a partir de una genealogía de tres generaciones.

Esta estrategia permite identificar parentescos tanto femeninos como masculinos, destacando la participación de hombres en el cuidado en términos de hijos y nietos, es decir, ya no es un dominio exclusivamente femenino. La presencia de nietos en esta genealogía de cuidado obliga a repensar también la noción de obligación filial. Furstenberg (2020) afirma que con los cambios en las formas de envejecer y la sobrecarga a la generación de en medio por mantener el cuidado de sus padres explican el hecho de que los nietos jueguen un rol más activo en el cuidado de sus abuelos. La reciprocidad es un elemento subyacente en el sentimiento de responsabilidad de los nietos para cuidar a los abuelos; reciprocidad que refiere al cuidado recibido de sus abuelos durante su infancia y el que sean los abuelos una fuente de sabiduría (Venters y Jones 2020), es decir, con la creciente tendencia de que los abuelos cuiden a sus nietos, se construye una obligación similar a la filial, pero de los nietos hacia sus abuelos.

Otro ejemplo de sistema de cuidado de dos generaciones es con respecto al cuidado de ancianos solteros sin hijos. El parentesco es un objeto privilegiado de la antropología, pero ello no significa que todos los parentescos sean objeto privilegiado de análisis, como es el caso de los parentescos colaterales, los cuales poco se estudian (Fursterberg 2020). De lo que conozco, es un tema al que se ha prestado escasa atención en América Latina, a pesar de que en otros países se investiga desde finales del siglo XX, reportándose que los hermanos y los sobrinos juegan un papel relevante como fuentes de apoyo y cuidado (Rubinstein 1991; Johnson & Barer 1995). Ante la ausencia de hijos, el sistema de cuidado incorpora dos generaciones, una colateral, la de los hermanos, y otra descendente, los sobrinos, los hijos de estos hermanos. Es decir, el sistema de cuidado se sustenta en la relación entre hermanos y en la relación entre tíos y sobrinos. Ya sea un hermano varón o una hermana, se responsabiliza del cuidado de su hermana o hermano soltero, y una de sus hijas, es decir, una sola sobrina se convierte en la cuidadora de los tíos (Robles 2020; Ramírez 2015). Para ilustrar, de entre los cuatro hermanos de Joaquín, fue su hermana Delfina quien se responsabilizó de su cuidado y a su vez, Adelina, una de las hijas de Delfina, en su calidad de sobrina, se convirtió en cuidadora de su tío Joaquín. La estrategia fue trabajar con la genealogía de parentescos colaterales para identificar el sistema de cuidado de ancianos sin hijos.

Construir una genealogía de parentescos colaterales para el cuidado subsana la escasa atención dada a éstos tanto en lo general como en relación con el cuidado. Una genealogía en base a parientes colaterales es un tema pendiente, del cual requerimos profundizar para conocer cuáles parentescos se convierten en cuidadores, hasta dónde se extiende este tipo de sistema, en cuáles estructuras familiares, y de cómo se construyen las obligaciones de cuidado adjudicadas a dichos parentescos, entre otros puntos. Por ejemplo, analizar cuáles son los ciclos de reciprocidad entre hermanos abre una serie de preguntas tales como: ¿cuál es el “don”, en términos de Mauss, que se intercambia por cuidado en este ciclo de reciprocidad; ¿cómo se construye esta reciprocidad en el tiempo?; o ¿cuáles son las normas culturales derivadas de estas prácticas de reciprocidad? La intención con ambos ejemplos es mostrar la posibilidad de utilizar herramientas analíticas como la genealogía para dilucidar fenómenos como el cuidado utilizando vías analíticas poco exploradas en temas de parentesco.

Repensar las excepciones a la regla: los significados del parentesco

En los estudios de parentesco, la excepción a la norma cultural también se documenta; por ejemplo, respecto al *xocoyote* (hijo varón menor) cuando no hay hijos varones, es la hija quien asume la responsabilidad, a quien se le nombra como *xocoyota* (Robichaux 1997). Las excepciones respecto a quién cuida operan cuando no existe persona alguna con ese parentesco en la red de parientes del anciano-ego, como en el

ejemplo anterior del *xocoyote*; situación diferente es cuando dicho pariente no cumple con la expectativa de la norma, lo cual se considera una transgresión al orden cultural de las regulaciones, las obligaciones, las tradiciones y las expectativas ligadas a dicho parentesco.

Las transgresiones me parecen un campo fértil para acercarnos a las nuevas formas para otorgar y recibir cuidado, nuevas formas enclavadas en una realidad en transición. Indagar estas transgresiones a través de los aspectos simbólicos del parentesco es entender cómo las prácticas de transgresión simbolizan, en ciertas circunstancias, una reciprocidad cumplida en otro sentido.

Las transgresiones a la obligación filial ofrecen un buen ejemplo para mirar de manera distinta las regulaciones del parentesco en el cuidado. Debido a una abundante documentación de hallazgos, el proverbio “*se cosecha lo que se sembró*” no solo es referido por los informantes durante las entrevistas, sino también por los etnógrafos; ambos lo utilizan para explicar la circunstancia que exonera a un hijo para cuidar a sus padres ancianos. Ello acontece cuando los padres transgreden el ciclo de reciprocidad con sus hijos. Si los padres no cuidaron a sus hijos durante su infancia ni participaron en los intercambios intergeneracionales a lo largo del tiempo -es decir, no otorgaron el “don” que les correspondía- sus hijos no están obligados a cuidar de ellos. Hasta aquí pareciera estar resuelto el conflicto familiar; sin embargo, en ocasiones, los hijos deciden otorgar dicho cuidado a pesar de no tener la obligación.

Esto lo he encontrado en dos de mis trabajos de campo⁷. El padre abandona a su familia, y cuando envejece busca a sus hijos para que lo cuiden. Esta práctica de buscar y reclamar el cumplimiento de una obligación de cuidado a veces da por resultado que los hijos recurran al mercado de cuidado, en términos de pagar para que un extraño cuide del padre o pagar los servicios de una institución de cuidado, práctica que hasta hace poco se valoraba como inadmisibles en la reciprocidad entre parientes (Robles 2020). La idea subyacente en los análisis, principalmente los basados en el uso del tiempo, es que el cuidado circula fuera de los intercambios monetarios; es decir, la reciprocidad de cuidado es un intercambio basado en el uso del tiempo, no del dinero. Por eso no se paga por cuidar, y, de hacerse, es valorado como una transgresión a los intercambios de solidaridad al interior de la familia (González de la Rocha, Moreno, y Escobar 2016). Sin embargo, los intercambios monetarios para el cuidado no necesariamente son transgresiones, sino en ciertas circunstancias son una forma de reciprocidad sustentada en elementos simbólicos ligados al parentesco.

Convertirse en hijos-cuidadores y dedicar su tiempo al cuidado es una forma de practicar la reciprocidad entre padres e hijos, pero que no es la única ni es universal. Pagar por servicios de cuidado es otra forma de otorgar cuidado y al mismo tiempo cumplir con las responsabilidades de la obligación filial. Además, es una opción cada vez más común en una realidad en la cual el mercado de cuidado es omnipresente en todos los grupos sociales, dado el debilitamiento del Estado Benefactor y la casi ausencia de políticas sociales para el cuidado de los ancianos.

Para ilustrar mi premisa, formularé una hipótesis de trabajo a partir de una afirmación que he escuchado durante el trabajo de campo, y expresada por hijos, quienes pagan los servicios de cuidado en un asilo: “*yo cumplo, es mi padre*”. Jecker (1989) afirma que los hijos mantienen la obligación filial, incluso en situaciones de un padre abusivo, pero la forma en cómo cumplen dicha responsabilidad no es universal ni normativa, ya que la última decisión de *cómo* satisfacer esas necesidades de cuidado es de los hijos. Esto nos lleva a prestar atención a las lógicas culturales, en las formas en cómo se practican las normas. Si los hijos responden y satisfacen las necesidades de cuidado de ese padre quien los abandonó, vía el mercado de cuidado, es una forma de garantizar que sea cuidado y cumplir con su obligación. Esta reciprocidad no se basa en las prácticas de cuidado del padre en el pasado, sino en las prácticas de sentido adjudicadas a dicho parentesco, ya que esa persona *representa simbólicamente* un parentesco de consanguinidad, el padre quien los engendró. En este sentido simbólico, los hijos adultos no transgreden la obligación filial

7 Uno de ellos realizado con ancianos respecto a sus expectativas de cuidado (Robles, Vázquez, Reyes, y Orozco, 2006); y el otro, forman parte de mi material de campo de la etnografía en un asilo privado para ancianos pobres, del cual aún espera su análisis a profundidad a partir de algunas de las propuestas expuestas en el presente texto.

por utilizar el mercado del cuidado, ya que el padre recibe cuidado en virtud de ser una persona quien *representa* al padre bio-genético, y quien lo cuida *representa a un cuidador*. Esta práctica de reciprocidad es distinta a cuando los hijos asumen el rol de cuidadores por la premisa de que cualquier padre merece ser cuidado por el hecho de haber procreado hijos. El mercado de cuidado representa a los cuidadores y la obligación filial se cumple en términos de que el padre es cuidado, no porque los hijos son sus cuidadores, sino porque hay alguien quien lo cuida.

El ejemplo anterior permite vislumbrar la necesidad de analizar la construcción de los vínculos de parentesco a partir de las prácticas que los parientes realizan, pero también de sus componentes simbólicos. Esta dimensión simbólica del parentesco también sería útil para entender las relaciones de cuidado al interior del mercado del cuidado. En contextos de cuidado institucional en asilos o la contratación de servicios de cuidado en casa, las trabajadoras-cuidadoras, usualmente mujeres, afirman que su cuidado es de calidad porque cuidan a los ancianos como si fuera su padre o su madre, e incluso, refieren tener una relación con ellos como si ellas fueran sus hijas. Este significado atribuido a la relación entre una trabajadora-cuidadora y los ancianos en términos de una relación de parentesco, no solo lo conozco porque forman parte de mi material de campo, sino también ha sido reportado en la literatura internacional (Dodson y Zinzavage 2007; Martin-Matthews 2007; Pazhoothundathil y Bailey 2021).

Las cuidadoras, sin ser familiares de los ancianos, argumentan que los cuidan como si fueran sus propios padres, ya que los ancianos son el padre o la madre de alguien, es decir, esos ancianos estuvieron involucrados en un ciclo de reciprocidad. El argumento es de sentido, ya que el ciclo de reciprocidad de la obligación filial se cumple simbólicamente a través de una reciprocidad cruzada. Las trabajadoras-cuidadoras cuidan a los padres de otros hijos, padres quienes sí cumplieron su parte en el ciclo de reciprocidad y por ello, merecen recibir un cuidado similar al que recibirían de sus propios hijos. El argumento está orientado a reconocer que ese anciano cumplió las responsabilidades atribuidas a su parentesco de padre o madre, y son merecedores de recibir cuidado, aunque no sea otorgado directamente por sus hijos. Esta reciprocidad cruzada y el significado que le sustenta son relevantes en contextos donde el mercado del cuidado tiene una fuerte presencia. Escenarios como el de los asilos, ya sean privados o públicos, valorados como espacios del abandono y de incumplimiento de la obligación filial por parte de los hijos, son resignificados por las trabajadoras-cuidadoras, transformando una relación comercial o una relación entre extraños, en una relación de parentesco. Lo que implica, que, en términos simbólicos, en el mercado de cuidado también se construye parentesco.

Por otra parte, el mercado del cuidado también ha penetrado en las relaciones de parentesco. Hoy existen arreglos entre los hermanos para cuidar a sus padres consistentes en pagar a una hermana para que cuide a su padre o madre en familias transnacionales. A saber, los migrantes mexicanos en Estados Unidos destinan remesas para pagar a una hermana en la localidad de origen para que cuide a los padres (Arias, Sánchez & Muñoz 2019) quien se convierte en una trabajadora-cuidadora a causa de este intercambio monetario entre hermanos. El punto a destacar aquí es que estas hijas se desempeñan al mismo tiempo como hijas-cuidadoras, por su relación de parentesco, y como una trabajadora-cuidadora, por recibir un pago por sus servicios. Para este arreglo de cuidado, un punto a analizar en esta doble identidad como cuidadora es lo que se denomina el adelgazamiento o el reforzamiento del parentesco en función de las prácticas realizadas (Howell 2003). Se trata de entender si la hija por recibir un pago de parte de sus hermanos podría eventualmente “adelgazar” su vínculo de parentesco, tanto con sus hermanos como con sus padres, es decir, un debilitamiento en las relaciones de parentesco a causa de este intercambio monetario. La certeza es que aún no sabemos cómo opera el mercado del cuidado en la construcción de parentesco en las prácticas cotidianas, ni las resignificaciones simbólicas del parentesco tanto entre parientes consanguíneos como entre extraños, ni en México ni en América Latina.

III. Construyendo parientes: los parentescos fuera de la familia

El debate de si son suficientes las categorías de consanguinidad y afinidad para reconocer o no a alguien como pariente cobra importancia en los actuales contextos de multiplicación de formas para constituirse en familias, sin criterios de “sangre” ni de matrimonio. La adopción y la reproducción humana asistida han borrado las fronteras nítidas de consanguinidad hasta hace poco incuestionables y las familias formadas entre los integrantes de la comunidad LGBTQ+ existen paralelamente a las familias consanguíneas de origen. Ambos fenómenos, por lo menos, han polarizado las posiciones respecto a cómo se define a la familia y cómo se legitiman las “relaciones familiares” fuera de la familia. Las condiciones anteriores han derivado en negociaciones conceptuales para interpretar las “nuevas” formaciones familiares.

Uno de los conceptos que adquiere más presencia en la discusión es el de *relatedness*, en su acepción en inglés, cuya traducción sería *desarrollando relaciones de parentesco*. Este es un concepto que define las relaciones entre los parientes en base a la forma e intensidad de las relaciones, sin mediar lazos de consanguinidad o afinidad (Carsten 2013). Paralelamente, el concepto *kinning*, entendido como *construyendo parentesco* o *emparentarse*, refiere a cómo la relación de parentesco se construye en base a sus prácticas y significados, lo cual se acompaña de la noción de debilitamiento o fortalecimiento en función de la intensidad de la relación, de la acumulación o no de prácticas rituales y no rituales, de prácticas de solidaridad, y de interés por el bienestar del otro (Howell 2003).

Ambos conceptos, *relatedness* y *kinning*, son alternativas conceptuales a la noción de pariente ficticio, entendido éste como la práctica de utilizar el vocabulario del parentesco consanguíneo para referirse a relaciones con otros, con quienes no media vínculo de sangre o matrimonio, y que son valoradas como no “reales” o no “verdaderas”. De ahí su connotación de ficticio. De estas alternativas, me parece que serían más útiles los conceptos de *relatedness* y *kinning* para comprender cómo relaciones fuera de la familia se transforman en relaciones de parentesco particularmente cuando se dan prácticas de cuidado. Para ilustrar su potencial utilidad analítica, utilizaré un ejemplo proveniente de mi trabajo de campo con ancianas quienes viven solas en Paysandú, Uruguay.

La residencia en hogares unipersonales conlleva vivir en una casa vacía de relaciones familiares cotidianas. Acudir a grupos comunitarios de la tercera edad es una estrategia para enfrentar la soledad de la casa, y quienes asisten terminan formando una familia y se reconocen entre ellas en términos de parentesco. De acuerdo a las narrativas, existen ciclos de reciprocidad al interior del grupo a lo largo del tiempo, incluidas prácticas de cuidado; en función de ello, las ancianas afirman pertenecer a una “familia” y se reconocen entre ellas “como si fueran hermanas”. Es decir, al interior de estos grupos comunitarios, han construido otra familia diferente a la familia consanguínea, pero también un parentesco, el de “hermanas”. Y para explicar esta otra forma de familia, los conceptos de *relatedness* y *kinning* resultan apropiados para analizar parentescos construidos fuera de las relaciones consanguíneas. Estos otros parentescos no solo poseen una dimensión simbólica al resignificar una relación entre extraños como una relación de parentesco, sino también contienen prácticas propias de dichos parentescos.

La oportunidad analítica más interesante, desde mi perspectiva, es una rediscusión del vocabulario empleado en los estudios de parentesco para poder nombrar a estas otras relaciones de parentesco. Este es un debate pendiente, ya que no disponemos de una nomenclatura particular ni específica para este tipo de relaciones, y requerimos nombrarlas de alguna manera, no solo para reconocerlas como parentescos en sí mismas, sino también para diferenciarlas de los parentescos consanguíneos y por afinidad. Este debate implica pensar los términos en una dirección distinta, ya que dichos vínculos no tienen como sustento ni la consanguinidad ni la afinidad, ni tampoco son ficciones porque se sustentan en símbolos y prácticas concretas.

El desafío conceptual es construir nomenclaturas para estos otros vínculos de parentesco. Y los recursos analíticos de la antropología lingüística podrían ser de utilidad, si partimos de que el vocabulario del parentesco no solo remite a cómo nombramos con ciertos términos a ciertas relaciones, sino también porque al nombrar referimos a sus significados, símbolos y prácticas (Ball 2018). Ello podría ser un punto de partida

para explorar estas nuevas formas de familia denominadas “como en familia”, y entonces, profundizar en sus prácticas, regulaciones y significados para analizar el funcionamiento de estas otras formas de familias en el cuidado.

Otra tarea pendiente es analizar los vínculos entre las relaciones “como en familia” y la familia consanguínea. La veta analítica es dilucidar cómo interactúan estas relaciones de parentesco “como en familia” con las relaciones de parentesco de la familia consanguínea, y cómo se negocian las prácticas de cuidado entre parentescos consanguíneos y no-consanguíneos. Una interacción que podría adelgazar o fortalecer la pertenencia a cada tipo de familia, pero también las prácticas de cuidado tradicionalmente adjudicadas a la familia consanguínea.

Inicialmente, habría que visualizar conjuntamente la estructura de los vínculos consanguíneos y no-consanguíneos, es decir, cómo construir una genealogía incluyendo ambos tipos de familia o cómo nombrar a los parentescos para ubicarlos o diferenciarlos. De lo que conozco, no hay una propuesta metodológica para ello, y para analizar el cuidado necesitamos visualizarlos en una misma genealogía. Evidentemente la genealogía es una herramienta analítica necesaria, pero habremos de pensar en alternativas que permitan mostrar estas complejas relaciones familiares de distinta naturaleza, y al mismo tiempo, formular nuevas hipótesis.

IV. El camino por construir: reflexiones finales

Lo expuesto anteriormente parte de mi experiencia personal en la investigación sobre el parentesco, el cuidado y la vejez, reflexiones y dudas que me han acompañado a lo largo del tiempo, como un estímulo al debate y a la imaginación analítica. Una idea de Arjun Appadurai (1986) sustenta mi última reflexión en este texto. Este autor señala cómo ciertos temas de la antropología son analizados solo en ciertos lugares, como si dichos temas no se expresaran como fenómenos en otros sitios o lugares de trabajo de campo. Una situación similar acontece en relación al parentesco y el cuidado: solo ciertos parentescos consanguíneos han sido estudiados, y se les mira como entramados propicios para analizar el cuidado, algo así como si únicamente estos parentescos consanguíneos fueran los “guardianes” del cuidado. Una perspectiva por la cual excluimos a otros parientes del escenario del cuidado. En el discurso en boga, diríamos que otros parentescos están invisibilizados; sin embargo, la postura de las metodologías indígenas es más apropiada para expresar lo que sucede. Shawn Wilson (2008:6) refiere cómo nos guiamos en la investigación con la creencia de que “si mis ojos lo ven, yo creo en ello”, pero para el autor, lo inverso también es cierto, “si no creo en ello, no podré verlo”. A partir de esta reflexión, por no creer en la existencia de parentescos más allá de la relación padres-hijos o de la hija cuidadora, yo no *veía* que el otorgamiento del cuidado involucra múltiples parentescos y existe en distintos tipos de familias. Romper con la idea de que los “guardianes” del cuidado son la familia nuclear, y a su interior los parentescos consanguíneos femeninos fue la idea central de esta reflexión. Mis intenciones eran convencer de que debemos relajar el control de los “guardianes” del cuidado para poder estudiar el complejo entramado de parentescos otorgando cuidado en una realidad compleja.

El parentesco como teoría y concepto resulta pertinente para pensar el cuidado; pero para que sea útil en los actuales y múltiples contextos de envejecimiento, necesitamos de otros esquemas conceptuales. Los conceptos de *relatedness* y *kinning* son propuestas prometedoras para analizar los múltiples entramados de parentescos, que emergen por doquier, y la presencia de múltiples parientes convertidos en cuidadores. Igualmente, los significados y símbolos construidos en torno a los parentescos valorados hasta hace poco, como inexistentes o ficticios son tan relevantes como los parentescos de la familia nuclear. Estos conceptos abren líneas de investigación ante una realidad en transición, con la condición de creer en ellos para estudiarlos.

Los estudios comparativos entre sociedades o grupos en los estudios de parentesco, tan emblemáticos de la antropología, sería otra línea a trabajar. Comparar culturalmente entre formas de cuidado basadas en distintas estructuras de parentesco llevaría a construir tipologías de sistemas de parentesco para el cuidado a semejanza de las tipologías construidas sobre la estructura y terminología de parentesco entre grupos

indígenas; asimismo dilucidar y comparar cómo se construyen otros ciclos de reciprocidad, otro tipo de obligaciones de cuidado, reglas de residencia para el cuidado, otros significados de prácticas de cuidado e, incluso, otra terminología para dar cuenta de los distintos parentescos es una tarea pendiente. En este sentido, se trataría de que este resurgimiento de los estudios de parentesco con sus metodologías comparativas y herramientas no solo sirviera para analizar los temas tradicionales, sino también para emplearlos de manera “novedosa” en los “nuevos” contextos y formas de envejecer del siglo XXI.

Finalmente, quisiera expresar mi convicción de que pensar el parentesco como categoría de análisis a partir de distintos referentes teóricos es pertinente para entender la realidad compleja del cuidado de hoy. Es decir, sigo convencida de que el parentesco es bueno para pensar el cuidado durante la vejez, pero bajo la condición de permitirnos pensar el parentesco desde una posición distinta y no restringida al paradigma de la consanguinidad. Encontrar las opciones conceptuales pertinentes y emplear herramientas metodológicas de la antropología de manera imaginativa para explicar el cuidado, es el desafío inminente. Y solo recordar que los parientes, consanguíneos y no-consanguíneos aún realizan una de las prácticas sociales, que de acuerdo a Kittay (1999), nos distingue como humanidad: el cuidado a los dependientes.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun. 1986. Theory in anthropology: Center and periphery. *Comparative Studies in Society and History*, 28(2), 356-361.
- Arias, Patricia. 2004. Las nuevas estrategias de un viejo dilema. ¿Quién hereda la casa en los contextos populares urbanos? *Journal of Latin America Urban Studies*, 6, 19-37.
- _____. 2005. “El mundo de los amores imposibles. Residencia y herencia en la sociedad ranchera”. En D. Robichaux (Ed.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas* (Vol. III, pp. 541-555). Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Arias, Patricia, Sánchez, Imelda, & Muñoz, Martha. 2019. Debajo del radar. Los trabajos femeninos en los Altos de Jalisco. *Carta Económica Regional*, 31(123), 5-34.
- Ball, Christopher. 2018. Language of kin relations and relationlessness. *Annual Review of Anthropology*, 47(1), 47-60.
- Barnes, John Arundel. 1967. “Genealogies”. En A. L. Epstein (Ed.), *The craft of social anthropology* (pp. 101-128): Tavistock Publications.
- Bedford, Susan. 2001. A remembrance of kinship studies past: A call for their rebirth. *History and Anthropology*, 12(4), 315-341.
- Bengtson, Ver. 2001. Beyond the nuclear family: The increasing importance of multigenerational bonds. *Journal of Marriage and Family*, 63(1), 1-16.
- Boudon, Raymond. 2004. La sociología que realmente importa. *Papers: Revista de Sociología*, 72, 215-226.
- Buch, Elana D. 2015. Anthropology of aging and care. *Annual Review of Anthropology*, 44, 277-293.
- Carpentier, Normand, & Ducharme, Francine. 2003. Care-giver network transformations: The need for an integrated perspective. *Aging & Society*, 23(4), 507-525.
- Carsten, Janet. 2013. What kinship does—and how. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(2), 245-251.
- Cicirelli, Victor. 1990. “Family support in relation to health problems of the elderly”. En Timothy H. Brubaker (Ed.), *Family relationships in later life* (2nd ed., pp. 212-228). Newbury Park: Sage Publications.
- Coleman, David. 2006. Immigration and ethnic change in low-fertility countries: A third demographic transition. *Population and Development Review*, 32(3), 401-446.
- Dodson, Lisa, & Zinbarg, Rebecka M. 2007. “It's like a family”: Caring labor, exploitation, and race in nursing homes. *Gender and Society*, 21(6), 905-928.
- Drotbohm, Heike, & Alber, Erdmute. 2015. “Introduction”. En Erdmute Alber & Heike Drotbohm (Eds.), *Anthropological perspectives on care. Work, kinship, and the life-course* (pp. 1-19). New York: Palgrave MacMillan.
- Finch, Janet, & Groves, Dulcie. (Eds.). 1983. *A labour of love. Women, work and caring*. Abingdon: Routledge & Kegan Paul.

- Fine, Michel. 2007. The social division of care. *Australian Journal of Social Issues*, 42(2), 137-149.
- Furstenberg, Frank. 2020. Kinship reconsidered: Research on a neglected topic. *Journal of Marriage and Family*, 82(February), 364-382.
- González de la Rocha, Mercedes, Moreno, Martha, & Escobar, Inés. 2016. Empleo e intercambio social en México. *Perfiles Latinoamericanos*, 24(47), 225-258.
- Howell, Signe. 2003. Kinning: The creation of life trajectories in transnational adoptive families. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9(3), 465-484.
- Jecker, Nancy. 1989. Are filial duties unfounded? *American Philosophical Quarterly*, 26(1), 73-80.
- Johnson, Colleen, & Barer, Barbara. 1995. Childlessness and kinship organization: Comparisons of very old Whites and Blacks. *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, 10, 289-306.
- Keller, Simon. 2006. Four theories of filial duty *The Philosophical Quarterly*, 56(223), 254-274.
- Kittay, Eva. 1999. *Love's labor. Essays on women, equality, and dependency*. New York: Routledge.
- Kuhn, Deanne. 1991. *The skills of argument*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, Ronald, & Reher, David. 2011. Introduction: The landscape of demographic transition and its aftermath. *Population and Development Review*, 37(Supplement), 1-7.
- Martin-Matthews, Anne. 2007. Situating "home" at the nexus of the public and private spheres. Ageing, gender and home support work in Canada. *Current Sociology*, 55(2), 229-249.
- Pazhoothundathil, Nikhil, & Bailey, Ajay. 2021. "This place is (now) my own home. It is my home till my death": Older adults (re)creating home through daily rhythms and kinning in formal care settings. *Geoforum*, 124(August), 207-216.
- Ramírez, María Guadalupe. 2015. "Cuidado transnacional de los ancianos en familias mexicanas". Tesis de Doctorado. Doctorado en Ciencias de la Salud Pública. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México.
- Robichaux, David. 1997. Residence rules and ultimogeniture in Tlaxcala and Mesoamerica. *Ethnology*, 32(2), 149-171.
- Robles, Leticia, & Rosas-García, María Daniela. 2014. Herencia y cuidado: Transiciones en la obligación filial. *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 45 (mayo-agosto), 99-112.
- Robles, Leticia, Vázquez Felipe, Reyes Laureano, Orozco Imelda. 2006. *Miradas sobre la vejez: un enfoque antropológico*. Tijuana: COLEF/Plaza y Valdés.
- _____. 2007. *La invisibilidad del cuidado a los enfermos crónicos. Un estudio cualitativo en el barrio de Oblatos*. Guadalajara: Editorial Universitaria/Centro Universitario de Ciencias de la Salud.
- _____. 2007b. "La designación de cuidadoras de padres enfermos: La ultimogénitura femenina en un sector popular urbano". En David Robichaux (Ed.), *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas* (pp. 353-369). Universidad Iberoamericana.
- _____. 2020. Trayectorias de movilidad residencial y cuidado en casa de ancianos pobres urbanos. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 35 (104), 449- 478.
- _____. 2021. Historias nebulosas sobre el cuidado de los ancianos en tiempos de la Covid-19. *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 65(enero-abril), 140-155.
- Rubinstein, Robert, Alexander, Baine, Goodman, Marcene, & Luborsky, Mark 1991. Key relationships of never married childless older women: A cultural analysis. *Journal of Gerontology*, 46(5), S270-S277.
- Stone, Linda. 2004. "Introduction. Contemporary directions in kinship". En Robert Parkin & Linda Stone (Eds.), *Kinship and family. An anthropological reader* (pp. 331-341). Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- Venters, Sophie, & Jones, Christina. 2020. The experiences of grandchildren who provide care for a grandparent with dementia: A systematic review. *Dementia*, 20(6), 2205-2230.
- Verdery, Ashton, Margolis, Rachel, Zhou, Zhangjun, Chai, Xiangnam, & Rittirong, Jongjit. 2019. Kinlessness around the world. *Journals of Gerontology: Social Sciences*, 74(8), 1394-1405.
- Ward, Peter, Jiménez, Edith, Grajeda, Erika, & Ubaldo, Claudia. 2011. Self-help housing policies for second generation inheritance and succession of "the house that mum & dad built". *Habitat International*, 35(3), 467-485.
- Wilson, Shawn. 2008. *Research is ceremony. Indigenous research methods*. Winnipeg: Fernwood Publishing / Halifax & Winnipeg.
- Yanagisako, Sylvia, & Collier, Jane 1987. "Toward a unified analysis of gender and kinship". En Jane Collier & Sylvia Yanagisako (Eds.), *Gender and kinship: Essays toward a unified analysis* (pp. 14-50). Stanford University Press.

Parentescos, reciprocidad y estratificación en el marco de la reproducción humana médicamente asistida en México

MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA¹

Con base en el estudio etnográfico de las prácticas, significados y discursos alrededor de las técnicas de reproducción humana médicamente asistida en México, este artículo se propone proveer al lector de una introducción sintética de los actores, técnicas y debates en torno a este problema. En segundo lugar, intenta responder a las siguientes preguntas ¿inciden las biotecnologías reproductivas en las relaciones parentales?, ¿cuáles son sus derivaciones en la antropología del parentesco? Y ¿en qué medida se expresan o no las reciprocidades?

Se presentan etnografías de Ciudad de México, Villahermosa en el estado mexicano de Tabasco y Tijuana en el noroeste del país, en la frontera con Estados Unidos, realizadas desde 2015 obtenidas en el marco del proyecto *Parentescos en el espejo. Desigualdad y diversidad en el contexto mexicano contemporáneo*², algunos de cuyos resultados se han publicado en diversos medios (Olavarría 2018a y 2018b). Estos resultados revelan cómo la fertilización *in vitro* FIV, la gestación por sustitución, la crío preservación de gametos y embriones y, en general, la intervención de terceros como donantes reproductivos, se convierten en actores de la reproducción biológica, haciendo posible la emergencia de parentescos diversos.

Este recorrido seguirá los siguientes pasos: 1) hacer las aclaraciones pertinentes relativas al léxico y la metodología; 2) describir el enfoque de la investigación; 3) explicar el contexto de la cadena mundial de trabajo reproductivo y describir sucintamente el contexto jurídico y social en México en el periodo 2015-2021; 4) delinear etnográficamente a los padres y madres intencionales así como a 5) las trabajadoras y los trabajadores reproductivos y finalmente, arribar a una reflexión de orden general.

Léxico y metodología

Se entiende por reproducción humana médicamente asistida todos los tratamientos o procedimientos que incluyen la manipulación tanto de ovocitos como de espermatozoides o embriones humanos para el establecimiento de un embarazo (Organización Mundial de la Salud OMS 2010). El inicio de la reproducción humana médicamente asistida tiene lugar con la primera *fertilización in vitro* llevada a cabo por los científicos británicos Robert Edwards, Patrick Steptoe y Jean Purdy en 1978. Cabe señalar que en la placa conmemorativa colocada en el hospital Kershaw's Cottage de Oldham, Reino Unido, donde el equipo llevó a cabo parte del trabajo, aparecen los nombres de Edwards y Steptoe, pero no el de su compañera. A principios de los 1980's Edwards envió una serie de cartas pidiendo incluir el nombre de Purdy y protestó vehementemente cuando le comunicaron que eso no iba a ocurrir. Edwards obtuvo el premio Nobel en

1 Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, Campus Iztapalapa. México.

2 Conacyt CB14-232266) con el apoyo de la Fondation Maison de Sciences de l'Homme FMSH (Programme DEA 2019).

2010, por lo que, generalmente, el éxito se le atribuye solo a él. Más que una anécdota, este episodio refleja el hecho de que la asimetría genérica es indisociable de estos estudios en múltiples niveles.

¿Qué es la *fertilización in vitro*? La Organización Mundial de la Salud la define como fecundación extracorpórea (OMS 2010). He aquí un resumen del procedimiento:

1. Para obtener los ovocitos se lleva a cabo una estimulación hormonal y una punción ovárica.
2. Se deberá disponer de una muestra espermática.
3. Se ponen en contacto ovocitos y espermatozoides de forma convencional (caja de Petri) o mediante la microinyección de los espermatozoides o ICSI (acrónimo en inglés de *Intracytoplasmic Sperm Injection*).
4. Una vez fertilizados, los óvulos embriones se cultivarán hasta el estadio de blastocisto para implantarlos en el útero. Solo los euploides se seleccionan.
5. Tanto embriones como gametos se criopreservan o vitrifican en tanques de almacenamiento a -196°C hasta que se tome la decisión de usarlos para otros o para sí mismos/as.

Solo los tejidos euploides se seleccionan, es decir, sólo los óvulos fertilizados que se desarrollan adecuadamente. Tanto embriones como gametos se criopreservan o vitrifican en tanques de almacenamiento hasta que se tome la decisión de usarlos para sí mismos -es decir, la persona de quien se extrajeron; estos óvulos pueden ser usados en ese momento, unas horas o unos días después para ser fecundados, o bien ser crio preservados o vitrificados. En la medida que las técnicas de reproducción asistida TRA y en especial, la FIV buscan el nacimiento de un hijo, se constituyen, desde el punto de vista de la teoría el actor-red de Latour (2008) en *actores* del proceso de creación de lazos de parentesco y de formación de familias.

Ahora bien, otra aclaración importante es la del término *familia*. No hay una definición antropológica que a todos convenza. Lévi-Strauss (1974) propone la noción de *familia restringida*, no familia nuclear, conyugal, biológica, natural, sino su opuesto: un producto del intercambio social.

La teoría que enmarca esta investigación se basa en la noción de *asimetría duogenética reproductiva* desarrollada por la autora británica Marilyn Strathern (1992). Esta noción alude a la representación del parentesco euroamericano en la que el padre y la madre contribuyen genéticamente en la formación del niño a través del esperma y del óvulo, pero -desigualmente- en la medida que la madre aporta un elemento más: la gestación.

Es decir que, en la teoría del parentesco euroamericano y que sirve de marco a la biomedicina, la mujer aporta dos de los tres elementos y la balanza en la participación se inclina fuertemente hacia el género femenino con base en esta idea de que la gestación ocurre en el cuerpo de la mujer. Por su parte, Françoise Héritier (1985) señala que tal asimetría tiene como única finalidad establecer y justificar la norma cultural de asignar mayor responsabilidad a la mujer en las funciones procreativas y de crianza. Es decir, esta teoría de la *asimetría duogenética reproductiva* constituye un artefacto cultural que justifica el que sea la mujer la responsable de la mayoría de las actividades de cuidado de los niños.

¿Cómo se traduce esto en la práctica de la reproducción humana médicamente asistida? Al requerir dos elementos: óvulo y útero, se desdobra una segunda asimetría entre las actrices femeninas: habrá mujeres que aporten el material genético, o sea ovodonantes o proveedoras de óvulos y quienes aportan la capacidad de gestación, las personas o mujeres gestantes por sustitución o subrogada. La restitución de uno (útero) o dos (óvulo y útero) de los tres elementos necesarios para la formación de un niño (óvulo, útero y esperma) se conoce por gestación por sustitución, uno de los temas que más debate genera.

Entre los términos bajo los cuales se conoce este procedimiento están: maternidad subrogada, gestación subrogada, gestación para otros, gestación por sustitución. Optar por el término “personas que gestan para

otros» enfatiza la agencia, la calidad de actrices de las mujeres gestantes e incluye, asimismo, a las personas trans que han cursado embarazos y que podrían hacerlo para otros” (Álvarez-Díaz 2009: 151-157).

Es importante, entonces, no confundir: si el aporte o el don por parte de la persona gestante o portadora consiste tanto del material genético como del proceso de gestación se está hablando de subrogación tradicional o parcial; mientras que, si sólo se delega el segundo, se trata de subrogación gestacional o completa, subrogación gestacional completa o gestación sustituta. En nuestra investigación, solo se observó esta última modalidad.

Enfoque de la investigación

La investigación -de fuerte contenido etnográfico- se llevó a cabo desde 2015, en varias etapas. Los investigadores responsables fueron Françoise Lestage de la Universidad Diderot-París, la doctora Mayra Chávez Courtois del Instituto Nacional de Perinatología (México), el doctor Héctor Daniel Guillén Rauda de la Universidad Autónoma del Estado de México y el doctor Ibán Trápaga Iglesia de la Universidad Autónoma Metropolitana (México) y quince antropólogos en formación de la Universidad Autónoma Metropolitana. La etnografía multisituada se desarrolló en tres puntos: 1) Tijuana, Baja California y el Condado de San Diego, Estados Unidos; 2) la ciudad de Villahermosa y el municipio de Centro, Tabasco y, 3) en la Ciudad de México y el colindante Municipio de Naucalpan de Juárez, Estado de México. La etnografía fue recopilada en su totalidad por la autora y por el equipo de investigación bajo la permanente supervisión y seguimiento de la primera.

El corpus está conformado por los testimonios de 92 personas o parejas entrevistadas, la mayoría grabados cuando así lo autorizaron los y las interlocutores de la investigación y, en caso contrario, transcritos al término de las mismas, todas bajo consentimiento informado. Gracias a la autorización de los directivos y comités de ética e investigación de una institución pública del Sector Salud y de dos instituciones privadas dedicadas a la fertilidad, ambas en la Ciudad de México cuyas identidades son resguardadas bajo pseudónimo, fue posible realizar entrevistas con directivos médicos, ginecólogos, biólogos de la reproducción, psicólogos, brokers, así como usuarios de los servicios y donantes reproductivos: 1) 10 abogados de padres de intención y de clínicas/agencias, legisladores y asesores de grupos legislativos; 2) 24 médicos y biólogos especialistas en biología de la reproducción, psicólogos, trabajadores sociales; 3) 33 padres y madres de intención en solitario o en pareja hetero u homosexual 4) 25 trabajadores de la reproducción humana: brókeres y gerentes de agencias, ovodonantes, personas que se encuentran en el proceso de ofrecer su capacidad gestante, cursando una gestación para otros y veteranas de la gestación para otros en una o más ocasiones.

En virtud del clima en que se desarrolló el trabajo de campo correspondió al periodo en que tuvieron lugar varios escándalos mediáticos registrados en la prensa electrónica y de televisión, se decidió no participar en el debate público y suspender metodológicamente el juicio ético, así como respetar el anonimato de las personas entrevistadas y evitar divulgar información que pudiera afectarlas.

Distintas formas de contacto se pusieron en marcha para realizar las entrevistas semiestructuradas bajo el principio de ‘bola de nieve’: las redes personales de médicos y abogados; la solicitud directa a través de visitas a hospitales y clínicas, los congresos, foros y seminarios; y, el ingreso a foros de Internet. El análisis se apoya en tres fuentes distintas de materiales: resultados de entrevistas cualitativas de naturaleza etnográfica; observaciones en clínicas y hospitales; y, documentos jurídicos y legislativos, artículos de opinión, testimonios en foros de Internet y chats, y páginas web.

La cadena mundial de trabajo reproductivo y el contexto jurídico y social en México

En virtud de que no todos los países cuentan con una regulación sobre reproducción humana médicamente asistida y, sobre todo, porque alrededor de la gestación por sustitución o subrogada imperan posturas

confrontadas, se observa que, mientras ciertos regímenes políticos la prohíben, otros la alientan o limitan a algunos sectores de la población, excluyendo a otros. Es decir, se observa una mutua influencia entre los regímenes moral y político.

A continuación, algunos ejemplos: Reino Unido es el país que cuenta con la historia más larga de gestación por sustitución local regulada. En la *Surrogacy Arrangements Act* de 1985 se lee: “Surrogacy is a legitimate pathway to build a family” (La subrogación es un camino legítimo de formar una familia). A partir de 2021 se elabora una nueva ley con el objetivo de que los padres y madres británicos vean en su propio país la mejor opción de llevar a cabo este proceso y que no tengan que viajar al extranjero. Esta iniciativa privilegia el proyecto parental, el interés superior de la infancia y propone un acuerdo para informar a la progenie sobre sus orígenes genéticos y gestacionales. Por el contrario, el Estado Vaticano es el principal impulsor de la prohibición. Las dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe que versan sobre la reproducción asistida – *Donum Vitae. Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación y Dignitas Personae. Sobre algunas cuestiones de bioética*– consideran el óvulo fecundado como persona e identifican los tejidos celulares como personas humanas concebidas (Olavarría 2019).

En Francia, el principio jurídico de ‘indisponibilidad del cuerpo humano’ restringe su regulación (Leroyer 2016) pero los ciudadanos de ese país acuden clandestinamente a Bélgica y a otros países de Unión Europea como Portugal y Grecia para realizar procesos de gestación por sustitución (Malmanche 2016) y de criopreservación de óvulos para autodonación (Hernández-Pérez 2021). Alemania prohíbe la gestación subrogada bajo el argumento de fomentar la adopción y proteger al embrión; de hecho, se prohíbe la creación de más de tres embriones por ciclo de fertilización in vitro como un medio de evitar su eventual destrucción (Cohen 2022). Israel, cuyo sistema de salud apoya a las parejas hasta con tres fertilizaciones in vitro, hasta el año 2020 abrió la gestación subrogada para parejas de dos varones y hombres en solitario.

En síntesis, la acción del Estado excluye a determinados tipos de personas del acceso a las técnicas de reproducción humana médicamente asistida, creando las condiciones del exilio reproductivo y de la deslocalización procreativa. Desde 1990, personas y parejas heterosexuales y gay viajan a países con o sin regulación para esquivar prohibiciones religiosas o legales imperantes en sus países de origen o de residencia y beneficiarse de la gestación por sustitución y de otras tecnologías médicas con el objetivo de lograr el nacimiento de un hijo, conjunto de procesos que se conoce bajo el término de “exilio reproductivo”. El éxodo norte - sur que define este modelo no es unidireccional; la constante en el uso transnacional de la procreación médicamente asistida es el intercambio desigual. Dentro de este modelo caben las nociones de cadena mundial del trabajo reproductivo; de *global industry of commercial surrogacy* (la industria global de subrogación comercial) y de *cross-border reproductive care* (atención reproductiva trans-fronteriza) (Tain 2013).

Esta compleja red involucra principalmente a países ‘emergentes’, poseedores de un marco legal débil y en los cuales preexisten estructuras médicas eficientes y seguras tanto como una red hotelera y turística de alto nivel (Chasles y Girer 2016). Por ejemplo, en 2012 India prohíbe la gestación subrogada para parejas de dos varones y en 2016 para extranjeros, pero estas regulaciones en el nivel jurídico producen efectos limitados como una reorientación de la oferta y del flujo de personas solicitantes, pues la fuerza del mercado provoca giros en el nivel regional que no hacen sino re-direccionar a los posibles usuarios, o bien, inducir la apertura de otros mercados en regiones inéditas como, por ejemplo, Ghana (Gerrits 2016).

Paralelamente a este circuito dúctil y maleable, se constata la emergencia de *hubs* reproductivos o *reprohubs* (dispositivos centralizadores reproductivos) ubicados en el Sur de California, Dubái, Anand y Mumbai (König & Jacobson 2021). Estados Unidos ha sido el epicentro de los programas de *Surrogacy* desde el último tercio del siglo XX, dirigidos a ciudadanos de otros países del Norte y a padres de intención de las clases privilegiadas de los países del Sur quienes tienen la capacidad económica para acceder a toda técnica de reproducción asistida en cualquier punto del planeta: fertilización in vitro, diagnóstico genético preimplantacional, selección de sexo, procuración de gametos y, eventualmente, de huésped o gestante. König & Jacobson (2021) sugieren el reciente tránsito de *reprohubs* a *reprowebs*. Estas repro-redes muestran

una dinámica particular de sujetar, enredar o extenderse en reacción a los cambios locales y globales, característica que se hace evidente durante la pandemia global de Covid 19 entre los años de 2020 y 2022.

En el periodo 2015-2016, que corresponde a la primera parte de nuestra pesquisa etnográfica, la gestación para otros o gestación por sustitución sólo era realizable de manera legal y sin restricciones en México en el estado de Tabasco, facilitada por los cambios llevados a cabo desde 1998 en el Código Civil de Tabasco al contener la figura de la madre gestante sustituta (Olavarría 2018:55). En el periodo 2013-2015, México, India, Tailandia y Nepal constituían los principales países de oferta de gestación por sustitución (Olavarría y Lestage 2021).

Ante el hecho de que la veintena de iniciativas legislativas presentadas desde 2011 ante las cámaras de diputados y senadores se encuentran en estatus 'pendiente' (Casiano 2016), se concluye junto con especialistas médicos y asociaciones civiles feministas que "El Estado mexicano ha sido omiso en la generación de leyes y reglamentos específicos que permitan y propicien la protección de los derechos de los actores implicados en la reproducción asistida" (Canales de la Fuente 2019:14).

Hacia 2020, la oferta y demanda de gestación por sustitución se desplazó parcialmente o se amplió de clínicas y fundaciones formalmente establecidos hacia sitios de Internet en los que se gestionan los acuerdos y se emparejan a los solicitantes y las ofertantes. El 8 de junio de 2021, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (2021) determinó como inconstitucional por discriminatoria la propuesta donde se preveía como requisito para la suscripción del contrato de gestación que los contratantes fueran ciudadanos mexicanos y se criminalizaba a los intermediarios. Se anuncia una posible regulación en el nivel federal (Vázquez Correa 2021).

Madres y padres de intención

Las madres y los padres de intención son las personas que buscan tener hijos mediante reproducción asistida; son los portadores del proyecto parental o de la voluntad procreacional. Los casos que presentaré fueron en su mayoría recopilados etnográficamente de primera mano; cuando no es así, se menciona la fuente.

El primer caso etnográfico es el nacimiento de Hope (Olavarría 2018). Vania (dentista 30 años) y Julián (profesor de inglés 40 años) son una pareja casada de Ciudad de México. El hijo de Julián de 10 años, nacido de un matrimonio previo, vive con ellos. Tras un largo padecimiento de endometriosis severa, el útero y los ovarios de Vania le han sido removidos. El médico tratante de Vania les sugiere acudir con un médico especialista en reproducción asistida para lograr el hijo o hija que ambos desean.

Al no ser viable obtener un embrión producto de gametos proporcionados por ambos miembros de la pareja y ser trasplantado a la gestante, la única opción de Vania y Julián de obtener el embrión es mediante el gameto proporcionado por el miembro masculino de la pareja y el de una ovodonante para ser trasplantado a una gestante. En este proceso, en el cual el médico toma prácticamente todas las decisiones, tanto la ovodonante como la gestante sustituta son anónimas y no entran en contacto con la pareja.

Es decir, el óvulo fertilizado que va a ser trasplantado en una gestante a quien no conoce la pareja, es producto de una ovodonante y del semen de Julián. Lo que no podría haber pasado –porque también eso es importante- que el gameto masculino sea artificialmente inseminado en la gestante, o sea, que la gestante sea al mismo tiempo madre, llamémosle así "genética". En este caso, ni la gestante, ni la ovodonante aparecen en el acta de nacimiento de Hope. Durante la gestación de Hope, hubo un *baby shower* sin pancita, es decir, las amistades y familiares de la pareja conocían las circunstancias de que no había embarazo, que no había un embarazo por parte de Vania. También fue contratada una nodriza para alimentarla los primeros meses. Bien, entonces aquí tenemos un caso, digamos, de pareja heterosexual con un diagnóstico médico de infertilidad por parte de ella. Actualmente, la niña es cuidada por la pareja (Julián y Vania), por su hermano y por sus abuelos por vía materna.

Cabe la acotación referente al reconocimiento de la gestante. En Tabasco, donde el Código Civil reconoce la figura de madre gestante sustituta, la gestante puede aparecer en el acta y si fuese casada, el esposo debe renunciar a la paternidad de ese niño gestado. Según las leyes mexicanas, el hijo de una mujer casada debe ser reconocido por su esposo, en este caso el esposo debe renunciar a la paternidad. Según Vania, los padres le van a decir a su hijita que ella nació de las células de ella y de su papá gracias a una “mamá prestada”, o sea, se resalta aquí la importancia del lazo genético. La primera reflexión sobre el nacimiento de Hope es que no se puede ‘todo’. Por principio, resulta inviable que el gameto masculino del padre contratante sea artificialmente inseminado en la gestante. En este caso, ni la gestante sustituta ni la ovodonante aparecen en el acta de nacimiento.

Un segundo caso es el de Luis y Antonio, pareja casada de ciudadanos españoles que, hacia finales de 2014 llegó a Tabasco con un embrión de procedencia X en búsqueda de una gestante. Este caso es un ejemplo de cómo la reproducción asistida en México llegó a constituir una oferta globalizada y mediatizada. En España, el contrato de gestación por sustitución no es válido; según Álvarez Plaza (2015) una pareja más adinerada, hubiera elegido como destino reproductivo los Estados Unidos. En India no hubiera sido posible porque justo en esa época hubo una restricción hacia las personas extranjeras, por lo que México representó el destino idóneo.

En síntesis, la pareja homosexual masculina contratante obtiene el embrión producto de gametos proporcionados por uno o por los dos miembros masculinos de la pareja y de una ovodonante a ser trasplantado a la gestante. Del embrión no se sabe si el semen fue proporcionado por uno o por los dos miembros de la pareja (ya que es posible que ambos miembros de la pareja aporten el esperma y pidan no saber a quién pertenece el que fecundó el óvulo con el fin de que ambos sean considerados padres). No es viable que uno de los gametos masculinos hubiera sido inseminado artificialmente a la gestante.

Tras haber nacido los hijos gemelos de Luis y Antonio de una gestante sustituta mexicana, la pareja quedó varada en Cancún varios meses porque habían duplicado las actas de nacimiento. En Tabasco, donde tuvo lugar el nacimiento de los hijos no era reconocido el matrimonio igualitario, por lo que no podían aparecer ambos como padres. Uno de los miembros masculinos de la pareja aparece como padre y la gestante como madre, pero ella renuncia a la patria potestad del niño/a. Una demanda de las organizaciones LGBT+ es que ambos padres aparezcan en el acta de nacimiento. Finalmente, Luis y Antonio pudieron llegar a España con su progenie.

Ana y Lucia son una pareja mexicana que realiza el procedimiento conocido como ROPA o recepción de óvulos de la pareja, el cual consiste en que una de los miembros de la pareja aporta el óvulo para ser inseminado In Vitro y trasplantado a su compañera quien llevará a cabo la gestación y el parto. Ambas decidieron aportar óvulos fertilizados in vitro y cada una gestar el embrión de la otra. Es decir, su plan era una gestación simultánea cruzada; sin embargo, el médico dijo que una de ellas no era viable como gestante porque padecía artritis, entonces solo uno de los óvulos fue implantado en Lucia, que dio a luz a la hija de ambas.

También hubiera sido posible que un embrión de material genético X (donado u adoptado) fuera trasplantado a una de los miembros de la pareja. ¿Qué posibilidad no hubiera sido viable? Que esta pareja contratara a una tercera persona para ser inseminada y ser gestante. Al nacer la hija de ambas y ser registrada en el Registro Civil, la miembro de la pareja que no había gestado le dijo a su esposa que la niña llevara el apellido de ella, es decir, el apellido de la gestante. Sin embargo, en el Registro Civil les dijeron que eso no es posible. La pareja fue informada que, como primer apellido, lo que corresponde en México al apellido paterno, la parte activa, es decir, la que no llevó la gestación, y el apellido de la madre o la que llevó a cabo la gestación es el segundo apellido o el materno. Entonces ya podemos derivar ahí, pues, una representación de qué son los roles activos/pasivos, paternos y maternos, primero y segundo apellido. Un patriarcado que se impone en una familia de dos madres basada en el matrimonio igualitario.

A partir del reconocimiento del matrimonio igualitario, ambas madres aparecen en el acta. La madre que aporta el óvulo otorga el primer apellido y la que gesta. Cabe aclarar que a partir de abril de 2021 en la

Ciudad de México se permite que ambos progenitores decidan el orden de los apellidos en la inscripción de nacimiento, por lo que se elimina la prevalencia histórica del apellido paterno frente al materno.

Esta iniciativa parte de la problemática que se había venido suscitando desde el año 2009, pues el Registro Civil solicitaba mayores requisitos a las parejas homosexuales para registrar a sus respectivos hijos. En el caso de parejas de mujeres la respuesta había sido que primero debía anotarse el de la no gestante –como si fuese el padre– y luego el de la gestante –propriadamente la mamá en términos biológicos–” (Martínez y Cruz 2013).

¿Qué pasa cuando un varón en solitario decide formar una familia? Varias opciones se presentan: no es viable que el varón provea los gametos para inseminar a una madre o donadora; tampoco resulta viable que el varón contratante provea los gametos para concebir In Vitro y ser trasplantado a la misma mujer gestante y ovodonante. Andrés, mexicano divorciado de 26 años busca, a través de Internet, una gestante que lleve el embarazo para formar una familia monoparental o en solitario. El varón contratante provee los gametos para concebir In Vitro y ser trasplantado a una segunda mujer gestante. Según su testimonio, ninguna posible gestante acepta y prácticamente ningún médico en México está de acuerdo en asistirlo en este sentido.

No obstante, hay un testimonio en el podcast titulado *Un poco de contexto...*, donde Pablo, soltero gay viaja a California, aporta su esperma para inseminar in vitro a un óvulo obtenido en una clínica con un gestante sustituta, lo cual es viable en San Diego, y regresa a México con su hijo, es decir, el Estado actúa como una interfaz, como un intermediario entre quienes sí pueden tener hijos y entre quienes no. También, aquí hay otro elemento muy importante que es la *reproducción estratificada*, o sea, Pablo cuenta con ingresos elevados que le permite viajar a California, lo cual no era el caso de Andrés.

En relación con las mujeres en solitario, como Yara (médica de 35 años), en apariencia habría una primacía de las mujeres en la reproducción. Ella quería ser madre soltera por elección y le pidió a alguno de sus amigos o antiguos novios tener un hijo; sin embargo, ninguno aceptó. Acudió a una clínica de fertilidad y recibió una inseminación artificial –también podría haber sido In Vitro- pero no habría podido contratar a otra mujer para ser inseminada, lo cual resulta inviable. Resulta problemático que la madre social contrate a otra mujer para ser inseminada y a la vez gestante. Si es viable que la madre de intención provee los gametos para concebir In Vitro y ser trasplantado a una gestante

Ahora ¿qué pasa con las mujeres que rebasan la edad fértil? En el escenario actual, es la madre postmenopáusica quien provoca el escándalo, como bien lo refleja el hecho de que los embarazos postmenopáusicos son ampliamente comentados por la prensa y en los medios electrónicos (Fassin 2002: 88-89). El “reloj biológico” es el constructo médico-cultural con base en el cual la edad socialmente aceptable para ejercer la maternidad se establece en términos hormonales. Este artefacto médico-cultural controla la capacidad reproductiva de las mujeres. Mujeres que rebasan la “edad fértil” María (52 años con hija e hijo de relación anterior) e Iván (48 años sin hijos). Ella propone usar óvulo de su hija para ser inseminado con esperma de Iván y ser implantado en gestante sustituta. El médico se niega y propone donante anónima. ¿Qué puntos resaltan en este caso? El fantasma del incesto, es decir, aquí ve el médico el problema de que no sea la madre sino la hija a quien se una el esperma –aún In Vitro- del varón.

La cuestión de la criopreservación ovárica ha venido a cuestionar justamente el ‘problema’ de la edad fértil. Con la criopreservación de ovocitos, se permite que una mujer con óvulos viables que le puedan ser extraídos y criopreservados o vitrificados los utilice para ser fertilizados in vitro cuando así lo desee. Este procedimiento adquirió una gran relevancia en los medios feministas en respuesta a las grandes empresas del Silicon Valley, como Google y Facebook que incluyen en su paquete laboral para las ingenieras y para los cuadros de alto nivel esta prestación para que la probable o la posible maternidad de una trabajadora no influya en su carrera. A las mujeres que son contratadas en sus veintes se les propone –pueden aceptarlo o no- criopreservar o vitrificar sus óvulos. Los ovocitos se pueden autodonar de manera diferida, es decir, criopreservar o vitrificar para ser utilizados en otro momento. En Francia, la condición para que una mujer

pueda criopreservar sus ovocitos es donar una parte de ellos, lo cual crea las condiciones del exilio médico hacia España (Hernández-Pérez 2021).

Los varones con diagnóstico de infertilidad son un ejemplo claro de la asimetría duogenética reproductiva. De hecho, son dos sexos los que intervienen en la reproducción, pero no actúan simétricamente ¿Por qué los varones no rebasan la edad fértil? A partir de la técnica conocida por sus siglas en inglés ICSI (inyección intracitoplasmática de esperma) desaparece técnicamente el problema de la infertilidad masculina, porque se necesita sólo un esperma para ser inyectado directamente al óvulo. Este procedimiento no se realiza en el servicio público de salud en México; su acceso está estratificado y llega a costar más de mil dólares lo que refleja la desigualdad social que impera en lo referente a TRA de alta complejidad.

Las trabajadoras reproductivas

En el contexto de la reproducción medicamente asistida, se entiende por trabajo reproductivo el conjunto de actividades ligadas a la fabricación de un niño por medio de la biotecnología en el contexto actual de la mundialización (Courduriès y Herbrand 2014). ¿Cómo se logra que mujeres jóvenes y sanas provean de capacidad gestante e información genética a padres y madres de todo el mundo? Se moviliza una poderosa presencia en las redes sociales de Internet de agencias transnacionales y clínicas responsables de los programas de subrogación locales y también se realiza el trabajo cara a cara por medio de los contactos entre amigas, conocidas y parientes.

¿Quiénes proveen los óvulos, la gestación y el esperma? Hay toda una discusión alrededor de las ovodonantes quienes no donan, sino que proveen puesto que reciben una compensación económica y su oferta está globalizada. España es actualmente el principal exportador de óvulos en el nivel mundial, lugar que antes ocupaban Estados Unidos y Canadá. Durante nuestra investigación, pudimos comprobar que jóvenes de Sudáfrica y mexicanas de clase media con un fenotipo seleccionado proveen de óvulos a clínicas.

Para estas trabajadoras reproductivas, esto se puede convertir no solo en un ingreso ocasional, sino en una actividad más o menos profesional. Hay testimonios en el sentido de que “yo preferiría ser gestante y no aportar mi material genético para un hijo que no es mío”, mientras que las ovodonantes afirman “yo no llevaría un embrión durante nueve meses si no me lo voy a quedar”. Es decir, cada grupo se ubica de una manera diferencial en esta oferta. La principal diferencia entre donantes de óvulos y gestantes por sustitución es el discurso que las rodea.

La mistificación de la maternidad acaba estigmatizando y señalando a todas las mujeres de una manera u otra: a unas por renunciar a reproducirse aun teniendo recursos para ello; a otras por no poder reproducirse por la falta de recursos; a otras por arrepentirse de haberse reproducido; a otras por transferir su capacidad reproductiva a terceras personas; a otras por no poder criar/cuidar a sus hijos/as; a otras por buscar denodadamente la descendencia biológica; a otras... La maternidad como hecho sociocultural ha acabado permeando nuestro imaginario social a partir de supuestos biologizados que señalan las formas “aptas” y no “aptas” de constituir una familia... (Lores, Rivas y Jociles 2020: 197).

En el caso de la gestación por sustitución se observa una combinatoria entre las tres figuras: la donante de óvulos, la gestante por sustitución y la mánager o gestora. En su mayoría estas mujeres ya son madres. No es el caso de Livia (30 años, casada sin hijos, estudiante universitaria en modalidad abierta) quien participa en la búsqueda de gestantes para financiar, mediante el dinero que recibe por medio de comisiones, una gestación sustituta en beneficio de ella y de su pareja. Cynthia –28 años, desplazada por violencia, casada, madre de una hija– entrevistada en Tijuana en 2015, analizó todo lo que para ella y su familia significa llevar a cabo una gestación subrogada y completó un auténtico ‘estudio del mercado’ antes de lanzarse, lo que la convierte en su propia agente o mánager. Fernanda, de 34 años, mexicana, es madre de dos hijos y

ya realizó en dos ocasiones una gestación para otros para padres de intención residentes en el estado de California. Es actual mánager de una agencia de subrogación en el Condado de San Diego, Estados Unidos.

Los circuitos transfronterizos del semen son estudiados por Álvarez Plaza y Pichardo Galán (2017) quienes describen los bancos en Dinamarca y la transformación de la sustancia espermática en mercancía preciada, así como la explotación del potencial patrimonio genético real o imaginario del donante (donante exclusivo mundial semen premium características fenotípicas, étnicas, personalidad, habilidades, hábitos, cualidades morales y coeficiente intelectual).

Alrededor de la transferencia de semen y ovocitos se debate la cuestión del anonimato y del derecho de conocimiento al origen. En Reino Unido hay un registro de donantes donde sólo aparece el número de registro y los hijos nacidos de donante se identifican así por el número de donante y se llaman entre sí “*diblings*”, es decir, no los “*siblings*” o quizá hermanos/hermanas (Simpson 2000). Entre los donantes de esperma en México, pues ocurre algo muy distinto: hay un circuito formal y un circuito informal. Se busca también un genotipo “de élite” en algunas clínicas o que se parezca al padre o a la madre. Los varones cuyo diagnóstico les marca la posibilidad de tener hijos mediante donación de esperma representan un sector difícil de contactar y entrevistar pues transitan por un duelo de la masculinidad (Olavarría 2021).

Reflexión

Tras este recorrido etnográfico cabe preguntarse: ¿produce la intervención biotecnológica alguna transformación en los parentescos? Si la respuesta es positiva, ¿cómo y en qué niveles?

Con respecto a la primera pregunta, puedo afirmar que en el nivel familiar se multiplica la diversidad tipológica pero no la estructural. Persiste el modelo de la biparentalidad frente a la pluriparentalidad y la coparentalidad; es decir, se hace posible una diversidad tipológica - hay familias monoparentales, homoparentales todas ellas con participación de terceros - pero no cambia estructuralmente. Persiste de manera importante el modelo de la familia biparental con roles segregados: no siempre los dos varones hacen las mismas labores de crianza, ni las dos madres. Hay quienes se dedican más a la crianza y hay quienes se dedican más a proveer, pero sigue prevaleciendo el hecho que la figura del cuidado es de quien aporta el gameto. A pesar de toda esta diversidad no se ha incluido el modelo de la pluriparentalidad o de la coparentalidad. Algunas organizaciones LGBT+ piden y promueven la coparentalidad, es decir que los y las donantes, si así lo desean, puedan participar en la crianza de los niños y se les reconozcan derechos.

Es necesario volver la mirada a la noción teórica de la asimetría duogenética reproductiva, la cual no solo distingue claramente la participación de hombres y mujeres en la reproducción, sino que resulta imperativo observar cómo la asimetría genérica está atravesada por variables como la orientación sexual, el estado de salud, y por las categorías de clase social, edad y estado civil. En la ética del parentesco mexicano se delinea una jerarquía en que las familias biparentales hetero y homosexuales casadas de las clases altas ocupan la cúspide (y acceden a las biotecnologías), mientras que las capas intermedias y bajas se ubican en distintos niveles de exclusión en función del cruce de variables. Por un lado, se encuentran quienes ocupan la cúspide en términos de ingreso y acceden a las biotecnologías en cualquier parte del mundo, mientras capas intermedias y bajas se ubican en niveles de exclusión, o sea, no acceden a estas tecnologías o tienen dificultad para hacerlo.

Con respecto a la pregunta planteada en un inicio ¿En qué medida en estos contextos se expresan o no las reciprocidades? Es un hecho que las biotecnologías operan, como toda la reproducción humana, bajo el sistema de la reproducción estratificada. Esta noción desarrollada por Colen (1995) establece quiénes pueden o no beneficiarse, no solo de la biotecnología, sino del acceso a la atención médica, a contratar niñeras, nanas, eventualmente nodrizas y cuidadoras. Estas nodrizas, cuidadoras, proveedoras de óvulos, gestantes, que tienen sus propios hijos, tienen que encontrar a otras mujeres para llevar labores de cuidado, o sea, tienen que buscar a otras personas que cuiden a sus propios hijos. Así se construye una cadena

estratificada de crianza de niños. En la práctica hay una regla que establece quiénes pueden o no beneficiarse de determinada biotecnología. Es decir, decide quienes tienen derecho a tener descendencia y a formar, o no, una familia.

Todo esto conduce a la pregunta ¿Cómo se forman diversa y estratificadamente las familias en México? Yo creo que esa sería otra pregunta pertinente. El artículo 4º de la constitución mexicana declara el derecho de todo ciudadano a decidir el número y espaciamiento de los hijos, en la práctica una ética del parentesco y de la reproducción estratificada se filtra.

Bibliografía

- Álvarez-Díaz, Jorge Alberto. 2009. ¿La maternidad de un padre o... la paternidad de una madre? Transexualidad, reproducción asistida y bioética. *Gac Méd Méx*. Vol. 146 No. 2, disponible en: https://www.anmm.org.mx/GMM/2009/n2/68_vol_145_n2.pdf
- Álvarez Plaza. 2015. "Representaciones, prácticas y revelación de los orígenes en torno a la subrogación transnacional con y sin donación de gametos. Etnografía en Georgia sobre gestación subrogada". En *Simposio Internacional ¿Parentalidad o Parentesco? Perspectivas antropológicas e interdisciplinarias*, Barcelona.
- Álvarez Plaza, C. y Pichardo Galán, J. I. 2017. "Mercancía o don: Bancos de Semen y autonomía reproductiva". *Revista de Antropología Iberoamericana*, 12 (3), p. 339- 363.
- Canales De la Fuente, R. 2019. *Reproducción asistida y laicidad*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Casiano, M. 2016. *Legislación y técnicas de reproducción asistida, una travesía en la búsqueda de descendencia*. México, Colección de Tesis electrónicas, Universidad Autónoma Metropolitana, disponible en <http://te-siuami.izt.uam.mx/uam/default.php>
- Cohen, I. Glenn et al. 2022. What Overturning Roe v Wade May Mean for Assisted Reproductive Technologies in the US. *JAMA* Published online June 6, E1 ©American Medical Association.
- Colen, Shellee. 1995. "Like a mother to them: Stratified reproduction and West Indian childcare workers and employers in New York". En F. D. Ginsberg y R. Rapp (eds.), *Conceiving the new world order: The global politics of reproduction*. Berkeley: University of California Press, p. 78-102.
- Courduriès J. y Herbrand, C. 2014. Genre, parenté et techniques de reproduction assistée: bilan et perspectives après 30 ans de recherche. *Enfances, Familles, générations*, 21, p. 1-27.
- Chasles, V. y Girer, Marion. 2016. Tourisme medical et santé reproductive: l'exemple de la gestation pour autrui en Inde. *Revue francophone sur la santé et les territoires*, vol 3(9).
- Fassin, É. 2002. La nature de la maternité. Pour une anthropologie de la re- production. *Journal des anthropologues*, pp. 88-89
- Gerrits, T. 2016. La GPA au Ghana: exploration des pratiques, expériences et dilemmes. *La gestation pour autrui: resituer la France dans le monde Représentations, encadrements et pratiques* 17-18 novembre. Paris: Institut National d'Etudes Démographiques.
- Grupo de Información en Reproducción Elegida. A. C. GIRE. 2021. *El camino hacia la justicia reproductiva: una década de avances y pendientes. Informe 2010-2021* Disponible en: https://gire.org.mx/wp-content/uploads/2021/11/GIRE_INFORME_2021.pdf
- González - Santos, Sandra P. 2020. *A Portrait of Assisted Reproduction in Mexico. Scientific, Political, and Cultural Interactions*. Palgrave MacMillan.
- Héritier, Françoise. 1985. La Cuisse de Jupiter". *L'Homme*. Tome 25, n°94. pp. 5-22. DOI: <https://doi.org/10.3406/hom.1985.368560>
- Hernández-Pérez, Yolínzltli. 2021. *Médicaliser l'incertitude. Étude ethnosociologique de l'autoconservation ovocytaire en France*, Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales
- König, Anika & Jacobson, Heather. 2021. Reprowebs: a conceptual approach to elasticity and change in the global assisted reproduction industry. *BioSocieties* <https://doi.org/10.1057/s41292-021-00260-6>
- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social*, Manantial.

- Lévi-Strauss, Claude. 1974 [1956]. "La familia". En Lévi-Strauss *et al*, *Polémica sobre el origen y universalidad de la familia*, Barcelona, Anagrama
- Leroyer, A.M. 2016. "La filiation des enfants nés par GPA au regard du droit français" *La gestation pour autrui: resituer la France dans le monde. 1er Colloque Scientifique International en France sur la GPA*, Paris, 17-18 novembre.
- Lores, Rivas y Jociles. 2020. En Ana María Rivas Rivas y Consuelo Álvarez Plaza, Editoras, *Etnografía de los mercados reproductivos: actores, instituciones y legislaciones*, Valencia, Tirant Lo Blanch.
- Malmanche, H. 2020. Relational surrogacies excluded from the French bioethics model: a euro-american perspective in the light of Marcel Mauss and Louis Dumont. *Reproductive BioMedicine and Society Online*, 11, 24– 29.
- Martínez Cruz, Francisco y Cruz Ramos, Gerardo. 2013. ¿Cuál debe ser el orden de los apellidos en la nueva familia plural e igualitaria? *Revista Nexos*. Disponible en eljuegodelacorte.nexos.com.mx/cual-debe-ser-el-orden-de-los-apellidos-en-la-nueva-familia-plural-e-igualitaria/
- Melesio, L. y Bravo Regidor C. *Un poco de contexto*, podcast *Alquiler de vientres en México*, junio 2021, 32' disponible en: <https://open.spotify.com/episode/548Fwb4YSK5E58Q8mJighF>
- Olavarría, María Eugenia, 2018a. *Informe del proyecto Parentescos en el espejo. Desigualdad y diversidad en el contexto mexicano contemporáneo*, México, Conacyt CB14-232266
- _____. 2018b. *La gestación para otros en México: parentesco, tecnología y poder*. México: GEDISA / UAM.
- Olavarría Patiño, M.E. 2019. ¿Bebés o tejidos celulares? Individuación y parentesco del embrión criopreservado entre usuarios y actores de la fertilización in vitro en Ciudad de México. *Política y Sociedad*, 56 (2), pp. 405-430.
- _____. 2021. El duelo de la masculinidad. Varones mexicanos ante el diagnóstico de infertilidad. *Revista Encuentros Latinoamericanos [enclat]*, Segunda época, vol. V, núm. 2, julio-diciembre, págs. 139-156
- Olavarría Patiño, María Eugenia y Françoise Lestage. 2021. "Le Mexique et la Gestation Pour Autrui: De l'influence de la culture et de la politique locale dans le marché global. Mexico and Surrogacy: The influence of local culture and politics on the global market. *Trace* 79, CEMCA, doi: 10.22134/trace.79.2021.686
- Organización Mundial de la Salud OMS. 2010. *Glosario de terminología en Técnicas de Reproducción Asistida (TRA)*. Red Latinoamericana de Reproducción Asistida. http://www.who.int/reproductivehealth/publications/infertility/art_terminology_es.pdf?ua=1
- Simpson, Bob. 2000. Imagined Genetic Communities: Ethnicity and Essentialism in the Twenty-First Century. *Anthropology Today*, vol. 16, no. 3, [Wiley, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland], p. 3–6, <http://www.jstor.org/stable/2678166>. Versión española en Simpson B. (2000), "Comunidades genéticas imaginadas. Etnicidad y esencialismo en el siglo XXI", en: *Anthropology Today*, junio, vol. 16 (3).
- Strathern, Marilyn. 1992. *Reproducing the future: Anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Nueva York: Routledge.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Boletín mensual de resoluciones del Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación* No. 022/junio/2021 "Gestación subrogada" y "Amparo en contra de diversas disposiciones del Código Civil de Tabasco en materia de Gestación Subrogada" disponible en <https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/boletin-mensual-resoluciones-pleno/2021-07/022-boletin-mensual-resoluciones-pleno-junio-2021.pdf>
- Surrogacy Arrangements Act*. 1985. London: Published By Her Majesty's Stationery Office, https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1985/49/pdfs/ukpga_19850049_en.pdf
- Tain, L. 2013. *Le corps reproducteur. Dynamiques de genre et pratiques reproductives*. Paris: Presses de l'EHESP.
- Vázquez Correa, Lorena. 2021. Debates jurídicos y legislativos sobre la gestación subrogada en México. *Cuaderno de investigación* No. 76, Instituto Belisario Domínguez, Senado de la República, Ciudad de México, 14p.

“¡Soltera buena vida!” Matrifocalidad y reciprocidad negativa en el valle Calchaquí, Noroeste andino de Argentina

DANIELA SALVUCCI¹

I. Introducción: anti-alianza matrimonial como reciprocidad negativa en el Noroeste andino de Argentina

En la Argentina, estudios sociológicos e histórico-demográficos sobre formas de familia, como los de Susana Torrado (2003), han puesto de manifiesto importantes diferencias entre sectores socioeconómicos, entre las distintas regiones del país y entre contextos urbanos y rurales. En la zona andina del Noroeste, por ejemplo, se registra una mayor natalidad e incidencia de la monoparentalidad femenina y de las relaciones de pareja extramatrimoniales.

El capítulo mostrará cómo, por un lado, el elevado número de madres solteras, la inestabilidad de los vínculos de pareja y el cuidado de los niños por las madres solas y por los abuelos son factores vinculados a una relación de poder asimétrica entre los géneros y hasta a una forma de “anti-alianza” y reciprocidad negativa. Por otro lado, también en esta región del país se destaca la valorización de un tipo de familia estándar u “oficial” (de tipo matrimonial, nuclear y neolocal) promovida por las instituciones (el Estado, la Iglesia) y por los medios de comunicación. En las provincias andinas del Noroeste, además, la centralidad de la pareja y de la “complementariedad dual de género” en el ámbito indígena juega un papel importante. A pesar de todo esto, el material etnográfico presentado a continuación evidenciará prácticas y narrativas de reivindicación de independencia y autonomía reproductiva femenina, especialmente en el ámbito rural y entre diferentes generaciones de madres solteras. A luz de los casos etnográficos, será posible discutir el concepto de “matrifocalidad”, tanto en relación con los estudios antropológicos de género y parentesco, como en conexión con la antropología del macro-área andina.

Los datos etnográficos aquí analizados fueron recolectados en aldeas del valle Calchaquí, provincia de Salta, en un marco teórico-metodológico guiado por los “estudios críticos de parentesco” (Carsten 2000), así como por teorías “clásicas” sobre alianza matrimonial (Lévi-Strauss 1949), también en sus reinterpretaciones feministas (Rubin 1975), y sobre reciprocidad (Mauss 1924), incluso en su forma “negativa” (Gouldner 1960; Sahlins 1972).

Al final de la década de 1940, Claude Lévi-Strauss (1949) revolucionó los estudios de parentesco, proponiendo un análisis sistemático y comparativo que no se basaba en el principio de filiación, considerado hasta aquel entonces el eje de las diferencias entre sistemas de parentesco. Se enfocó, en cambio, en el principio de la alianza entre grupos por medio del lazo conyugal y del intercambio de mujeres. Según su teoría, el tabú del incesto y la alianza matrimonial son la base de la organización social humana y marcan, a nivel evolutivo, el pasaje de la “naturaleza” a la “cultura”. El “átomo” del parentesco, según Lévi-Strauss, por ejemplo, incluye a

1 Libera Università di Bolzano (UNIBZ). Italia. E-mail:

dos hombres ligados por medio de una mujer: hermana del uno y esposa del otro. En el caso de las familias monoparentales femeninas y de madres solteras en familias-hogares extendidos: ¿qué papel juega la alianza? ¿Acaso, se trataría de una forma de “anti-alianza”?

En su pensamiento, Lévi-Strauss retomaba el trabajo de Marcel Mauss (1924) sobre el “don” y la reciprocidad como “hecho social total”, o sea, una realidad que funda la sociabilidad reuniendo aspectos políticos, económicos, ceremoniales, tanto materiales como simbólicos. Según Lévi-Strauss es el “don de mujeres” que genera la alianza social entre grupos, produciendo relaciones de reciprocidad, tanto paritarias como jerárquicas.

En su sistematización de las formas de reciprocidad en las “economías primitivas”, Marshall Sahlins (1972) distingue tres tipos de reciprocidad: generalizada, equilibrada y negativa². La primera implica un flujo generoso y muchas veces unidireccional en el marco de relaciones sociales personales muy fuertes, como las relaciones de intimidad y familia, que se fundan en dones y también en “obligaciones” sin contrapartida directa. La reciprocidad equilibrada, al contrario, es un intercambio directo y balanceado (lo que se recibe es lo que se debe devolver, según una correspondencia de valor y dentro de un tiempo determinado apropiado) que fundamenta las relaciones sociales. Y la reciprocidad negativa es un “intento de obtener algo impunemente sin dar nada a cambio.” Se trata de una forma de apropiación asociada con el engaño, la trampa, el robo y hasta la violencia, en la cual las dos partes “están una en frente de la otra con intereses opuestos, cada una tratando maximizar su propio provecho a expensas de la otra parte” (Sahlins 1972, 110)³. En el caso de las madres solteras ¿es posible hablar de una forma de reciprocidad negativa? Pero en este caso, ¿quién estaría maximizando su provecho? Por un lado, seguramente el hombre-padre aprovecharía del placer sexual y también de la satisfacción reproductiva sin tener que hacerse cargo de los costos de la reproducción, o sea del trabajo afectivo y económico de crianza de la prole y del mantenimiento de una relación de pareja. Por otro lado, la mujer madre soltera podría elegir “no hacer reconocer el padre a sus hijos⁴”, como pasa en algunos de los casos etnográficos presentados a continuación, ganando un “control” unilateral sobre la prole y la lealdad unidireccional de esta. Sin embargo, la madre soltera, eventualmente con su familia, tendrá que hacerse cargo de todo el trabajo de crianza.

En la década de 1970, el tema de la alianza como intercambio de mujeres fue retomado en forma crítica por la antropología feminista. Basándose en la teoría de Lévi-Strauss, junto con la de Engels sobre “reproducción social” y la de Freud sobre la construcción psicológica del género, Gayle Rubin (1975), define el parentesco como un sistema social de control de la reproducción de las y los productores. Dicho control se basa en el “sistema sexo/género”, por lo cual una rígida dualidad de género garantiza un tipo de sexualidad (sexo) heteronormativa que es funcional a la “producción” de los productores. El binarismo de género (sólo hay dos géneros posibles, masculino y femenino) y la dicotomía entre ellos permite el mantenimiento de una relación asimétrica entre géneros (hombres-subjetos del intercambio y mujeres-objetos intercambiadas) que garantiza el “tráfico de mujeres” necesario para la reproducción. A luz de esta interpretación, sin embargo, ¿quién estaría ejerciendo el “control sobre los productores” en el caso de las mujeres madres solteras y su prole? ¿Acaso serían ellas mismas y sus familias, a veces conformadas por cadenas de madres solteras? Esta idea podría ayudarnos a leer las prácticas locales del “tener hijos de soltera”, no sólo como expresión de la asimetría de género y de la vulnerabilidad de las mujeres solas, sino también como un fenómeno complejo y contradictorio que incluye formas de independencia y autonomía femenina, productiva y reproductiva. ¿Qué nos dice el concepto de matrifocalidad sobre dicha autonomía, por un lado, y sobre la asimetría de género, por el otro?

El siguiente apartado (2) profundiza en la elaboración del concepto de matrifocalidad en los estudios antropológicos. Luego (3) serán presentados temas de la antropología del parentesco en el área andina, poniendo de relieve los estudios sobre madres solas. Por Para el caso del Noroeste de Argentina, se presentarán datos demográficos (4) sobre el departamento de San Carlos en el valle Calchaquí salteño,

2 En su ensayo, Alvin Gouldner (1960:172) se refiere a las “normas negativas” de reciprocidad.

3 Edición original de 1963, traducción al castellano de la autora de este capítulo.

4 Por comodidad, usaré el plural masculino gramatical para entender tanto el plural femenino como el plural masculino.

donde se realizó el trabajo de campo etnográfico sobre familias y hogares-grupos domésticos, enfocado en prácticas relacionales, narrativas e historias familiares. A continuación se presentarán tres estudios de casos etnográficos (5) y que serán analizados, en el apartado siguiente (6), en relación con las narrativas locales que expresan la valoración de la pareja, pero también de la condición de soltera. Finalmente (7), este material será discutido a la luz del concepto de matrifocalidad para subrayar la complejidad de la anti-alianza y de la reciprocidad matrimonial negativa, tomando en cuenta las ambigüedades y las contradicciones de las situaciones y de las experiencias de las protagonistas.

II. Estudios antropológicos sobre matrifocalidad

El concepto de matrifocalidad (también nombrado matricentrismo) no coincide con la monoparentalidad femenina ni con las familias encabezadas por mujeres, aunque según algunas autoras (por ejemplo, Safa 2008), un alto porcentaje de familias monoparentales femeninas es una clara señal de la tendencia matrifocal de una sociedad dada. El concepto fue elaborado en la década de 1950 por el antropólogo norteamericano Raymond Smith (1956) en sus estudios sobre comunidades afrocaribeñas en la Guyana británica. Según Smith, matrifocalidad indica la autoridad y centralidad psicológica y económica de la mujer en cuanto madre adentro de la familia-hogar-grupo doméstico, en contraposición con la marginalidad del hombre-padre (que, sin embargo, puede estar presente). Dicha marginalidad, según el autor, no depende tanto de la historia de la esclavitud en el Caribe, ni de las influencias culturales africanas readaptadas en el contexto americano, sino que es producida por el mismo sistema social y económico local, clasista y racista, que menosprecia al hombre negro de clase baja. En la década de 1960, sin embargo, otros autores (Kunstadter 1963) utilizan este término para referirse a una “familia de consanguíneos” que incluye tanto los sistemas de parentesco matrilineales como las familias monoparentales femeninas y que se basa en la “ausencia” o en la “presencia no regular” del hombre-esposo-padre debido a una estricta división del trabajo por género que aleja los hombres de sus familias.

Para recuperar el aspecto social y crítico del concepto y enfocar la relevancia de la mujer-madre, más que la ausencia del hombre-padre, la antropología feminista retoma la idea de Smith, según la cual matrifocalidad expresa la centralidad de la mujer-madre en ambientes sociales desfavorables y subalternos. Autoras como Nancie González (1970) y luego también el mismo Smith (1973) extienden el alcance del concepto más allá de las relaciones domésticas familiares, incluyendo a las interconexiones entre grupos domésticos, redes de parentesco y sociedad, hasta hablar de “sociedades matrifocales” (González 1970) a lado de formas matrifocales en el marco de sociedades patrifocales e inclusive patriarcales. En esta dirección, poniendo el énfasis en la importancia de las mujeres, Nancy Tanner (1974) define matrifocalidad como un “sistema de parentesco” en el cual “el rol de la madre es estructuralmente, culturalmente y afectivamente central” (Tanner 1974, 231) y presenta ejemplos etnográficos desde Indonesia, Nigeria y de comunidades afroamericanas de Estados Unidos, en donde las mujeres juegan un papel social, económico y también ritual fundamental, reconocido a nivel social, sin que se trate necesariamente de situaciones socialmente desfavorecidas o marginales.

Otra antropóloga, Sylvia Yanagisako (1977), al contrario, ha criticado el concepto de matrifocalidad por ser, podríamos decir, demasiado optimista, ya que evidenciaría roles de “autoridad” y hasta “poder” femenino que, en primer lugar, son relegados a la esfera de las relaciones de parentesco, y que, en segundo lugar, podrían también ser leídos como “cargos” y constricciones para las mujeres. O sea, las mujeres pueden ser “obligadas” a estar en el “centro” de las redes de parentesco, trabajando informalmente para tejer relaciones entre grupos domésticos, exactamente por ser mujeres, es decir, en base a las concepciones locales de la diferencia de género.

En la década de los 1980, otras antropólogas han criticado el concepto de matrifocalidad, principalmente por enfatizar una situación de excepcionalidad, reforzando así la idea de que existe una familia “normal” y nuclear, que se supone “patrifocal”, aún sin definirla como tal. Para contrastar este presupuesto ideológico, muchas antropólogas definen las familias matrifocales como totalmente normales en sus contextos, ya que los conceptos y prácticas de familia y parentesco difieren entre las diversas sociedades y ambientes

socioculturales (Monagan 1985, Olwig 1981, Safa 2008). A finales de la década de 1990 y principios del nuevo milenio, además, los “estudios críticos” del parentesco y la propuesta de una nueva terminología, como la de *relatedness* o relacionalidad parental (Carsten 2000), por ejemplo, ha permitido dar prioridad a estos significados y prácticas locales, también para reformular el concepto de matrifocalidad (Blackwood 2005). La idea de que existan múltiples “normalidades” en las formas, códigos y experiencias de familia y parentesco ha llevado a las investigadoras a deconstruir los estereotipos negativos asociados con las familias monoparentales femeninas y con las madres solas sin, con esto, desconocer las situaciones de subalternidad económica y social en el contexto de las relaciones de poder y de las transformaciones locales y globales (Chant 1997, González de la Rocha 1999). Pese a las críticas, el concepto de matrifocalidad ha sido y sigue siendo utilizado para analizar sociedades diferentes, no solo en el área afrocaribeña (Mulot 2013), sino también en el Mediterráneo (Brøgger, Gilmore 1997) y entre grupos indígenas latinoamericanos (Herlihy 2007), entre otras, lo que da testimonio a las dinámicas transnacionales (Giuffrè 2016) y las transformaciones intergeneracionales (Vignato 2020).

El concepto de matrifocalidad, de hecho, nos permite hacer hincapié en las ambigüedades y contradicciones de las relaciones de género y parentesco-*relatedness* (Salvucci 2022). En el caso del valle Calchaquí, por un lado, la idea de matrifocalidad evidencia la autonomía práctica, productiva y reproductiva, económica y ecológica, de las madres solteras. Por el otro, pone de relieve la subalternidad ideológica (asociada con el mito de la pareja, la patrifocalidad, la valoración de la maternidad y la desvaloración de la no fecundidad) y, por ende, las asimetrías, desigualdades y hasta abusos en las relaciones de género. Mirando a través del prisma de la matrifocalidad, la reciprocidad negativa y la anti-alianza matrimonial aparecen en su complejidad, así como son percibidos, expresados y practicados por las protagonistas.

III. Parentesco andino y monoparentalidad femenina en el Noroeste argentino

El concepto de matrifocalidad ha sido aplicado en la antropología del área andina también, especialmente en la década de 1990. En su estudio de las comunidades aymaras del altiplano de Oruro en Bolivia, Denise Arnold y Juan de Dios Yapita (Arnold y otros 1998) identifican características matrifocales en un sistema de parentesco bilateral con residencia patri-viri-local. Se trata de referencias a las antepasadas fundadoras mujeres en los rituales de ofrenda a la casa y de la identificación de la casa misma con la mujer, considerada la verdadera dueña del almacén, de los bienes almacenados y, como la casa, una matriz de la abundancia deseada (de bienes, comida, *guaguas*). Estos autores reconocen también rasgos de filiación paralela, mediante la cual, pese a la ideología patrilineal, los habitantes diferencian una línea femenina de herencia y una masculina. Por su parte, Alison Spedding (1997) ha puesto de relieve la autonomía productiva y reproductiva de las mujeres solteras de las comunidades afro-mestizas de los yungas de La Paz: tienen hijos solas y cuentan con buenos recursos económicos siendo comerciantes, lo que les permite acceder a fuerza de trabajo masculina. Se trata de mujeres que “no necesitan hombres”, según dice la gente del lugar.

Estos estudios sobre matrifocalidad en los Andes contribuyeron a una revisión crítica del ideal indígena, pero también académico, de “complementariedad dual de género”, *qariwarmi* (hombre-mujer) en quechua y *chachawarmi* en aymara. No obstante, autores como Tristan Platt (1978), ya habían subrayado la ambigüedad de este concepto, mostrando el doble sentido de la idea quechua del *yanantin*. Esta palabra indica tanto la ayuda mutua como el servicio en una relación de jerarquía. La imagen correspondiente a la supuesta simetría de la pareja hombre-mujer es la del par de ojos y del par de manos, una imagen que, según Platt (1978), oculta ideológicamente la asimetría entre géneros en el espacio público y político. Además, a partir de la década de los 1990, varias autoras empezaron a sacar a luz la violencia de género en las comunidades andinas (entre otras, Harvey 1994, Harris 1994, van Vleet 2002, Weismantel, Wilhoit 2019, Wilhoit 2017) hasta llegar a ocuparse de los nuevos movimientos políticos de mujeres indígenas que reformulan el concepto de *chachawarmi* de forma crítica (Burman 2011).

La antropología andina (Arnold 1997, 1998) ha venido incorporando la influencia de los “estudios críticos de parentesco”, las críticas a los asuntos etnocéntricos del parentesco clásico (Schneider 1984) y las perspectivas

feministas que sugieren estudiar parentesco y género juntos (Collier, Yanagisako 1987). Estos enfoques han permitido rescatar el rol central de las mujeres en la producción de relaciones parentales y sociales, más allá de las reglas de filiación, alianza y residencia y de las estructuras de los grupos domésticos. Por ejemplo, varios estudios han subrayado el papel de las actividades del “criar” y de la comida en la producción del parentesco (Weismantel 1988, 1997), también en relación con las nuevas formas “transnacionales” de las familias en situación migratoria (Leinaweaver 2010).

Sin embargo, ya la antropología del parentesco andino de la década de 1970 (por ejemplo, Bolton y Mayer, en 1977: traducción al español, 1980) había puesto en evidencia la centralidad de las mujeres madres solteras en la organización de los grupos domésticos en cuanto unidades económicas y ecológicas. En la introducción al volumen de Ralph Bolton y Enrique Mayer, Bernd Lambert (1980) estima que un buen porcentaje de los grupos domésticos estudiados por antropólogos en los Andes (véase también, por ejemplo, Brush 1977: 136-137) son encabezados por mujeres, a pesar de que, según el autor, las principales características del parentesco andino sean la filiación bilateral y la centralidad de la pareja hombre-mujer. En ese mismo volumen, otros autores identificaron elementos de filiación paralela en comunidades andinas, como en el caso de los Saraguros (Belote, Belote 1980). Dicha idea había sido formulada por Núñez del Prado (1969) para comunidades quechua, reforzada por la tesis etno-histórica de Tom Zuidema (1980) sobre la filiación paralela de los incas, y sustentada por análisis de terminologías de parentesco, como las producidas por Isbell (1978) en una comunidad quechua peruana. Comparando la antropología del parentesco en los Andes y en Mesoamérica, en su reseña del trabajo de David Robichaux (2005), Pablo Sendón (2006) subraya que tanto en el caso andino como en el mesoamericano, la identificación de una regla general de parentesco bilateral y cognaticio ha impedido detectar la relevancia de un “principio atenuado de patrilinealidad” (como lo define Robichaux para México) y su producción histórico-política a lo largo de la época colonial en detrimento de un modelo prehispánico de filiación o descendencia paralela.

En el área del Noroeste de Argentina, que formaba parte de la frontera meridional del Imperio Incaico (Lorandi 1980), cultural e históricamente vinculada al área andina meridional (Assadourian 1982, Lorandi 1997, Mata de López 2005), el alto porcentaje de familias de solteras en la época tardía colonial y en la época de la Independencia ha sido subrayado por en diferentes estudios. Estos trabajos han puesto en relación la presencia de mujeres solas: con la división del trabajo por género en el área andina puneña y la ocupación de los hombres en la minería (Gil Montero 2004); con el “mundo doméstico subalterno” de las familias esclavas (Guzmán 2009); y con la ausencia masculina debida al reclutamiento militar y laboral por la extensión de la frontera interna (Cacopardo y Moreno 1997). En este último caso, estudios de demografía histórica sobre formas de grupos domésticos a final del siglo XIX en las provincias del Noroeste de Argentina (agregando las de Córdoba y Corrientes), demuestran que hasta el 52% de las familias eran encabezadas por mujeres. Sin embargo, los autores de este estudio sugieren ir más allá de la explicación histórico-geográfico conectada a la frontera para tomar en cuenta posibles aspectos culturales (Cacopardo y Moreno 1997).

Volviendo a los grupos domésticos actuales, en un área específico del Noroeste andino de Argentina, la del departamento de San Carlos en el valle Calchaquí, provincia de Salta⁵, los datos demográficos recolectados muestran una conformación particular de los grupos domésticos, congruente con la argumentación de Torrado (2003). Dicha autora había señalado, para el Noroeste de Argentina, un menor porcentaje de familias-hogares-grupos domésticos nucleares conyugales (según la tipología de Laslett 1972), a cambio de un mayor porcentaje de familias extensas, de parejas consensuales y nacimientos extramatrimoniales y de familias encabezadas por mujeres.

5 Realicé mi investigación de campo etnográfico en 2010, 2011 y 2015-en el pueblo cabecera del departamento y en aldeas y parajes rurales del valle, de la franja premontana y del altiplano (Salvucci 2016).

IV. Formas de hogares: datos demográficos y aproximación crítica a las categorías censales

Antes de enfocarnos en los datos censales sobre hogares-grupos domésticos en el departamento de San Carlos, es necesario especificar que el INDEC -Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina- utiliza la categoría “hogar” en el sentido de grupo doméstico, un concepto diferente de lo de “familia”. En cambio, en la tipología de Peter Laslett (1972), familia, hogar y grupo doméstico son equivalentes. La sobreposición del concepto de familia y de hogar, o grupo doméstico, en la tipología de Laslett ha sido criticada por la antropología feminista de la década de 1970 por equiparar lazos genealógico-familiares y lazos de residencia. Según Yanangisako (1979), la definición de familia y de hogar varían según las situaciones, las prácticas y las concepciones socioculturales locales, por lo cual puede haber diferencias importantes entre las categorías de los actores sociales y las categorías de parentesco, familia, hogar-grupo, elaboradas por la antropología, la demografía y las instituciones estatales que levantan los censos. Por ejemplo, de mi trabajo de campo (Salvucci 2016a y 2016b) ha resultado que el concepto y las prácticas de “familia” se refieren a la categoría local “ser familia” que incluye una red amplia de parientes y que podría ser traducida como “parentesco”. En cambio, la familia en el sentido de hogar y grupo doméstico está conceptualizada como el conjunto de personas que comen juntos y que comparten la cocina. Sin embargo, sobre todo en las aldeas rurales de las tierras altas, los grupos domésticos de pastores se mueven entre diferentes casas y puestos temporales, según un modelo de “residencia múltiple” (Gil Montero 2004) y, por lo tanto, comparten diferentes cocinas en distintos momentos. Estas dinámicas generalmente no son consideradas en los censos, ni tampoco se considera el ciclo o las trayectorias de desarrollo y transformación de los grupos domésticos-hogares. También la “jefatura” del hogar puede transformarse a lo largo del tiempo: por ejemplo, un “hogar multipersonal familiar nuclear incompleto con jefa mujer” (todas categorías INDEC [Instituto Nacional de Estadística y Censos]), asociado a la monoparentalidad femenina, puede volverse en “completo” si la mujer se casa o se junta, o puede volverse en “extendido” si una de sus hijas tiene un hijo y se queda en la casa o, también, si deja a su hijo con su mamá. O sea, la categoría de “monoparentalidad femenina” tiende a ocultar las transformaciones de las situaciones reales, congelando una condición mutable y muchas veces temporal en un tipo de estatus social generalmente estigmatizante.

Las categorías del censo de hogares y viviendas del IDEC⁶ diferencian entre “hogares unipersonales”, “hogares multipersonales familiares” y “hogares multipersonales no familiares”. Todas las tipologías son divididas según haya un “jefe” o una “jefa” de hogar. Los hogares multipersonales familiares (con jefatura femenina o masculina) son diferenciados en las siguientes categorías: “hogar nuclear” (que corresponde a la familia nuclear), “hogar extendido” (o sea un hogar con o sin núcleo y otros familiares) y “hogar compuesto” (un hogar con o sin núcleo con otros no familiares). Estas tres categorías, además, son diferenciadas según el núcleo sea “completo” o “incompleto” (ambas definiciones INDEC). Resulta, por lo tanto, evidente como el “núcleo completo” o “conyugal” es el eje de la clasificación. El núcleo se extiende, se le pueden agregar no familiares volviéndolo “compuesto” y, sobre todo, puede ser completo (conyugal), cuando hay la pareja, o incompleto si no la hay. Esta dicotomía completo-incompleto conlleva implica un marcado supuesto: el que algo sea “incompleto” sugiere que no es como “debe” ser, es decir, indica una ausencia, una falta.

Analizando los datos del censo nacional 2001 (Salvucci 2016), se observa que en los pueblos del departamento de San Carlos, todos con menos de 2.000 habitantes, el porcentaje de hogares-grupos domésticos nucleares es del 38,46%, y del 30,44% para los grupos domésticos rurales dispersos en el territorio, mientras que, a nivel nacional, éste es sin duda el tipo de hogar más común: es decir, las familias nucleares constituyen el 52,99% de los hogares del país. Los hogares de tipo extenso representan el 35,5% de los hogares de los pueblos y el 40,18% de los hogares rurales aislados, mientras que, a nivel nacional, este tipo de hogar representa el 19,55% del total. En esta categoría se incluyen también numerosos casos de “hogares ocultos” (Torrado, 2003) de madres solteras jóvenes que viven con sus hijos, junto a sus padres: es decir, “núcleos

6 Para el censo de 2001, véanse, por ejemplo, los documentos en la página web INDEC: <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-CensoProvincia2001-1-11-66-1-2001>

incompletos”, generalmente femeninos, cuya incidencia estadística no aflora porque queda oculta por la etiqueta genérica de la extensión familiar.

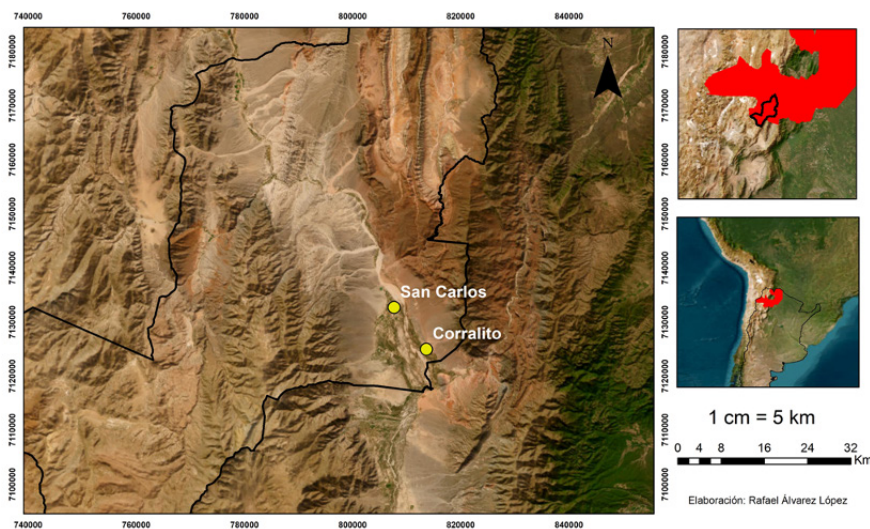
Los hogares compuestos por un núcleo completo o incompleto y los demás miembros no familiares son mucho menos numerosos: alcanzan el 5,05% de los grupos domésticos rurales aislados del departamento, pero descienden al 2,86% en los pueblos, porcentaje similar al nacional del 2,24%. Los hogares unipersonales son tan numerosos en los pueblos (14,56%) y viviendas aisladas (14,43%) del departamento administrativo de San Carlos como en las estadísticas nacionales (15,01%). Por último, cabe destacar el mayor porcentaje de hogares “incompletos” registrados en los pueblos del departamento de San Carlos, 18,32%, y en las viviendas rurales dispersas, 24,7%, frente al porcentaje nacional de 15,48%.

¿Cómo puede la investigación etnográfica y el estudio de casos ayudarnos a entender estos datos demográficos, profundizando en los aspectos matrifocales y en el papel de las mujeres madres solteras en las relaciones de familia y parentesco y en las historias familiares en esta región del país? A continuación, se presentan tres estudios de caso de grupos domésticos de la fracción rural de Corralito y del pueblo de San Carlos en el valle Calchaquí salteño.

V. Madres solteras y grupos domésticos en la Argentina andina: casos etnográficos

En la investigación de campo etnográfico que llevé a cabo en 2010, 2011 y 2015 en pueblos y aldeas rurales del valle Calchaquí salteño (departamento de San Carlos) y del altiplano (áreas de Jasimaná en la provincia de Salta y de Laguna Blanca en la provincia de Catamarca) abordé las relaciones de familia, parentesco y género, enfocándome en las prácticas (diarias, laborales, rituales y festivas), las narrativas y las historias de vida, y las formas de organización ecológica y económica de los grupos domésticos-hogares. La metodología se basó en la observación participante, en un marco epistemológico hermenéutico (Geertz 1973), por lo cual viví con diferentes familias y visité un gran número de muchos hogares en distintos pueblos y aldeas. La recolección de los datos fue a través de estudios de casos y reconstrucciones gráficas de redes familiares-parentales ego-centradas, que nos permiten subrayar el papel de las madres solteras, de los criados y de las dinámicas migratorias (Salvucci 2016a). He presentado los estudios de caso relativos al altiplano en otras publicaciones (Salvucci 2015, 2016 b, 2018a, 2018 b) y en este apartado me centraré en tres casos de familias campesinas del área rural del valle Calchaquí (Salvucci 2016a).

San Carlos y Corralito en el Valle Calchaquí, Provincia de Salta, Argentina



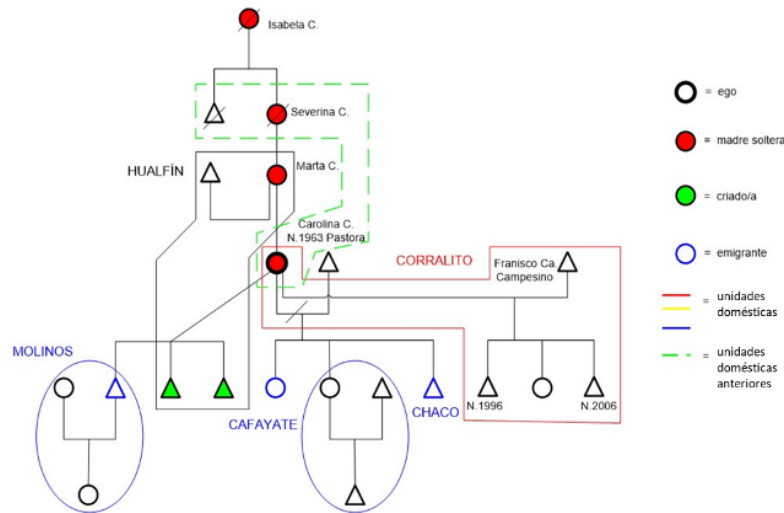
Mapa 1. Fuente: elaboración Rafael Álvarez López

verde discontinuo indica su grupo doméstico de origen como criada por sus abuelos paternos. El genograma subraya la centralidad de la movilidad migratoria. El primer hijo de doña Marta, que tuvo de soltera, reside en San Carlos con su familia (recuadro negro). El nieto mayor (en azul) vive en Buenos Aires. Dos de las hijas (en azul) del primer matrimonio emigraron a la ciudad de Córdoba. Una tercera hija emigró con su marido y sus hijos a la provincia de Buenos Aires. Se destaca la presencia de madres solteras a lo largo de generaciones que, empero, luego de tener hijos de soltera, crean nuevos grupos domésticos con sus parejas.



Foto 1. Imagen del Valle Calchaquí, cerca del pueblo de San Carlos. Foto de la autora 2015.

No muy lejos de la casa de doña Marta vive doña Carolina (48 años en el momento de la investigación), con su pareja y sus tres hijos. La pareja no es propietaria de la finca que trabaja, sino que alquila una pequeña parcela: la casa junto con la huerta para el auto sustento de la familia es proporcionada por la propietaria a la que pagan con la mitad de la cosecha. Carolina cría un pequeño rebaño de ovejas heredado de sus abuelos, originarios de la estancia de Hualfín, al norte de Jasimaná y Pucará, en el altiplano, administrativamente perteneciente al departamento de Molinos. Carolina es hija de madre soltera y fue criada por sus abuelos maternos. Su abuela materna también era madre soltera y vivía con su hermano, a quien Carolina llamaba “abuelito”. Los dos hermanos eran pastores y a cambio del usufructo de los pastos en el altiplano pagaban un canon al propietario del latifundio: el 15% de los nuevos animales del rebaño cada año. Además del canon de pastoreo, los pastores del altiplano tenían que cumplir con las “obligaciones”, una especie de tributo realizado mediante el servicio personal de aproximadamente un mes de trabajo no remunerado para el propietario, una forma de explotación de origen colonial. Así, Carolina creció en los cerros, cuidando la “hacienda” (o sea los rebaños) de sus abuelos (la abuela materna y el hermano de ésta), mientras su madre se había mudado a la falda de la montaña con su pareja y los hijos que tuvo con él, cultivando la tierra y criando ganado. Carolina tiene una buena relación con su padrastro y dejó a sus tres hijos de soltera con su madre y su padrastro para que los criaran. De hecho, la madre vive en una zona rural cercana al pueblo de Molinos, donde los niños pudieron ir a la escuela, mientras que Carolina y sus abuelitos vivían a unas 7 horas a caballo de la casa materna y hubiera sido imposible que sus hijos fueran a la escuela si se hubiesen criado con ella. El hijo mayor de Carolina se mudó al pueblo de Molinos y vive en su propio grupo doméstico, mientras que los otros dos hijos solteros de Carolina viven con su madre y su padrastro. Carolina tiene tres hijos más de su primer marido del que se separó: dos hijas emigraron a Cafayate, mientras que el hijo se trasladó a la provincia de Chaco por trabajo.



Red de parentesco 2. Doña Carolina (ego), Corralito. Genograma dibujado por la autora. Salvucci 2016.

El gráfico muestra la cadena genealógica de madres solteras (en rojo) de la red familiar de Carolina: su bisabuela, su abuela, su madre y ella misma. También están resaltados en la red los grupos domésticos anteriores a los actuales. El grupo doméstico de Carolina está representado en el recuadro rojo, mientras que el él de origen con una línea discontinua de color verde. Los criados se han resaltado con el color verde de relleno, mientras que los que emigraron se han dibujado con la línea azul.

El tercer estudio de caso se refiere al grupo doméstico y a la red familiar de Eulogia (de unos 65 años), su esposo Ramón (de unos 70 años), y sus hijos. La pareja vive en una casa rural del pueblo de San Carlos, construida en adobe. Ramón heredó la finca de su padre y actualmente cría allí vacas, caballos, ovejas, cerdos y patos. Algunos de los animales pertenecen a distintos miembros de la familia que se ocupan directamente de ellos, aunque no vivan en la finca, como en el caso de Pablo, que tiene sus cerdos en la finca de su padre. En la casa, junto con los padres, viven el hijo menor de la pareja, Esteban (30 años); la hija menor, Julia, madre soltera de dos niñas, una de 7 años y la otra de 2; y Diego, el nieto (de unos 23 años) criado por don Ramón y doña Eulogia, hijo de Marcela, su hija mayor, también madre soltera, que actualmente vive en la ciudad de Salta con su otra hija de soltera.

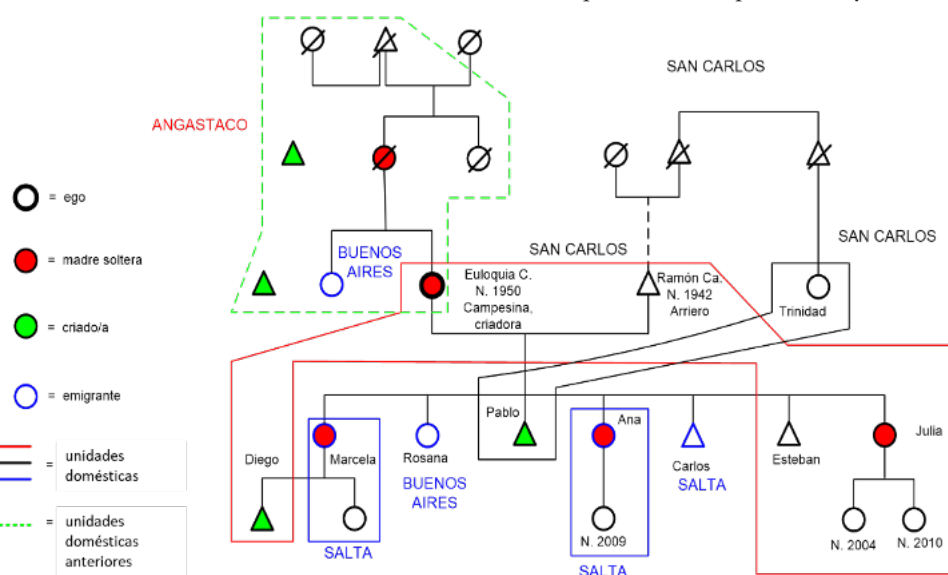


Foto 2. Imagen de una casa rural cerca del pueblo de San Carlos. Foto de la autora 2015.

Ramón comerciaba, hasta hace pocos años, con animales al por menor; es decir, era arriero e iba personalmente, cabalgando durante días, a las aldeas del altiplano para comprar ganado, que luego enlazaba guiándolo hasta el valle y revendía a los carniceros del pueblo. Ramón fue adoptado por sus padres, que no podían tener hijos: se dice que ha sido “regalao”. Su padre también crió a la hija de su hermano, Trinidad, que heredó su casa, una antigua vivienda, donde vive actualmente con Pablo. Cuando Ramón y Eulogia se juntaron, ya tenían dos hijas, que vivían en la casa materna, es decir, la casa de la madre y de la tía materna de Eulogia, en otro pueblo del valle, hacia el cerro.

Al juntarse, Ramón y Eulogia se fueron a vivir a la casa paterna de él, donde nació el tercer hijo, Pablo, quien fue dejado en la casa del padre de Ramón para que fuese criado por su abuelo y por la criada de él, Trinidad, de quien Pablo heredará la casa. Pablo llama a su tía “mamá” y a Eulogia, su madre biológica, “tía”.

Eulogia cuenta que es una “hija natural”⁷ que creció con su abuelo materno, su madre, su tía materna y una hermana, que también es hija natural (la madre de Eulogia tuvo dos hijas de soltera). Su abuela materna murió cuando su madre era aún una niña y tanto su madre como su tía fueron criadas por la madrastra, con la cual no se llevaban bien. El abuelo materno era un campesino minifundista; además de sus dos hijas, crió en casa un niño que luego le ayudaba en su trabajo y que actualmente vive en la pequeña propiedad, que fue heredada por las dos nietas (Eulogia y su hermana). La hermana de Eulogia hace tiempo emigró al Gran Buenos Aires. Antes de juntarse con Ramón y de mudarse, Eulogia, madre soltera, vivía con sus dos hijas pequeñas en la casa de su madre (también madre soltera) y de su tía, juntas con un criado de ellas. A los 15 años, la madre de Eulogia le “hizo reconocer” a su padre, es decir le reveló la identidad de su padre biológico, pero ambos no se “reconocen”, es decir, no se respetan como parientes y no se saludan.



Red de parentesco 3. Doña Eulokia (ego), San Carlos. Genograma de la autora. Salvucci 2016.

En el gráfico de la red parental se marcan en rojo las madres solteras y en verde los criados, como los hermanos de crianza de Eulogia y de su madre; Diego, el hijo de Marcela criado por sus abuelos; y Pablo, el hijo de la pareja, criado por su tía Trinidad. La línea roja muestra los límites del grupo doméstico-hogar extenso de Eulogia y Ramón, compuesto por la pareja, su nieto Diego, su hijo Esteban y su hija Julia con sus dos hijas de soltera. Todos comparten la cocina, aunque disponen de habitaciones individuales (piezas). El recuadro negro muestra el grupo doméstico de Pablo y la tía “mama”, que viven en el pueblo. El recuadro demarcado por la línea verde discontinua muestra el grupo doméstico de origen de Eulogia, criada por su

7 Es decir, una hija que no ha sido reconocida legalmente por el padre y por lo tanto no lleva su apellido.

abuelo, su madre y su tía materna, junto con los criados. Los círculos y triángulos azules representan a los miembros de la red familiar que emigraron y residen actualmente en Salta o en el Gran Buenos Aires en grupos domésticos indicados por los recuadros delimitados por líneas azules. Tres de las hijas de Eulogia y Ramón son madres solteras y dos de ellas emigraron a Salta, la ciudad capital provincial.

Además de los hijos que tuvo con Eulogia, Ramón tiene otros “hijos naturales” en la zona. Tener varios hijos ilegítimos dispersos aquí y allá parece un motivo de orgullo masculino. A pesar de ello, Pablo, aunque admire a su padre, critica la práctica de fertilidad masculina descontrolada y la de tener hijos naturales, no sólo no reconocidos legalmente, sino que no “reconocidos” en términos de parentesco. En el universo cultural local del parentesco, de hecho, reconocerse no sólo tiene un significado jurídico-legal; reconocer a un hijo significa saber que “uno es familia” y actuar en consecuencia. Por tanto, un padre natural puede reconocer a su hijo socialmente, es decir, públicamente, sin darle su apellido ni el derecho a la herencia. Los parientes, de hecho, se “reconocen” cuando conocen la relación que les une y la practican mediante el “respeto” y el saludo, pero también mediante la interdicción de la sexualidad.

VI. Asimetrías de género y autonomía femenina: prácticas y narrativas locales

Como vimos en estos tres ejemplos, “tener hijos de soltera” es una práctica muy común entre las diferentes generaciones de mujeres. O sea, tanto las jóvenes, como sus madres, sus abuelas y sus bisabuelas tienen y han tenido hijos de soltera. Esto no quiere decir que se quedaban solas, ya que la mayoría entre ellas, luego de quedarse por un tiempo con sus hijos en la casa de origen, se “juntaban” o hasta se casaban y tenían otros hijos con su pareja. Estas dinámicas desafían puntualmente la categoría de “monoparentalidad femenina”. En muchos casos los hijos e hijas de soltera fueron dejados con los abuelos, para ser criados por ellos. Generalmente son los abuelos maternos, pero a veces son los paternos, como en la historia de doña Marta.

En los tres casos, según las categorías censales, los hogares-grupos domésticos son de tipo extenso con núcleos conyugales “completos” (en el caso de Carolina y su pareja Francisco y en el de Eulogia y su esposo Ramón) o también “incompletos” (en el caso de Marta, una anciana viuda), además de los hijos e hijas que en dos casos (el de Sandra, la hija de Marta, y lo de Julia, la hija de Eulogia) tienen hijos de soltera y representan situaciones de núcleos incompletos “ocultos” (Torrado 2003). En los tres casos los grupos domésticos son autónomas a nivel económico-ecológico y se basan en actividades múltiples que garantizan el sustento y la reproducción social por medio de la explotación agrícola de las tierras a la orilla del río Calchaquí y de los pastos para criar animales, además de los ingresos monetarios del negocio de turismo, en el caso de Sandra (primer caso), y del sueldo como maestra (en el caso de Julia del tercer caso). Es decir, a pesar de vivir juntas a su madre o a sus padres, estas dos jóvenes madres solteras cuentan con un sueldo propio.

Así también es el caso de las hermanas de Julia que se mudaron a la ciudad de Salta y que viven, cada una, con la hija que tuvieron de soltera en hogares “nucleares incompletos” con jefatura femenina, según las categorías censales, gozando también de su autonomía e independencia, como me comentó una vez Marcela (la hija mayor de Eulogia y Ramón, hermana de Julia). Las madres solteras, por lo tanto, pueden conformar familias monoparentales (nucleares “incompletas”) pero también ser parte de hogares nucleares conyugales o también de tipo extenso, según procesos de transformación de los grupos. El concepto de “monoparentalidad femenina”, por lo tanto, fija en una categoría rígida situaciones en transformación y no necesariamente percibidas por las actrices sociales como algo “incompleto” o desfavorable. En cambio, el concepto de “matrifocalidad” nos ayuda a entender mejor las percepciones émicas de las protagonistas.

Durante mi investigación, una expresión que escuché y que me llamó la atención era “quien se casa quiere casa”, una expresión muy extendida por toda Latinoamérica (a veces como “quien se casa, casa quiere”). El refrán expresa el vínculo entre la relación de pareja, la casa y el convivir, subrayando así una especie de preferencia cultural por la unión de la pareja y, supuestamente por el grupo doméstico nuclear neolocal. Las prácticas locales de juntarse, sin embargo, tienen sus propias características. En primer lugar, la legalización formal de la unión es irrelevante: tanto el matrimonio civil como el religioso no son prerrogativas necesarias,

aunque la ceremonia civil y, sobre todo, la religiosa, representan un valor añadido para el prestigio social de la pareja. Entre los propietarios de clase media del pueblo, por ejemplo, el matrimonio legal y religioso es la norma, basada en el modelo colonial y luego burgués de la clase dominante salteña.

Con frecuencia la procreación es asociada a la conformación de la pareja, pero generalmente, como vimos en los casos presentados, precede a su formación. En el momento de juntarse, de hecho, es posible que ambos miembros de la pareja ya hayan iniciado su propia carrera reproductiva. La mujer puede tener hijos de soltera viviendo en el grupo doméstico de origen, y después juntarse con un compañero: con el padre de su “hijo de soltera”, como en el caso de doña Eulogia, o con otro hombre por y con quien probablemente tendrá otros hijos, como en caso de doña Marta y de doña Carolina.

La práctica de “tener hijos de soltera”, sin embargo, afecta a la definición de género de la mujer, pero no a la del hombre: una madre soltera es una mujer madre soltera, mientras que por el contrario nunca se habla de un hombre padre soltero, sino de “padre natural”. El tener hijos de soltera y “hacerse cargo” de ellos recae de hecho sobre la mujer. Las categorías de género y parentesco están, en este sentido, interconectadas, como subrayaban las antropólogas feministas. Un padre natural puede, de todas formas, hacerse cargo parcialmente de su hijo, reconociéndolo a nivel social, según la concepción local del parentesco, o incluso jurídicamente (dándole el apellido) y contribuyendo a los gastos de manutención. En cambio, el “vientito”, el padre natural desconocido o no “hecho reconocer” por la madre, no se hace cargo del hijo, que puede desconocer su identidad.

Aunque nunca escuché la expresión “padre soltero”, se pueden utilizar múltiples metáforas alusivas para describir a un padre natural, ya sea soltero, casado o acompañado. El padre natural es celebrado en las formas musicales folclóricas locales, en los cuentos, en los mitos y en los chistes, como “macho” y como varón fecundador. En el humor local aparece la figura metafórica del “picaflor”, el pájaro que va de una flor a otra, o la del “vientito”, la brisa que va y viene, dejando preñadas a las muchachas. Parecido al vientito es el “pata’i’lana”, el amante furtivo que entra en casa ajena sin hacer ruido. Todas estas figuras de amantes fugaces son protagonistas de las coplas, la canción popular folclórica del valle, principalmente de las coplas de tema erótico.

Sin embargo, más que la capacidad del “vientito” para conseguir lo que quiere sin hacerse cargo de las consecuencias, lo que se pone de relieve en última instancia es precisamente la prepotente fecundidad masculina. Las metáforas más fuertes se refieren a la capacidad reproductora del toro y del animal semental: “hacer el servicio” se dice cuando un animal macho (normalmente un toro o un caballo) es utilizado, incluso previo pago, para preñar hembras y reproducir la manada. Las alusiones más pesadas que escuché relacionaban el hacer el servicio del animal macho con el del hombre macho preñando a una mujer, garantizando así una especie de “servicio” reproductivo del personal doméstico presumiblemente en beneficio del grupo doméstico de origen de la mujer. Esta exaltación de la virilidad puede, además, relacionarse con una extendida actitud machista que a veces desemboca en situaciones de violencia y abuso contra las mujeres.

Las prácticas y las narrativas locales, por lo tanto, ponen de relieve percepciones e ideales contradictorios de las relaciones de género. Por un lado, las prácticas de juntarse y hacerse cargo de los hijos (los que se tienen en común pero también los que se tenían previamente) en pareja, posiblemente yendo a vivir juntos y separados de los padres, como indicado por la expresión local “quien se casa quiere casa”, enfatiza la “simetría” hombre-mujer. Dicha simetría está vinculada tanto al ideal andino (y académico) de “dualidad complementaria de género” como al ideal urbano, burgués y moderno de la familia estándar “oficial” (Torrado 2003), promovido por las políticas estatales, por las pastorales cristianas y por los imaginarios mediáticos. Sin embargo, esta simetría de género es, de hecho, mucho más ideológica que real y esconde formas de asimetrías, como hace tiempo destacó Tristan Platt (1978) en el caso del concepto quechua de *yanantin*, y hasta formas de violencia, como es evidenciado por la antropología feminista de las últimas décadas en el área andina. Por otro lado, la fuerte tendencia a la monoparentalidad entre las mujeres,

vinculada al modelo de la madre soltera y del padre natural “vientito”, puede atribuirse, en cambio, a una propensión hacia la “competencia” entre géneros, basada en el juego, la conquista y el engaño.

Estas “lógicas” relacionales diferentes (Salvucci 2015, 2016a) no son necesariamente opuestas y excluyentes, sino que funcionan simultáneamente y dentro de una misma relación o trayectoria individual, produciendo cambios constantes. La libertad de acción en las relaciones, tanto masculinas como femeninas, y la ausencia de un fuerte y efectivo control social moral sobre la sexualidad, a pesar de la arraigada presencia de la Iglesia católica, y más recientemente de iglesias evangélicas, hacen que las trayectorias de unión individual y las formas de familia-grupo doméstico sean fluidas y cambiantes. Las madres solteras son el eje de dichas transformaciones y el concepto de matrifocalidad, a cambio de monoparentalidad femenina, nos permite explorar estas dinámicas desde la perspectiva de las mujeres involucradas, tomando en cuenta las contradicciones y la complejidad de las experiencias.

Conclusiones: anti-alianza, reciprocidad negativa y matrifocalidad

Tanto los textos etnohistóricos sobre la puna argentina (Gil Montero 2004), como los estudios de demografía histórica sobre familias-grupos domésticos del Noroeste de Argentina (Cacopardo y Moreno 1997), citados anteriormente, muestran un alto porcentaje de familias monoparentales femeninas ya en el período colonial tardío e independentista, indicando cierta continuidad con los datos sociológicos, históricos y demográficos analizados por Torrado (2003) en su *Historia de la familia en la Argentina moderna*. Por su parte, la literatura antropológica andinista de la década de 1970 ya señalaba la importante presencia de grupos domésticos con jefatura femenina en varias comunidades andinas, a pesar de la centralidad de la pareja (entre otros, Brush 1977, Lambert 1980) y de la teoría de la complementariedad dual de género. Este hecho puede conectarse a los rasgos de un modelo prehispánico de filiación paralela prehispánico (ver Núñez del Prado 1969, Zuidema 1977, Isbell 1978, entre otros) que ha sido transformado a lo largo del período colonial, pero que, sin embargo, sigue operativo en relación con los aspectos matrifocales detectados en estudios antropológicos en diferentes sociedades andinas contemporáneas (Arnold, Jiménez, Yapita, 1998, Spedding 1997).

A luz de todos estos estudios históricos y antropológicos sobre parentesco y género en la macro-área andina, la importante presencia de madres solteras y la tendencia a la monoparentalidad femenina podría analizarse como una de las diversas posibilidades de formación del grupo doméstico, una normalidad alternativa, tal como han sugerido las antropólogas que han estudiado la matrifocalidad en diferentes sociedades (Monagan 1985, Safa 2008). Se trata acaso de una de las posibles y diversas estrategias del “hacer familia” que se deriva de la práctica de “tener hijos de soltera”, es decir, de una “autonomía reproductiva femenina”, como ha subrayado Pier Giorgio Solinas (comunicación personal), quien puso de relieve la “tendencia matrilateral” del parentesco contemporáneo por el caso italiano y europeo (Solinas 2020). Esta autonomía reproductiva femenina puede resolverse en diferentes formas de familia-grupo doméstico, según la tipología de Laslett (1972), y de “nuevas formas de familia” (Grilli 2019).

La fluidez relacional y las dinámicas de transformación de las formas domésticas se ven probablemente facilitadas por la ausencia de una rígida “ideología del parentesco” que fundamente y consagre los comportamientos legítimos en un discurso normativo. Sin embargo, a nivel local, el hecho de concebir la convivencia en pareja como algo deseado (“quien se casa quiere casa”) pone de manifiesto una asimetría de fondo en las relaciones de género. Si la pareja está en cierto modo valorizada, la madre soltera, que es el motor del universo parental local, nunca es explícitamente reconocida como tal ni igualmente valorizada. A pesar de esto, desde la perspectiva de las mujeres que he encontrado, es mejor quedarse sola que vivir con hombres que no lo merecen. Mujeres jóvenes, pero también sus madres y sus abuelas, me comentaban exactamente esto. Una abuelita hasta llegó a declarar, con una expresión que, a lo mejor, es mucho más común entre las mujeres de lo que yo me había previamente imaginado: “¡soltera, buena vida!” O sea, es mejor quedarse soltera que aguantar a una pareja que no te ayuda y que no te merece.

El hecho de tener hijos de soltera, además, te permite contar con personal doméstico suficiente para la reproducción sociocultural: se trata de “criar” personas, “hacerlas” por medio del cariño y del alimento. Estos hijos e hijas de soltera ayudarán a sus madres y a sus abuelos en el trabajo diario en la finca o contribuirán con su sueldo a la reproducción del grupo doméstico. Tener hijos de soltera, por lo tanto, garantiza cierta autonomía económica y ecológica de los grupos domésticos campesinos del valle, como vimos en los casos etnográficos: los hijos de solteras, que son dejados con sus abuelos, para que sean criados por ellos, para que hereden de ellos, y para que les ayuden en el trabajo, permiten a la familia-grupo doméstico de los abuelos seguir siendo autónoma. En este caso, la falta de una “alianza” entre grupos por medio del lazo conyugal y de las relaciones de intercambio y ayuda conectadas con este lazo (Lévi-Strauss 1949). Es decir, la “anti-alianza” se resuelve en una reproducción “autónoma” del grupo doméstico que produce, a la vez que “controla”, nuevos productores sin “tráfico de mujeres” (Rubin 1975).

A pesar de ello, también hay padres “naturales” que “reconocen” a sus hijos, si no jurídicamente, por lo menos a nivel social, según las prácticas locales del parentesco. Por el contrario, el “vientito” y el “picaflor” son padres ausentes que, consumada la conquista erótica, y hasta el engaño amoroso, tratan de maximizar su provecho (placer sexual y orgullo reproductivo) sin hacerse cargo de la prole, en un marco de “competencia entre géneros” y reciprocidad negativa (Sahlins 1972). De todas formas, como hemos visto, dicha reciprocidad negativa es también funcional a la “auto reproducción” del grupo doméstico maternal, al control unilateral femenino de la prole y a la lealdad exclusiva de los hijos e hijas hacia su madre o hacia la familia de ella.

En este sentido, por lo tanto, mucho más que la categoría estática de monoparentalidad femenina y de la definición censal connotada negativamente de “núcleo incompleto”, el concepto de matrifocalidad nos ayuda a entender mejor la práctica del tener hijos de soltera en el Valle Calchaquí, subrayando las contradicciones y las ambigüedades. Primero, es cierto que el foco local está en la maternidad, valorada en general, mientras que la no fecundidad y los problemas de fertilidad son vividos con sufrimiento, sobre todo por las mujeres. En segundo lugar, la madre soltera puede ser un centro de autoridad psicológica y económica en los grupos domésticos y jugar un papel fundamental a nivel estructural en las redes de parentesco, como en los casos etnográficos presentados. Sin embargo, esta centralidad no está oficialmente reconocida, porque lo que más se valora a nivel ideal e ideológico es la pareja hombre-mujer y la familia-grupo doméstico nuclear neolocal (“quién se casa quiere casa”). Sin embargo, escuchando las voces de las protagonistas, es posible reconocer expresiones que, desde el punto de vista de las mujeres, valoran su autonomía e independencia, como: “¡soltera, buena vida!”

Bibliografía

- Arnold, Denise (ed.). 1997. *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. Tomo I, La Paz: ILCA/CIASE.
- Arnold, Denise (ed.). 1998. *Gente de carne y hueso: las tramas de parentesco en los Andes*. Tomo II. La Paz: ILCA/CIASE.
- Arnold, Denise; Jiménez, Domingo y Juan de Dios Yapita. 1998. *Hacia un Orden Andino de las Cosas*. La Paz: HISBOL/ILCA.
- Assadourian, Carlos Sempat. 1982. *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: IEP.
- Belote, Jim y Linda Belote. 1980 [1977]. Parentesco y limitación de obligaciones en Saraguro. En Ralph Bolton, Enrique Mayer (ed.). *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Pp. 463-479. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Blackwood, Evelyn. 2005. Wedding Bell Blues: Marriage, Missing Men, and Matrifocal Follies. *American Ethnologist* 32(1): 3-19.
- Bolton, Ralph y Enrique Mayer (ed.s). 1980 [1977]. *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Brøgger, Jan y David Gilmore. 1997. The Matrifocal Family in Iberia: Spain and Portugal Compared. *Ethnology* 36(1): 13-30.
- Brush, Stephen. B. 1977. *Mountain, Field and Family: The economy and Human Ecology of an Andean Valley*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Burman, Anders. 2011. Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia. *Journal of Latin American Studies* 43(1): 65–91.
- Cacopardo, María y José Moreno. 1997. Cuando los hombres estaban ausentes: la familia del interior de la Argentina decimonónica. En H. Otero y G. Velázquez (eds.), *Poblaciones argentinas. Estudios de demografía diferencial*. Pp. 13-28. Tandil: PROPIEP.
- Carsten, Janet (ed.). 2000. *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chant, Sylvia. 1997. *Women-Headed Households. Diversity and Dynamics in the Developing World*. London: Macmillan.
- Collier, Jean y Sylvia Yanagisako, (eds.). 1987. *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford, Stanford University Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gil Montero, Raquel. 2004. *Caravaneros y trashumantes en los Andes Meridionales. Población y familia indígena en la puna de Jujuy 1770-1870*. Lima: IEP.
- Giuffrè, Martina. 2016. Cape Verdean womanhood in the age of a female migration: towards transnational matrifocality. *L'Uomo* (1): 7-29.
- González, Nancie. 1970. Towards a Definition of Matrifocality En Norman E. Whitten, Jr., John Szwed (ed.). *Afro-American Anthropology. Contemporary Perspectives*. Pp. 231-243. New York: The Free Press, London: Collier Macmillan Limited.
- _____. 1984. *Rethinking the Consanguineal Household and Matrifocality*. *Ethnology* 23(1): 1-12.
- González de la Rocha, Mercedes (ed.). 1999. *Divergencias del modelo tradicional: hogares de jefatura femenina en América Latina*. México: CIESAS.
- Gouldner Alvin W. 1960. The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. *American Sociological Review* 25(2): 161-178.
- Grilli, Simonetta. 2019. *Antropologia delle famiglie contemporanee*. Roma: Carocci.
- Guzmán, Florencia. 2009. Representaciones familiares de las mujeres negras en el Tucumán colonial. Un análisis en torno al mundo doméstico subalterno. En Mónica Ghirardi (ed.), *Poblaciones Históricas. Fuentes, métodos y líneas de investigación*. Pp. 403-425. Río de Janeiro: Asociación Latinoamericana de Población.
- Harris, Olivia. 1994. Condor and Bull: The Ambiguities of Masculinity in Northern Potosí. En Penelope Harvey, Peter Gow (ed.). *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. Pp. 40–65. London: Routledge.
- Harvey, Penelope. 1994. Domestic Violence in the Peruvian Andes. En Penelope Harvey, Peter Gow (ed.). *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. Pp. 66–89. London: Routledge.
- Herlihy, Laura Hobson. 2007. Matrifocality and Women's Power on the Miskito Coast. *Ethnology* 46(2): 133-149.
- Isbell, Billie Jean. 2005 [1978]. *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Kunstadter, Peter. 1963. A Survey of the Consanguine or Matrifocal Family. *American Anthropologist* 65 (1): 56-66.
- Lambert, Bernd. 1980 [1977]. Bilateralidad en los Andes. En Ralph Bolton, Enrique Mayer (ed.). *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Pp. 11-54. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Laslett, Peter. 1972. La famille et le ménage. *Annales Économies, Sociétés, Civilisations* 847-872.
- Leinaweaver, Jessaca B. 2010. Outsourcing Care: How Peruvian Migrants Meet Transnational Family Obligations, *Latin American Perspectives* 37(5): 67-87.
- Lévi-Strauss, Claude. 1967 (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.
- Lorandi, Ana María. 1980. La frontera oriental del Tawantinsuyo: el Umasuyo y el Tucumán. Una hipótesis de trabajo. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XIV(1): 147-164.

- Lorandi, Ana María (ed.). 1997. *El Tucumán Colonial y Charcas*. Tomo I. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Mata De López, Sara. 2005. *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la Independencia*. Salta: CEPIHA.
- Mauss, Marcel. 2002 (1924), Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche. Torino: Einaudi.
- Mayer, Enrique. 2004. *Casa, chacra y dinero. Economías domésticas y ecología en los Andes*. Lima: IEP.
- Monagan, Parks Alfrieta. 1985. Rethinking “Matrifocality”. *Phylon* 46(4): 353-362.
- Mulot, Stéphanie. 2013. La matrifocalité caribéenne n’est pas un mirage créole. *L’Homme* (207/208) : 159-192.
- Núñez Del Prado, Oscar. 1969. El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q’ero. *Allpanchis Phuturinga* (1): 5-27.
- Olwig, Karen F. 1981. Women, “Matrifocality” and Systems of Exchange: An Ethnohistorical Study of the Afro-American Family on St. John, Danish West Indies. *Ethnohistory* 28(1): 59-78.
- Platt, Tristan. 1978. Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie. *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* 33(5-6): 1081-1107.
- Robichaux, David (ed.). 2005. *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Rubin, Gayle. 1975, The Traffic in Women: notes on the “political economy” of sex. En Rayna Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. Pp. 157-210. Monthly Review Press.
- Safa, Helen. 2008. The Matrifocal Family and Patriarchal Ideology in Cuba and the Caribbean. *Journal of Latin American Anthropology* 10(2): 314-338.
- Sahlins, Marshall. 1972 (1963). La sociología dello scambio primitivo. In E. Grendi (ed.). *L’antropologia economica*. Pp. 95-146. Torino: Einaudi.
- Salvucci, Daniela. 2015. Mujeres madres-solteras y circulación de hombres padres en el altiplano de Jasimaná, Salta, Argentina. En Sandra Olivero Guidobono, José Luis Caño Ortigosa (ed.). *Temas americanistas: historia y diversidad cultural*. Pp. 705-714. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- _____. 2016 a. *Donne pastore, gauchos e figli del vento. Ecologie andine e reti di parentela nel Nord Ovest Argentino*. Padova: CLEUP.
- _____. 2016 b. Eco-logiche e culture della parentela. Famiglie e unità domestiche nell’Argentina andina. *Confluenze. Rivista di Studi Ibero Americani* 8(1): 69-88.
- _____. 2018 a. Prácticas y categorías de parentesco en el altiplano de Jasimaná, Argentina Andina. *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas* (58): 89-106.
- _____. 2018 b. Mobilità andina e madri sole. Migrazioni e relazioni familiari in due comunità del Nord Ovest Argentino. *Studi Emigrazione* LV(212): 551-574.
- _____. 2022. Matrifocalità contemporanee. Famiglie e parentele al femminile tra normalità, subalternità e prassi alternative. *RAC-Rivista di Antropologia Contemporanea* 2022/2: 307-330.
- Schneider, David. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. University of Michigan Press.
- Sendon, Pablo. 2006. Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas. El libro de David Robichaux. *Población y sociedad* (12/13): 271-287.
- Smith, Raymond. 1996 (1973) *The Matrifocal Family*. En Raymond Smith. *The Matrifocal Family. Power, Pluralism and Politics*. Pp. 39-57. New York and London: Routledge.
- _____. 2013 (1956). *The Negro Family in British Guiana. Family Structure and Social Status in the Villages*. London and New York: Routledge.
- Solinas, Pier Giorgio. 2020. *Lettere dagli antenati. Famiglie, genti, identità*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Spedding, Alison. 1997. “Esa mujer no necesita hombre”: en contra de la “dualidad andina” – Imágenes de género en los Yungas de La Paz. En Denise Arnold (ed.). *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. Tomo I. Pp. 325-343. La Paz: ILCA/CIASE.
- Tanner, Nancy. 1974. Matrifocality in Indonesia and Africa and Among Black Americans. En Michelle Z. Rosaldo, Louise Lamphere (ed.) *Woman, Culture, and Society*. Pp. 129-156. Stanford: Stanford University Press.
- Torrado, Susana. 2003. *Historia de la familia en la Argentina moderna*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Van Vleet, Krista. 2002. The Intimacies of Power: Rethinking Violence and Affinity in the Bolivian Andes. *American Ethnologist* 29(3): 567-601.

- Vignato, Silvia. (2020) Motherly Landscapes: Matrifocality, Marriage, Islam and the Change of Generation in Post-Conflict, Post-Tsunami Aceh, *East and West* 1(60): 31-59.
- Weismantel, Mary. 1988. *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- _____. 1998. Viñachina: hacer guaguas en Zumbagua, Ecuador. En Denise Arnold (ed.). *Gente de carne y hueso: las tramas de parentesco en los Andes*. Tomo II. Pp. 83-95. La Paz: ILCA/CIASE.
- Weismantel, Mary y Mary Wilhoit. 2019. Kinship in the Andes. En Sandra Bamford (e.) *The Cambridge Handbook of Kinship*. 179-210. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilhoit, Mary Elena 2017. Un Favorzote...: Gender and Reciprocity in the Andes. *Journal of Latin American and Caribbean Studies* (JLACA) 22(3): 438-458.
- Yanagisako, Sylvia J. 1977. Women-centered kin networks in urban bilateral kinship. *American Ethnologist* 4 (2): 207-226.
- _____. 1979. Family and Household: The Analysis of Domestic Group. *Annual Review of Anthropology* 8: 161-205.
- Zuidema, Tom. 1980 (1977). El sistema de parentesco incaico: una nueva visión teórica. En Ralph Bolton, Enrique Mayer (ed.). *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Pp. 57-113. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Parentesco y reciprocidad festiva en una comunidad andina en el norte de Chile

JORGE MOREIRA PEÑA¹

La reciprocidad en el espacio geográfico de los Andes ha sido concebida como uno de los fundamentos de la organización social de las poblaciones indígenas (Alberti y Mayer 1974; Murra 1975; Ossio Acuña 1992; Weismantel 1995; Leinaweaver 2018). No obstante, a pesar de su centralidad para la comprensión de las sociedades andinas, es un concepto que ha sido utilizado de maneras diversas, generalmente focalizado en las relaciones económicas, y en casos confundiendo con el concepto de “don”. Algunos autores han objetado la utilidad analítica del concepto antropológico de reciprocidad, señalando que, tanto por el surgimiento en contextos históricos específicos como por su uso ambiguo y general, corresponde a nociones diversas que refieren a distintas situaciones de transferencias y obligaciones (Abduca 2007; Ferraro 2004; Narotzky 2007). Sin pretender establecer una definición precisa, quisiera apuntar unas breves consideraciones de frente a una mejor comprensión de la reciprocidad en los Andes.

En el contexto andino fue John Murra (1975, 1987, 2020) quien introdujo el concepto de reciprocidad -junto al de redistribución- para explicar los principios sobre los cuales se edificaron las formaciones económicas y políticas del Tawantinsuyu. De acuerdo con Murra, el Estado Inca se expandió utilizando las formas existentes de reciprocidad que constituían la base de las relaciones sociales y circulación de bienes y poder en las poblaciones andinas. El autor entiende la reciprocidad como una relación social, es decir, corresponde a servicios sociales fundados en el intercambio mutuo. La reciprocidad, por tanto, constituye un tipo de transferencia basado en obligaciones morales que implica la inversión de tiempo y energía humana, expresada en el trabajo o servicio social, y que en consecuencia no se traduce en especies ni moneda. Estos intercambios de esfuerzos habrían generado un sistema de reciprocidades, como una red de favores mutuos, que permitió la cohesión social y desarrollo de las sociedades andinas.

Murra aplicó para el caso de los Andes la tipología de conceptos propuesta por Karl Polanyi (1944) en su búsqueda por comprender sociedades que funcionan con mecanismos distintos a los del mercado capitalista: reciprocidad, redistribución e intercambio. Por tal motivo, en su análisis Murra distingue los lazos de reciprocidad respecto de los de intercambio -en la terminología de Polanyi *reciprocity* y *exchange* respectivamente-, entendiendo este último como trueque o mercado, en el sentido que refiere a intercambio inmediato de bienes (Murra 1975: 100), ya que para Polanyi el intercambio como proceso institucionalizado implicaba sociedades que practicaban formas de mercado.

La misma distinción se encuentra en *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, el libro canónico compilado por Giorgio Alberti y Enrique Mayer (1974), quienes por una parte separan analíticamente los

1 Grupo de Estudio Transcultural del Parentesco (Getp-GRAFO), Universidad Autónoma de Barcelona. jorge.moreirap@autonoma.cat

conceptos de reciprocidad e intercambio -como herencia de la diferenciación que fuera planteada por Polanyi- a la vez que dividen el libro en dos segmentos. La primera parte aborda el intercambio de servicios, la segunda trata el intercambio de bienes, similar a la distinción realizada por Murra entre reciprocidad e intercambio. Esto a pesar de que, en definitiva, para Alberti y Mayer (1974: 21) la reciprocidad es entendida como forma de intercambio: “Definimos la reciprocidad como el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial”.

En síntesis, para los autores la reciprocidad es considerada como una forma de transferencia material, ampliando la conceptualización de Murra para abarcar no solo las prestaciones en forma de trabajo humano o servicios, sino también bienes. Esta extensión del concepto se corresponde con las transformaciones experimentadas por las comunidades indígenas del Perú y que fueron documentadas etnográficamente en las décadas de 1960 y 1970. Vale precisar que la reciprocidad continuó siendo excluida de las relaciones mercantiles y transferencias monetarias, considerando que la introducción del mercado constituía una amenaza para ella ésta (Alberti y Mayer 1974: 31). Aun así, los estudios actuales que analizan la reciprocidad no la desvinculan de los flujos de la economía global (Wilhoit 2017) e incluyen bajo el paraguas de este concepto las prestaciones o transferencias de dinero (Ferraro 2004).

Como se advierte, los distintos autores enfatizan las facetas económicas o productivas de las relaciones de reciprocidad en los Andes, ya sea concebidas como una dimensión del sistema económico no monetario o en conexión con el mercado. Sin embargo, como señaló Leinaweaver (2018: 237), la reciprocidad andina no es solo una cualidad de las relaciones económicas, sino que refiere a un amplio movimiento de flujos e intercambios de bienes, servicios y todo tipo de cosas. Desde esta perspectiva, la reciprocidad es probablemente un principio estructurador de la sociabilidad andina de manera más general, bajo el supuesto que se encuentra presente en diversas instituciones y dimensiones de la vida en los Andes (Abercrombie 1998; Isbell 1985; Murra 1975), y cuya práctica permite generar, mantener y transformar las relaciones sociales, incluido el parentesco (Leinaweaver 2018). En efecto, el parentesco aparece implicado en los diversos análisis de los artículos del libro compilatorio de Alberti y Mayer (1974) y es el fundamento del sistema de reciprocidades que dio forma al Tawantinsuyu en la propuesta de Murra (1975, 1987, 2020). El vínculo entre parentesco y reciprocidad resulta especialmente significativo, lo que fue reflejado en los diversos ensayos de los dos libros compilatorios que se han escrito sobre parentesco en los Andes (Bolton y Mayer 1980; Arnold 1998) y es considerada como una característica general de las relaciones de parentesco de acuerdo con la síntesis propuesta por Leinaweaver (2018).

De lo señalado quisiera destacar dos puntos. En primer lugar, la reciprocidad no puede considerarse como una categoría distinta a la de intercambio; antes debe ser entendida como una forma de intercambio, que no solo refiere a nociones económicas, sino a una amplia circulación de diversos aspectos materiales e inmateriales que conforman la vida en los Andes. En este tenor, es posible evidenciar que, en referencia a la reciprocidad, se ha ido desplazando un enfoque centrado en la economía hacia una narrativa que cubre el conjunto del espacio socio-ecológico (De Munter, Michaux y Pauwels 2018). El segundo punto es que la reciprocidad aparece como la lógica de relacionamiento que ha definido las relaciones de parentesco en los Andes, pues la ayuda mutua es la expectativa que se tiene respecto de los modos de actuar de los parientes. Sin desconocer las exclusiones, jerarquías, violencias que también son parte de las relaciones de parentesco (Carsten 2013; Ortner 2019), es la condición de parientes la que posiciona a los sujetos sociales en una situación de intercambios recíprocos.

A continuación, se analiza el funcionamiento de la reciprocidad entre parientes en una dimensión específica de la vida comunitaria: las festividades religiosas. Antes se presenta entrega una breve descripción de la comunidad de estudio.

I. La comunidad de Socoroma

La comunidad de Socoroma se compone de 5 localidades pobladas², de las cuales la localidad homónima de Socoroma ha funcionado como “pueblo matriz”, donde se han concentrado las actividades civiles y religiosas. Está localizada en la región administrativa de Arica y Parinacota, la región más septentrional de Chile, limitando al norte con Perú y al oeste con Bolivia. Se ubica en el sector precordillerano de la Sierra de Guaylillas, a una altura aproximada de 3000 m.s.n.m.³, en la cabecera del valle de Lluta. Este valle se caracteriza por una marcada zonificación vertical, en el sentido que las diferencias altitudinales del territorio dan origen a importantes variaciones climáticas, lo que resulta en zonas ecológicas claramente diferenciadas: altiplano (puna), precordillera (sierra), valle y costa. Esta característica geomorfológica ha estimulado en los habitantes del territorio formas de especialización productiva, lo que a su vez ha incentivado su movilidad para complementar los sus medios de subsistencia.



Fotografía 1. Comunidad de Socoroma. Foto del autor.

Históricamente la principal actividad económica de las poblaciones que han habitado el territorio de la comunidad de Socoroma ha sido la agricultura, complementada con un extendido sistema de ganadería, especialmente ovina, desde tiempos coloniales (Moreira 2021). En la actualidad se mantiene el trabajo agrícola, aunque ya sin el complemento de la ganadería. Hace algunos años la última familia que criaba ganado abandonó esta actividad. Paulatinamente se ha introducido el turismo como una actividad económica sustentable, impulsada tanto por agencias gubernamentales como privadas, especialmente tras la declaración de Patrimonio Mundial de la Humanidad por parte de la UNESCO (2014) un tramo del *Qhapaq Ñan* (sistema vial incaico) en el territorio de Socoroma. Aunque es una actividad incipiente, ya se observan ciertas conversiones o adaptaciones de la economía local en función del turismo.

En el aspecto sociodemográfico, Socoroma es una comunidad indígena, tanto porque sus miembros reconocen un origen étnico aymara como porque se ha constituido legalmente en comunidad indígena reconocida por el Estado chileno mediante la Ley Indígena⁴. Debido a la intensificación de las migraciones hacia las

2 Socoroma, Zapahuira, Murmuntani, Epispacha y Chusmiza.

3 Aunque las localidades pobladas se encuentran ubicadas en la cota de los 3000 m.s.n.m., la altitud del territorio varía notablemente de este a oeste, es decir, de la cordillera hacia el valle.

4 La ley 19.253 o Ley Indígena promulgada en 1993 tras el retorno a la democracia permite formar comunidades indígenas con estatuto jurídico, no sin ambigüedades, a partir de 10 individuos mayores de edad que provengan de un mismo

zonas costeras a partir de mediados del siglo XX y mantenida hasta el día de hoy, en la comunidad residen de manera permanente menos de 100 personas, aproximadamente 60 de ellas en el pueblo de Socoroma. Es decir, la mayoría de los miembros de la comunidad no reside en el territorio comunitario. Sin embargo, no existe una desvinculación total, ya que se mantiene un flujo constante de comuneros entre el pueblo y ciudad, quienes regresan a la comunidad por motivos rituales (fiestas) y laborales (pequeña agricultura). El proceso en el que la realización comunitaria ocurre más allá de la comunidad, en espacios exógenos se ha conceptualizado como translocalización de las comunidades andinas (Gundermann 2001; Gundermann y Vergara 2009; González, Gundermann e Hidalgo 2014). Se debe tener en cuenta este contexto para comprender las dinámicas de las festividades y las relaciones de reciprocidad que en ella establecen los parientes.



Mapa 1. Espacio regional y territorio comunitario de Socoroma.
Fuente: elaboración del autor.

II. El caso etnográfico

En otro trabajo he revisado prácticas de reciprocidad que han permitido a las familias socoromeñas acceder a recursos productivos en distintos espacios ecológicos (Moreira 2021). En esta oportunidad me centraré

tronco familiar o tengan origen en un mismo poblado antiguo.

en formas de ayuda mutua que operan en el cumplimiento de dos festividades rituales: El Carnaval y Las Cruces de Mayo. La etnografía corresponde específicamente a las fiestas del año 2019.

El Carnaval

El Carnaval es una expresión del acoplamiento y yuxtaposición producida por la síntesis de fiestas de origen diverso, europeo y americano, aunque ambas compartiendo la función propiciatoria y reproductora del ciclo agropecuario y de la vida en general. Flores Matos (2009) señala que se dispone de escasa información histórica de los Carnavales indígenas, sector de la población en el que esta fiesta ha tenido menor raigambre como referente simbólico en comparación con las poblaciones mestizas y afroamericanas de Latinoamérica. El autor plantea una clasificación de los Carnavales indígenas en base al grado de integración con la sociedad global. Por una parte, sociedades indígenas cuya autopercepción incluía a una sociedad mayor no indígena asimilaron un tipo de Carnaval similar al modo paródico español y del catolicismo popular europeo; y por otra parte, sociedades indígenas que mantenían un importante grado de autonomía respecto de las autoridades coloniales -si bien de todas formas subordinadas- plasmaron un tipo de Carnaval en el que se reafirmaron los principios fundamentales de su propia estructura social y sus relaciones interpersonales (Flores Matos 2001: 43). El Carnaval que acá se presenta se acerca a esta segunda tipología.



Fotografía 1. Bailando la tarqueada. Foto del autor.

Actualmente el Carnaval de Socoroma es una fiesta que se extiende por toda una semana, desde que el “Abuelo Carnavalón”, José Domingo Carnavalón, llega al pueblo un domingo, en la “Entrada del Carnaval”, hasta su despedida el domingo siguiente, en el “Entierro del Carnaval”. Si bien existe una serie de actividades distintas cada día, de manera general la fiesta consiste en la visita del Carnaval a cada una de las casas de los habitantes del pueblo, quienes deben recibirlo junto a la comparsa de bailarines y músicos, con una

*chalta*⁵, ofreciendo abundante alcohol y bebidas como muestra del respeto hacia el Carnaval. Durante toda la semana se baila y se juega con harina⁶, diversión que incluye desde los más jóvenes hasta los más antiguos⁷, desde las personas más involucradas en el sistema de cargos religiosos hasta el habitante con menor participación comunitaria. Si bien las visitas siguen una jerarquía de acuerdo al sistema de cargos, todas las casas del pueblo deben ser visitadas; se espera que todas las familias reciban al Abuelo, *chalten* con los alférez⁸ y atiendan la comparsa de músicos y bailarines.

Al recibir al Carnaval, la familia anfitriona va adornando con harina y serpentinas a todas las personas, una por una, primero el Abuelo, los alférez, los músicos y luego los participantes, además de servir alcohol o refresco como muestra del “cariño” de la casa, lo que es retribuido por la comparsa bailando y jugando alegremente en el lugar. Como se puede advertir, todo el Carnaval se inscribe dentro de prácticas de reciprocidad en distintos niveles. Existe un tipo de reciprocidad sagrada que se establece con el Abuelo Carnavalón, otra de tipo comunitaria que involucra las distintas casas y familias de la comunidad, y otra de tipo parental que se da específicamente entre los parientes. Este último tipo de reciprocidad, la que ocurre mediada por el parentesco en la organización de la fiesta, es la que interesa analizar en esta ocasión.

El año 2019 el *pasante* (encargado) del carnaval fue un joven socoromeño de 32 años⁹. Sin desconocer que el alférez recibió ayuda de distintos tipos de personas (parientes, amigos, conocidos), en la preparación y desarrollo de la fiesta, fue fundamental el apoyo proporcionado por su familia, especialmente por las mujeres, sin la cual no hubiese podido cumplir con su compromiso ritual. En Socoroma la colaboración de la familia es una necesidad para la realización de las fiestas y no se puede prescindir de ella. Así, en la medida que la ayuda mutua entre parientes es tenida por necesidad, también es considerada una obligación moral, como un “deber” que asumen los miembros de la familia. De esta manera lo detalla el alférez:

Yo creo que siempre va a ocurrir lo mismo con la familia. Van a estar ahí ayudando siempre. Se sienten con esa obligación, y uno mismo. Por ponerte un ejemplo, en mi caso cuando pasó mi tía L. [la fiesta de] San Francisco, igual yo estaba ahí. Los días que pude estar le ayudé a servir. Fui su ‘servicio’ entre comillas, porque te nace eso de ayudar a la familia. No sé si será con todas las familias, los otros apellidos que están en el pueblo, pero en el caso de nosotros te da esa cosa de ‘pucha está mi tía, tengo que ir a ayudarla’, o ‘está mi tío, tengo que ir a ayudarlo a buscar las papas o a recolectar esto’, ‘están armando la ramada para el sobrino, que tengo que estar ahí’.

Esto recuerda la aproximación al carácter de los lazos de parentesco que planteó Meyer Fortes (1969) para distinguir que expresan una regla de altruismo prescriptivo. Para Fortes esta regla se aplica al tipo de actitud intrínseca en las relaciones de parentesco, en el que se predica el denominado “axiom of amity” (axioma de “amistad”) referido a comportamientos recíprocos, entre ellos los actos de apoyo mutuo, que usualmente los parientes deben tenerse entre sí. En la comunidad de Socoroma las familias se someten a la obligación de la solidaridad mutua.

-
- 5 También llamada *challa* en otros lugares. Se refiere a una ceremonia de comunicación con lo sagrado, en la que generalmente se solicita permiso para realizar una actividad o una retribución positiva.
 - 6 Cada persona carga una *chuspa* (bolsa tejida de lana) con harina, la que utiliza para pintar el rostro de las personas del sexo opuesto, lo que en algunos casos se realiza con delicadeza y en otros con alevosía, pero al parecer siempre con algo de sensualidad. Se forman grupos de mujeres y grupos de hombres que embisten y se defienden en conjunto, expresando una especie de solidaridad de género.
 - 7 Nombre con el que se designa a los miembros más longevos de la comunidad.
 - 8 Los alférez en Socoroma, localmente llamados en singular, son de dos tipos: pueden estar asociados al sistema de cargos religiosos, comprometiéndose con diferentes formas de ayuda para pasar la festividad de un Santo o una Virgen (aportar mercadería, la banda, vestimentas, etc.), o pueden asumir el alferazgo del Carnaval o las Cruces de Mayo, donde ellos son los principales encargados de *pasar* la fiesta. Este último caso es el que se describe en el presente artículo.
 - 9 Al asumir el cargo de alférez sin esposa o novia, su madre actuó de pareja durante toda la semana.

Vale precisar aquí el concepto local de familia, teniendo en cuenta que, a pesar de su centralidad tanto en la práctica como en el discurso de la población socoromeña, ésta es una categoría difusa o de difícil definición. Cuando se habla de familia en Socoroma, dependiendo del contexto, se puede aludir tanto a la familia nuclear como a segmentos de la parentela. Es un concepto moldeable que se ajusta contextualmente en las conversaciones y actividades de los miembros de la comunidad para designar la activación de un grupo variable y flexible de parientes que se reconocen por descender de algunos antepasados en común. En este sentido, en Socoroma no existen grupos corporativos como los que han sido descritos para caracterizar las poblaciones pastoriles del altiplano, sino más bien agrupaciones de parientes que se identifican en referencia a antepasados considerados fundadores de las familias. De acuerdo con los resultados de mi investigación doctoral, en Socoroma el parentesco es de tipo bilateral con inflexión matrilateral (Moreira 2022).

En correspondencia con lo anterior, el análisis de los flujos de ayuda observados en esta fiesta destaca la importancia cardinal de las mujeres de las familias socoromeñas, especialmente en la canalización del trabajo. Casi la totalidad de las prestaciones siguió una línea materna, tanto de la primera como de la segunda generación ascendente. Los tíos maternos construyeron la “ramada” para atender en la casa y guiaron al alférez en diversas actividades durante la semana. Pero especialmente importante fue la ayuda suministrada por las mujeres en las labores de la cocina, asuntos que requieren de gran inversión en trabajo por la cantidad de personas que diariamente se debe atender. De acuerdo con lo señalado por el alférez, una vez más se puede apreciar cómo esta labor fue asumida por los parientes, y específicamente mujeres: “...por más que llevara 20 personas, a mi abuela A. no la ibas a sacar de la cocina, o a mi tía L. no las ibas a sacar de ahí, o a mi tía A. no las ibas a sacar de ahí, o a mi tía Ll. que iba, no las ibas a sacar de ahí. Entonces es algo que está dentro de ellas y ‘ya familiar, ah tenemos que ir’”.

Aquella cocina a la que se hace referencia es la cocina de la casa de EgoMM, o abuela materna del alférez. Aquel fue un lugar clave durante la fiesta, donde se dio forma al Abuelo Carnavalón, donde se organizaba el día a día de la festividad, donde el alférez y su madre se alojaron toda la semana, donde se atendía a los músicos y visitas, en definitiva, la casa del Carnaval.

El diagrama a continuación grafica la ayuda que recibió el alférez durante la semana en distintos tipos de labores en la casa, especialmente la cocina, permitiendo apreciar que los flujos de ayuda: a) están liderados por mujeres, b) provienen desde el lado materno, c) se sustentan en un vínculo madre-hija. Es interesante este escenario, ya que, como ha advertido Wilhoit (2017), la reciprocidad entre mujeres ha recibido escasa atención en los estudios de los Andes. En este caso, las familiares femeninas del alférez fueron agentes fundamentales para el cumplimiento de la fiesta y estuvieron más presentes en prácticas de ayuda mutua durante la semana de Carnavales.

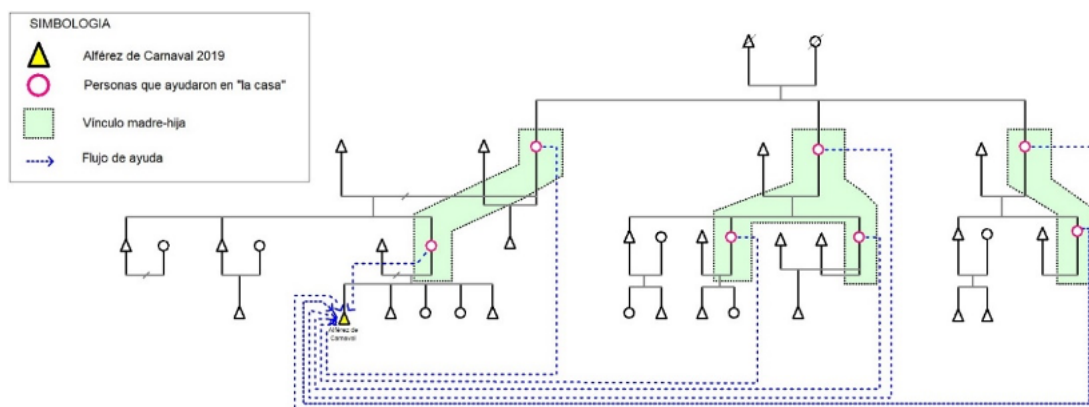


Diagrama 1. Flujo de ayuda en la fiesta del Carnaval 2019. Fuente: Elaboración del autor.

Un ejemplo que refuerza lo planteado es la ayuda de su madre y abuela en aspectos de la organización y compra de alimentos. Como expresión del actual contexto translocalizado de la comunidad, el alférez

trabaja en la oficina del Servicio Agrícola Ganadero (S.A.G.) de Visviri, en la frontera altiplánica tripartita, situación que dificultó la organización de la festividad y que volvió clave la coordinación logística facilitada por sus familiares, su abuela en Socoroma y su madre en Arica. El alférez explica:

Eso lo vio mi mamá con mi abuela A., en tema de cantidades con mi abuela A. Nos apoyamos porque yo nunca, hasta el último, no sabía cuánto de esto comprar. Contaba los músicos, son 15 músicos, y mi abuela le dijo a mi mamá ‘yo sé cuánto hay que comprar’. Ella se hizo cargo de eso; yo solamente les pasé la plata y ellas compraron a medida, porque por los temas de los turnos se me dificultó estar en esas cosas acá.

Sin el compromiso y ayuda de los parientes, de acuerdo con la percepción del alférez, prácticamente sería imposible *pasar*¹⁰ la fiesta: “[s]ería muy difícil tomar un cargo si mi familia no es de aquí ¿Quién me va a apoyar? Por mucho que me digan ‘si el pueblo te va a apoyar’, pero creo yo que si tu familia no está ahí es muy difícil. Más siendo joven, tratar de recibir un cargo”. Este caso muestra que la familia es el principal grupo de personas que facilita y permite dar continuidad al ciclo festivo y sistema de cargos religiosos en Socoroma.

Cruces de Mayo

La fiesta de las Cruces, al igual que el Carnaval, tiene una génesis prehispánica y católica. El origen europeo tiene antecedentes anteriores a la expansión católica en los sectores populares, en las celebraciones primaverales del mes de Mayo, las que seguramente fueron apropiadas y normativizadas por Iglesia católica a través de su inclusión en el calendario litúrgico (Caro Baroja 1979; Porro 2001; Van Kessel 2006). En el caso de las sociedades prehispánicas, éstas practicaban ceremonias en diversos lugares de su territorio, como cerros y manantiales, los que estaban revestidos de poderes sagrados por su capacidad generativa (Gow 1974; Zuidema 2010). Siendo Mayo el momento del año en que se hace patente el periodo seco, históricamente las peregrinaciones, sacrificios y ofrendas envueltas en un contexto festivo estarían motivadas por la necesidad de mantener los cursos de agua desde los cerros sagrados hacia los sectores poblados. Tras el proceso de Conquista, los misioneros se esforzaron por “extirpar las idolatrías” e introducir el cristianismo, en ocasiones imponiendo los símbolos católicos sobre los antiguos adoratorios locales, como es el caso de las Cruces sobre las *apachetas*¹¹ que se observan en esta festividad. En los Andes las celebraciones católicas se superpusieron con las fiestas relacionadas al ciclo agrícola de las poblaciones indígenas.

Actualmente en el pueblo de Socoroma la fiesta de las Cruces se extiende por alrededor de una semana, aunque el periodo es variable según el momento de la semana en que estén fijados los días 2 y 3 de mayo, cuando se “visten las Cruces” y se las saca en procesión alrededor del pueblo. Aproximadamente una semana más tarde se realiza “el despacho”, momento en que son devueltas a sus “asientos” en la cima de los cerros mediante un largo peregrinaje ritual o “camino de memoria” (Abercrombie 1998; Choque y Pizarro 2013), entre cantos y libaciones. En la cumbre de los cerros sagrados se realizan rituales como una forma de ofrendar para que la Cruz o la *apacheta* cumpla con las peticiones y solicitudes de los comuneros, en un ciclo de flujos recíprocos con lo sagrado (Boussy-Cassagne y Harris 1989; Galdames 1990; Gose 2004; Martínez 1983; Van den Berg 1990).

10 *Pasar* refiere al acto de asumir y cumplir con las obligaciones de la festividad. Insertos en el sistema de cargos religiosos, los mayordomos o alférez que *pasan* la fiesta son llamados *pasantes*. En otros lugares de los Andes también se les conoce como *priostes*.

11 Las *apachetas* son amontonamientos o conjuntos de piedras de carácter sagrado, las que fueron descritas tempranamente por los cronistas. Se encuentra en la cumbre de los cerros y usualmente constituyen un lugar de adoratorio central.



Fotografía 2. Procesión de las Cruces. Foto del autor.

Las tres Cruces principales del territorio comunitario son Calvario, Yapabelina y Milagros, ordenadas de mayor a menor, de acuerdo con una jerarquía ritual que se corresponde con la distancia respecto del pueblo. Si bien son tres las Cruces que veneran, muchas personas hacen referencia a que la Cruz es una sola y, aunque se adscriba pertenencia a una en particular, a las tres les asigna igual importancia ritual para la comunidad. Cada Cruz agrupa una serie de Cruces que la acompañan, las Cruces principales son dejadas en la *apacheta*, mientras que otras Cruces son dejadas en las *tiañas*¹², las que muestran el camino a seguir de los devotos. Estas Cruces secundarias son parte fundamental del camino ritual, motivo por el que en ellas también se practican ceremonias, se les vierte alcohol, hojas de coca, se les prenden velas y se realiza un sahumero. Algunas de ellas pertenecen a familias específicas, usualmente asociadas a sus lugares de cultivo, y son llamadas por el patronímico de la familia, “la Cruz de los C.”, “la Cruz de los P.”. De estas Cruces, unas son dejadas en sus asientos durante el mismo peregrinaje de las Cruces mayores y otras tienen una ceremonia independiente, una procesión más íntima, en la que participan los integrantes de la familia a la que pertenece la Cruz y es efectuada días después de finalizar la fiesta.

El año 2019 un matrimonio boliviano que ha vivido años en el pueblo de Socoroma, pero que hoy reside en Putre por motivos laborales, asumió el alferazgo de Milagros, Cruz donde realicé la etnografía. Para el matrimonio, cumplir cargos y asumir el alferazgo de las Cruces, comprendiendo la importancia de las festividades para la comunidad, ha sido una forma de retribuir al pueblo la ayuda que han recibido en estos años: “[p]asamos cargo igual de la iglesia. Eso más que todo porque la gente allá algunos nos trataban bien (...) entonces yo más que todo hice, como me han ayudado, entonces ‘voy a pasar también’, tres años hemos pasado”.

Esta familia cuenta con una red de parientes reducida en el pueblo debido a su incorporación reciente en la comunidad, aproximadamente dos décadas. Por esta razón los alférez han tenido que expandir su red de colaboración hacia personas con las que no tienen vínculos genealógicos, expresada en distintas formas

12 Las *tiañas* también son amontonamientos de piedras con carácter sagrado, pero de rango menor a la *apacheta*, que van marcando hitos en el camino ritual.

de “cariño”. Un caso específico es el del fabriquero¹³ de la Iglesia, quien colaboró guiando en distintos asuntos formales de la festividad. Sin embargo, se constata que la reciprocidad provino o fue canalizada principalmente a través de las relaciones de parentesco, en especial de los más próximos genealógicamente.

Identificar las personas que ejercieron de “servicio” en la fiesta es una forma de evidenciar el funcionamiento de la reciprocidad. El “servicio” refiere a una ayuda, que se asume como un trabajo, para las variadas actividades de la fiesta. Puede haber distintas personas que se encargan del servicio de cocina, servicio para la subida de las Cruces, servicio para atender durante la semana, o también una o más personas que realizan varias de estas actividades. El servicio se “ruega” y se pacta mediante una *chalta*, una solicitud formal y ritual que sella el compromiso, “amarra” a las personas como dicen en Socoroma. Usualmente no existe una transacción de dinero, aunque aproximadamente desde dos décadas atrás se registran casos de pago por esta labor. Tradicionalmente el servicio es entendido como una colaboración o ayuda, sin retorno inmediato ni proveniente de la misma persona, pues se realiza esperando que en otro momento alguien también actúe como servicio cuando se lo requiera, en base a la consideración que todos tendrán aquella necesidad en algún momento de la vida comunitaria. Es, en definitiva, un tipo de reciprocidad diferida.

Como se ha dicho, los lazos de consanguinidad de esta familia de origen exógeno son prácticamente inexistentes en la comunidad; solo reside en Socoroma la hermana del alférez, quien está casada con un socoromeño. Por tal motivo ellos, la hermana y su cónyuge, han asumido de servicio en la fiesta, pero debido a que el servicio de la cocina había sido cubierto con otras personas, no sirvieron durante toda la fiesta -como lo habían hecho 10 años atrás cuando la misma familia tomó el alferazgo de Milagros- sino en momentos específicos. El día de la subida de las Cruces cargaron una camioneta con la que subieron temprano al cerro a dejar el “fiambre”¹⁴ que se comparte con las personas cuando llegan a la *apacheta*, donde se encargaron de organizar y servir la comida, para bajar luego al sector de Taipicagua a cocinar el “caldillo” que se sirve a los peregrinos en la mitad del camino con el objetivo de reponer las fuerzas. Encargarse de la alimentación para tal cantidad de personas en estas circunstancias requiere de gran esfuerzo, coordinación y diligencia, razón por la que contaron con la colaboración del hermano de la alférez, quien viajó desde La Paz (Bolivia) para ayudar durante toda la semana.

Las actividades diarias de cocina fueron asumidas por una pareja boliviana residente en Putre, quienes sirvieron la semana completa en su calidad de “ahijados de matrimonio”¹⁵ de los alférez. Testimonios indican que esta práctica ha sido poco usual entre las familias socoromeñas, y sin duda ha tenido mayor difusión en las regiones andinas de Bolivia. Los “ahijados de matrimonio” asumieron su trabajo de servicio como devolución por el patrocinio o apoyo prestado por los alférez cuando ellos contrajeron matrimonio en Chile, aclarando mediante la siguiente frase que tal servicio es una ayuda sin remuneración: “[c]ómo vamos a cobrar si son mis padrinos”. Para ellos es, vale resaltar, una obligación moral devolver la ayuda. Se advierte que la extensión de las relaciones de parentesco, en este caso padrinzago, permite contar con un soporte de ayuda en casos de necesidad.

Así también es el caso de los dos hijos de los alférez, quienes han extendido las relaciones de parentesco en la comunidad de Socoroma, aumentando las posibilidades de disponer ayuda. Ejemplo de aquello es que la fiesta de Milagros fue celebrada en casa de la madre de la esposa del hijo mayor, quien ofreció su ayuda sin previa solicitud, como señala la alférez: “*abí vamos a atender la gente, hacer el fiambre, la chalta, todo. Ese le corresponde a doña Y., ella mismo me dijo, ‘yo te voy a dar’ me dijo. Abí habíamos llevado la Cruz cuando recibimos. Ella misma me dijo, como fue a chaltar; ‘pal año acá puedes atender a la gente’. ‘Bueno’ le dije yo, ‘pero igual vamos a ir con chalta para confirmar bien’.*”

13 Encargado general de la Iglesia y posición de mayor prestigio en el sistema de cargos, quien es elegido por la comunidad.

14 El fiambre refiere específicamente a comida que ha sido preparada con antelación (carne, papa, maíz tostado, sopaipillas, humitas) y que, en consecuencia, se sirve fría o sin calentar.

15 A petición de la nueva pareja, los alférez fueron sus padrinos de boda en el ritual católico del matrimonio, asunto que los posiciona en una situación de relaciones recíprocas.

En cuanto al hijo menor, éste mantiene noviazgo con la hija de un reconocido “milagrero de Socoroma”, asegurando de esta manera su participación y “guía” para subir la Cruz a la *apacheta*. Esta joven pareja ha establecido su relación afectiva a partir de numerosas participaciones en la fiesta de las Cruces, como describe la alférez: “*El D. fue así chiquito; ahí también fue la Y. chiquita. Me acuerdo que el E.M. cargó en la espalda a la Y. y yo también le cargué en la espalda al D. [rie]. Como es el destino ¿no? Los dos iban cargados, casi ‘temporáneos’ son la Y. con el D.*”

Así, la fiesta se convierte en una instancia generativa de nuevas relaciones de parentesco, pues éstas no solo se actualizan, sino que también se crean y recrean, entrelazando las vidas de las familias mediante uniones que a su vez dinamizan los flujos de reciprocidad en las fiestas.

Por otra parte, es importante apuntar que, aunque en la práctica los hijos también ejercían como servicio por todas las labores que realizaban en la fiesta, raramente alguien los consideraba o nombraba como tales, ya que, en tanto miembros de la familia cercana, se asumía que pasar la fiesta formaba parte de su trabajo. Es así que durante la semana previa a la fiesta ellos armaron la casa de la Cruz, labor que implica importante inversión de fuerza humana para realizar diversas actividades: limpiar, techar con mallas para el cubrir del sol, trasladar mesas y bancas, organizar la cocina, etc. Varios días de la semana se veía llegar al pueblo el alférez con sus dos hijos en una camioneta cargada con distintos tipos de materiales, descargarlos y ponerse a trabajar para la casa de Milagros. Aquel trabajo era un compromiso como familia.

La información del “servicio” de las Cruces de Mayo permite apreciar el rol destacado que tiene el parentesco en los flujos de ayuda. El funcionamiento de la fiesta no se puede desvincular de las relaciones de parentesco, pues a través de éstas es posible obtener y canalizar la ayuda necesaria para las diversas actividades. El siguiente esquema ilustra lo anterior.

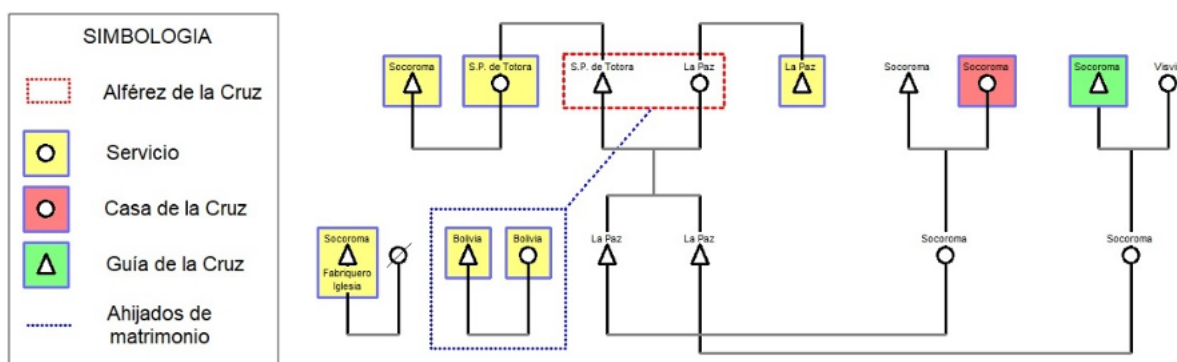


Diagrama 2. Flujo de ayuda en la Fiesta de la Cruz de Milagros 2019. Fuente: Elaboración del autor.

Reflexiones finales

La reciprocidad debe ser entendida como una forma de interacción que establece responsabilidades mutuas de solidaridad y cooperación. Refiere, por tanto, a un principio moral de compromiso social que sostiene la comunidad. Y aunque esto va mucho más allá que solo el parentesco -pues son diversos los tipos de vínculos sociales implicados en la reciprocidad que se expresa en las fiestas- se constata que en estas instancias rituales las relaciones de parentesco cumplen un papel preponderante, constituyendo el principal lazo social que canaliza la ayuda en las festividades.

Esta ayuda en Socoroma llega de distintas y variadas maneras: como trabajo, objetos prestados, mercancías, dinero, consejos, etc. Independiente de la forma -aunque es muy valorada la colaboración en tiempo y energía humana- lo importante es manifestarse con algún tipo de ayuda, lo que en Socoroma llaman “el cariño”. En numerosas ocasiones presencié la manera en que respetuosamente personas o familias llegaban

a entregar donaciones a los *alférez*, ya fueran objetos como mercaderías, productos de las propias cosechas, o incluso dinero, pronunciando palabras por el estilo: “*acá traemos nuestro cariño para la fiesta*” o “*te trajimos este cariño para que pases la fiesta*”. Bajo el principio de reciprocidad asentado en la existencia de vínculos sociales, se asume que ese “cariño” entregado a los *alférez* regresará, de distintas maneras y por medio de distintas personas, cuando la ocasión lo amerite, pues las necesidades serán similares cuando el donante asuma un cargo y tenga la responsabilidad de pasar la fiesta en favor de la comunidad. Si bien en Socoroma no existen reglas definidas sobre el tipo y formas de disposición de la ayuda -pues se señala que “el cariño” depende de cada persona- sí que hay expectativas al respecto. Sin que exista un cálculo claro, los pasantes esperan o asumen que recibirán ayuda, en especial de los parientes. En las dos festividades analizadas, el apoyo de los parientes fue fundamental para lograr “pasar la fiesta”, al punto que, como señalaba el *alférez* de Carnaval, resulta casi imposible cumplirlo sin la ayuda proporcionada por el grupo parental al que se pertenece, es decir, “la familia”.

De acuerdo con lo observado, se puede sugerir que para la organización de las fiestas en la comunidad de Socoroma, la familia adquiere características de lo que ha sido conceptualizado como *kindred* o “parentela” en Antropología Social. Las parentelas han sido consideradas como “occasional kin groups” (grupos de parentesco ocasionales) (Murdock 1949, 1964), en el sentido que corresponden a un grupo con amplia flexibilidad que es articulado en base a un ego de referencia y de acuerdo con contextos específicos. En otras palabras, las parentelas se conforman sobre las bases de lazos de parentesco con el objetivo de reclutar personas o grupos para ejecutar distintos tipos de actividades episódicas, como, por ejemplo, las festividades que se realizan en Socoroma. Aun cuando se reconoce que familia y parentela son conceptos antropológicos distintos, desde una perspectiva local se aprecia que en la organización de las fiestas “la familia” funciona como una agrupación flexible de parientes que adquiere forma y relevancia en referencia a la activación específica que se efectúa con cada *alférez*, pues año tras año cambia la participación y el grado de involucramiento o ayuda de los parientes.

Los casos revisados indican que en ambas festividades se activaron tanto relaciones lineales como colaterales y la familia nuclear fue particularmente activa, aunque en el Carnaval se aprecia un despliegue de flujos recíprocos de la familia extendida con fuerte énfasis matrilateral, mientras en las Cruces de Mayo, debido a su incorporación reciente en la comunidad, la reciprocidad estuvo más dinamizada por la familia nuclear y las extensiones que ésta pudiera alcanzar. De esto se desprenden dos criterios relevantes que operan en las prestaciones de ayuda: la distancia genealógica y la presencia territorial, siendo ambos más relevantes incluso que la disponibilidad de recursos económicos. Usualmente el grado de colaboración es proporcional a la distancia genealógica, por lo que se espera mayor colaboración de las relaciones cercanas, mientras disminuyen las expectativas a medida que los vínculos se distancian. Así también la presencia y cercanía de los parientes en el territorio facilita que las ayudas circulen más allá de los vínculos estrechos, permitiendo la incorporación de más integrantes de la familia en los flujos de reciprocidad.

Vale tener en cuenta que, a pesar de evidenciarse ciertas pautas generales de reciprocidad, las formas de ayuda adquieren particularidades de acuerdo con las características de la familia del *alférez* que organiza la fiesta, manifestándose las relaciones de poder que se encuentran distribuidas tanto al interior de las familias como entre las distintas familias socoromeñas, asunto que hace complejo llegar a una generalización de los resultados cuando se limitan solo a algunos registros de festividades. He presentado aquí la etnografía de dos fiestas del año 2019. Sin embargo, mis registros datan del año 2006 y, de ahí que pueda establecer algunas regularidades respecto de la reciprocidad en las fiestas.

En este sentido, en Socoroma se puede conceptualizar la reciprocidad como una interacción o relación social que tiene la característica de ser: a) personalizada, pues son personas conocidas entre sí quienes establecen estas relaciones; b) temporalmente diferida, en el sentido que no es un intercambio inmediato, sino que entre el acto de dar y recibir transcurre un lapso de tiempo variable; c) dual o tercerizada, es decir, puede ser devuelto por la misma persona o a través de un tercero; d) equivalente, siendo el mismo hecho de la devolución lo que otorga un valor equivalente, puesto que existe flexibilidad del retorno en la medida

que rara vez se devuelve lo mismo que se recibió; e) particularmente fuerte en el grupo parental, lo que localmente se entiende como “familia”.

En conexión con el último punto, el parentesco puede ser considerado como epítome de las relaciones de reciprocidad, en tanto ésta es tenida como una de las características fundamentales del parentesco en los Andes (Mayer 1980; Isbell 1985; Leinaweaver 2018), y probablemente también en otros contextos geográfico-culturales, como deja en evidencia el conjunto de artículos que forman este cuaderno. Hace ya décadas que Fortes (1969) conceptualizó las relaciones de parentesco como la prescripción de la solidaridad mutua, bajo la idea del “axiom of amity” (axioma de “amistad”). Ayudar en Socoroma se entiende como un “deber”, y ser ayudado como una “necesidad”, por lo que la ayuda mutua se inserta en prácticas sociales de reciprocidad guiadas por un principio de acción moral. Ciertamente, como ha evidenciado Strathern (1992, 2020), el parentesco tiende a enfatizar o marcar el lado positivo de la relación: la conexión antes que la desvinculación, la cercanía antes que la lejanía, el apoyo antes que la indiferencia. La solidaridad, ayuda mutua, o reciprocidad, probablemente sea la forma general de las relaciones de parentesco, no solo en los Andes.

Bibliografía

- Abduca, Ricardo. 2007. La reciprocidad y el don no son la misma cosa. *Cuadernos de Antropología Social* 26: 107-124.
- Abercrombie, Thomas. 1998. *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. Chicago: The University of Wisconsin Press.
- Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique (comp.). 1974. *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: IEP Ediciones.
- Arnold, Denise (ed.). 1998. *Parentesco y Género en los Andes. Tomo II. Gente de carne y hueso: las tramas del Parentesco en los Andes*. ILCA/CIASE.
- Bouysse-Cassagne, Therese y Harris, Olivia. 1987. “Pacha: En torno al pensamiento Aymara”. En: Therese Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda (eds.), *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*. Pp. 11-59. La Paz: Hisbol.
- Caro-Baroja, Julio. [1965] 1979. *El Carnaval (Análisis Histórico-Cultural)*. Madrid: Taurus.
- Carsten, Janet. 2013. What kinship does-and how. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3(2): 245-251.
- Choque, Carlos y Pizarro, Elías. 2013. Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los Altos de Arica. *Estudios Atacameños* 45: 55-74.
- De Munter, Koen, Michaux, Jacqueline y Pauwels, Gilberto (eds.). *Ecología y reciprocidad, (Con)vivir bien desde contexto andinos*. La Paz: Plural Editores.
- Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: Ediciones Abya-Yala, FLACSO.
- Flores Matos, Juan. 2001. Un continente de carnaval. Etnografía crítica de carnavales americanos. *Anales. Museo de América* 9: 29-58.
- Fortes, Meyer. 1969. *Kinship and the Social Order*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Galdames, Luis. 1990. Apacheta. La ofrenda de piedra. *Diálogo Andino* 9: 9-25.
- Gose, Peter. [1994] 2004. *Aguas mortíferas y Cerros Hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Quito: Ediciones Abya Yala, FLACSO.
- Isbell, Billie Jean. [1978] 1985. *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*. Illinois: Weveland Press.
- González, Héctor, Gundermann, Hans e Hidalgo, Jorge. 2014. Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymara del norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 46(2): 233-246.
- Gow, David. (1974). Taytacha Qoyllur Rit'i. Rocas y bailarines, creencias y continuidad. *Allpanchis* 6(7): 49-100.

- Gundermann, Hans. 2001. Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina. *Estudios Atacameños* 21: 89-112.
- Gundermann, Hans y Vergara, Iván. 2009. Comunidad, organización y complejidad social andinas en el norte de Chile. *Estudios Atacameños* 38: 107-126.
- Leinaweaver, Jessaca. 2018. Kinship, household, and sociality. En: Linda Seligmann y Kathleen Fine-Dare (eds.), *The Andean World*. Pp. 235-248. London and New York: Routledge.
- Martínez, Gabriel. 1983. Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes* 69: 85-115.
- Mayer, Enrique. 1980. "Repensando 'Más allá de la familia nuclear'". En: Enrique Mayer y Ralph Bolton (comp.), *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Pp. 427-462. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mayer, Enrique y Bolton, Ralph (comp.). 1980. *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Moreira, Jorge. 2021. Pastores y agricultores de Socoroma: un caso de complementariedad ecológica en el siglo XX en el extremo norte de Chile. *Estudios Atacameños* 67: e4194.
- _____. 2022. Entre las alturas, el valle y la urbe. Relaciones de parentesco en la Comunidad translocal de Socoroma (norte de Chile). Tesis de doctorado en Antropología Social y Cultural. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Murdock, George. 1949. *Social Structure*. New York: The Macmillan Company.
- _____. 1964. The kindred. *American Anthropologist* 66(1): 123-132.
- Murra, John. [1972] 1975. *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. Lima: IEP.
- _____. [1977] 1987. *La Organización Económica del Estado Inca*. México: Siglo XXI.
- _____. 2020. *Reciprocity and Redistribution in Andean Civilizations. The 1969 Lewis Henry Morgan Lectures*. Chicago: HAU Books.
- Narotzky, Susana. 2007. The Project in the Model. Reciprocity, Social Capital, and the Politics of Ethnographic Realism. *Current Anthropology* 48(3): 403-424.
- Ortner, Sherry. 2019. Capitalism, Kinship, and Fraud. The Case of Bernie Madoff. *Social Analysis* 63(3): 1-23.
- Ossio Acuña, Juan. 1992. *Parentesco, Reciprocidad y Jerarquía en los Andes. Una Aproximación a la Organización Social de la Comunidad de Andamarca*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Polanyi, Karl. 1944. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- Porro, María José. 2001. Del mito al rito: 'La entrega de la Cruz' (Fuente del Maestro). *Revista de Estudios Extremeños* 57(2): 481-508.
- Strathern, Marilyn. 1992. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2020. *Relations. An Anthropological Account*. Durham and London: Duke University Press.
- Van den Berg, Hans. 1990. *La Tierra no da así no más: Los Ritos Agrícolas en la Religión de los Aymara-cristianos*. La Paz: Hisbol-UCB/ISET.
- Van Kessel, Jean. 2006. *Los Santos Iconos de Chile*. Iquique: IECTA.
- Van Vleet, Krista. 2008. *Performing Kinship: Narrative, Gender, and the Intimacies of Power in the Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Weismantel, Mary. 1995. Making kin: kinship theory and Zumbagua adoptions. *American Ethnologist* 22(4): 685-704.
- Wilhoit, Mary. 2017. 'Un favorzote': Gender and reciprocity in the Andes. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22(3): 438-458.
- Zuidema, Reiner Tom. (2010). *El Calendario Inca. Tiempo y Espacio en la Organización Ritual del Cuzco. La idea del Pasado*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gozona: reciprocidad religiosa, familiar y comunitaria transnacional en el pueblo zapoteco de Yalalag, Oaxaca, México

ADRIANA CRUZ-MANJARREZ¹

En este trabajo propongo discutir la práctica cultural de la *gozona*, también conocida como *guelaguetza* o *guzon* en la experiencia del pueblo zapoteco de Yalalag que tiene más de sesenta años de migración desde la Sierra Norte de Oaxaca, México hacia Los Ángeles, California, Estados Unidos (1960-2020). *Gozona* significa “dar y recibir” o “ayuda mutua”, y es una práctica comunitaria que atraviesa todas las esferas de la vida social; y en el contexto de la migración internacional de México a Estados Unidos constituye un elemento que refuerza la reciprocidad, la solidaridad grupal, y el sentido de identidad colectiva.

Para adentrarnos en la discusión de la gozona, propongo desarrollar este capítulo en cuatro apartados. En el primero discutiré conceptualmente la gozona como parte de un sistema de organización social y de valores comunitarios, así como una forma de capital social que permite la reproducción de los vínculos comunitarios localmente en el pueblo de Yalalag y transnacionalmente entre la comunidad yalalteca en Oaxaca y la comunidad inmigrante en Los Ángeles, California. En la segunda parte, examino el papel que tiene la gozona en la vida ritual y, en particular, en los rituales de *petición de vida y de buena salud*, las bodas, los XV años, y los funerales en Yalalag. En la tercera y última parte, discuto cómo la gozona ha sido parte del proceso de construcción social y simbólica de la comunidad transnacional yalalteca en Los Ángeles a partir de las relaciones sociales, económicas, y culturales que los inmigrantes han mantenido desde California con los yalaltecos en la comunidad de origen en Oaxaca. A lo largo de este capítulo, me referiré a las y los zapotecos de Yalalag como yalaltecos. Este es el gentilicio que ellos usan para referirse a sí mismos. También usaré la palabra gozona dado que es uno de los términos que los yalaltecos utilizan.

Introducción

La gozona², el servicio y la participación comunitarios constituyen un sistema de organización social y cultural específico de los pueblos zapotecos³ y se basa en los valores de la ayuda mutua, el servicio a la

1 Universidad de Colima. México.

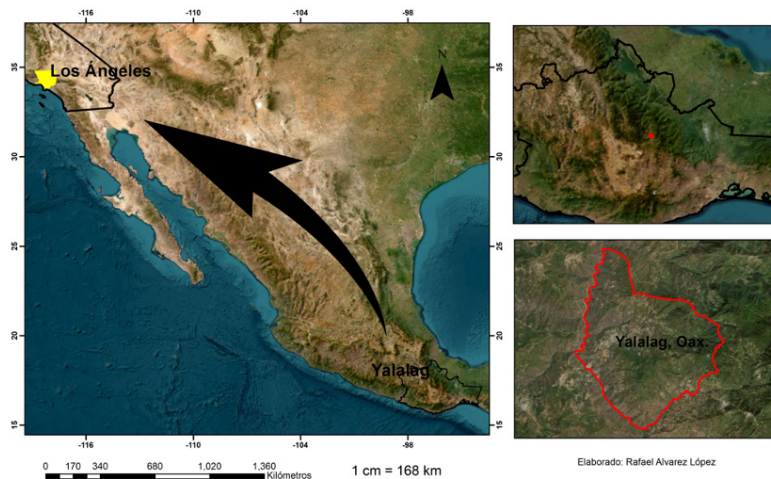
2 La institución de la *guelaguetza* o *gozona* ha sido ampliamente estudiada por Julio de la Fuente (1949), Michael Kearney (1986), Lynn Stephen (2005), y C. M. Young (1976). Ellos describen la *guelaguetza* en relación con las prácticas de ayuda mutua relacionadas con el trabajo agrícola, la construcción de una casa, y el intercambio de bienes con propósitos rituales y ceremoniales en la familia, el barrio, y distintas relaciones comunitarias entre los mismos pueblos zapotecos de la región.

3 Los zapotecos son el sexto grupo indígena en México en tamaño de población. El Censo de Vivienda y Población 2020 (INEGI 2020) registró 490,845 personas hablantes de la lengua zapoteca.

comunidad y al barrio, y la participación colectiva. En el pueblo zapoteco⁴ de Yalalag⁵, estas tres prácticas culturales encarnan un sentido de pertenencia a la comunidad yalalteca y son parte de los hilos del entramado social que sostiene y reproduce la vida comunitaria en Oaxaca y transnacionalmente entre la comunidad de Yalalag en Oaxaca y la comunidad migrante yalalteca en Los Ángeles, California. Asimismo, en el amplio campo de las relaciones familiares, barriales y comunitarias, los vínculos sociales se tejen de todos con todos y se expanden en todas las direcciones, e incluso rebasan los límites geopolíticos de la comunidad de origen en Oaxaca. Es decir, estos lazos se extienden y entretrejen social, cultural, económica y simbólicamente hasta Los Ángeles y viceversa.

Para comprender la importancia de la gozona, el servicio y la participación comunitaria, es preciso mencionar brevemente que en México y en Estados Unidos, los zapotecos constituyen un grupo étnico, un pueblo o comunidad indígena y se distinguen de los mexicanos y otros grupos indígenas por su historia, lengua, etnicidad, y cultura. La migración zapoteca hacia Estados Unidos ha sido un proceso continuo y creciente que se remonta hacia finales de la década de 1950 y que continúa hasta hoy como una respuesta a la marginación económica, el racismo estructural e institucionalizado y la discriminación social del Estado mexicano hacia los pueblos indígenas. Asimismo, el proceso migratorio ha influido en la formación de comunidades indígenas transnacionales y organizaciones políticas indígenas oaxaqueñas en Estados Unidos (Rivera-Salgado 1999, Rivera-Salgado y Escala 2004, Fox 2006). Con respecto al proceso de integración social, económica, política y cultural a la sociedad estadounidense, es necesario considerar que: a) las y los zapotecos se han incorporado a la economía capitalista estadounidense; b) se han integrado al sistema de estratificación étnica y racial estadounidense; c) han transitado de una forma de vida rural a una urbana en una ciudad global como Los Ángeles; y d) sus percepciones de identidad étnica, nacional, racial y de clase también se han transformado (Cruz-Manjarrez 2013).

Pueblo zapoteco de Yalalag, Sierra Norte de Oaxaca, México



Mapa 1. Fuente: elaboración Rafael Álvarez López

- 4 La palabra zapoteco o *ben'zaa* significa “gente de las nubes”. Para los zapotecos, ser zapoteco implica la identidad colectiva de personas que nacen en esta comunidad y se afilian y actúan con base en las normas, valores y prácticas culturales zapotecas. Viven en las regiones de Los Valles centrales, la Sierra, y El Istmo, en el estado de Oaxaca. Los zapotecos de Yalalag habitan la Sierra Norte y se autodenominan *ben reje*. A los zapotecos de los Valles Centrales les dicen *ben' rague* o “gente de la ciudad” o “gente de camisa”, y a los del Istmo les nombran *ben'yeze* o “gente de la montaña de la sal”.
- 5 San Juan Yalalag o Villa Hidalgo Yalalag es un pueblo zapoteco de la Sierra Norte, también conocida como Sierra Juárez, en el estado de Oaxaca. En esta región, cada pueblo tiene un nombre compuesto en español y en zapoteco. El primero se da en español porque los españoles antepusieron el nombre de un santo católico, por ejemplo, San Juan Yalalag. La mayoría de los nombres de los pueblos zapotecos tiene el prefijo *yaa* que significa “cerro”, y refiere a las tierras altas oaxaqueñas. Según los yalaltecos, Yalalag significa “cerro extendido” o “cerro que se desparra”.

A continuación, discutiré qué es la gozona y los distintos tipos de gozona que documenté etnográficamente en Yalalag, en Los Ángeles, y entre estos dos. Debo mencionar que las gozonas que analizo fueron documentados entre 2000 y 2007⁶ cuando realizaba mi investigación doctoral y posdoctoral.

I. La gozona: un acercamiento teórico-conceptual a la ayuda mutua y la reciprocidad

La gozona, *gwzon* o *guelaguetz* es una palabra de origen zapoteco que significa “dar y recibir” o “ayuda mutua”. Este concepto encarna una forma de ver, de pensar, y de ser entre las y los yalaltecos, que viven en Oaxaca y en California. La gozona es una práctica cultural que se basa en los valores comunitarios de la ayuda mutua, el intercambio recíproco, y la solidaridad social. Además, atraviesa todas las esferas de la vida social; es decir, se encuentra en las relaciones familiares, de amistad, de barrio, y las comunitarias en Yalalag, entre los pueblos zapotecos en Oaxaca, y entre las comunidades⁷ migrantes zapotecas que están asentadas en California.

La gozona es un concepto muy similar a lo que se ha descrito como capital social. Surge cuando una persona A o grupo A hace gozona, es decir, da algo, invita a ayudar o hace un favor a una persona B o grupo B, bajo la expectativa de que B regrese esa ayuda o favor en el futuro. El sociólogo Thomas Faist (2000) señala que los vínculos sociales y simbólicos entre las personas o ciertos grupos constituyen una forma de capital social, es decir, una fuente rica de “recursos tangibles e intangibles en el que un individuo o grupo puede tener acceso u obtener ciertos beneficios derivados del capital social”. Y continúa, donde “los actores cooperan en redes y organizaciones que sirven como mecanismo para integrar grupos y comunidades simbólicas” (Faist 2000: 11). Para Robert D. Putnam et al. (2004), el capital social se manifiesta en “las redes, las normas y la confianza social, que facilita la coordinación y cooperación para el beneficio mutuo” (Putnam et al. 2004: 17). Por su parte, siguiendo a Bourdieu (2000), Ivan Light (2004) señala que una de las características del capital social es su capacidad de transformarse en otro tipo de capital. Es decir, la ayuda económica que ofrece un grupo A al grupo B, o una persona A a una persona B puede transformarse simbólicamente en una expresión de prestigio social para la persona A. Otro ejemplo puede ser cuando el apoyo moral de A se convierte en un bien simbólico cuando B le reconoce socialmente la ayuda recibida. Finalmente, Larissa Lomnitz en *Cómo sobreviven los marginados* señala que en toda red social existen relaciones de intercambio recíproco de bienes y servicios que tienen como objetivo garantizar la sobrevivencia de los marginados y que la ayuda mutua que se ofrece se da en todas las direcciones y “de todos con todos” (Lomnitz 2003: 140).

Siguiendo estas discusiones, la gozona puede ser entendida como una forma de capital social, y es parte de una estructura social y un sistema de ayuda recíproca que promueve la cooperación colectiva, se basa en el valor compartido de la reciprocidad, y se sustenta en relaciones sociales pre-existentes entre los yalaltecos en Yalalag. Además, esta práctica es parte de un conjunto de normas, expectativas, y valores culturales basados en obligaciones, compromisos, e intercambios recíprocos dentro de la comunidad. Así mismo, la gozona es un concepto que se relaciona con el sentido de identidad grupal y la constante construcción y redefinición de las fronteras sociales del grupo localmente en Yalalag y transnacionalmente entre Oaxaca y California. Es decir, ser yalalteco no sólo depende del hecho de compartir o identificarse con un conjunto de prácticas y símbolos culturales, una historia común o una lengua, sino también se da con base en una visión del mundo compartida; que refuerza el intercambio continuo y la ayuda recíproca entre semejantes, y de los que se espera que en el futuro ese otro u otra semejante devuelva la ayuda que recibió a manera de gozona.

Uno de los elementos constitutivos de la gozona es el agradecimiento o reconocimiento públicos que se hace a los que ofrecen algo. Esto puede ocurrir en algún momento personal, evento familiar, ritual, festivo e incluso político. Para los yalaltecos, la idea de dar y recibir siempre se acompaña de saber que se tiene un

6 El trabajo de campo está basado en la etnografía multi-situada (Marcus 1998) y lo realicé en distintos periodos entre 2000 y 2007 en Yalalag, la ciudad de Oaxaca, y Los Ángeles, California.

7 En Los Ángeles, los oriundos de algunos pueblos zapotecos se han reorganizado como comunidad y mantienen vínculos comunitarios, tal y como lo hacen en México.

compromiso social y moral de ayudar o dar, y al mismo tiempo se tiene conciencia de que la persona que dio va a recibir algo en reciprocidad.

II. Las gozonas

Gozonas rituales. Durante la celebración de ritos de paso como las bodas o los funerales se espera que familiares y amigos cercanos a la familia de los novios o del difunto ayuden y participen en la realización de los eventos rituales por medio de gozona (De la Fuente 1949: 120). La ayuda ofrecida o requerida puede darse en forma de dinero, en especie, como apoyo moral, y mano de obra o trabajo. En este tipo de eventos, algunas personas pueden ser invitadas a hacer gozona por primera vez y otras pueden ser llamadas a pagar su deuda y con ello adquieren o cumplen ciertos roles o compromisos. En las bodas es costumbre que un día antes del “fandango” o la ceremonia nupcial se cocine un caldo de guajolote (pavo) en la casa de la novia únicamente para la familia de la muchacha que ha de casarse. Los familiares de la novia reciben todos los insumos de parte de la familia del novio y cocinan un gran caldo de guajolote, hacen tortillas, café y ayudan a servir la comida entre los invitados. Las mujeres, que ayudan, pueden estar ahí por invitación o cubriendo una deuda de gozona. Esto no excluye la ayuda de mujeres voluntarias y de personas pagadas para cumplir ciertas actividades. Por ejemplo, puede haber una señora contratada para llevar el control de los ingredientes que se reciben, así como de la elaboración de los alimentos. Como se dijo antes, quienes ayudan a manera de gozona saben que la familia de la novia, y ésta y su futuro esposo, estarán obligados a regresar la ayuda recibida en el futuro. Es decir, el caldo que se ofrece se vende solamente entre los invitados y los familiares de la novia. Cada familia, que compra el caldo, pide lo que quiere consumir en ese momento y puede llevar más raciones de caldo a su casa. El pago siempre es proporcional a lo que se compra. El dinero que genera la venta del caldo se entrega a los desposados para que inicien su vida en pareja, en el entendido de que quedarán endeudados con los invitados y familiares de la novia. Como ya se mencionó, la reciprocidad suele ser proporcional; por eso se registra en un cuaderno de gozonas el nombre de la persona que cooperó y el monto específico que pagó e incluso la ayuda que ofreció o la deuda que saldó.

En Yalalag pude observar que unos días antes de la boda, los novios se reúnen en casa de la novia con sus familias e invitados para recibir regalos e insumos para la boda. Incluyen donaciones monetarias que llegan desde Estados Unidos. En el cuaderno de gozonas, un familiar de los novios registra a manera de lista el nombre de la persona o familia que ofrece un regalo o dinero para la nueva pareja. De antemano se sabe que los novios recibirán esta libreta donde encontrarán los nombres de las personas con las que estarán en deuda en el futuro. En 2004, en la casa de una novia observé como sus familiares y amigos de la familia entregaron a los novios regalos y dinero en pesos y en dólares. Cuando se entregaba el regalo, alguien de la familia anotaba el nombre, la cantidad de dinero o el tipo de regalo entregado. Algo que llamó mi atención fue que los familiares de la novia, que residían en Estados Unidos también mandaron su regalo y se anotó la cantidad de dólares que enviaron. Cuando todos los regalos y las gozonas fueron entregados, una persona leyó en voz alta frente a todos los asistentes la lista de regalos y gozonas entregadas. Durante este evento, se dijo el nombre y apellido de la persona o familia, se señaló dónde vivía, por ejemplo, si vivía en la ciudad de Oaxaca, la ciudad de México⁸, e incluso si había enviado algo desde ciudades como Chicago y Los Ángeles⁹.

8 La migración yalalteca a las ciudades de Oaxaca y México surge en la década de 1940 (de La Fuente 1949) y crece en las de 1960 y 1970. En esas décadas también se da el incremento de la migración hacia Estados Unidos. Los migrantes yalaltecos mantienen fuertes vínculos familiares y comunitarios.

9 Con la migración internacional se han dado algunos cambios importantes en las prácticas matrimoniales. Para una mayor discusión véanse Cruz-Manjarrez (2012) y Gutiérrez Nájera (2007).



Foto 1. Adriana Cruz-Manjarrez [Fotografía]. Cuaderno de gozonas, Yalalag, 2007 (10.06.2007)



Foto 2. Adriana Cruz-Manjarrez [Fotografía]. Boda yalalteca. El Calvario, Yalalag 2004 (06.01.2004)

En Los Ángeles, en la celebración de ritos de paso como los XV Años¹⁰, se espera que la parentela y los amigos cercanos ayuden a los padres o a la madre de la festejada en la realización de la fiesta por medio de la gozona. La ayuda puede ser ofrecida o puede ser requerida en forma mano de obra, dinero, regalos,

10 En México, los XV años es un rito de paso que marca la transición de las mujeres de la pubertad a la edad adulta. En Estados Unidos se le conoce como la *Quinceañera*. Es importante mencionar que entre los yalaltecos la *Quinceañera* se incorporó en Estados Unidos. Y fueron los migrantes que residen en Estados Unidos quienes influyeron en Yalalag para que se comenzara a realizar esta celebración. Ellos enviaban remesas para que a sus hijas o sobrinas se les realizara la fiesta de XV años. Este rito de paso produjo un cambio importante para las mujeres yalaltecas dado que se comenzó a retrasar la edad para casarse. Para más información ver Cruz-Manjarrez (2013).

e insumos para la fiesta. Los padrinos de bautismo suelen ser los padrinos de la quinceañera. Ellos se encargan de llevar a la ahijada a la iglesia, le regalan su vestido de fiesta, y su última muñeca, entre otros. En todos los XV años que asistí, observé que hay padrinos y madrinas de pastel, de vals, de video, de biblia, de bebida, de fotos, de limusina, e incluso del pago de la banda zapoteca o un DJ. También hay paisanos¹¹ o yalaltecos, que se ofrecen “voluntariamente” a ayudar en las tareas de compras, la renta de sillas y mesas, la preparación de la comida, e incluso servir la comida en la fiesta, etc. Todas estas ayudas son documentadas en un cuaderno de gozonas, como en Yalalag. Ahí se escribe el nombre de la persona y el tipo de ayuda que la persona o familia ofreció. El cuaderno se lo queda la familia de la quinceañera en el entendido de que en el futuro se le devolverá la ayuda a todos los que ofrecieron algo para la realización de la fiesta.

Gozonas de fe. Entre los yalaltecos existe una relación de reciprocidad con los santos patronos del pueblo. A esta relación, el poeta e historiador yalalteco Mario Molina la describió como *gozonas de fe*¹². Los yalaltecos veneran y celebran a los santos de su barrio y al santo de la comunidad por devoción religiosa y en gratitud a la ayuda que han recibido de ellos. El pueblo de Yalalag está dividido en cuatro barrios y cada barrio tiene su santo o santa patrona. Cada uno es celebrado con grandes festejos siguiendo el calendario de las fiestas religiosas: San Juan Bautista (24 de junio), Santiago Apóstol (25 de julio), Santa Rosa de Lima (16 de agosto), y Santa Catarina (30 de noviembre). Además de los santos de los cuatro barrios, se festejan los dos santos de la comunidad: San Juan Yalalag (se festeja una semana antes del carnaval) y San Antonio de Padua (13 de junio). Todos los santos tienen su propia iglesia y las santas su capilla. Cada imagen tiene sus danzas, su música y una comisión de festejos que organiza la fiesta patronal del barrio o una comisión de festejos para los santos de la comunidad. Cada persona que trabaja en la comisión de festejos cumple con obligaciones cívicas y religiosas. Es decir, las y los yalaltecos hacen servicio o trabajo comunitario o de barrio, y lo realizan bajo un nombramiento que es expedido por las autoridades del barrio y de la comunidad. Este servicio a los santos se hace en principio por devoción religiosa y también como parte de las obligaciones cívicas¹³.

En Los Ángeles, las y los santos patronos de Yalalag también se celebran. El festejo no sucede el mero día de la fiesta como en el pueblo, pero sí en una fecha cercana. Al igual que en Yalalag, en Los Ángeles, cada barrio tiene una comisión de festejos, que se propone en Los Ángeles, y se nombra por las comisiones de los barrios y las autoridades de la comunidad en Yalalag. De hecho, en el municipio del pueblo se hacen administrativamente los nombramientos, se firman por las autoridades municipales y de barrio, y luego se envían a Los Ángeles.

En Yalalag y California, los migrantes hacen mandas o promesas a las santas y o santos patronos. Una promesa o manda es un sacrificio personal que incluye el compromiso de hacer algo para los santos en reciprocidad de la ayuda recibida. Las promesas o mandas consisten en distintos tipos de ofrendas que se hacen principalmente durante las fiestas patronales. Las y los yalaltecos ofrendan flores, cirios, dinero, y distintos insumos para las fiestas, entre otros, a cambio de la protección, o como ya se dijo antes, para pagar la ayuda o agradecer el apoyo recibido de las santas o santos. Durante mi trabajo de campo en Los Ángeles, algunos migrantes me contaron que ellos le habían hecho una promesa a determinado santo o santa para que los protegiera durante el cruce fronterizo entre México y Estados Unidos; los cuidara de alguna enfermedad cuando estuvieran lejos de su familia; les ayudara a encontrar un buen trabajo y les diera la fortaleza para poder soportar las duras condiciones de precariedad y explotación laboral; les permitiera llevar a cabo sus proyectos familiares y personales; y cuidara a sus seres queridos en el pueblo de origen.

11 En español “paisano” se refiere a una persona que ha nacido en el mismo lugar que otra. En zapoteco se dice *Bi gulasb*.

12 El poeta e historiador yalalteco Mario Molina formuló este concepto durante una entrevista que le realicé en la ciudad de Oaxaca en 2003.

13 La comunidad de Yalalag se rige por el *Sistema de cargos*, también conocido como *Gobierno tradicional*, o *Sistema de Usos y Costumbres*. Las comisiones de festejos son parte de la estructura de cargos a nivel de barrio y de comunidad. Para más información ver Aquino (2002), Besserer (2002), Bonfil Batalla (1996), Fox and Rivera-Salgado (2004), Kearney (1986), Rivera-Salgado (1999)

En Yalalag, entre 2001 y 2007, asistí a varias fiestas patronales, entre ellas, las de San Antonio de Padua, San Juan Yalalag y la de los cuatro barrios. En todas las fiestas observé que decenas de migrantes regresaban a pagar sus mandas. Me enteré que cuando ellos o ellas no podían regresar a pagar sus promesas lo hacían sus familiares. Durante el novenario de la fiesta de San Antonio de Padua en 2007, las y los migrantes donaron cientos de dólares y pesos para la celebración. Otros entregaron a la comisión de festejos docenas de cirios (velas) y flores para que adornaran el interior de la iglesia durante toda la fiesta. Otros ofrecieron costosos castillos (juegos pirotécnicos), que se quemaron el día principal de la fiesta y el día siguiente, los 13 y 14 de junio. Durante los nueve días, que anteceden al mero día de la fiesta, se hicieron varios novenarios. Algunos migrantes o sus familias pagaron a los rezadores del pueblo para que rezaran un novenario y también pagaron a la iglesia para que se hicieran misas especiales para San Antonio de Padua. Otros migrantes ofrecieron reses para que fueran cocinadas en el tradicional caldo de res que se sirvió gratuitamente a todos los asistentes durante los nueve días de fiesta. Entre la gente de pueblo, también se hacen promesas y meses antes de la fiesta, una comisión pasa casa por casa haciendo recolectas monetarias o en especie para la fiesta del santo (café, maíz, panela, arroz, entre otros).



Foto 3. Adriana Cruz-Manjarrez [Fotógrafa]. Ofrenda a San Antonio de Padua, Yalalag (09.06.2007)

Sin duda, los actos de reciprocidad entre los santos patronos y los migrantes yalaltecos son muy importantes. En la medida en que los santos patronos dan respuesta a las peticiones, los migrantes los celebran y los honran con fastuosidad. Esto se puede observar en el dispendio que los migrantes hacen en las fiestas, y en el dinero que han ofrendado a lo largo de muchos años para la reconstrucción de iglesias, capillas, y la construcción de las casas de los cuatro barrios y la cocina del pueblo¹⁴. También se puede apreciar en la compra de bancas para las iglesias, la construcción o mejora de las canchas de basquetbol que se encuentran localizadas a lado de cada una de las iglesias del pueblo, y los regalos que se ofrecen en actividades de ocio durante las fiestas patronales, por ejemplo, los premios para los ganadores de los torneos de basquetbol, las carreras de caballos, o las corridas de toros.

Como podemos observar, las y los santos patronos juegan un papel muy importante en el acompañamiento, la protección, y la amortiguación de los miedos y las preocupaciones de los migrantes, así como en la celebración de sus logros. En este sentido, los santos les dan a los migrantes y a sus familias un sentido

14 La cocina del pueblo está localizada en el barrio de Santa Catarina. Con remesas enviadas por los migrantes y con donaciones de la gente del pueblo, se construyó esta gran cocina para guisar las comidas que se ofrecen durante las dos grandes fiestas del pueblo: San Antonio de Padua (13 de junio) y San Juan Baustista (24 de junio). Esta cocina cuenta con platos, vasos, cubiertos, ollas, metates, cucharones, mesas y sillas entre otros.

de confianza, tranquilidad, y fuerza espiritual en una era marcada por la incertidumbre, la distancia y la separación familiar a causa de la migración. En otra entrevista que le hice a Mario Molina en 2004, señaló: “*Mis paisanos no hacen nada gratis. Ellos hacen mandas o promesas a los santos para que los protejan de algún mal o la mala suerte. En nuestra cultura, existe una relación de gozona entre los yalaltecos y los santos patronos. Los santos patronos ayudan a aquellos que cumplen con sus obligaciones y no se olvidan de su barrio, de su pueblo, y de ellos*”. [Mario Molina, Oaxaca, 30.07.2004].

El historiador John K. Chance (1989: 166) señala que en el siglo XVIII, los pueblos zapotecos y mixes hacían rituales sagrados en sus “casas o milpas de manera secreta con el propósito de pedir prosperidad, buena salud y una buena cosecha”. En el contexto de la migración hacia Estados Unidos se realiza la ceremonia de *petición de vida y buena salud* para los migrantes. Ésta es una ceremonia ritual que se hace en los cerros de Yalalag. Los migrantes pueden mandar dinero a sus familias para que un rezador haga este ritual en lugares sagrados de la Sierra o el migrante puede hacerlo en Yalalág cuando está de visita. La ceremonia consiste en hacer ofrendas a la madre tierra, que incluyen el ofrecimiento de comida, velas, veladoras, flores, mezcal, dinero, y un rosario. El rezador o rezadora reza y hace peticiones a la madre tierra para que proteja a los migrantes o a alguno de sus familiares en Estados Unidos. Se cree que estos actos rituales protegerán a los migrantes de cualquier peligro o enfermedad, e incluso para que les vaya bien en su trabajo.

III. El servicio de barrio y el servicio comunitario

La gozona forma parte de un sistema de prácticas y valores comunitarios que estructuran y organizan la vida social, ritual, religiosa y política. Es decir, la gozona no es una práctica aislada, sino que es parte de un sistema de organización social que está basado en los valores de reciprocidad, el servicio a la comunidad y a los barrios del pueblo, y la participación colectiva en beneficio del bien común y el reforzamiento de la solidaridad social (Hirabayashi 1981, Rivera-Salgado 1999).

El servicio comunitario o *tequio* se erige sobre el valor cívico de la ciudadanía comunitaria. Servir o trabajar es una obligación que tiene cada ciudadano o ciudadana con su pueblo. Es decir, cada persona “hace servicio”, da su *tequio*, o trabaja para el bien del barrio o de la comunidad en virtud del bien común. Así mismo, el servicio tiene que ver también con la idea de pertenecer a una colectividad y reconocer que el trabajo comunitario refuerza la solidaridad grupal. Definirse como alguien de la comunidad yalalteca o como integrante de uno de los cuatro barrios no sólo se basa en la idea de residir en un área geopolítica específica y compartir ciertos valores culturales, sino que también se da con base en la posición social que cada persona adquiere dentro de la estructura política y las instituciones sociales, en específico, el sistema de cargos. Para ser más precisa, en Yalalag, cada persona es considerada un ciudadano o ciudadana porque tiene derechos civiles, religiosos y políticos y tiene la obligación moral y social de participar en el gobierno comunal y en el trabajo de los barrios.

A diferencia de las comunidades mestizas mexicanas, los pueblos indígenas como los zapotecos de Yalalag tienen sus propias formas de gobierno, conocidas como el *sistema de cargos*, el *sistema de usos y costumbres*, o el *gobierno tradicional*. Esta forma de gobierno se sustenta en estructuras políticas, cívicas, religiosas y jurídicas que definen los límites socioculturales de la comunidad dentro de la región y de los barrios al interior de la comunidad. Además, facilita el funcionamiento social, político y administrativo a partir de dos tipos de trabajo comunitario: el servicio comunitario y el servicio del barrio.

El valor de servir o *hacer servicio* en la municipalidad o en el barrio se asocia con las ideas de cohesión y estabilidad social. En este sentido, las personas que cumplen con sus obligaciones ciudadanas contribuyen al bienestar de la comunidad y a la reproducción del valor cultural del bien común, así como a la permanencia de sus instituciones políticas y sociales. Aquellos que no cumplen con sus obligaciones cívicas a la comunidad o a su barrio desestabilizan la organización social, alteran el funcionamiento de las instituciones sociales, y amenazan los ideales de la solidaridad social y la distinción grupal. Para prevenir la desintegración y la desorganización sociales, los yalaltecos han creado un sistema de penalidades con base en normas sociales

y leyes locales. Por ejemplo, cuando alguien se niega a servir a su barrio o comunidad, entonces el barrio o la comunidad lo penaliza con multas administrativas o con penas de tipo moral. También pueden terminar en la cárcel del pueblo si se niega a hacer el servicio comunitario.

En el contexto de la migración interna e internacional, los migrantes pueden pagar a alguien de la comunidad para que cumpla su cargo o realice su servicio comunitario. Por ejemplo, a los migrantes yalaltecos que viven en la ciudad de Oaxaca y que tienen o adquieren un compromiso de prestar un servicio en el pueblo o en el barrio, se les otorgan concesiones para desempeñar el cargo. La persona puede regresar al pueblo a hacer su servicio con base en un calendario de actividades establecido y bajo el acuerdo de que alguien supervisará el trabajo a realizar en su ausencia. Algunos migrantes contratan a un “peón”, es decir, una persona de Yalalag que hace sus tareas o está al pendiente de que se cumpla lo que el migrante en ausencia tiene que hacer.

El servicio de los barrios tiene que ver con la producción de las fiestas de los santos patronos o el cuidado de los espacios públicos del barrio. Como ya se mencionó, si alguien se niega a participar en una comisión de festejos o no participa en algún tipo de tequio del barrio, las sanciones pueden ser morales y administrativas. Cuando alguien no cumple con las normas entonces los lazos sociales que lo vinculan al barrio o a la comunidad quedan en riesgo. Por lo tanto, una persona que no participa en el conjunto de tareas y obligaciones que se adquieren por ser residente de uno de los barrios puede quedar aislado socialmente y se le puede negar ayuda en el futuro porque no contribuyó. Servir al pueblo y al barrio son dos acciones ciudadanas fundamentales en la reproducción de la vida comunitaria, que inciden en el fortalecimiento de las mismas instituciones sociales y también en el sentido de bienestar común. Es importante señalar que el chisme juega un papel muy importante en el conjunto de sanciones que se dan a aquellos ciudadanos o familias que no cumplen con sus obligaciones comunitarias. Por ejemplo, en el pueblo pueden circular públicamente a manera de chisme las faltas cometidas y esto afecta el prestigio social de la persona o la familia que no cumple. A continuación, discutiré la participación voluntaria como otra de las prácticas comunitarias que se entretreje con los valores de la gozona o ayuda mutua y el servicio comunitario. El análisis se centra en la experiencia de la comunidad inmigrante en California.

IV. La participación comunitaria

En California, las y los yalaltecos migrantes también hacen servicio comunitario y de barrio siguiendo las normas y los valores de servir para reforzar el sentido de bienestar y el tejido comunitario en Los Ángeles, así como contribuir a forjar los lazos comunitarios entre los migrantes y los yalaltecos en Yalalag. En Los Ángeles, la participación voluntaria en eventos sociales como los bailes¹⁵ o las kermeses son una rica fuente de capital social y un elemento constitutivo de la vida comunitaria entre los migrantes. Participar en estos eventos se concibe como un acto voluntario, y a la vez una obligación moral y religiosa hacia los santos patronos de Yalalag.

En Los Ángeles, los migrantes se han organizado en torno a la pertenencia barrial. Cada uno cuenta con una “comisión de festejos” integrada por un presidente del barrio, un secretario, un tesorero y vocales. Cuando se organiza un baile o kermes en Los Ángeles, la comisión lleva la organización del evento y se ayuda de un gran número de voluntarios pertenecientes al barrio. El objetivo de estos eventos suele ser la recaudación de dinero para enviarla a la fiesta del santo patrono en Yalalag, México. Cuatro meses antes de que se

15 Los bailes o kermeses son eventos comunitarios que se realizan en salones de baile o en los patios de la casa de algún yalalteco. Su objetivo principal es celebrar a los santos patronos del pueblo, pero también se hacen para festejar el día de las madres, el día de muertos, y la Virgen Santa Cecilia, patrona de los músicos, entre otros. En los bailes se vende comida, participan las bandas de música zapoteca, un DJ, se bailan los tradicionales sones y jarabes yalaltecos, así como las danzas religiosas y chuscas de Yalalag, y salsa, música ranchera y grupera. También se hacen procesiones en el vecindario, y misas y rosarios para las y los santos. El primer baile que se realizó en Los Ángeles fue en 1989 y fueron los migrantes del barrio de Santiago quienes organizaron este evento para recaudar fondos para la fiesta de Santiago Apóstol en Yalalag.

realice un baile, la comisión del barrio hace reuniones con la gente de su barrio para organizar el evento. La comisión hace una lista de las actividades que se van a realizar y los integrantes del barrio les ayudan haciendo invitaciones a los paisanos por medio de llamadas telefónicas o visitándolos en sus domicilios para venderles boletos para la entrada al baile o a la kermés o para algo que se vaya a rifar.

Una de las actividades más importantes y esperadas en estos eventos es la participación de la banda musical zapoteca que, dicho sea de paso, se considera entre los yalaltecos como “el alma de la comunidad”. La comisión de festejos se da a la tarea de invitar a una o dos bandas zapotecas para amenizar el baile con la música tradicional de los sones y jarabes yalaltecos, así como valsos, danzones, marchas, y oberturas entre otras. Las bandas musicales zapotecas pueden estar conformadas por músicos migrantes de Yalalag y niños, niñas, y jóvenes nacidos en Estados Unidos, pero también hay otras bandas conformadas por músicos migrantes de otras comunidades zapotecas en Los Ángeles como la de Yaatzachi El Bajo, Zochina, Xochistepec, o Zempoaltepetl por ejemplo¹⁶. La participación de las bandas es gratuita. Si el barrio que organiza el baile o kermés invita a una banda zapoteca a tocar, la banda invitada puede invitar a otra banda de la comunidad de Yalalag¹⁷ o de otra comunidad zapoteca en Los Ángeles a participar a manera de gozona, esperando que en el futuro cercano la banda anfitriona regrese la ayuda cuando se le solicite.

En los bailes o kermeses, las bandas no sólo amenizan la tertulia con los sones y los jarabes yalaltecos, sino que también acompañan a los grupos de danzas religiosas y chuscas¹⁸ que participan en los bailes o kermeses. Aquí es importante resaltar que cada danza religiosa o chusca se compone de ocho danzantes y un maestro de danza, que se encarga de enseñar y ensayar los pasos y las coreografías antes del evento. La participación de los danzantes es voluntaria y se entiende que su ejecución colectiva contribuirá al éxito del baile o kermés.

En los bailes a los que asistí, me tocó observar que las comisiones de los barrios contrataron grupos musicales versátiles o un DJ para que tocara ritmos modernos como salsa, cumbia, corridos, y polkas, entre otros. El grupo de música tropical y el DJ se contrataron, pero no así las bandas zapotecas, dado que tocaron a manera de gozona. En Los Ángeles, las bandas musicales han sido una parte esencial de los aspectos rituales de los bailes o kermeses dado que la música zapoteca acompaña las procesiones católicas que, a veces se hacen alrededor del lugar donde se realiza el evento, las misas, los rosarios, y las danzas religiosas y chuscas. Por su parte, los vocales de la comisión se encargan de contactar a los periódicos locales como *El Oaxaqueño* o *El Imparcial* para que difundan el día y la hora del baile de la comunidad inmigrante de Yalalag en Los Ángeles.

Como se señaló unas líneas más arriba, es común que se baile una danza religiosa para celebrar al santo o santa del barrio. Tres meses antes de que se realice el baile, los ocho danzantes voluntarios y el maestro de la danza se reúnen en la casa de un paisano para ensayar. Por lo general, los danzantes migrantes tienen conocimiento previo de la danza. Sin embargo, cuando los adolescentes o jóvenes zapotecos son nacidos en EE. UU. y quieren participar, sus padres los llevan a ensayar y aprenden los pasos y las coreografías con el maestro de la danza. Cuando la danza incluye mujeres, se eligen de una lista de espera a la mujer que representará el rol femenino en la danza. Por ejemplo, en la Danza de San José y la Danza de Los Huenches aparecen personajes femeninos como: la Rosa María en la danza de San José del barrio de Santa Rosa,

16 En 2013, 13 pueblos zapotecos inmigrantes habían formado sus propias bandas musicales en Los Ángeles (Cruz-Manjarrez 2013: 213).

17 En 2007, había tres bandas musicales de la comunidad de Yalalag en Los Ángeles: 1) Banda Filarmónica de Yalalag de los Ángeles, 2) Banda Zempoaltepetl, y 3) Banda Nueva Imagen de Yalalag.

18 Las danzas chuscas son coreografías burlescas que imitan y caracterizan a personas del pueblo (también a otras comunidades zapotecas y personas ajenas a la comunidad) por su manera de ser, su mal carácter, por contravenir normas sociales, o por los cambios sociales reflejados en el comportamiento, entre otros. El objetivo de estas danzas es hacer críticas o comentarios sociales, pero también son una fuente de divertimento en las fiestas patronales; no tienen el objetivo de ofender a nadie. Al decir de los yalaltecos, son una forma de reírse de sí mismo. Para más sobre este tema, ver Cruz-Manjarrez (2008).

y la Mujer Yalalteca o Rosa María de la danza de Los Huenches del barrio de San Juan. Las mujeres que participan en la danza son por lo general nacidas en EE. UU. y su edad fluctúa entre los 10 y los 17 años.



Foto 4. Adriana Cruz-Manjarrez [Fotógrafa]. "Banda filarmónica de Yalalag" y danza de "Los Negritos", Los Ángeles, California 2002 (06.09.2002).

Una semana antes de que se realice el baile o kermés, los danzantes y la banda zapoteca de Yalalag se reúnen en la casa de un paisano a ensayar. Cada integrante de la comisión del barrio invita a la gente de su barrio al ensayo. Mientras el ensayo se realiza, la comisión vende los boletos para el baile entre los asistentes y un grupo de mujeres voluntarias ofrece atole, tamales y el pan tradicional de Yalalag, elaborado por yalaltecos que se dedican a la panadería en Los Ángeles. Los asistentes al ensayo pueden ser los padres y las madres de los jóvenes danzantes, u otros migrantes. Al final del ensayo, la comisión de festejos agradece a los asistentes, da de cenar a los danzantes y a los músicos, y organiza el transporte para que sean llevados a casa aquellos que llegaron en transporte público. De acuerdo con las comisiones de los barrios, el éxito de un baile refleja una buena coordinación entre los integrantes de la comisión de festejos, pero quizá lo más importante es la participación colectiva que se va dando a lo largo de varias semanas antes de que se realice el evento. Esta participación colectiva no sólo garantiza el éxito del baile y refuerza los lazos comunitarios en Los Ángeles, sino además integra a los nacidos en Estados Unidos. Aquí es importante resaltar que este tipo de eventos encarna la manera de pensar la vida comunitaria y nos permite observar que la comunidad inmigrante de Yalalag sigue los principios de la gozona o ayuda mutua, el servicio comunitario, y la participación colectiva en su totalidad.

Así, pues, participar de manera voluntaria o por invitación es una práctica muy apreciada en la comunidad dado que a primera vista expresa un tipo de ayuda desinteresada, pero al mismo tiempo contribuye a la acumulación de capital social para las personas que ofrecen la ayuda y para las que la reciben. Participar voluntaria y colectivamente en el éxito de cualquier actividad familiar, de barrio o comunitaria como, por ejemplo, asistir a un evento en beneficio de algún familiar o la fiesta de un barrio, aunque no sea el propio, es crucial para el fortalecimiento de los vínculos sociales y la reproducción de la vida familiar, de barrio y de la comunidad.

La historia de los bailes en Los Ángeles se remonta a finales de la década de 1980 cuando los migrantes comenzaron a reorganizarse en torno al origen barrial para mandar dinero a los barrios de su pueblo para hacer las fiestas patronales (Cruz-Manjarrez 2001). Desde entonces los barrios han organizado decenas de bailes, kermeses, rifas, concursos de bailes, y juegos de básquetbol. Las remesas colectivas han servido para recaudar fondos para las fiestas patronales, reconstruir las casas culturales de los cuatro barrios e, incluso, renovar los trajes de las danzas religiosas de los cuatro barrios en Yalalag. A lo largo de la década del 2000,

documenté la llegada de las cinco réplicas de cinco santos de Oaxaca a Los Ángeles. Es decir, cada barrio compró una nueva imagen del santo o santa y la hicieron llegar a California. Santiago Apóstol llegó en 2001; San Juan Bautista en 2002; Santa Catarina Mártir en 2003; y Santa Rosa de Lima y San Antonio de Padua en 2004. Actualmente, distintas familias yalaltecas albergan la imagen del santo o santa en sus casas.

Tras la llegada, las y los yalaltecos organizaron grandes bailes en honor a sus santos, pero además en el proceso de reorganización social de los cuatro barrios de Yalalag en Los Ángeles, la participación voluntaria y colectiva, las gozonas y el servicio de barrio jugaron un papel central en la construcción simbólica de la comunidad yalalteca en Estados Unidos. En su libro, *The symbolic construction of community*, Anthony P. Cohen argumenta que la comunidad es una entidad social a la que uno pertenece y con la que se identifica a través del proceso de socialización. La comunidad, señala, se crea a través de un “sentido primario de pertenencia” que se extiende a partir de los lazos comunitarios, incluso más allá de la comunidad geopolítica. Es decir, la comunidad es un constructo social al que las personas le otorgan ciertos significados y se “reconocen en un conjunto de símbolos” (Cohen 1985: 16). Los yalaltecos inmigrantes experimentan este proceso a partir de la transnacionalización de las fiestas patronales de los cuatro barrios y con base en un conjunto de prácticas socioculturales—la gozona, el servicio, y la participación colectiva—que se extienden y se reproducen más allá de las fronteras geopolíticas de Yalalag, en Oaxaca, México. Parafraseando, el acto de imaginarse o sentirse parte de la comunidad de Yalalag en Los Ángeles surge cuando los yalaltecos se organizan colectivamente para trabajar en pos de un objetivo común—las fiestas de los santos patronos y patronas de Yalalag— en Yalalag y Los Ángeles.

Cuando alguien muere en la comunidad y se reconoce el trabajo comunitario o su participación voluntaria, la comunidad se vuelca en reconocimientos el día del funeral. Para los yalaltecos, el apellido, la posición económica, el género, la profesión e, incluso, las grandes diferencias políticas y personales, se desvanecen tras un deceso. Así lo refirió uno de los yalaltecos que entrevisté: “cuando alguien muere uno olvida los malos momentos y las diferencias que tuviste con esa persona, porque lo que importa es lo que la persona hizo por su comunidad”. Es decir, a mayor participación e involucramiento en la vida comunitaria, mayor es el reconocimiento, el prestigio, y la muestra de solidaridad social de la comunidad con la familia de la persona fallecida.

En 2001, en Los Ángeles, falleció el gran maestro Jeremías Ríos Arellano, fundador de varias bandas de música zapoteca en Yalalag, la Sierra Juárez, en la ciudad de Oaxaca, en la ciudad de México y en California. A Jeremías Ríos se le recuerda como maestro de decenas de músicos en Oaxaca y California, así como por sus diversas composiciones musicales, que incluyen sones y jarabes yalaltecos, vales, danzones, marchas y oberturas zapotecas.



22 EL OAXAQUEÑO

Jeremías Ríos: In Memoriam

Los Angeles, Cal. Una persona que siempre deberá ser recordada en la música de Oaxaca es el maestro Jeremías Ríos, quien fue uno de los pioneros en la creación y fomento de las bandas de música que se han formado en Los Angeles, California.

Formando todo su tiempo, energía y alma en la música zapoteca, creó y desarrolló en esta ciudad, en donde abrió camino para la formación de varias bandas durante los últimos 30 años de su vida como director de la Banda de Zoelista.

Se sabe por la música y su completa dedicación hacia ella le permitió crecer en el conocimiento de la armonía y la técnica zapotecas, y dar a las nuevas generaciones una apreciación hacia esta música. Un hecho importante, que permitió que la cultura y la identidad de la gente zapoteca sean recordadas a través de su bella y diversa música.

Actualmente se empieza a olvidar su legado en la música de Oaxaca. Se espera que en su séptimo aniversario lectivo, y en adelante, se siga recordando su nombre, su música, y la más importante su contribución a la música zapoteca. Que su nombre y amor a la música sean recordados en cada rincón del gran mundo.

Maria Ornela, tía del maestro

Cada banda de música zapoteca cuenta con una coahuila o coahuila elemental de música, pero que las notas o piezas son las que

Este ambiente interesante y fascinante alentó el canto y la creación de Jeremías Ríos Arellano, y su estancia en el Distrito Federal sirvió para exponer sus conocimientos musicales.

En 1970, viajó por primera vez a Los Angeles, California, en busca de trabajo. Aprovechó inmediatamente su presencia en esta ciudad para empezar a promover la creación de bandas de música zapotecas. Una de las primeras en organizarse fue la banda filarmónica — zapoteca “Dios Guadalupe”, conformada por yalaltecos, que posteriormente cambió el nombre a la banda filarmónica de Zoelista.

La creación de las bandas de música de Yalalag y Zoelista han servido para crear los lazos y el corazón de cientos de zapotecos que residen en Los Angeles, California.

La creación de bandas de música en Los Angeles se basa en una transnacionalización interesante y fascinante para los zapotecos originarios de la Sierra Norte de Oaxaca, a pesar de estar más distantes de su tierra natal.

La banda de música se creó para hacer posible el vínculo entre zapotecos, para hacer posible relaciones fraternales y de

comunidad, para la celebración de bailes, para mantener relaciones fraternales y de unidad entre comunidades zapotecas y más, para volver a un distanciamiento y para volver a unir los lazos culturales y sociales que se han perdido en una ciudad que no es suya y volver a cultivar la cultura zapoteca.

Jeremías Ríos Arellano como músico zapoteca.

En Los Angeles, la identidad zapoteca se mantiene viva, y Jeremías dejó un legado con un propósito en gran medida de amor.

Las zapotecas viven tiempos difíciles, porque la inmigración está causando grandes cambios en las comunidades zapotecas, entre ellas comunidades zapotecas que ahora, por causa de la inmigración, se han quedado sin banda de música, y sin embargo, por el mismo momento de la inmigración, son bandas zapotecas en México o en Los Angeles, que se esfuerzan como el día de mañana.

Jeremías, quien llevó su música desde San Juan Tazoula a Los Angeles, Jeremías acostumbraba a tocar a Yalalag por 14 días, en la fiesta patronal de San Antonio de Padua, para poder enseñar y dirigir a la banda de música de la casa comunal “Coahuila de los Yalaltecos”.

El maestro, como cualquier maestro, tenía la capacidad de volver una banda de música comunitaria en una localidad zapoteca, precisamente por eso, heredó todo su amor, todo su entusiasmo y emoción como músico zapoteca.

Jeremías no es un músico zapoteca.

BANDAS FILARMÓNICAS DE MÚSICA QUE CONMEMORAN EL 50 ANIVERSARIO DE LA MUERTE DEL MAESTRO JEREMÍAS RÍOS ARELLANO

• BANDA DE YALALAG, “Los Yalaltecos”, de la ciudad de Oaxaca, Edo. Oaxaca. Director: Jaime Alvarado.

• BANDA “VALMAYALTECA”, Director: Soledad Saldaña.

• BANDA DE LA CIUDAD DE MÉXICO “MONTE ALBÁN”, del Estado de Oaxaca. Director: Juan Vargas.

• BANDA DE LOS ANGELES, CAL. La Banda de San Jerónimo Zoelista. Director: Jonathan López.

• BANDA “ZEMPALEPEPE”, del Estado de Oaxaca. Director: Juan Vargas.

• BANDA DE SAN JUAN TAZOUALA. Director: Jonathan López.

• BANDA FILARMÓNICA DE YALALAG. Director: Juan Montalvo.

• BANDA “AMIGOS DEL VALLE DE OAXACA”, Director: Adolfo Magaña.

• BANDA “NUEVA IMAGEN”, Director: Renato Montalvo.

Jeremías Ríos: In Memoriam. Periódico El Oaxaqueño, Los Ángeles, Ca., 2003, 26 de julio. Pp. 23.

Así como en Yalalag, en Los Ángeles, en todo el ritual funerario asisten decenas de familiares y paisanos. Los familiares del fallecido rentan sillas, mesas, y un toldo para guardarse del calor del día y el frío de la noche. Los paisanos y familiares más allegados a la familia del difunto se organizan para traer a una rezadora de la comunidad para que rece un rosario y a la banda zapoteca para que toque música fúnebre durante el velorio, la última misa de la persona fallecida y durante el entierro. Para el velorio, las mujeres se organizan para preparar tamales y café, algunas familias donan pan, y los hombres, además de servir los alimentos a los asistentes, se encargan de recibir y atender a los paisanos toda la noche.

En Los Ángeles, el velorio se realiza en el patio de la casa de un paisano. Durante la noche, el cuerpo del fallecido permanece en el patio rodeado de su foto, flores, copa (incienso) y cirios. Cada vez que llega una familia de paisanos pasa a ofrecer sus condolencias a la familia y a despedirse del difunto. Y además, pasan a dejar su gozona monetaria en un canasto que se encuentra al lado del ataúd. Todas las gozonas son anotadas por los mismos paisanos y familiares en el cuaderno de gozonas detallando el nombre de la persona o familia y la cantidad de dinero o tipo de gozona que dejaron. Por lo general, el dinero reunido sirve para ayudar a la familia a cubrir los gastos funerarios que incluye una misa y, muchas veces, los gastos del envío del cuerpo de Los Ángeles a Yalalag y los gastos del panteón en Yalalag. También sirven para el entierro en Los Ángeles cuando la familia decide que el fallecido se entierre en Estados Unidos.

Cuando estuve en Yalalag, me tocó ver cuando llegó el cuerpo de Jeremías Ríos. Las campanas de la iglesia resonaron anunciando la llegada del difunto con su familia. Durante toda la noche escuché música fúnebre y observé cómo al día siguiente el ataúd del maestro fue llevado a la iglesia del pueblo para que el padre le ofreciera su última misa y bendijera su cuerpo. Antes de ser enterrado, cualquier yalalteca fallecido es llevado por última vez a recorrer los cuatro barrios del pueblo. En medio de flores, cirios, incienso y música fúnebre, que en aquella ocasión tocó la banda Uken ke Uken, Jeremías Ríos hizo su último recorrido por su pueblo acompañado de sus familiares, amigos y paisanos, es decir, la comunidad. Despedir a un paisano implica dar un reconocimiento social y un adiós comunitario.

Conclusiones

En este trabajo he discutido cómo la gozona forma parte de un sistema de organización social, que encarna una forma de ver, de pensar, y de estar en el mundo basado en los valores de la ayuda mutua, el servicio comunitario y la participación colectiva. Estas prácticas comunitarias no sólo promueven el sentido del bien común en las redes familiares extensas, las redes de amistad, y las relaciones de barrio y de comunidad, sino que constituyen además formas de capital social y simbólico que contribuyen al sostenimiento de la comunidad y la identidad grupal en un contexto de migración transnacional.

A lo largo de este capítulo, he señalado que, en Estados Unidos, la reciprocidad surge a partir de relaciones preexistentes entre las y los migrantes yalaltecos, y que el valor de la reciprocidad permea todas las dimensiones de la vida social en Yalalag, en Los Ángeles, y entre ambas localidades. Desde una perspectiva procesual considero que la gozona nos permite entender que esta práctica comunitaria es flexible y ha estado abierta al cambio y a su reinvención. Esto lo podemos apreciar en las nuevas formas de relacionarse entre los migrantes con las santas y santos patronos de Yalalag, así como en la relación que los familiares de los migrantes entablan con los santos patronos en Yalalag a nombre de los familiares que se van a Estados Unidos. Las ceremonias de *petición de vida y buena salud*, así como las *gozonas de fe* que se hacen en Yalalag son testimonios del valor de la reciprocidad entre los yalaltecos y sus deidades.

Desde finales de la década de 1980, en Los Ángeles, las y los migrantes han organizado decenas de bailes y kermeses para el bienestar de sus barrios en Yalalag. En el proceso, ellos han reestablecido el tejido comunitario y han institucionalizado un tipo de vida comunitaria transnacional que incluye el haber llevado nuevas réplicas de los cinco santos de Oaxaca a California y el haberlos celebrado en Los Ángeles siguiendo las normas de la gozona, el servicio del barrio y la participación voluntaria y colectiva.

Así, pues, en Estados Unidos, la gozona, el servicio y la participación comunitaria han sido cruciales en la construcción simbólica de la comunidad yalalteca, así como en la reconstitución del sistema de fiestas de los cuatro barrios y el sistema de cargo. En este sentido, la gozona es parte de un sistema de valores, normas y expectativas comunitarias basadas en el sentido del bien común y en el reconocimiento comunitario de lo que hace o hizo cada yalalteca por su comunidad. Participar en los bailes en Los Ángeles, hacer promesas a los santos y santas en Yalalag, y servir a los barrios o a la comunidad en Yalalag y en Los Ángeles son formas de acumular capital social para el mantenimiento de la comunidad y el reforzamiento de la identidad yalalteca.

Bibliografía

- Aquino, Alejandra. 2002. "Acción Colectiva, Autonomía, y Conflicto: La Reinención de la Identidad entre los Zapotecas de la Sierra Juárez." Tesis de maestría, Departamento de Sociología. Instituto de Investigaciones Dr. José Luis Mora.
- Besserer, Federico. 2002. "Contesting Community. Cultural Struggles of a Mixtec Transnational Community." Tesis de doctorado, Departamento de Antropología. Stanford University.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1996. *México Profundo. Reclaiming A Civilization*. Traducción de Philip A Dennis. Austin, Texas: University of Texas Press, Austin Institute of Latin American Studies.
- Bourdieu, Pierre (2000). Structures, habitus, power: Basis for a Theory of Symbolic Power. En E. Gellner, J. Goody, S. Gudeman, M. Herzfeld, & J. Parry (Eds.), *The Outline of a Theory of Practice* (pp. 159-183). UK: Cambridge University Press.
- Chance, John K. 1989. *Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in the Colonial Oaxaca*. Norman: Oklahoma University Press.
- Cohen, Anthony. P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Ellis Horwood Ltd. y Tavistock Publications Ltd.
- Cruz-Manjarrez, Adriana. 2001. "Performance, Ethnicity and Migration: Dance and music in the continuation of ethnic identity among immigrant Zapotecs from the Oaxacan Highlands village of Villa Hidalgo Yalálag to Los Angeles." Tesis de Maestría. Departamento de World Arts and Cultures, UCLA.
- _____. 2008. "Danzas Chuscas: Performing migration in a Zapotec community." *Dance Research Journal* 40 (2 Winter): 3-22.
- _____. 2012. "Engendering indigenous Mexican migration into the United States. A case of study of the Yalálag Zapotec women." *Diversities* (14, No. 2):87-102.
- _____. 2013. *Zapotecs on the Move: Cultural, Social, and Political Processes in Transnational Perspective*. Edited by Leslie Mitchner, *Latinidades*. New Jersey: Rutgers University Press.
- De la Fuente, Julio. 1949. *Yalálag. Una Villa Zapoteca Serrana, Serie Científica*. México: Museo Nacional de Antropología.
- Faist, Thomas. 2000. *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Fox, Jonathan. 2006. Reframing Mexican Migration as a Multi-Ethnic Process. *Latino Studies* (4): 39-61.
- Fox, Jonathan, and Gaspar Rivera-Salgado. 2004. *Indigenous Mexican Migrants in the United States*. La Jolla, California: Center for U.S.-Mexican Studies, UCSD & Center for Comparative Immigration Studies.
- Gutiérrez Nájera, Lourdes. 2007. "Yalálag is No Longer Just Yalálag: Circulating Conflict and Contesting Community in a Zapotec Transnational Circuit." Tesis de doctorado. Departamento de Social Work and Anthropology, University of Michigan.
- Hirabayashi, Lane. 1981. "Migration, Mutual Aid, and Association: Mountain Zapotec in Mexico City." Tesis de doctorado. Departamento de Antropología, University of California, Berkeley.
- INEGI. 2020. Censo de Población y Vivienda. México: INEGI.
- Kearney, Michael. 1986. *The Winds of Ixtepeji. Worldview in a Zapotec Town*. Illinois: Waveland, Press Inc.
- Light, Ivan. 2004. Social Capital's Unique Accesibility. *Journal of American Planning Association* (7): 2 (Spring): 4-10.
- Lomnitz, Larissa A. 2003. *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.

- Marcus, George E. 1998. "Anthropology on the Move." En: George E. Marcus *Ethnography through Thick and Thin* Pp. 3-29. Princeton y New Jersey: Princeton University Press.
- Putnam, Robert. D., Ivan Light, Xavier De Souza B., Williams M. Rohe, Avis C. Vidal, Judy Hutchinson, Jennifer Gress, and Woolcock. 2004. Using Social Capital to Help Integrate Planning Theory, Research, and Practice: Preface. *The American Planning Association* 70 (2): 142-192.
- Rivera-Salgado, Gaspar. 1999. "Migration and Political Activism: Mexican Transnational Indigenous Communities in a Comparative Perspective." Tesis de doctorado. Departamento de Sociología. University of California Santa Cruz.
- Rivera-Salgado, Gaspar, y Luis Escala. 2004. "Collective Identity and Organizational Strategies of Indigenous and Mestizo Mexican Immigrants." En Jonathan Fox and Gaspar Rivera-Salgado (eds.), *Indigenous Mexican Migrants in the United States* Pp. 145-178. La Jolla, California: Center for U.S.-Mexican Studies, UCSD & Center for Comparative Immigration Studies, UCSD.
- Stephen, Lynn. 2005. *Zapotec Women. Gender, Class, and Ethnicity in Globalized Oaxaca*. Durham & London: Duke University.
- Young, C.M. 1976. "The Social Setting of Migration: Factors Affecting Migration from a Sierra Zapotec Village in Oaxaca, Mexico." Tesis de doctorado. Departamento de Antropología. University of London.

Cambio generacional y reciprocidad entre padres e hijos de los tseltales de Oxchuc, Chiapas (México)

ABRAHAM SÁNTIZ GÓMEZ¹

Oxchuc es un municipio de habla tseltal que se encuentra en la región Altos de Chiapas del sureste de México (ver Mapa). Está ubicado entre dos ciudades turísticas importantes de Chiapas, que son San Cristóbal de Las Casas y Ocosingo. Tiene una población total de 54,932 habitantes hablantes de lengua tseltal, dispersa en 217 localidades rurales menores de 2000 habitantes (INEGI 2020). Se han registrado cambios en las relaciones sociales entre abuelos, padres de familia e hijos, con modificaciones en sus vínculos y modos de vida personal, familiar, comunitaria y territorial. A finales del siglo pasado los jóvenes, hombres y mujeres, comenzaron a emigrar a las ciudades para trabajar y estudiar; los ancianos se quedaron solos para cuidar a la tierra y para responder por los cargos comunitarios, mientras los hijos conocían otra forma de vida en la ciudad.

El propósito de este capítulo es de analizar la reciprocidad y las relaciones familiares entre padres e hijos y sus implicaciones en el cuidado de los padres ancianos, la herencia de tierra, los valores culturales y las estrategias de vida. Basado en más de una década de investigación en el contexto tseltal, se centra el análisis en los modos de vida de los grupos familiares que conforman un *ts'umbal*, un conjunto de grupos familiares que tienen un misma semilla u origen, con identidad colectiva y territorio delimitado que lo diferencia de otros grupos similares y que es el escenario de acciones sociales de transformación de vida rural.

Después de describir los antecedentes y el planteamiento del problema de investigación, se vinculan los datos empíricos con los conceptos teóricos de cambio social, acción social y cambio generacional, con el objetivo de analizar los principios de la reciprocidad y los valores culturales de los tseltales de Oxchuc, Chiapas. A partir de un análisis relacional de los datos empíricos y los conceptos teóricos, se concluye que se dio un cambio social en las relaciones entre padres e hijos por la migración de los jóvenes, a su vez que se transformaron las estrategias de herencia de tierra, produciéndose una reciprocidad negociada entre padres e hijos en los grupos familiares.

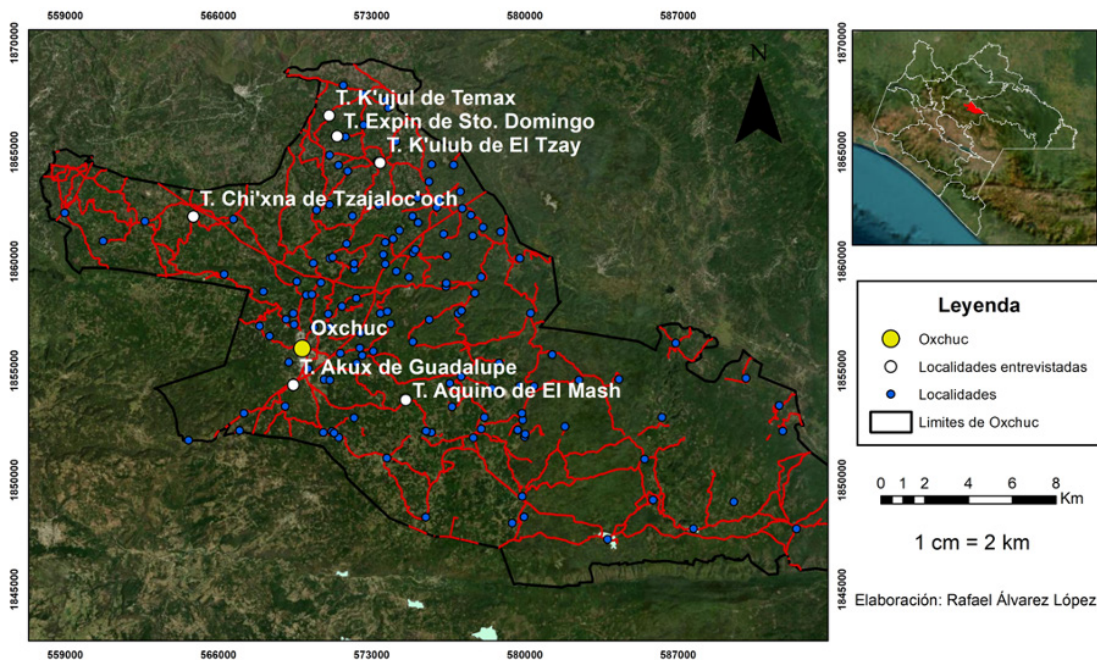
Antecedentes y planteamiento

Entre los tseltales han existido estratificación social y acceso diferenciado a los recursos productivos que permiten la diversificación de los modos de vida, muy notables en los territorios entre organización territorial

1 Investigador tseltal y profesor de la Universidad Intercultural de Chiapas, adscrito en la sede Oxchuc; es doctor en Ciencias en Desarrollo Rural Regional por la Universidad Autónoma Chapingo, miembro del Sistema Nacional de Investigadores con las líneas de investigación: *Cambio social y acción territorial*; *Filosofía y epistemología de los pueblos originarios*. Email: colemix79@gmail.com

por *ts'umbal*. Gérard Mauger (2013:133) explica que “el estado de las estructuras sociales a las cuales se confrontan generaciones diferentes no ejerce la misma influencia sobre los más jóvenes que sobre los más viejos”. Por su parte, Henri Favre (1985) encontró que el cambio sociocultural en los municipios tseltales de Chiapas se caracterizaba por el antagonismo entre jóvenes y viejos. Este antagonismo comprometía la cohesión social y daba paso a la heterogeneidad cultural. Los jóvenes son los más abiertos al cambio sociocultural y son ellos quienes soportan con mayores dificultades la autoridad de los ancianos y las obligaciones que imponen las costumbres.

Mapa de ubicación del municipio de Oxchuc y comunidades entrevistadas



Los jóvenes tseltales de Oxchuc ancestralmente tenían una forma de vida arraigada a la tierra, pero por el acceso a la educación escolarizada, se convirtieron en agentes principales de cambio sociocultural que alienta un modo de vida modernizada. La escolarización ha generado nuevas capacidades como hablar en español, escribir, leer, hacer cuentas y conocer la ciudad (Villa Rojas 1990), capacidades que les permitieron movilizarse en los nuevos espacios y contextos.

En las décadas de 1980 y 1990 los jóvenes tseltales comenzaron a emigrar a las ciudades para trabajar y estudiar, abandonando sus padres, parientes, tierras y comunidades. Es importante mencionar que soy parte de esta generación de jóvenes que salieron de sus comunidades campesinas para buscar opciones de educación escolarizada y de empleo en las ciudades. Esta nueva movilidad condujo a que los hijos negociaran con sus padres y su *ts'umbal*. Los padres ancianos se quedaron solos para cuidar a la tierra y responder por los cargos comunitarios, mientras los hijos conocían la forma de vida urbana o se prepararon para tener acceso a mayores recursos económicos y oportunidades de cambio de vida.

De 1968 a 1970 se conectó la carretera de Oxchuc a Ocosingo y a San Cristóbal de Las Casas, dos ciudades turísticas importantes de Chiapas; posteriormente se construyeron las carreteras que facilitaron el acceso a las comunidades más pobladas del municipio, y en 1996 se pavimentaron algunas calles de la cabecera municipal. Por entonces, las casas estaban hechas de paja, zacate, vejuco y palos, las personas transitaban descalzas en las veredas y carreteras.

La apertura de carreteras generó más comunicación terrestre y facilitó el establecimiento de más escuelas y servicios como la energía eléctrica, tienda comunitaria y casa de salud, a la vez que facilitó la movilidad de los jóvenes del campo hacia la ciudad. Pero la migración también fue motivada por el crecimiento poblacional en el municipio que generó una demanda de más recursos para satisfacer las necesidades básicas y que requería mayor extensión de tierra cultivable y más espacios de encuentro o de recreación.

A finales del siglo pasado los hijos que concluyeron el nivel de educación primaria tuvieron la necesidad de salir de sus comunidades para acceder a la educación secundaria, solamente disponible en la cabecera municipal. En 1996 se fundó la única escuela de bachillerado en la cabecera de Oxchuc y en agosto de 2009 se estableció la sede de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) (Sántiz 2022). Los hijos tenían dos opciones: 1) quedarse en la comunidad y dedicarse a las actividades de agricultura campesina, lo que implica cuidar a los padres ancianos, la tierra y asumir los cargos comunitarios; 2) abandonar la comunidad, como también a sus padres ancianos y tierra para suplir sus necesidades básicas y aspirar al modo de vida urbana por medio de la formación profesional.

Los hijos que iban a las ciudades hicieron acuerdos con sus padres para volver algún día a su lugar de origen. Varios no regresaron, puesto que se acostumbraron al modo de vida de la ciudad, y les costó regresar para volver a los trabajos en la milpa y en el cafetal. Hubo hijos unigénitos y ultimogénitos que permanecieron en las ciudades, situación que ha ocasionado algunos conflictos familiares y territoriales: solo ocuparon un pedazo de tierra sin cultivarlo mientras que los hermanos mayores con varios hijos varones necesitaban de más tierra y usufructúan dichas tierras. Por falta de acuerdos entre hermanos se generaron conflictos familiares. En algunos casos, incluso, las obligaciones comunitarias fueron realizadas por los hermanos o padres ancianos, y algunos contrataron personas para cumplir con la comunidad, lo que les permitía mantener el vínculo familiar y territorial.

En Oxchuc ha surgido una situación fragmentación social y política, disputas por el poder y luchas por el control de los recursos locales (Parra *et al* 2020), situación que ha resultado en la acción social de los grupos familiares a partir de las capacidades de 1) *yantesej at'el winik* (campesino innovador) que se basa en que, 'si no se hace algo nuevo, no se obtiene algo diferente' (Sántiz y Parra 2010); 2) el *wolwanej* (gestor o líder del linaje que muestra con su ejemplo) que organiza, enseña y vincula con el gobierno para establecer relaciones sociales del territorio y para fortalecer algunos capitales (Ramos *et al* 2016); 3) del *lekil at'el winik* (el hombre que trabaja bien); 4) *bijteswanej ta at'el* (instructor del campo) como el agente social de transformación territorial (Sántiz y Parra 2017); y 5) por los *mach'atik wijk'ix sitik* (los que ya abrieron sus ojos) o los que ya no se dejan engañar y manipular por las artimañas del gobierno (Sántiz y Parra 2018). Estos agentes sociales pueden ser los generadores de cambio social y acción territorial de los tseltales.

La mayor parte del territorio de Oxchuc consiste en lo que se conoce como un "núcleo agrario de bienes comunales" llamado "Santo Tomás Oxchuc" con 33,833 hectáreas, que representa el 80.96% de la extensión total del municipio (Sántiz y Parra 2018), mientras que el resto son ejidos (parcelas distribuidas por la Reforma Agraria). En las tierras comunales, existen grupos familiares que pertenecen a un *ts'umbal*, y sus miembros se caracterizan por ser trabajadores, reorganizadores, innovadores y emprendedores para las transformaciones de los modos de vida rural (Sántiz 2015).

En este sentido se plantea que el cambio generacional entre padres e hijos provoca acciones sociales importantes como la reciprocidad negociada y la transformación de estrategias de vida de los grupos familiares. La pregunta eje es, ¿cómo se ha dado la relación entre padres e hijos en los procesos de migración laboral, herencia de tierra y reciprocidad para la transformación de las estrategias de vida de los grupos familiares por *ts'umbal*?

Metodología

Por medio de las entrevistas abiertas, dirigidas y a profundidad, observación participante y grupos de discusión se analizaron las percepciones, saberes, experiencias y visiones de los ancianos, padres de familia y jóvenes tseltales de 2015 a 2022. La etnografía sirvió para describir y analizar los datos que fueron asentados en el diario de campo y luego clasificados para identificar algunas categorías de análisis en lengua tseltal.

Los seis grupos familiares estudiados fueron 1) *K'ujul* (Encorvado); 2) *Expin* (Corona de Espina); y 3) *K'ulub* (Chapulín), todos ubicados en la microrregión de tierra templada productora de café; 4) el *ts'umbal Ch'ixna* (Casa de espina) ubicado en la microrregión de tierra fría, productora de maíz y frijol; 5) el *ts'umbal Akino* (Aquino) en la macrorregión más fría de Oxchuc, ubicado a unos 5 kilómetros de la cabecera municipal; y finalmente 6) el *ts'umbal Akux* (Ajo) que tiene acceso a más servicios urbanos por estar muy cerca de la cabecera municipal.

Sin basarme en un muestreo estadísticos, se eligieron grupos familiares típicos de cada *ts'umbal* (plural, *ts'umbaletik*), representativos de Oxchuc. Se incluyeron a familias alejadas y cercanas de la cabecera municipal como lugar más urbanizado, y se consideraron las características territoriales y estrategias de vida similares. Para el análisis de la información de campo se asumió la postura constructivista del conocimiento mediante la cual “el sujeto construye el conocimiento de la realidad, ya que ésta no puede ser conocida en sí misma, sino a través de los mecanismos cognitivos de que se dispone, elementos que, a su vez, permiten transformaciones de esa misma realidad” (Araya, Alfaro y Andonegui 2007:77). El conocimiento en ciencias sociales y el cambio social se logran por medio de las acciones sobre la realidad y acciones de los sujetos sociales en los distintos territorios y contextos sociales.

Reciprocidad de las familias basada en valores culturales

La reciprocidad entre padres e hijos o ancianos y jóvenes está basada en las prácticas conocidas en lengua tzeltal como *ich'el ta muk'* (reconocimiento o respeto a las personas), *ya tabeyba kot'antik* (ajuste de corazones o reconciliación), *utsilal* (bienestar) y *lekil kuxlejal* (vida plena). A partir de estos valores, los hijos establecen acuerdos con sus padres para la herencia de la tierra que refuerzan la relación familiar. Por acciones fuera de estos principios culturales los hijos serían vistos como rebeldes e irresponsables; pondrían en vergüenza a sus padres y romperían la armonía familiar. Como un anciano consejero explica:

Muchos jóvenes dicen que los ancianos y ancianas ya están caducados sus cerebros y ya no saben dirigirse en la vida. Pero los ancianos contestan: está bien, que hagan lo que quieren los jóvenes; vamos a ver hasta dónde van a llegar con sus pensamientos y conocimientos; tienen estudio y saben más cosas, pero no tienen aseguradas sus vidas. La forma de actuar de ellos es *ixtael* (altanería) que acorta la vida por no practicar el *ich'el ta muk'* (reconocimiento o respeto a las personas) de los ancianos. Si vivimos practicando el respeto y actuamos con mucho cuidado podemos envejecernos bien; así aprendieron a vivir largos días los ancianos y ancianas, nuestros abuelos (Registro de campo, 07/10/2015).

Muchos jóvenes buscan el buen vivir basado en bienes materiales y no en los valores culturales de la vida. Para los ancianos este cambio que buscan los jóvenes es negativo, ya que no se conforman con los satisfactores locales; quieren vivir con el modo de vida urbana, desean tener casa bien hecha de cemento. Buscan la acumulación de dinero, carros y alimentación costosa, sin trabajar mucho; ya no quieren trabajar en el campo y vivir como sus padres y abuelos. La continuidad histórica de una sociedad es posible porque posee un núcleo de cultura propia, en torno al cual se organiza y se reinterpreta el universo de la cultura ajena (Bonfil Batalla 1991); sin embargo, el núcleo cultural se está modificando por el cambio generacional.

Una generación es una construcción social de los individuos constituida por la experiencia de los mismos grandes acontecimientos y de las mismas transformaciones culturales vividas a la edad en que dichos

individuos fueran más receptivos. Cualquiera que sea la diversidad de los factores que haya intervenido posteriormente, estas experiencias de vida marcan las relaciones de una generación a otra y generan transformaciones en las estrategias de vida rural (Sántiz 2015; Sántiz *et al.* 2021). En este sentido, la relación de reciprocidad entre padres e hijos constituye un cambio social y genera acción social que incide en las acciones territoriales.



Foto 1. Familia tzeltal. Foto del autor.

La función social de la familia varía de acuerdo con el contexto y el patrón cultural de los grupos étnicos. La familia tiene una trayectoria divergente en el proceso de la modernización y globalización, acorde al patrón regional y cultural, es decir, no hay homogeneidad de la familia a nivel nacional y mundial (Domingues 2016). Por tanto, la reproducción social guarda o genera un patrón regional y territorial que mantiene la divergencia y la diferenciación sociocultural. En este sentido, la reproducción social vinculado a las estrategias de cambio de vida de las familias es definido como un conjunto de acciones y prácticas realizado por un grupo familiar que se transforma en el transcurso del tiempo por las condiciones y disposiciones de capitales que establecen relaciones de poder y reproducen las prácticas sociales en diferentes puntos del ciclo de vida (Bourdieu 2011). Los jóvenes construyen estrategias de vida y las transforman por medio de acciones y prácticas que el grupo familiar despliega para transmitir a la generación siguiente y tratan de aumentar los poderes y potenciales de sus recursos para el mejoramiento de la vida familiar o la búsqueda de mayor bienestar.

En los grupos familiares investigados los hijos no continuaron con las mismas actividades productivas de sus abuelos y padres, sino que generaron nuevas prácticas y labores con la finalidad de mejorar la vida personal y familiar. Los hijos buscaron la forma de innovar actividades y muchos migraron a las ciudades para la superación profesional, pero tuvieron para ello que establecer ciertos acuerdos y compromisos con sus padres y familiares.

La estrategia de vida familiar es un conjunto de acciones orientadas a la reproducción del cuerpo social básico que es la familia, y existen distintos cambios de estrategias de vida en un periodo de tiempo (Bourdieu 2002). Las estrategias más comunes son las matrimoniales, económicas, educativas y políticas de las cuales se forma un sistema de acciones y prácticas socioculturales que varía según las capacidades y potenciales de las familias. En este proceso es importante el ciclo de desarrollo del grupo doméstico: fisión, expansión y reemplazo, donde en la tercera fase se da la herencia de la tierra al hijo casado (Cervantes, Estrada y Bello 2017).

La relación entre padres e hijos es una estrategia de vida familiar en la cual se despliegan los principios culturales de *ya tabeyba kot'antik* (ajuste de corazones o reconciliación) para negociar y ponerse de acuerdo en todas las decisiones y acciones que se toman en el seno familiar, así como el principio de *ich'el ta muk'* (reconocimiento o respeto de las personas) para que los jóvenes respeten a las personas adultas. Los núcleos culturales orientan a las estrategias de vida familiar y sirven como bases para establecer los acuerdos en la relación intergeneracional y acciones territoriales de las familias.



Foto 2. Foto del autor.

Cambio social y acción en la reciprocidad

No toda novedad genera cambio social. De acuerdo con Eduardo Baselga (1975), la novedad, ya sea en las ideas, acciones y en lo material, no implica cambio social necesariamente; el cambio se da cuando la novedad altera el sistema de modelos que hace que el grupo familiar o social funcione en la vida interna o en su relación con las realidades externas. Los cambios sociales tienen que ser manifestados en los estructuras y acciones colectivas, y estos cambios pueden ser dados por necesidades como alimentación, abrigo, habitación, trabajo, y por el cambio de ideología, creencia y valores sociales.

El cambio social no surge en la estructura social interna sino es causado por las acciones externas y fenómenos globales, pero, el cambio es filtrado y apropiado en el territorio. Eguzki Urteaga (2009) explica que el cambio social aparece como el resultado de las revoluciones, mutaciones y transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales de los países y de la sociedad globalizada. En esta perspectiva de análisis, el cambio social, en sus dimensiones económicas, culturales y políticas, no es percibido de forma homogénea, sino diferenciada por los grupos familiares que componen la sociedad (Moyano, 2000); además, es adaptado de acuerdo a las acciones, estrategias y potencialidades del contexto territorial.

Desde esta perspectiva de cambio social, la cultura es entendida con la práctica social que vincula la entidad lógica, coherente, compartida y uniforme, integrando la acción social, poder, lucha y contradicción (Sewell 2005); cambio que se explica por el *habitus*, el modo de ser y de actuar de un agente vinculado con sus prácticas o el qué se predispone a hacer o no del agente y la manera de cómo lo hace (Bourdieu 1997). En este sentido, la acción social tiene como principio algo absolutamente distinto de la intención, ya que es

movida y orientada por el *habitus*, las normas del juego del campo social y el volumen de capital los cuales mueven la estructura social (Bourdieu y Wacquant 1995).

En las acciones sociales los agentes colectivos tienen una mayor capacidad de intervención en el campo para transformar o mantener las estructuras imperantes (Bifano y Duarte 2018). Sin embargo, los agentes necesitan estabilizar sus relaciones con los miembros de sus grupos para conseguir que éstos actúen colectivamente y necesitan estructurar sus movimientos estratégicos hacia otros grupos. La habilidad de los miembros para analizar y conseguir tal cooperación es una habilidad social, de tal manera que las acciones de cambio provienen de la conducta de los miembros cooperantes (Fligstein 2001), tal como sucede en los grupos familiares que accionan dentro de su *ts'umbal* para la transformación de sus estrategias de vida.

Dentro de esta cooperación de los agentes y los miembros de un grupo social, la reciprocidad entre padres e hijos es una acción social, familiar y territorial, es decir, el intercambio genera una retribución en algún momento, y las personas y grupos domésticos están conscientes de que existe un compromiso a cumplir con quien les ayudó, y tienen la responsabilidad de cumplir con ese compromiso (Tereucán, Briceño y Gálvez 2009). La reciprocidad como acción social abarca el intercambio económico y la confianza necesaria para establecer acuerdos de beneficio económico mutuo entre padres e hijos.

La reciprocidad social y económica es una acción social que ha permitido pervivir a las familias extensas donde el individuo busca una vida libre que lo potencialice para establecer sus vínculos en el territorio (Fligstein 2001), y desarrolla la capacidad de agencia social y libertad (Sen 2000). Además, es una acción que genera estrategia y creatividad endógena por medio de nuevas ideas, aptitudes y gestiones colectivas que sirven para la articulación institucional y generación de la dinámica territorial (Berdegué *et al.* 2012).

La acción social de los grupos familiares pertenecientes a un *ts'umbal* se ha dado desde la gestión de carreteras, escuelas, proyectos de servicio de agua, equipos deportivos y solución de conflictos agrarios. Por ejemplo, la acción colectiva del *ts'umbal Ch'ixna* (casa de espina) tuvo más poder que una comunidad de más miembros, como se describe a continuación:

Cuando solicitamos la carretera de Tzunun a Tzajaloc'och [tramo de dos comunidades], en un principio los de la comunidad Tzunun no dieron permiso, no querían regalar un pedazo de tierra para la carretera; entonces, como los *ch'ixnaetik* (los de casa de espina) nos organizamos y decidimos cerrar la carretera de la comunidad Tzunun. Por donde está nuestro territorio abrimos zanja sobre la carretera para impedir el paso de los carros; argumentamos que cuando pasó la carretera por nuestro territorio nadie nos pidió permiso y no pedimos dinero por la tierra dañada porque sabemos que la carretera es para el beneficio de todos, pero, para nuestra carretera no dan ni un pedazo de tierra. Entonces los habitantes de la comunidad Tzunun realizaron una reunión urgente y acordaron darnos permiso para la apertura de nuestra carretera (Registro de campo, 02/01/2018).

Por el proceso de cambio social visualizado en la apertura de una carretera, se generan acciones colectivas del *ts'umbal* o de grupos familiares que pertenecen a una misma raíz de vida y un territorio demarcado. Cuando falla la reciprocidad colectiva se recurren a las acciones colectivas y territoriales, de acuerdo con la capacidad de los agentes sociales, para reestablecer el buen vivir colectivo.

Reciprocidad entre padres e hijos en la herencia de tierra

La herencia de tierra se inserta en las relaciones de reciprocidad entre padres ancianos e hijos; conlleva un proceso de parcelación del espacio productivo de la pareja parental del grupo paralelo al usufructo de la parcela heredada por parte del grupo doméstico de cada hijo casado (Cervantes, Estrada y Bello 2017). Y a la vez configura el territorio del *ts'umbal* por medio de la parcelación del terreno donde cada hijo casado puede practicar diversas actividades productivas. Los territorios del *ts'umbal* son espacios de convivencia, reciprocidad, aprendizaje cultural, acciones colectivas y transformaciones productivas.

En la década de 1980 por la introducción del cultivo de café en la microrregión templada de Oxchuc, se dieron algunas rupturas de práctica agrícola entre padres ancianos e hijos.

Cuando era joven [1980] mi papá hacía chojak [red hecha con material de fibra de maguey] y lazos. Con esto ganaba algo de dinero y compraba alimentos como la panela, la sal y el chile. Pero me di cuenta que requería mucho trabajo y dejaba poco dinero. Lo que hice fue sembrar más café y arranqué los magueyes que tenía sembrados mi papá; me regañó, se enojó conmigo y se puso triste. Pero el café me dio más de dinero para comprar mi azúcar, maíz y frijol; con la pura milpa ya no se puede alimentar a la familia (Registro de campo, 02/02/2018).

Los grupos domésticos pertenecientes a un *ts'umbal* interactúan en un espacio donde todos cuidan sus recursos y establecen límites o mojones de sus terrenos. Los jóvenes son los que transforman más el territorio ya que por las nuevas actividades económicas, educación formal y acceso a más recursos financieros pueden comprar terrenos con mejor acceso a las vías de comunicación terrestre. Además, están más vinculadas laboralmente con las ciudades, lugares de agricultura comercial en el norte de México y escuelas de nivel bachillerato y universidad. Estos nuevos espacios facilitan mayor interacción, interaprendizaje, conocimiento y movilidad de los jóvenes (Sántiz 2022), pero implican establecer nuevas relaciones y reciprocidad negociada entre padres e hijos.

Una madre de familia del *ts'umbal Expin* (Espinosa) de la comunidad Santo Domingo narra que desde los principios de la década de 1980 emigró el ultimogénito (tradicionalmente asignado a quedarse con los padres ancianos y cuidarlos), abandonando a sus padres, tierra y comunidad. Sin embargo, los hermanos mayores acordaron otorgar la tierra que por derecho familiar le corresponde, aunque sigue siendo miembro del *ts'umbal*, y su hermana explica:

Mi hermano Tomás ya no quiere regresar; dice que ya no se va a acostumbrar del trabajo duro en la milpa. Tampoco le gusta trabajar en el cafetal; su tierra está abandonada y los hermanos se la quieren quitar; no quiere regresar para trabajar su tierra. Actualmente tiene cargo en la comunidad; uno de los hermanos está encargado para no tener problema con la gente de la comunidad. Cuando murió mi padre, no vino a ver, no pudimos avisarlo porque no sabíamos si aún estaba vivo (Registro de campo, 13/04/2022).

En la herencia de tierra se practica la reciprocidad entre padres, hijos y hermanos, acción que fortalecen a los valores de unidad familiar, territorial y comunitaria. Cuando hay hijos que abandonan a sus padres, tierra y comunidad, rompen los valores de la familia como el *ich'el ta muk'* (reconocimiento o respecto de las personas) y el buen vivir.

Por eso los unigénitos y ultimogénitos han negociado con sus padres la movilidad hacia la ciudad para buscar dinero, aprender la lengua castellana y adquirir oficios nuevos, pero deben volver a la familia para cuidar a sus padres ancianos y conservar el derecho a la herencia de tierra. Un joven ultimogénito del *ts'umbal Akino* le dijo a su padre: “antes de que seas más viejo, cuando ya no puedas trabajar para buscar tu alimento, es mejor que me vaya a la ciudad de México y después voy a regresar para cuidarte y mantenerte”. Su padre reflexiona: “si a mi hijo no le doy permiso, me va a reclamar después. Es mejor que conozca la ciudad y que experimente lo difícil que es el trabajo en la ciudad; mientras estoy cuidando sus tierras y cubriendo los cargos comunitarios” (Registro de campo, 05-03-2016).

Los hijos que regresan a cuidar sus padres y la tierra son bien vistos por los miembros de su *ts'umbal* y la comunidad, fortalecen la reproducción social de la familia y velan por el territorio del *ts'umbal*. Como narra un joven migrante:

El xut (ultimogénito) de Juan Expin regresó a cuidar su mamá, el cafetal y la tierra después de que falleció su papá. Su casa que está en Tuxtla [capital de Chiapas] y la dejó rentada. Lo mismo pasó con Esteban, el xut de Manuel Expin: regresó para mantener a su papá y mamá porque ya están

muy enfermos y ya no pueden trabajar en la milpa y cumplir los cargos comunitarios. Así va a pasar también con Martín Expin. Ya él y su esposa son anciano y su ultimogénito vive en Tuxtla; tiene que volver a cuidarlos y hacerse cargo de la tierra (Registro de campo, 29/07/2016).

Hay otros hijos migrantes que tratan de apoyar la estrategia de vida de sus padres. Como un anciano consejero del *ts'umbal Ch'ixna* expresa:

Mi hijo que trabaja en Tuxtla compró una camioneta para viajar de la comunidad a la cabecera de Oxchuc, para ganar un poco de dinero. Estuve de acuerdo con mi hijo; buscamos una persona para manejar el carro, pero lo maltrató mucho y no tuvimos ganancia. Ninguno de mis dos hijos que viven conmigo aprendieron a manejarlo; finalmente decidimos vender el carro. Mi hijo vive en Tuxtla [capital de Chiapas]. Casi ya no viene a visitarme, hasta él piensa vender su terreno que le entregué por herencia (Registro de campo, 27/11/2015).

La herencia de tierra de los hijos que migran es un gancho para dar continuidad a la reproducción social de la familia y del *ts'umbal*, pero también la migración es un modo de cambio de estrategias de vida familiar para buscar el bienestar que no pudieron alcanzar sus padres. Muchos hijos que cuentan con más dinero invierten en terrenos, casas, automóviles, estudios y negocios para buscar el cambio de estrategia de vida; muchas veces quieren recompensar a sus padres por el cuidado y trabajo que les dieron cuando niños. Cuando un hijo no accede a un espacio productivo vía herencia de la tierra, está obligado a residir en la tierra de sus suegros. En estos casos la migración del cónyuge en busca de trabajo refuerza la estrategia de vida fuera de la herencia patrilineal (Cervantes, Estrada y Bello 2017).

La herencia de tierra para las mujeres depende de la flexibilización de las normas ancestrales de la tierra de un *ts'umbal*. Hay padres de familia que reflexionan de esta forma: “¿dónde y cómo van a vivir mis hijas y nietos si no tienen tierra? Los hombres dejan a sus mujeres con muchos hijos y se van con otra mujer, ¿dónde y cómo van a vivir nuestras hijas y nietos?” (Sántiz, 2015: 128). Hay algunos miembros del Comisariado de Bienes Comunales de Oxchuc que estiman que el 2% de las mujeres tseltales tienen acceso a la herencia de tierra.

Por estos cambios de estrategias de vida familiar se reconfigura el grupo localizado del parentesco en un mismo territorio (Robichaux 2005). Hay una acción territorial del *ts'umbal* donde se cultivan los valores culturales, la reciprocidad y los acuerdos para la herencia de tierra negociada entre padres e hijos, los que refuerzan y transforman una configuración territorial constituida por espacios habitacionales contiguos (Cervantes, Estrada y Bello 2017). Sigue y seguirá el proceso de cambio social influido por los procesos de migración, búsqueda de modo de vida urbana y aspiración profesional de los jóvenes, pero apropiados como estrategias para el buen vivir.

Valores culturales que sustentan el cambio generacional

Los hijos que tienen una visión coherente con sus padres y abuelos manifiestan estar de acuerdo con el cuidado de los padres ancianos, velar por la tierra o defender el territorio del *ts'umbal* y cumplir con los cargos comunitarios. Incluso, algunos de ellos tienen una visión negativa sobre la migración laboral. Como explica un joven: “por el cuidado que me dio mi mamá, ahora me corresponde cuidar a ella. Soy su único hijo, por eso yo no fui a trabajar a la ciudad. Los padres ancianos requieren de mucha paciencia y comprensión y como hijos tenemos esta responsabilidad” (Registro de campo, 18/03/2017).

Estos valores culturales se han vinculado con el principio bíblico de: “honra a tu padre y madre para que sean prolongados tus días en la tierra que tu Dios te da”, principio que coincide mucho con el pensamiento tselta de *ich'el ta muk'* (reconocimiento o respeto de las personas) de los ancianos y padres para mantener la armonía familiar y el buen vivir.

La movilidad de los jóvenes puede poner en riesgo a la reproducción social y a la estrategia de vida rural como explica un joven ex-migrante del *ts'umbal expin*:

Lo que quiero es construir lo que va ser mío y para mi familia. En la ciudad solo se trabaja duro para el patrón y no alcanza para construir lo nuestro [se refiere a construir casas, negocios y cafetal]. Lo veo difícil también la vida en la ciudad porque ahí no se puede ahorrar el dinero; se gasta solamente en la comida, la renta del cuarto y en la compra del zapato y pantalón. Ahí se va todo el dinero y ya no queda para el ahorro y sustento de nuestros padres (Registro de campo, 04/07/2016).

El ser migrante es como ser nadie en la vida; al decir de un joven: “es peor irse a la ciudad cuando se regresa de cero a la comunidad”. Pero también hay padres de familia que ven bien la migración laboral para acceder a recursos potenciales, la capacidad de cambio y para reforzar la relación entre padres e hijos. Un padre de familia cuyo ultimogénito emigró a la ciudad opina lo siguiente:

¡Si un joven va a la ciudad por gusto, para vestirse bien y comer cosas enlatadas y refrigeradas, tener celular y hablar en español, él no piensa sobre cómo va a vivir en el futuro, mayuk snopjibal yu'un (no tiene entendimiento). Por eso seguirá en la misma situación y no puede apoyar a su familia cuando regresa. Pero otros sí tienen entendimiento: ahorran su dinero para establecer un negocio, aprenden un nuevo oficio y saben cuidar lo que tienen, ya spas xkuxlejal sok spamilia (construyen una vida con su familia). Hay dos consejos que he dado a mis hijos: aprender un nuevo oficio y ahorrar el dinero para invertir aquí en la comunidad. Si cumplen estos consejos, los hijos pueden construir sus vidas con su esposa y sus hijos y no van a tener problemas económicos (Registro de campo, 24/07/2016).

¡La migración laboral puede funcionar como una estrategia de vida familiar o para la construcción del buen vivir, sin descuidar los valores culturales y los principios de vida de la familia. El cambio generacional está sustentado por ciertos valores culturales, y favorece al cambio de estrategias de vida rural. Existen jóvenes migrantes que sueñan con el modo de vida urbana replicado en la comunidad como se describe a continuación:

Cuando seamos muchos los jóvenes, yo pienso que este lugar [se refiere al territorio del *ts'umbal k'ujul* se va a cambiar. Estas veredas pueden convertirse como las calles de la ciudad. Entonces existirán otros tipos de trabajos aparte de la milpa y el cafetal. Tendremos más dinero y nuestros hijos verán mayor cambio. Ya no queremos repetir la forma de vida y el trabajo que nos enseñaron nuestros abuelos; tenemos que ver otras opciones de cómo mejorar la vida (Registro de campo, 22/07/2016).

La generación joven busca otro modo de vida para una vida familiar diferente. Los jóvenes buscan el cambio social y la acción territorial y, desde cada *ts'umbal*, desean la prosperidad material y el mejoramiento de la vida. Pero esto implica una reciprocidad negociada con sus padres, hermanos y miembros de su *ts'umbal* para no romper ciertos valores socioculturales.

Los jóvenes migrantes pueden estar en peligro por el alcoholismo, drogadicción y delincuencia, los cuales no solamente afectan a la familia sino también a la sociedad en general. Como describe a continuación uno de mis interlocutores:

Los jóvenes buscan trabajo en la ciudad para tener dinero, zapatos, ropa y comida porque en la comunidad es difícil conseguir el dinero. Aunque sí tenemos alimentos, no podemos juntar más dinero para comprar más cosas que nos gustan. No les prohíbo a mis hijos a que se vayan a trabajar en la ciudad; solo que deben saber comportarse allá, porque hay jóvenes que caen en los vicios de alcohol y drogas. Hay algunos jóvenes que regresan a la comunidad con malos comportamientos, aprenden a consumir drogas y se juntan con jóvenes que se dedican a robar. Hay jóvenes que

mueren en el Norte de México [se refiere a los lugares de agricultura comercial] (Registro de campo, 06/04/2022).

La migración de los jóvenes rompe algunos valores culturales y genera una reciprocidad negociada y a veces tensa entre padres e hijos. En efecto, existen problemas familiares, territoriales y comunitarios. A pesar de que la migración laboral puede ser una estrategia para potencializar los recursos económicos de la familia, tiene sus consecuencias en la reproducción social y acciones territoriales.

En sí, los padres de familia y los hijos ven tres opciones de estrategias de vida: migración laboral a las ciudades apoyada por sus familiares y conocidos; aspiración profesional para un trabajo formal con salarios dignos y, agricultura campesina para fortalecer las estrategias de reproducción familiar y acción territorial. Al respecto un joven estudiante de bachillerato describe: “*a lo mejor voy a continuar mis estudios en la Universidad. No estoy seguro, no solo por falta de dinero, es que tengo hermanos trabajando en el Norte de México, en Sonora y Baja California. Pienso viajar por allá para trabajar de otra cosa que no sea la milpa y el cafetal*” (Registro de campo, 26/02/2020).

Los ancianos valoran más los núcleos culturales como el *ich'el ta muk* (reconocimiento o respeto de las personas) y el *lekil kuxlejal* o buen vivir, pero también hay padres de familia que aconsejan a sus hijos buscar opciones de vida en la ciudad o por medio de migración con la finalidad de alcanzar el *utsilal* o el bienestar. El cambio generacional de padres a hijos modifica la reciprocidad expresada como acciones sociales en términos productivos, matrimoniales y económicos. Por lo tanto, existe un cambio sociocultural tensa para los tseltales de Chiapas.

Conclusiones

La persistencia de los vínculos intergeneracionales no es un vestigio de las sociedades tradicionales como se ha podido pensar, sino que constituye uno de los impulsores actuales de la solidaridad y de la reciprocidad; es una extraordinaria capacidad de la familia para evolucionar e innovar nuevas relaciones entre generaciones y para el cambio social en la sociedad actual (Bonvalet 2016). En el contexto de Oxchuc, los tseltales han modificado sus estrategias de reciprocidad, solidaridad y acción colectiva a partir de la organización y movilización de los grupos familiares por *ts'umbal*.

El cambio generacional entre padres e hijos es provocado por la migración laboral a las ciudades, el acceso a la educación escolarizada y la necesidad de tener empleos remunerados. Pero también los hijos no pueden descuidar sus responsabilidades con sus padres ancianos, la herencia de tierra y los cargos comunitarios. Además, se siguen practicando los valores culturales de reciprocidad, respeto, colectividad y solidaridad, aunque también los padres de familia aconsejan a sus hijos a buscar otras alternativas de vida por medio de una reciprocidad negociada o condicionada, apostando a fortalecer sus estrategias de vida familiar por medio de la migración laboral, la preparación profesional y el acceso a mayores recursos económicos.

Estas reciprocidades de los grupos familiares generan acciones colectivas y mecanismos de solución de conflictos familiares, territoriales y comunitarios. La generación joven está buscando distintas alternativas sociales, culturales y económicos que refuercen la acción territorial del *ts'umbal*, de tal modo que se percibe un cambio social tenso. Este proceso sigue estando entre el cambio y la continuidad de las relaciones sociales, estrategias de vida familiar y acciones colectivas de los grupos familiares. Los tseltales de Chiapas, México están generando cambios sociales por generaciones y siguen sonriendo a la vida.²

2 Uno de los significados de la palabra *tseltal* o *tse'eltal* es: vino sonriendo y feliz.

Bibliografía

- Araya, Valeria; Alfaro, Manuela; Andonegui, Martín. 2007. Constructivismo: orígenes y perspectivas. *Laurus*, (24): 76-92.
- Baselga, Eduardo. 1975. Análisis del cambio social. *Revista de Fomento Social*, (120) 351-376.
- Berdegú, Julio, Bebbington, A., Escobal, J., Favareto, A., Fernández, I., Ospina, P., Munk Ravnborg, H., Aguirre, F., Chiriboga, M., Gómez, I., Gómez, L; Modrego, F., Paulson, S., Ramírez, E., Schejtman, A. y Trivelli, C. 2012. Territorios en Movimiento. Dinámicas Territoriales Rurales en América Latina. Documento de Trabajo N° 110. Programa Dinámicas Territoriales Rurales. Rimisp, Santiago, Chile.
- Bifano de Oliveira, Marcela C. y Thiago Duarte Pimentel. 2018. Volumen de capital y acción colectiva en las políticas públicas de Turismo del campo turístico de Mazatlán, México. *El Periplo Sustentable* (35): 7-37.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1991. "Lo propio y lo ajeno: Una aproximación al problema del control cultural". En: *Pensar nuestra cultura*, pp. 49-57. México: Alianza Editorial.
- Bonvalet, Catherine. 2016. Las relaciones intergeneracionales: ¿problema actual o reminiscencia del pasado? *Papeles de Población* (88): 47-75.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant. 1995. *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- _____. 2002. *Estrategias de reproducción y modos de dominación*. Colección Pedagógica Universitaria, No. 37-38: 1-21.
- _____. 2011. *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cervantes Trejo, Edith; Erin Estrada Lugo y Eduardo Bello Baltazar. 2017. Prácticas de parentesco y configuración de espacios colectivos de vida en el área tseltal cafetalera, Tenejapa, Chiapas. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* (150): 281-315.
- Domingues, José Maurício. 2016. Familia, modernización y teoría sociológica. *Estudios Sociológicos XXXIV* (100): 145-167.
- Favre, Henri. 1985. El cambio socio-cultural y el nuevo indigenismo en Chiapas. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 47 (3): 161-196.
- Fligstein, Neil. 2001. Social skill and the theory of fields. *Sociological Theory* 19 (2): 105-125.
- Mauger, Gérard. 2013. Modos de generación de las generaciones sociales. *Sociología histórica* (2): 131-151.
- Moyano, Eduardo. 2000. Procesos de cambio en la sociedad rural española. Pluralidad de intereses en una nueva estructura de oportunidades. *Papers* (61): 191-220.
- Parra Vázquez, Manuel, Mario González, José Toral, Luis García-Barrios, Eduardo Bello Baltazar, Erin Estrada Lugo, Juana Cruz-Morales. 2020. "Respuestas de los grupos domésticos rurales a las intervenciones de los regímenes territoriales en la frontera sur de México". En: L. García-Barrios, E. Bello y M. Parra-Vázquez (Eds), *Cambio social y agrícola en territorios campesinos. Respuestas locales al régimen Neoliberal en la Frontera Sur de México*, pp. 175-213. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: ECOSUR.
- Ramos Pérez, Pablo, Manuel Roberto Parra-Vázquez, Javier Fortanelli Martínez y Miguel Aguilar Robledo. 2016. El linaje k'ulub cambia de estrategia. Diversificación productiva en la zona cafetalera de Oxchuc, Chiapas. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, (13): 277-301.
- Robichaux, David. 2005. "Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y sistema familiar mesoamericano". En: David Robichaux (comp.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, pp. 167-272. México: Universidad Iberoamericana.
- _____. 2007. Sistemas familiares en culturas subalternas de América Latina. Una propuesta conceptual y un bosquejo preliminar, en David Robichaux *Familia y Diversidad en América Latina. Estudios de casos*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Sántiz Gómez, Abraham y Parra, Manuel. 2018. Voces levantadas que transformaron el vivir rural de Oxchuc, Chiapas: 1936-1986. *Revista Estudios de Cultura Maya*, LII: 161-192.
- Sántiz Gómez, A., Parra Vázquez, M. R., Trench, T. y Bello Baltazar, E. 2021. "Grupos familiares de Oxchuc que cambiaron su visión de vida: 1986-2018". En: Erin I.J. Estrada Lugo (editora), *Reproducción*

- social y parentesco en el área Maya de México, pp. 103-137*. Chetumal, Quintana Roo, México: El Colegio de la Frontera Sur.
- Sántiz Gómez, Abraham y Manuel Roberto Parra Vázquez. 2010. Gobernanza, política pública y desarrollo local de Oxchuc, Chiapas. *Revista Geografía Agrícola*, (44): 71 -90.
- Sántiz Gómez, Abraham. 2022. "Interaprendizaje por proyecto comunitario: experiencia con jóvenes universitarios en Oxchuc, Chiapas". *Voces de la educación*, 7(14), p. 70-96.
- _____. 2012. "Linaje, territorio y desarrollo local de un municipio Tseltal-Maya en los Altos de Chiapas". En: Silva Gómez, Sonia Emilia y Manuel R. Parra Vázquez (coord.), *El campo mexicano sin fronteras. Alternativas y respuestas compartidas Patrimonio cultural y natural, desde los enfoques de la sustentabilidad y del saber local*, pp. 289-308. México: Asociación Mexicana de Estudios Rurales, A.C., Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Sántiz Gómez, Abraham. 2015. Ts'umbal activo en las transformaciones rurales de Oxchuc, Chiapas. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, XIII (2): 122-134.
- Sántiz Gómez, Abraham. 2017. "La visión tseltal de la vida en el desarrollo alternativo de Oxchuc, Chiapas". En: García García Antonino (coord.), *Extractivismo y neoextractivismo en el sur de México: múltiples miradas*. pp. 217-350. México: Universidad Autónoma Chapingo.
- Sen, Amartya. 2000. *Desarrollo y libertad*. Argentina: Editorial Planeta.
- Sewell, William. 2005. "Los conceptos de cultura". En: Giménez Montiel, Gilberto (editor), *Teoría y análisis de la cultura*, pp. 369 -368. México: CONACULTA.
- Tereucán, Julio, Claudio Briceño y José Gálvez. 2009. "Redes de reciprocidad e intercambio. Organización social y economía en contextos rurales indígenas mapuches del sur de Chile". *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.
- Urteaga, Eguzki. 2009. Sociología de los cambios sociales. Ámbitos, *Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, (21): 27-40.
- Villa Rojas, Alfonso. 1990. *Etnografía Tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.

El papel del parentesco y la reciprocidad en el ritual maya agrícola, México

ERIN I.J. ESTRADA LUGO¹
EDUARDO BELLO BALTAZAR²
ANA LAURA GÓMEZ PÉREZ³

El objetivo del trabajo es analizar dos figuras organizativas basadas en el parentesco y algunas prácticas de reciprocidad como parte del ritual entre mayas contemporáneos; se trata de los de los mayas *macebuales* del oriente de la Península de Yucatán que descienden de los mayas rebeldes del siglo XIX y los mayas tseltales de los Altos de Chiapas⁴. En el caso de los mayas *macebuales* del centro de Quintana Roo, nos enfocamos en dos actividades ceremoniales, el *matán* y el *macán*; entre los mayas tseltales de Pathuitz, en Los Altos de Chiapas, nos centramos en la fiesta de la milpa y del agua.

El *matán* es una ofrenda de comida que es bendecida por el sacerdote maya para pedir o agradecer algún favor; luego esa comida se distribuye entre los asistentes a la ceremonia que se celebra en la iglesia. El *macán* es una ceremonia que reúne a varios grupos domésticos para participar y sustentar un día de la fiesta del pueblo. La primera puede ser organizada por uno o varios grupos domésticos que reparten la comida bendecida a otros grupos domésticos y la frecuencia de los “*matanes*” es prácticamente diaria. La segunda involucra a grupos agnaticios y ocurre de forma bianual debido a los recursos requeridos para su ejecución. La fiesta de la milpa y del agua entre los tseltales de Pahuitz se organiza con base en el *ts’umbal*⁵ que es una agrupación agnaticia con un arraigo territorial bien definido. En ambos casos, las relaciones de parentesco son el fundamento del ceremonial bajo un principio patrilineal y las prácticas de reciprocidad implican el intercambio de productos, trabajo y preparación de comida, entre otras.

Visión del mundo

En la visión del mundo que aún persiste en las comunidades mayas tseltales y mayas macehual de la Península de Yucatán, si bien sujeta a aceleradas transformaciones ocasionadas por procesos globales, se

1 Colegio de la Frontera Sur y Red Interamericana de Estudios de Familia y Parentesco (RIEFAP)

2 Investigadores de El Colegio de la Frontera Sur- Unidad San Cristóbal de Las Casas, México.

3 Egresada del posgrado de El Colegio de la Frontera Sur.

4 Los primeros descienden de los mayas rebeldes del siglo XIX de la denominada Guerra de Castas cuya organización teocrática religiosa-militar se aprecia actualmente en la vida religiosa, ya no en la vida civil. Tienen su iglesia propia con sacerdotes que combinan ritos mayas con católicos, independiente de la Iglesia católica. Los segundos mantienen una combinación religiosa entre lo indígena y lo católico con base en la organización del sistema de cargos.

5 Un *ts’umbal* es un conjunto de grupos familiares agnaticios que tienen una misma semilla u origen, con identidad colectiva y territorio delimitado para diferenciarse de otros grupos similares.

conservan conocimientos y prácticas ceremoniales que muestran las formas en que significan y se relacionan con la naturaleza. En esa compleja forma de percibir el mundo es posible identificar las relaciones sociales basadas en el parentesco y la manifestación de la reciprocidad entre los mayas y sus deidades, lo que les permite la continuidad de sus rituales donde se sobreponen diferentes ámbitos. Entre los mayas macehuales peninsulares destaca una estructura heredada de la guerra de castas -la estructura teocrática militar- con su iglesia maya. Entre los tseltales de los Altos de Chiapas la organización incluye el sistema de cargos y la Iglesia católica. Lo anterior favorece cotidianamente la sobrevivencia y desarrollo de los dos grupos.

La cosmovisión maya a partir de la cual los habitantes de los pueblos elaboraban “sus creencias y explicaciones sobre el universo” (Broda 2001: 15) establece los vínculos con la naturaleza, el cosmos y el espacio. En las ceremonias buscan entablar una comunicación con lo divino a través del ejercicio ritual con una reciprocidad balanceada, en la que se espera obtener algo a cambio del don (Sahlins 1972). A partir de las celebraciones de estas prácticas, el resultado es el vínculo entre la cosmovisión y las acciones cotidianas de los seres humanos.

Intercambio y Reciprocidad

Para abordar las relaciones de intercambio y reciprocidad nos apoyamos en Marshal Sahlins (1972), Maurice Godelier (1998), Karl Polanyi (1944) y Marcel Mauss (2006). Este último analizó los principios elementales del intercambio como un sistema de derecho y de moral con tres obligaciones: dar, recibir y devolver. El autor otorga una interpretación espiritual al identificar al *hau* entre los maorís de Nueva Zelanda como espíritu de la cosa o del dador del don que obliga a la reciprocidad; propuso, además, un sistema de relaciones al describir las diversas modalidades de la reciprocidad (Nettel Díaz 1993: 15-16). Así, para Mauss, la institución de la prestación de dar, recibir y devolver, triada del intercambio, la denominó “ética del don” con carácter voluntario y altruista, con valores y normas que sustentan la reciprocidad. Un aspecto que se le criticó a Mauss refiere a los intercambios con lo sagrado, con el mundo de los “espíritus” o “los verdaderos dueños de las cosas del mundo” (Mauss 2006: 99).

En este punto, el carácter funcional que lo simbólico tiene en los intercambios que los sujetos realizan con las entidades sagradas, separadas del alcance de los individuos, para acceder y comunicarse con ellas es a través de dones. En esta lógica los seres humanos se encuentran en una deuda permanente con tales entidades y es ahí donde radica la ética del don. También ahí ocurre la devolución través de ofrendas, o rezos como señala Alicia Barabas (2003:60) ya que de lo contrario -es decir, no devolver lo que se recibe-, puede derivar en un castigo por parte de los dioses o las entidades que gobiernan al mundo.

La reciprocidad para Polanyi (1944: 92) es el primer nivel de intercambio; implica transacciones entre pares en una condición igual o similar y se da principalmente entre la familia y el parentesco. Por otra parte, la redistribución gira en torno a la figura institucionalizada de autoridad y jerarquía. En los casos que analizamos en este capítulo, se realizan intercambios tanto entre los componentes del sistema social o jerarquía comunitaria como en el sistema de cargos o la estructura teocrática militar.

En este sentido podemos decir que la reciprocidad se da en la cercanía social del parentesco y la redistribución más allá de los niveles que exceden a la parentela inmediata reguladas por principios y valores que permiten la cohesión social. Sahlins (1972) distingue entre reciprocidad y redistribución. La primera es una relación entre dos partes y es simétrica, mientras que la redistribución es “la relación dentro de la acción colectiva de un grupo” (Sahlins 1972: 206). Ambas están interrelacionadas y no se excluye una de otra.

La reciprocidad, siguiendo al autor, permite la comunicación, la cohesión social, la solidaridad y la alianza. Se basa en tres tipos de intercambios: generalizados, equilibrados y negativos y sus manifestaciones se pueden observar en el ámbito de la familia o la red de parentesco consanguíneo o ritual o fuera de dicho ámbito. Para Sahlins (1972: 215) el principio organizador del intercambio es el parentesco: entre mayor

cercanía se expresará una reciprocidad generalizada y entre mayor distancia se puede pasar a la equilibrada o inclusive negativa.

La finalidad de las ceremonias es mantener una relación de reciprocidad con los dueños de la naturaleza por el uso de los recursos, lo cual favorece una relación de equilibrio con los mismos; de esta manera los dueños cuidarán a los habitantes. Así, el ritual no solo es un acto de oración, sino que se convierte en un factor de acción que reconfigura la relación del individuo y su medio natural, de tal forma que el ritual se convierte en un elemento de la dinámica social de la comunidad. El ritual está representado como una acción de producción y continuación de conocimiento generado por los antepasados, que opera con las leyes de la naturaleza y los propósitos de los grupos sociales que la realizan y que al mismo tiempo sirve para darle continuidad a la misma acción social de la comunidad. Esto se puede ver como algo cíclico y que permite la continuidad de la propia vida del individuo inmerso en una comunidad. Esta continuidad ha permitido desde mucho tiempo que entre los mayas persistan sus prácticas religiosas (Ucan 2008: 24,25).

Organización Social

Para el análisis de las unidades sociales observadas en las dos áreas estudiadas, recurrimos al modelo de parentesco planteado por Robichaux (1995), quien encuentra un mismo sistema familiar entre el Pánuco y Río Mayo en el Norte de México hasta el Sur de Nicaragua, y propone el término “patrilinea limitada” definida como:

[...] agrupación más o menos agnaticia, grupo integrado de varias familias patrilocales de una profundidad genealógica reducida que pueden ser localizados o no, su composición depende de la disponibilidad de tierra, es un grupo solidario en cuyo seno los mayores ejercen una cierta autoridad moral sobre los jóvenes. La herencia es preferencialmente a los varones. El ciclo de desarrollo del grupo tiene las siguientes características: al casarse o al comenzar la vida en pareja, el hombre lleva a su cónyuge a vivir a casa de sus padres. Sus hermanas, al casarse o al comenzar la vida en pareja van a vivir en la casa de su cónyuge. Normalmente, los hijos viven con sus padres durante un período variable, después del cual, si no hay suficiente espacio, construyen su propia casa, normalmente, al lado de la casa paterna. La duración de este período de residencia virilocal inicial para todos los hijos varones, salvo el más pequeño depende de varios factores (Robichaux 1995: 376, 377, 405).

El autor emplea el término “grupo agnaticio localizado” para referirse a los grupos más amplios que los de tres o cuatro generaciones que viven en el mismo paraje. Estos “grupos agnaticios localizados” comprenden varias “patrilineas limitadas”. Los primeros son menos solidarios y definidos que estos últimos, precisamente porque no hay algún pariente mayor sobreviviente que pueda ejercer la autoridad moral sobre el grupo (Robichaux 1995: 406).

Lo anterior significa, por un lado, que las relaciones sociales de parentesco tienen expresión espacial en una configuración particular, es decir dan lugar a una cierta organización del espacio. Algunas de estas configuraciones espaciales con base en el parentesco incluyen a los *calpulli* para los tenochca (Carrasco 1972), los *ch'ibales*⁶ para los mayas peninsulares (Roys 1943; Bracamonte y Sosa 2000; Restall 1997: 17) o los *is'umbales* para los mayas tseltales de Pathuitz (Sántiz 2015). Y, por otro lado, también tienen expresión en la construcción de los espacios sociales, esto es, incluyen los espacios que son sustentados en un profundo bagaje ideológico y que se revelan a través de acciones colectivas que incluyen un complejo ritual.

6 El *ch'ibal* aglutinaba a los individuos en torno a determinados objetivos, creando redes de interdependencia con derechos y obligaciones mutuas; eran grupos de varones emparentados patrilinealmente, que desplegaban lazos de solidaridad e involucraban a los individuos que compartían el mismo patronímico. Estos podían estar conformados por varias familias extensas que funcionaban, en una unidad económica cooperativa, que la mayoría de las veces se integraban como grupos residenciales de carácter patrilocal (Roys 1943: 33; Bracamonte y Sosa 2000: 154; Restall 1997: 17).

Las acciones rituales en los casos estudiados son numerosas y cotidianas; forman parte de las actividades de producción y se realizan en el seno de la vida cotidiana de los mayas macehuales y mayas tseltales. Como veremos, algunas ofrendas con los mayas *macehuales* las observamos casi a diario al formularse promesas o agradecimientos en el marco de la iglesia frente a los rezadores mayas, o bien en las áreas de cultivo o durante la fiesta del centro ceremonial.

Si bien el énfasis del análisis está en las estructuras sociales del “*matán*” y del “*macán*” para los mayas macehuales y las estructuras para la fiesta de la milpa y el agua entre los tseltales de Pathuitz, como se mencionó párrafos arriba, tenemos presente que, además de las relaciones sociales y del territorio, entra en juego la cosmovisión maya como la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre y de la mujer (Broda y Báez 2001: 16). La cosmovisión como señalan estos autores:

[...] alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de la religión. La religión, como categoría global, se refiere a todo fenómeno religioso, así como a la organización ceremonial; abarca instituciones, actuaciones y creencias, no solo ideas. Por otro lado, el ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos. Al ser una parte sustancial de la religión, implica una activa participación social. La particularidad del ritual reside en el hecho, atinadamente señalado por Maurice Bloch (1986), de constituirse a medias entre *statement and action*, entre la afirmación verbal nociones y creencias y la acción. [...] el ritual incita a sus participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias, lo cual implica también un complejo proceso de trabajo que se desarrolla en beneficio de las fiestas (Broda y Báez, 2001: 17).

Los grupos humanos. Mayas tseltales de Pathuitz

Pathuitz se encuentra a 1,043 m sobre el nivel del mar; colinda con las comunidades de Mequeja, Pinabetal, Chuch' te'el y el rancho llamado San Luis, los Pirineos del municipio de Chilón, Chiapas (ver mapa 1). El territorio donde se encuentra la comunidad de Pathuitz está organizado con base en los *ts'umbales*. El *ts'umbal* proviene del término *ts'un* (sembrar) y *ts'unub* (semilla); el término *jts'umbal* (mi semilla) explica el significado del *ts'umbal* como la semilla de un grupo de personas relacionado con la naturaleza, el territorio y el cosmos que comparte una identidad para diferenciarse de los otros grupos. La expresión *slum sk'in al ts'umbal* (territorio del *ts'umbal*) se refiere a un lugar; se trata de un territorio donde se construye la coexistencia de los grupos familiares, es decir, la noción tseltal básica de la *kuxlejal* o vida (Sántiz 2015: 125).

Por lo anterior, cada *ts'umbal* tiene un nombre propio que alude tanto a la patrilinea a la que se pertenece como al territorio que ocupa; además está sostenida por los acuerdos legitimados por las autoridades tradicionales. En nuestro caso nos referimos al *ts'umbal* Guaquitepec.

El *ts'umbaletik*⁷ de Guaquitepec está conformado por las comunidades de Pathuitz, Mequeja, Pinabetal, San Marcos, Ch'uch' te'el, Guadalupe Ictala, San Antonio Bulujib, San José LosMmangos y San Vicente Buena Vista. Pathuitz, al ser parte del *ts'umbal* Guaquitepec, tiene relación (ya sea de parentesco, amistad, o compadrazgo) cercana con la comunidad de Mequeja.

7 El *ts'umbaletik* es el plural de *ts'umbal*. La raíz, el espíritu y la fuerza de la vida del *ts'umbal* está en el *lum k'in al* (territorio). Así, el territorio es la vida, es el canto de las aves, el soplo del viento, el nido de los animales, el cultivo del solar, las conversaciones en la milpa, el silencio de los acahuals (huertos domésticos). Los *ts'umbaletik* se identifican con el *lum k'in al* (territorio). Un *ts'umbal* se puede llamar *ts'umbal K'ulum* (el *ts'umbal* del chapulín) o *ts'umbal Chij* (el *ts'umbal* del venado) Sántiz-Gómez (2025: 125).

El grupo doméstico conformado por padre, madre e hijos, a su vez, conforma los grupos familiares del *ts'umbal*, que es portador del comportamiento, identidad, experiencia y visión de vida de su *ts'umbal* ante la comunidad y el pueblo (Sántiz 2015). La estructura que sostiene y reproduce los códigos de comportamientos en sus ceremonias es el sistema de cargos, el cual tiene la facultad de organizar lo que concierne a un evento especial o toma de decisiones en la comunidad (Bello *et al.* 2003). Se trata de una institución que regula la vida social y cultural de la comunidad: “el sistema de cargos es la institución que se presta a la formulación de un proyecto social, creando así una comunidad” (Korsbaek 2009: 107).



Mapa 1. Ubicación de los grupos mayas de Quintana Roo y Pathuitz, Municipio de Chilón, Chiapas.
Fuente: Mapa elaborado por Emmanuel Valencia. El Colegio de la Frontera Sur.

La relación de los cargos religiosos en el *ts'umbal* Guaquitepec que operan en las ceremonias de la milpa y del agua, de acuerdo con Urdapilleta (2015) y Gómez (2017), son: el *Trensipaletik* (principal), cargo superior asumido de modo vitalicio por personas (hombres) que han cumplido todos los demás cargos existentes (Urdapilleta 2015: 104). El *Trensipaletik* influye en la toma de decisiones dentro de las comunidades de su injerencia en conflictos o para dar su palabra.

Presidente de Iglesia y ermita: es elegido de entre la feligresía de cada ermita. Para asumirlo se requiere que sea una persona que se comprometa a estar al tanto de lo que acontece en todo el espacio de la ermita. Para asegurar el cumplimiento puede haber varios presidentes –por lo general son tres o cuatro- dependiendo de la cantidad de feligreses y las personas de las comunidades de injerencia de la ermita. La asignación del cargo se hace a personas con diferentes perfiles e intereses: 1) requiere demostrar su servicio a la feligresía; 2) tiene un liderazgo y compromiso destacable; 3) ya que se trata de adultos jóvenes, se busca que demuestren su capacidad de servicio. A diferencia de otros cargos, éste no tiene un tiempo determinado, y su duración depende del ánimo del presidente (Urdapilleta 2015: 60).



Fotos 1 y 2. Fotógrafa: Ana Laura Gómez Pérez

Las ceremonias agrícolas en Pathuitz como la ceremonia de la milpa y la del agua, son organizadas y dirigidas por los *Trensipaetik* principales y el presidente de la ermita (Tabla 1).

Tabla 1. Ceremonias de la comunidad de Pathuitz. Fuente: Gómez (2017: 72).

Nombre de la celebración	Cargos y actores en la organización de la ceremonia	Persona(s) que elaboran alimentos	Alimentos	Duración de la ceremonia
Ceremonia de la milpa (abril)	Presidente de la segunda ermita de Guadalupe (hombre) Dos <i>Trensipaetik</i> de la segunda ermita de Guadalupe Mujeres ancianas	Mujeres de los grupos domésticos, la pareja (hombre y mujer) elabora el <i>wamal</i>	<i>Chi`il waf`⁸</i> <i>Wamal</i> Pox Bebida de cola	Tres días
Ceremonia del agua (mayo)	Presidente de la segunda ermita de Guadalupe (hombre) Dos <i>Trensipaetik</i> (principales) de la segunda ermita de Guadalupe-hombres Patronato del agua	<i>Pasmats`etik</i> Mujeres ancianas del <i>ts`umbal</i>	Caldo de gallina Tortillas Bebida de cola <i>Wamal</i> Pox cacao	Un día

8 Tortilla elaborada con maíz amarillo, en el momento de pasar el nixtamal al molino se mezcla con frijol entero cocido, la masa resultante se utiliza para la elaboración de la tortilla.

Ceremonia de la milpa

La ceremonia de la milpa es reconocida como la más importante; la realizan todos los años en abril en la cabecera municipal de Oxchuc en la Iglesia de Santo Tomás. Para la ocasión se trasladan desde Pathuitz los miembros de los grupos domésticos que participarán en las ceremonias durante dos días y en el tercer día se realizan oraciones en la ermita de Pathuitz.

Todo lo que se consume en esos días es adquirido en el mercado y tiendas de abarrotes de la cabecera municipal de Oxchuc por cada grupo doméstico y patrilinea del *ts'umbal* Guaquitepec, excepto el café, que es de la cosecha de sus cafetales, frijol y el material para hacer la bebida tradicional *wamal* (elaborada con la raíz de *chintulic* (*Cyperus articulatus* L.) y pimienta (*Piper nigrum* L.)). El café lo preparan las mujeres y el *wamal* (bebida de fiesta) lo elaboran en coordinación con su esposo. El resto de lo que consumen no necesita ninguna otra preparación, ya que estos son comprados en el mercado; por ejemplo, aguacate, tortillas blancas (así llaman a las tortillas de Maseca (harina de maíz industrial) que compran en la tortillería), papa, cebolla, chile en lata y pan, entre otros, y los comen directamente (Gómez 2017).

En los dos primeros días de la ceremonia se reúnen los grupos domésticos del *ts'umbaletik* de Guaquitepec en el atrio de la iglesia de Santo Tomás en Oxchuc donde comparten las bebidas *wamal*, pox y bebida de cola mientras danzan. Cada grupo doméstico consume los alimentos que han comprado. Tanto hombres como mujeres danzan en el atrio de la iglesia y dentro de la iglesia de Santo Tomás en Oxchuc. Primero danzan los hombres y luego las mujeres en una segunda fila. El consumo de los alimentos se realiza por grupos domésticos, compartiendo el espacio, todos juntos en el atrio de la iglesia (Gómez 2017).

El último día de ceremonia, antes de regresar a su paraje, cada grupo doméstico compra carne de res para caldo (por lo difícil de conseguir este tipo de carne en la comunidad) que prepararán y consumirán a su regreso a Pathuitz. Al llegar a Pathuitz, cada grupo se dirige a su casa, ahí preparan y consumen lo que compraron, con la finalidad de compartir con los y las integrantes del grupo doméstico que no asistieron a la ceremonia. Por la tarde, los miembros de los grupos domésticos se trasladan a la segunda ermita Pathuitz Guadalupana para finalizar la fiesta de la milpa. Ahí hacen oraciones y rezos dirigidos por los *Trensipaletik* (principales). En esta última etapa de la fiesta no comparten alimentos (Gómez 2017).

En la ceremonia de la milpa se pide a la tierra y a Dios por lluvia libre de vientos y granizos para que no afecte sus cultivos. También se pide protección ante sucesos naturales que no están a su alcance evitar para tener una buena producción. Después de presentar sus semillas y ofrendarlas, se regresa a la comunidad. Varios días posteriores de la visita a Oxchuc y antes de sembrar, se realiza nuevamente una ceremonia al interior de la parcela; ahí se planta una cruz en el centro de la milpa como símbolo de agradecimiento y para pedir perdón y permiso a la tierra para que los cultivos desarrollen mejor (Gómez 2017).

Realizar este tipo de celebraciones y participar en la ceremonia de la milpa les asegura a los *tseltales* una buena producción y alimentación para todo el año; se cree que es importante mantener una relación de respeto con la tierra, por lo que ella, como buena madre, dará abundantes frutos.

Ceremonia del agua

La ceremonia del agua es dirigida por los *Trensipaletik* (principales) realiza en un ojo de agua en la comunidad de Pathuitz. Se lleva a cabo durante un día a principios del mes de mayo, no necesariamente el 3 mayo, fecha asociada con la Santa Cruz, celebrada en muchas regiones de Mesoamérica. Lo que se consume en ese día proviene de todos los grupos domésticos cuyos miembros han trasladado los insumos necesarios al ojo de agua para la cocción; por ejemplo, las verduras se llevan limpias y en trozos. Una vez en el ojo de agua se preparará el fuego para cocer el caldo; cada grupo doméstico debe de llevar sus tortillas, bebida de cola, además de los platos y vasos (Gómez 2017).

El platillo principal es caldo de gallina con yuca (*Manihot esculenta*), chayote (*Sechium edule*), repollo (*Brassica oleraceae* var. *capitata* L.), que se obtiene del traspatio o de la milpa; se consume acompañado con tortilla de maíz morado y bebida de cola. Lo preparan las *Pasmats`etik* ancianas (así se nombran a las mujeres casadas con experiencia) del *ts`umbal*. Para el consumo de los alimentos se dividen por grupos domésticos. Las bebidas de *wamal*, pox y cacao se consumen durante las danzas y son distribuidas por uno de los hombres del grupo; todo el grupo puede consumir estas bebidas, excepto los niños(as) quienes no pueden consumir pox (Gómez 2017: 72).

La reciprocidad se da a través de rezos u oraciones; se agradece a la tierra y al agua por todos los alimentos recibidos, no sólo el maíz, sino todos aquellos alimentos que proporciona la milpa como el frijol, chile, calabaza y verduras. Cada grupo doméstico ofrenda bebida de cola, *wamal*, pox, semillas de maíz y frijol, además de veladoras.

Además, no sólo se pide por el alimento del cuerpo, sino también el bienestar del ser al manifestar la solicitud por alegría o felicidad; por ello, al maíz se le otorga otro sentido simbólico, y se convierte en el intermediario (al ser la base de la ofrenda) con Dios y las deidades de la madre tierra que permite a la gente de Pathuitz hacer la petición para mantener uno de los valores de la comunidad, la armonía para y entre la gente de la comunidad. En esta petición, el *wamal*, el pox, agua de sal, y bebida de cola y cigarros se ofrendan a la tierra y se comparten entre todos(as) (Gómez 2017).

En la ceremonia del agua, la danza es al aire libre en el ojo de agua, así como la preparación de la comida. Además de los *Trensipaetik* o principales, también el presidente de la iglesia dirige la ceremonia. El acceso a estos cargos está restringido sólo a los hombres. Las dos ceremonias fortalecen los lazos de parentesco, amistad e identidad entre los mayas tsetales de Pathuitz, y les permite seguir con un mismo objetivo -estar en armonía-. La armonía es un valor supremo, es el sueño que guía a esta parte del pueblo tseltal, y se ve reflejada en sus acciones para realizar un proyecto en “un solo corazón” (Urdapilleta 2015, Gómez 2017). La naturaleza está viva y no es propiedad de nadie, por lo tanto; se le debe tratar con profundo respeto, agradeciendo los alimentos que engendra para todos los seres vivos.



Foto 3. Ojo del agua de la comunidad de Pathuitz.
Fotografía: Ana Laura Gómez Pérez.

Los mayas macehuales de Quintana Roo

El segundo grupo de estudio son los mayas *macehuales*, descendientes de los mayas rebeldes del conflicto armado de mediados del siglo XIX, conocido como “La Guerra de Castas” (Reed 1987), que buscaron refugio en la selva del actual Estado de Quintana Roo. Su antecedente histórico se relaciona con características distintivas en su arreglo social, la jerarquía religiosa-militar que aún se observa y que se transforma y recompone frente a la dinámica social y económica más amplia. Una de las comunidades, Chanchah Veracruz,

es uno de los cinco centros ceremoniales⁹ mayas de la entidad, donde se localiza la Iglesia Maya que agrupa en la jerarquía religiosa – militar con diversos cargos, tales como Patrón de la iglesia, Rezadores, General o Guardias, entre otros (Estrada y Bello 2006, Estrada 2011).

El ejido Xhazil y Anexos abarca las poblaciones de Chancah Veracruz, Uh May y Xhazil Sur.

La relación de filiación entre una generación y otra se reconoce por la vía paterna; la tendencia patrilineal en la actualidad aún es fuerte y se funda en la residencia virilocal y la transmisión y herencia de funciones y bienes patrimoniales, preferencialmente a los varones. El grupo doméstico es una unidad que se estructura por parientes primarios, básicamente por generaciones de padres e hijos, con residencia común hasta el crecimiento de toda la progenie; el grupo de residencia es igual que el grupo de consumo, y dependiendo del ciclo de desarrollo del grupo doméstico, el grupo de producción puede o no coincidir con el grupo de consumo (Estrada 2011). En la configuración de los pueblos del ejido, Chancah Veracruz, Uh-May y Xhazil Sur se aprecia una distribución espacial donde se observan vecindarios o espacios de conjuntos de solares donde los grupos domésticos están emparentados por vía paterna, “patrilineas localizadas limitadas” en términos de Robichaux (ver *supra*).

Los arreglos basados en el parentesco implican un complejo entramado de relaciones evidentes en las actividades de producción, pero también en las actividades ceremoniales, que se llevan a cabo en parcelas, en los solares o en la iglesia maya. De tal forma que se refuerzan mutuamente, tanto las relaciones de parentesco, como las actividades productivas y ceremoniales.

En las prácticas ceremoniales, la reciprocidad y el respeto manifiestan el valor o principio de gratitud; se ofrece y comparte incienso, tabaco, trago y comida, y también esfuerzo físico y actitudes de respeto y oración. Son el vehículo principal de comunicación con los dioses y divinidades, que posibilitan la abundancia y continuidad de la vida. En este sentido el funcionamiento y las actividades dentro de la iglesia maya y su jerarquía religiosa-militar¹⁰ contemporánea legitiman el uso de la selva a través de la milpa bajo roza-tumba-quema, el rancho, la recolección, la cacería, la pesca, y la apicultura (Estrada y Bello 2006, Estrada 2011).

El “*Matán*” o “*Hacer matán*”

La actividad central de todas las celebraciones religiosas es el “*Matan*” o “*Hacer matan*”. Se trata de la preparación de ofrendas para solicitar o agradecer por algún favor a los santos de la iglesia y deidades mayas. Las ofrendas son platillos diversos como: variados tipos de tamales, guisados de puerco, guisados de pollo, arroz con leche, diferentes tipos de atoles, chocolate con agua, entre otros. El *matan* se puede

9 En el centro de Quintana Roo, en la llamada zona maya operan cinco centros ceremoniales: Tixcacal Guardia, Chancah Veracruz, Chumpón, Tulum y el más reciente, Felipe Carrillo Puerto.

10 La Iglesia Maya Macehual, elemento de identidad cultural, es un modelo religioso sincrético que refleja y norma la vida social, producto de dos complejos religiosos: el cristianismo y la cosmología maya milpera ligada a dioses de la lluvia y a deidades vinculadas con las potencias de la naturaleza que sobrevivieron a la invasión española. Chancah Veracruz es uno de los cinco Centros Ceremoniales de la entidad; su organización se caracteriza por una activa participación de los oficiales con rangos militares y que ostentan cargos religiosos. Sus funciones regulares se basan en el servicio de guardia que realizan doce compañías provenientes de siete pueblos vecinos, de los rezos y ceremonias diarias y de la coordinación de las fiestas patronales. Las compañías que dan su servicio al centro ceremonial de Chancah Veracruz provienen de los siguientes pueblos: Uh-May, Xhazil Sur, Kopchen, Chancah de Repente, Chan Santa Cruz Poniente, Santa María Poniente. Las decisiones que se toman en el seno de cada Centro Ceremonial se rigen por el Consejo de Oficiales o Dignatarios Mayas: los generales, los patrones de la iglesia de los cuatro Centros Ceremoniales y los ancianos reconocidos por su alto valor moral (Estrada 2011: 83, 85). La jerarquía religiosa-militar resultó ser en el pasado el sistema más importante para la toma de decisiones en el ámbito civil y religioso entre la población maya *macehual*. Hoy día basa sus funciones en las actividades religiosas y en aquellas del derecho consuetudinario que se soportan en la costumbre; las funciones civiles han sido suplidas por el Estado (Bello 2001: 45-46).

ofrecer de manera colectiva en la iglesia ya que la comida se reparte entre cualquier persona que haya participado en el rezo; o de manera particular, es decir, solo entre los miembros del grupo doméstico si el rezo se celebra en la casa, en la milpa e incluso en la iglesia, si así es solicitado.

Cuando se realiza en una casa, se dispone una mesa a manera de altar donde se coloca lo que se ofrenda: algún guiso, una cruz vestida con un *hipil* (prenda femenina a modo de camisa larga), velas adornadas con algunas hojas de albahaca (*Ocimum basilicum*; *kakal* en maya), amarradas con un hilo en el centro de la vela, u otras hojas de otras plantas, jícaras de origen vegetal llamadas *lec y homa'* (*Crescentia cujete*) con atole o chocolate. Las actividades y preparación de las ofrendas (comida) son elaboradas por los individuos del grupo doméstico. Cuando el *matan* se hace en la milpa, se limpia una porción de terreno o se elabora un altar con algunas hojas de guano (palma), ramas y palos de madera. La elaboración de la ofrenda puede involucrar a varios grupos domésticos de una patrilinea (Estrada y Bello 2006, Estrada 2011).

Ante este altar, ya sea en la casa o en la iglesia o en la milpa, el rezador y la gente pronuncian una serie de oraciones, plegarias e invocaciones a los santos católicos y a las deidades de la cosmología maya, a los que se dedican las ofrendas. Una vez bendecida, la comida se retira del altar y se distribuye entre los que presenciaron y participaron del *matan*. Con este acto del *matan* se alimenta a los dioses, a las almas de los muertos y a la vez se les agradece los bienes recibidos, la protección de los cultivos, de los bienes materiales, el expulsar o aliviar de una enfermedad, la lluvia recibida, etcétera.

El alcance espacial del *matan*, tanto en la cantidad y variedad de comidas, como en la cantidad de personas involucradas, puede ir desde un grupo doméstico que busca, por ejemplo, la salud en alguno de sus individuos, o una patrilinea cuyos varones realizan un *matan* en la milpa para agradecer o pedir la lluvia.

El Macán

En la fiesta patronal del centro ceremonial también se expresa otra forma organizativa llamada *Macán*. El *macán*, como veremos adelante, es un término polisémico para referirse a un tipo de organización ceremonial, al complejo ceremonial, a la promesa para cumplir en la fiesta y a la estructura de materiales (altar) que se construye en el solar.

En tanto organización, se trata de un grupo ligado por relaciones de parentesco, consanguíneo y ritual, y por afinidad, alrededor de la figura del *Noboch balach* (Diputado)¹¹, personaje que se encarga de sustentar por un día la fiesta patronal. Cada agrupación está compuesta por 14 personas en promedio, las cuales organizan las actividades de una noche y un día.

Esta estructura organizativa se observa en las fiestas y ceremonias a lo largo de un ciclo agrícola, tanto en el ámbito doméstico como en el comunal y regional de la zona maya *macebual*, ya que el ceremonial está estrechamente ligado con la agricultura. Así, la fiesta más importante es la que se realiza cada dos años en el Centro Ceremonial de Chanchah Veracruz durante el mes de abril o marzo en honor a la Virgen de la Concepción, *Ti Noboch Mama* Concepción, cuyo ámbito rebasa a la comunidad y congrega a la gente de los cinco Centros Ceremoniales de la zona maya *macebual*. Esta fiesta, señalan las personas de mayor edad, se realizaba en el mes de diciembre, pero la cambiaron porque en ese mes aún llovía bastante (Estrada y Bello 2006).

La ceremonia del *macán* se realiza en el espacio de algunos de los solares que se transforman temporalmente en un espacio en el que se reconocen y fortalecen los lazos comunitarios y de parentesco, donde además se evidencian las patrilineas, y se hacen nítidos los grupos agnaticios. También es una ocasión en la que se ponen de manifiesto las relaciones sociales que los habitantes de Chanchah Veracruz y de Xhazil Sur

11 El término *diputado* es un préstamo que se hace de la estructura política del estado. Son *diputados* los representantes de los grupos que financian la fiesta. Cada diputado cuenta con un grupo de cinco o más grupos domésticos que tienen vínculos de parentesco (grupo agnaticio) o alguna relación afectiva (compadres, por ejemplo) entre sus miembros.

mantiene con otras comunidades mayas. La fiesta de la Virgen de la Concepción¹², que se realiza cada dos años, tiene una duración de 12 a 14 días.

Los solares donde se lleva a cabo el *macán* corresponden a quienes ostentan el cargo de Diputados o *Noboch balach* durante la fiesta, cargo que les es conferido y autorizado dos años antes de la celebración por las dos autoridades comunitarias relacionadas con el funcionamiento de la iglesia maya: el Patrón de la Iglesia o *Noboch patrón* y el General. Esto es, en una de las ceremonias finales de la fiesta principal las personas que quieren hacer su “promesa” o *macán*, ser Diputados o *Noboch balach* se acercan al *Noboch patrón* y General para pedir su venia y autorización; el escribano apunta en una libreta los nombres de los señores que hacen su promesa y el día que les tocará cumplirla.

Durante la fiesta, el *Noboch balach* debe organizar a un grupo de entre 12 y 18 participantes, quienes por lo general parientes para garantizar la alimentación durante un día de todos los invitados que llegan a la comunidad, así como la bebida y cigarros a los músicos y a quienes ejecutan los bailes tradicionales (Las Vaqueras). Unos días antes de que le toque su día para realizar su “promesa” o *macán*, el *Noboch balach*, junto con los integrantes de su grupo, deberá preparar sus contribuciones, lo cual incluye varios cerdos, algunas gallinas y cajetillas de cigarros y, ocasionalmente, botellas de licor.

En este sentido, el *Noboch balach* (diputado) activa una red social que incluye a su propio grupo doméstico, a miembros funcionales de su grupo agnaticio, principalmente, pero también a parientes del lado materno, a parientes rituales y amigos. Esta red social fortalece las relaciones sociales entre los grupos domésticos y puede trascender el espacio físico de la comunidad, pues hay participantes de otras comunidades vecinas o miembros del grupo agnaticio que ya no viven en la comunidad sino en Cancún o Playa del Carmen, en la franja turística de Quintana Roo, y que participan aportando dinero o especie. Es en el solar del *Noboch balach* donde se concentra la participación de los integrantes de la red social (Estrada y Bello 2006).

El Diputado o *Noboch balach* y los hombres de su grupo doméstico inician los preparativos del día que les toca en la fiesta, colectando materiales de construcción del monte para hacer el *macán*, una estructura rectangular de 3x4 m con un techo de dos aguas con una altura de 3m en su parte más alta; se compone de cuatro horcones de madera que sirven de base al techo de guano (palma) (*Sabal yapa*). Al interior de esta construcción, se erige un altar de madera y se coloca una cruz de 20x30 cm –también de madera– cubierta o vestida con un *hipil*. También en su interior las vaqueras realizarán el baile ritual con música maya, el *Maya Pax*.

En la cocina, las mujeres del grupo preparan los ingredientes para la elaboración de la comida: muele la pimienta, seleccionan, secan y muelen el chile y desgranar el maíz, entre otras actividades. Los integrantes del grupo que viven en otras comunidades llegan con costales de maíz, gallinas, cerdos, diferentes condimentos como pimienta (*Pimenta spp.*), cebolla o *kukut* (*Allium cepa*), ajo (*Allium sativum*) y chile seco o *ik* (*Capsicum spp.*), entre otros.

La víspera del día de fiesta que corresponde al *Noboch balach*, los miembros de su grupo ayudan a construir el *macán*, a cavar el hoyo del *pib* y a continuar con la preparación de los alimentos. Todos participan en la atención a los invitados y algunos de éstos llevan presentes (cigarros, velas, bolsas de galletas de animalitos, bolsas de chocolate) que recibe el Diputado.

Durante un día y una noche, el solar se convierte en uno de los espacios más importantes para la revitalización de relaciones sociales en la comunidad poniéndose de manifiesto los nexos entre los grupos domésticos Chanch Veracruz y entre éstos y otras comunidades mayas. La agrupación que financia cada día de la fiesta (cada *macán*) está compuesta por los miembros del grupo doméstico y algunas patrilíneas limitadas del

12 Fiesta más importante del Centro Ceremonial en honor a la Virgen de la Concepción, sólo comparable con las celebraciones que se hacen en honor a la misma virgen, a la Santa Cruz y a San Juan Bautista en los otros Centros Ceremoniales mayas de Quintana Roo, Tixcacal Guardia, Chumpón y Tulum, respectivamente.

grupo agnaticio del dueño del solar. Sin embargo, alrededor de éste se integran aquellos individuos que tienen alguna relación de compadrazgo con uno o más miembros del grupo.

Así, dentro de la organización religiosa teocrática-militar maya, el territorio del asentamiento del pueblo y algunos de los solares de Chancah Veracruz, durante la fiesta se convierten en el centro de una comunidad religiosa más amplia, ya que acuden a él no sólo la gente de los seis pueblos que conforman el Centro Ceremonial de Chancah Veracruz¹³, sino además gente de los otros cuatro Centros Ceremoniales así como gente de las comunidades relacionadas con cada centro ceremonial mediante el cumplimiento de servicio de guardia a través de compañías.



Foto 4. Un *macán* dentro de un solar, Xhazil Sur y Anexos.
Fotografía: Erin I.J. Estrada Lugo.

Tabla 2. Ceremonias de los mayas macehuales

	Matán	Macán
Tipo	Ofrenda	Fiesta del pueblo
Frecuencia	Casi diaria	bianual
Ámbito de relaciones	Grupo doméstico y patrilinea limitada	Grupo agnaticio, comunidad y región

Fuente: Estrada y Bello 2006, Estrada 2011

13 La gente de los pueblos de Uh-May, Xhazil Sur, Kopchén, Chancah De repente, Chan Santa Cruz Poniente, Santa María Poniente y Chancah Veracruz se organizan en 12 compañías, a cada una le corresponde su servicio de guardia cada tres meses. Durante una semana la compañía en turno tiene funciones de hacer misa y rosario durante los siete días, recibir y estar al tanto de las primicias o *matanes* que los mayas de Chancah Veracruz (del pueblo) o de otros pueblos de alrededor ofrezcan a los dioses de la iglesia, estar al frente de los *matanes* que las familias del pueblo o de otros pueblos realizan en la iglesia, y colaborar en la fiesta bianual a la Virgen de la Concepción (Estrada 2011).

Consideraciones

Para los mayas tseltales de Pathuitz y los mayas *macebuales* de Xhazil Sur y Anexos, las unidades sociales registradas que tienen su origen en las relaciones del parentesco, observamos de acuerdo con la escala de las ceremonias de la milpa, del agua o del *matan*, o *macán* estarán estructuradas en su organización y acción por las unidades sociales involucradas, las cuales siguiendo el modelo de parentesco propuesto por Robichaux serán el grupo doméstico, la patrilinea limitada y el grupo agnaticio; *ch'ibal* para mayas macehuales y el *ts'umbaletik* para los tseltales.

El grupo doméstico, la patrilinea limitada y el grupo agnaticio son el núcleo organizativo de un complejo de actividades rituales. Actividades de carácter económico, pero que también tienen resonancia social y cultural, que en conjunto se traducen en la continuidad social de los mayas. Se hace uso de las relaciones de parentesco para conformar los *grupos de acción* para las diferentes actividades ceremoniales para ser recíprocos con las deidades y la tierra.

Las unidades sociales que observamos empíricamente son grupos regidos por un importante principio patrilineal como base de la organización social interna de las comunidades mayas. Están en la base de los mecanismos de cooperación para formar grupos de acción para las ceremonias de la milpa, del agua, del matán y del macán.

Lo anterior permite y refuerza los lazos de parentesco y solidaridad, la reciprocidad y la interdependencia de los grupos. Así, las ceremonias como la de la milpa, la del agua o la del *matán* y la del *macán*, son espacios donde se concentran los esfuerzos de los miembros del grupo agnaticio (*ch'ibal* y *ts'umbal*) y los procesos de trabajo organizado para cumplir la promesa de la reciprocidad con la naturaleza y sus dueños.

Para el caso de los mayas *macebuales*, esta forma de organización, constituida por niveles de organización socioterritorial dada por una estructura social-religiosa, lleva a hombres y mujeres a apropiarse simbólicamente de porciones de territorio (solar, iglesia, parcelas, pueblos), fijando a la vez sus límites, las fronteras que diferencian un territorio de otro (su centro ceremonial delimitado de los otros cuatro centros ceremoniales), que contribuye a crear identidades que se revelan en las expresiones “mi compañía es del centro ceremonial de Chanchah”, o “hago mi guardia en Chanchah”.

En general, para las ceremonias de la milpa, el agua, el *matán* y el *macán* en su organización y actividades es necesario el trabajo coordinado del grupo doméstico en su conjunto; esto es, cada uno de sus integrantes ayuda y colabora en las actividades, las mujeres preparan los condimentos y elaboran las ofrendas (masa, atoles, tamales, etcétera), los jóvenes ayudan a los señores grandes en las actividades que demandan más fuerza física, como la elaboración del *pib*, el sacrificio de los animales, la colecta y transporte de leña o de los diferentes materiales (*guano*, madera) que se extraen de la selva, entre otras actividades. Los niños y niñas ayudan en el traer y llevar utensilios diversos o en realizar los diferentes mandados que les piden tanto las mujeres como los hombres mayores.

Las relaciones entre los grupos domésticos de una misma patrilinea, en cuyo interior cuentan con miembros de diferentes edades con distintas capacidades para el trabajo, así como experiencias y recursos, abren un conjunto de posibilidades para afrontar la organización exitosa de los rituales.

Distinguimos en estas formas organizativas la estructura social de la comunidad. Su funcionamiento cotidiano da lugar a formas específicas de organización, uso y acceso al territorio a través de las actividades productivas. A la vez también sustentan las estructuras comunitarias vigentes: la ermita de Guadalupe de Pathuitz sostenida por el *ts'umbal* Guaquitepec con el sistema de cargos; por su parte, la jerarquía religiosa militar, cuyo eje es la iglesia maya, funciona con base en las guardias, los *matanes*, los *macanes* y las autoridades religiosas y la organización ejidal.

Las relaciones sociales así generadas van más allá del ámbito de la comunidad, pueden involucrar a individuos que viven en comunidades vecinas o a individuos que han migrado, temporal o definitivamente, a centros urbanos pero que mantienen relaciones de cooperación y solidaridad con su parentela.

La acción ritual también genera otro tipo de espacios sociales, los cuales en algunos casos son temporales, como el atrio de la iglesia o como la fiesta bianual de una de las comunidades del ejido Xhazil Sur y Anexos; su importancia radica en su papel fundamental para la reproducción social y cultural de los mayas. Sus implicaciones, además de reforzar los lazos de parentesco entre los grupos y dentro de ellos, es legitimar el uso cotidiano de los recursos locales, así como la construcción de la misma comunidad al integrar a sus miembros en torno a acciones de interés común, como las rogativas por lluvia o el agradecimiento de la cosecha o la protección de las deidades del monte, que requieren el trabajo colectivo entre las unidades sociales basadas en el parentesco.

En efecto, los espacios sociales generados por las acciones rituales son relevantes en varios sentidos. Por un lado, las variadas tareas del ritual requieren la coordinación y colaboración entre los miembros de las unidades sociales mayas: el grupo doméstico, la patrilinea limitada y el grupo agnaticio (*ts'umbal* y el *Ch'ibal*). Por otro lado, de la acción organizada de las unidades sociales depende mantener y reproducir los vínculos con la naturaleza, tanto en las prácticas de uso de los recursos, por ejemplo, las relacionadas con la agricultura de roza, como las distintas ceremonias, ofrendas o rezos que acompañan el uso cotidiano del territorio. La acción colectiva en torno al ritual hace evidente el papel de las relaciones de parentesco ya que de éstas depende la ejecución de las ceremonias, así como reforzar los lazos entre los miembros de los grupos que se observan en el ámbito de la producción y en la ordenación del territorio.

La Iglesia maya macehual, y la de los tseltales son elemento de identidad cultural, constituye un modelo religioso sincrético que refleja y norma la vida social, producto de dos complejos religiosos ceremoniales: el cristianismo y la cosmología maya milpera ligada a dioses de la lluvia y a otras deidades relacionadas con las potencias de la naturaleza que sobrevivieron a la invasión española.

En este sentido la iglesia maya y las prácticas religiosas agrícolas, de orden doméstico y familiar, personales y de relación con los seres y fenómenos de la naturaleza, que, si bien datan de la antigüedad, no son meras supervivencias. De esta manera, la religión maya es, en sí misma, un proceso de preservación y, al mismo tiempo, de readaptación y plasticidad, que les ha permitido a los mayas tseltales y macehuales, a través del tiempo, lograr la recreación continua, estratégica y consciente de su cultura (Careaga 1998: 109,110).

En términos de las relaciones biológico-antropológicas, tan en boga en los actuales debates interdisciplinarios, nuestros hallazgos pueden ser interpretados a la manera de Ingold (1990), como un cambio paradigmático en el que se reintroducen en el debate científico occidental los principios civilizadores fundantes de los pueblos indígenas de las Américas que asumen la vida-existencia dentro de una lógica relacional cósmica de reciprocidad en la diversidad y en la multiplicidad dinámica de los procesos bio-culturales (Varese 2018).

Respecto a las formas de intercambio, podemos señalar que el tipo de intercambio predominante presente en el sistema de cargos tseltal y en la estructura teocrática-militar maya macehual son del tipo equilibrado, tal y como se observa en los intercambios de bienes materiales que se otorgan y devuelven al cambiar o rotar los cargos. Sin embargo, también podemos advertir la presencia del intercambio de tipo generalizado, lo cual ocurre cuando se hace la repartición de alimentos de manera generalizada entre los asistentes a las festividades y la ayuda prestada por los familiares y amigos.

En pleno siglo XXI con una economía de alcance global, las formas de organización maya recrean la propia cultura. Su vigencia se explica por su importante papel al sustentar y legitimar la relación de los mayas con la naturaleza y activar los vínculos sociales identitarios frente a influencias externas. Los casos presentados muestran una compleja interacción entre cosmovisión y ritualidad, cuyos elementos han persistido en el proceso de reproducción cultural y social identificando la prevalencia por un lado del resguardo del conocimiento ritual, y por otro las relaciones de parentesco.

Bibliografía

- Bello Baltazar, E. 2001. "Milpa y madera, la organización de la producción entre mayas de Quintana Roo". Tesis de Doctorado en Antropología Social. Universidad Iberoamericana, México, D.F. 193 pp.
- Bracamonte y Sosa, Pedro. 2000. La jurisdicción cuestionada y el despojo agrario en el Yucatán del siglo XIX. *Revista Mexicana del Caribe*. No. 10:151-179.
- Barabas, A., 2003. "La ética del don en Oaxaca. Los sistemas indígenas de reciprocidad". En. S.M. y J. Valle. Ed. *La comunidad sin límites*. México D.F. INAH, pp 39-63
- Broda Johanna y Jorge Báez. 2001. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. FCE-CNCA. 539 p.
- Broda, Johanna. 2001. "Introducción", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coords. Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, pp 15-45
- Careaga Villesid, Lorena. 1998. *Hierofanía combatiente. Lucha, simbolismo y religiosidad en la Guerra de Castas*. Conacyt-UQROO, México.
- Carrasso, Pedro. 1972. "Los barrios antiguos de Cholula". En. Estudios y documentos de la Región Puebla-Tlaxcala. Instituto Poblano de Antropología, UAP, Puebla-México
- Estrada Lugo E.I.J., Bello Baltazar E. 2006. "El papel del grupo doméstico y los grupos locales de parentesco en el ritual maya". En: *Mundos religiosos: identidades y convergencias*. XI Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad. ALER. Sao Paulo, Brasil. pp. 1-14.
- Estrada Lugo E.I.J. 2011. *El parentesco maya contemporáneo. Grupo doméstico y usos del parentesco entre mayas de Quintana Roo, México*. Editorial Académica Española. Alemania. 392 p.
- Godelier, Maurice. 1998. *El enigama del don*. Buenos Aires, Paidós.
- Gómez Pérez, Ana. 2017. Alimentación cotidiana y especial en la comunidad de Pathuitz, Municipio de Chilón, Chiapas. Tesis de maestría. El Colegio de la Frontera Sur. México.
- Ingold, Tim. 1990. An Anthropologist Looks at Biology. *Man*, New Series, 25(2): 208-229
- Jurado, G. 2014. "La comunidad como principio de la filosofía política maya". En: M. Magallón y J. D. Escalante (coords.), *América Latina y su episteme analógica* (pp. 115-126). Ciudad de México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe y UNAM. Recuperado de <https://repositorio.unam.mx/contenidos/5000790>
- Korsbaek, L. 2009. El comunalismo: Cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización. *Argumentos*. 59 (22): 101-123
- Mauss, M. 2006. *Ensayo sobre el don*. México D.F. Katz editores.
- Nettel Díaz, Patricia. 1993. El principio de reciprocidad desde la perspectiva sustantivista. *Política y Cultura*, núm. 3, invierno, pp. 232-337 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco Distrito Federal, México.
- Polanyi, Karl. 1944. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Quipu editorial. Reedición, únicamente en formato PDF, 2007 Quipu editorial. 474 p.
- Reed, Nelson. 1987. [orig. 1964] *La Guerra de Castas de Yucatán*. Ed. Era. Mexico, D.F. 297p.
- Restall, Matthew. 1997. *The maya world. Yucatec culture and society, 1550-1850*. Stanford, University Press, Stanford California. 441 pp.
- Robichaux, D. 1995. "Le mode de perpetuation des groups de parenté: la residence et l'heritage á Tlaxcala (Mexique) suivis d'un modéle pour la Mésoamérique". Thése de l'université de Paris X (Nanterre).
- Roys, Ralph. 1943. *The indian Background of Colonial Yucatán*, Washington. Carnegie Institut of Washington.
- Sahlins, Marshall. 1972. *Economía en la edad de piedra*. Madrid, Akal.
- Sántiz-Gómez, Abraham. 2015. Ts`umbal activo en las transformaciones rurales de Oxchuc, Chiapas. *Revista LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XIII, núm. 2, pp. 122-134.
- Varese, Stefano. 2018. Los fundamentos éticos de las cosmologías indígenas. *Amérique Latine Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM* (En línea), 36/2018, Publicado el 21 de enero 2019, consultado el 06 marzo 2023. <https://doi.org/10.4000/alim.6899>
- Villa Rojas, Alfonso. 1992. *Los elegidos de Dios, etnografía de los mayas de Quintana Roo*. INI, Serie de Antropología Social, colección número 56. México, D.F., 572p.



- Ucan Yeh, Wilberth G. 2008. "La ritualidad entre los mayas: cambio y continuidad. Estudio de caso de la comunidad de Tixcacal Guardia". Tesis de antropología, Universidad de Quintana Roo. México.
- Urdapilleta C.J. 2015. "*Jun pajal o tanil*: Construcción social de un modelo de educación comunitaria en el área de influencia de la Misión Bachajón". Tesis de Doctorado. El Colegio de la Frontera Sur. 382 p.

Inserción en el pueblo y el uso del método genealógico para el estudio de las ayudas en fiestas del ciclo de vida en Santa Catarina del Monte, Texcoco

NANCY PÉREZ DE LA TORRE¹

Este trabajo presenta datos que recogí haciendo trabajo de campo para la investigación de la tesis de Maestría en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Mi tesis destaca la dimensión del parentesco en las dinámicas de intercambio y reciprocidad entre mujeres para la preparación de alimentos para fiestas de ciclo de vida (Pérez de la Torre 2015). Entre 2013 y 2015 hice observación participante en el pueblo de Santa Catarina del Monte, ubicado en la sierra de Texcoco, al oriente del Estado de México, a unos 35 km al Noroeste de la Ciudad de México. Los integrantes de seis grupos domésticos me permitieron quedarme en sus casas durante mi investigación. Haciendo etnografía, observé relaciones horizontales de ayuda y reciprocidad para la preparación de alimentos festivos. Los datos que expongo brindan un acercamiento puntual a los grupos de trabajo de mujeres que intercambian mano de obra para la preparación de alimentos en las fiestas de ciclo de vida. Aprendí algunas palabras en náhuatl que son importantes para comprender las ideas sobre la construcción local del género y las actividades de las mujeres de Santa Catarina del Monte.

Para insertarme en la comunidad, participé en las actividades que me eran presentadas como adecuadas para una mujer². Esta disposición de hacer lo que hacían las mujeres me llevó a aprender a hacer *tlacoyos*³ con los grupos de mujeres en las fiestas. Trabajando como una integrante más del grupo doméstico y de los grupos de trabajo, logré integrarme a las dinámicas locales y profundicé en las nociones locales de género que están en proceso de transformación.

Utilicé el método genealógico para documentar los intercambios de ayuda de mano de obra que circulan entre las mujeres para la preparación de alimentos en fiestas de ciclo de vida. En el presente capítulo analizaré cinco casos mediante genogramas. Veremos que las genealogías esquematizan de modo visible cuáles son las conexiones entre las mujeres que conforman un grupo de ayuda. En primera instancia, vivir en un grupo doméstico me permitió ubicar quiénes pertenecen al grupo. Como metodología para conocer la constitución de los grupos de parentesco, elaboraré un genograma sencillo al llegar a cada vivienda objeto del estudio. Tiempo después, pude ver las relaciones de parentesco puestas en marcha como una red de ayuda que respalda a los parientes con quienes se han compartido experiencias de cooperación y reciprocidad.

1 Universidad Iberoamericana, campus Ciudad de México, México.

2 En el náhuatl de Santa Catarina del Monte mujer es *soátl*.

3 Alimento de masa de maíz relleno de masa de frijol, haba, garbanzo o alverjón. En Santa Catarina del Monte los *tlacoyos* se hacen con las manos y se cuecen sobre un comal.

En complemento a esta metodología, apliqué un censo en el pueblo y entrevistas estructuradas. Estas herramientas metodológicas me llevaron a comprender los motivos que incentivan a las mujeres a participar en estos intercambios de ayuda que no son remunerados con dinero. En el pueblo no se estila alquilar servicio de banquetes. Los habitantes forman parte de un modo de organización con raigambre campesina y el trabajo de todos los integrantes del grupo doméstico es necesario para la reproducción social y biológica del grupo como unidad de parentesco. En Santa Catarina del Monte se siguen patrones de residencia que David Robichaux ha descrito como parte de su planteamiento del Sistema Familiar Mesoamericano (Robichaux 2002). Al juntarse a vivir con un varón, una mujer comenzará a participar en las fiestas que se celebren en la residencia virilocal. Siguiendo a Robichaux, esta morfología en los grupos domésticos refleja un fenómeno en sí (Robichaux 1995: 149). El autor propone utilizar una perspectiva dinámica para analizar la residencia (Robichaux 2005: 202) y resalta que la presencia de estos grupos multifamiliares refleja una tradición cultural que se comparte a lo largo del área que Paul Kirchhoff (1967) nombró Mesoamérica (ver Robichaux 2005b: 313). Veremos cómo este ciclo de desarrollo de los grupos domésticos, la forma de socialización dominante en el pueblo y un modelo de género basado en habilidades favorecen la conformación de grupos de trabajo. Observé la ultimogenitura masculina, otro rasgo del Sistema Familiar Mesoamericano, en Santa Catarina y como parte de este patrón de residencia, al formarse la pareja la mujer va a vivir a casa del varón donde socializará con miembros del grupo doméstico como la suegra y las cuñadas mediante tareas como la ayuda de mano de obra para la preparación de alimentos para fiestas de ciclo de vida.

Intercambio y reciprocidad en la Región Texcocana

Roger Magazine y Martha Ramírez Sánchez han detallado las formas cotidianas de ayuda que entre los integrantes del grupo doméstico a partir de estudios etnográficos en Tlaxcala (Magazine y Ramírez Sánchez 2007). Explican que las relaciones que se gestan en un tiempo presente entre padres e hijos tienen un impacto a futuro entre hijos y padres (Magazine y Ramírez Sánchez 2007: 317). Describen una forma de socialización entre padres e hijos basada en “relaciones de interdependencia” (Magazine y Ramírez Sánchez 2007: 52). Estas relaciones se constituyen de acciones que realizan unos para con otros según está establecido en la cultura que les corresponde hacerlo. Es decir, “Los niños ayudan a sus padres porque eso es lo que hacen hijos e hijas y los padres dan cuidados a sus niños porque eso es lo que hacen los padres” (Magazine y Ramírez Sánchez 2007: 59). Otro trabajo en el que Magazine es co-autor da énfasis a las relaciones de intercambio de ayuda para las fiestas en Texcoco (Magazine y Martínez Saldaña, 2010). Esta forma de cooperar entre parientes es característica en el pueblo de Santa Catarina del Monte.

Como veremos más adelante esta forma de intercambio recíproco sin intervención del dinero puede refrendar vínculos de parentesco en segundo o tercer grado. En un estudio de Tepetlaoxtoc, un pueblo de la misma región del Estado de México que Santa Catarina del Monte, Magazine ahonda sobre este tema recurriendo a la noción de “subjetividad” (Magazine 2012: 78). En *The Village Is Like a Wheel*, explica que esta forma de relacionarse activa en los otros las acciones que ejecutan en tanto a que saben qué es lo que se espera de ellos. Siguiendo a Magazine, la interdependencia implica que unos necesitan de otros para actuar y que es por medio de esta “subjetividad activa” que se construyen las relaciones de ayuda entre los mayordomos (encargados de organizar la fiesta) de Tepetlaoxtoc y las *tlacoyeras*⁴ de Santa Catarina del Monte (ver Magazine 2012).

Por su parte, Vera Regher (2005) encuentra que, en San José Aztatla en el estado de Tlaxcala, que las relaciones establecidas siguiendo acciones específicas, como la cooperación para la preparación de una comida para fiesta, son los intercambios que constituyen las relaciones en sí, por ejemplo, la relación de suegra y nuera. Regehr explica que son estos intercambios lo que constituyen los criterios que definen quienes pertenecen a un grupo doméstico (Regehr 2005: 16, 215). Miguel Hirsch, quien llevó a cabo una investigación en Santa Catarina del Monte, llama a esta forma de relación “intersubjetividad”. Argumenta que

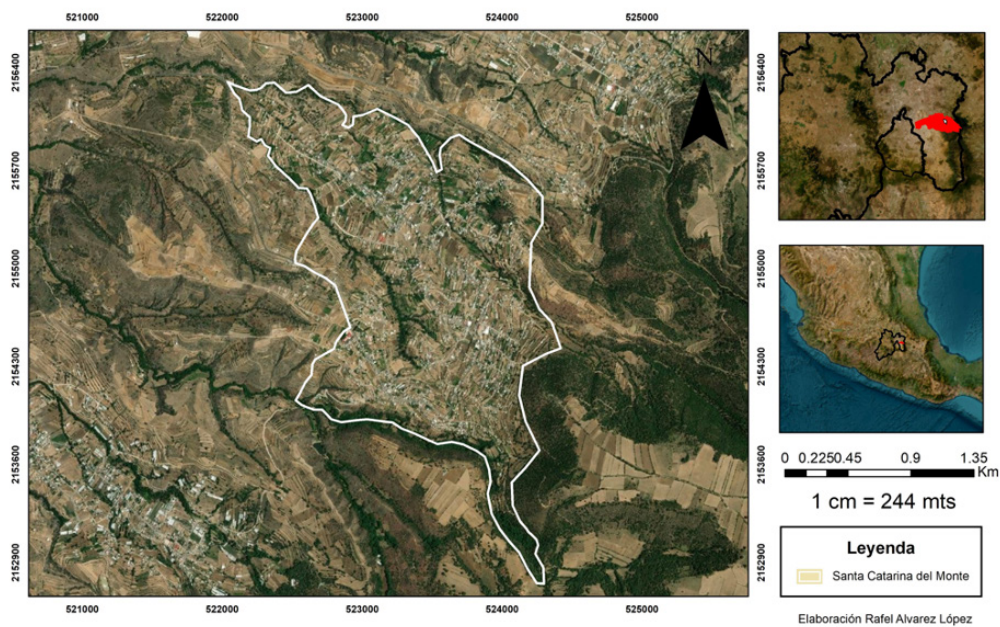
4 Expresión empleada localmente para referirse al grupo de mujeres que hacen los tlacoyos a mano.

los sujetos que forman parte de un mismo grupo domestico se relacionan a partir de una convivencia con los demás que debe realizarse “de forma respetuosa” y que implica que, al ayudarse, entre todos realizan una acción conjuntamente (Hirsch 2014: 10).



Imagen I. Vista desde el pueblo del lago de Texcoco y la llanura.
Foto: Nancy Pérez de la Torre, Santa Catarina del Monte, Texcoco 2015.

Santa Catarina, Texcoco, Estado de México



Mapa 1. Fuente: elaboración Rafael Álvarez López.

Santa Catarina del Monte, comunidad con raigambre campesina en transición

Santa Catarina del Monte se ubica en el municipio de Texcoco a 2,700 msnm en la sierra. El ecosistema es de bosque templado y la topografía es accidentada. Actualmente la extensión del territorio es de un total de 2,438 hectáreas, de las cuales 1,736 son tierras de régimen comunal y 702 de régimen ejidal (parcelas producto de la Reforma Agraria). La zona habitada corresponde a tierras comunales. De acuerdo con las normas de la comunidad, solo pueden comprar terrenos los descendientes de originarios o sus afines, y sólo entre los habitantes originarios se realizan traspasos. Los terrenos fueron poblándose, siguiendo una costumbre en la residencia que se tiene en el pueblo. Según esta última, los varones —al juntarse con una pareja— viven por un tiempo en la casa de sus padres. Después de reunir lo necesario para construir una vivienda propia, el padre cederá —generalmente en vida— un terreno en las inmediaciones de la casa a cada uno de sus hijos varones. Esta tendencia en la residencia va creando grupos localizados de parentesco en los que se guardan lazos patrilineales, aunque las mujeres también heredan (Robichaux 2005a: 202).

Los principales recursos naturales son agua, nopal, maguey, hongos, follajes, vara de arbusto y la tierra en donde se practica la agricultura de temporal para autoconsumo. El territorio es una zona rural residencial que cuenta con servicios de agua potable, alumbrado público, drenaje, educación escolarizada hasta el nivel secundaria, luz eléctrica, telefonía y servicio médico. La primera escuela primaria en el pueblo fue construida en 1937. Se abrieron caminos de terracería en 1940 con lo que incrementó la especialización de los habitantes en la venta de recursos naturales, mano de obra y servicios. En 1948 se ampliaron los caminos de terracería que conectaban a Santa Catarina del Monte con los pueblos vecinos y una línea de transporte comenzó a tener acceso directamente hacia el pueblo. En 1963 se electrificó la avenida principal del pueblo y en 1968 iniciaron los trabajos de pavimentación de la avenida principal. Entre las décadas de 1970 y 1980 fueron disminuyendo los cultivos comerciales e incrementó la venta de servicios en las ciudades. En 1975 empezaron a asfaltar la carretera (Arizmendi Zúñiga 2004). En 1976, las bandas de música estaban consolidadas como servicio especializado y ésta era la principal actividad económica de los habitantes varones junto con la elaboración de arreglos florales. En 1977 se construyó la delegación (Ramírez Saldaña 2011). En 1980 comenzaron obras para el entubamiento de las corrientes de agua que rodeaban las casas a medio de canales. Se implementó un sistema de mangueras y el agua pudo llegar a las casas a partir de 1981 por medio de un sistema de tandeo regulado por un Comité de Aguas. A partir de este cambio en la infraestructura, las viviendas empezaron a recibir agua directamente a través de tomas de agua. Al recibir el agua directamente mediante mangueras, la administración de este recurso fue cediendo el uso de riego y aumentó el uso doméstico.

El comercio es una de las principales actividades económicas de los habitantes. La profesión de músicos cobró auge cuando se pavimentaron los caminos que conectan al pueblo con la autopista Peñón-Texcoco. Las nuevas generaciones buscan licenciaturas y carreras profesionales en los crecientes centros urbanos, lo cual ha modificado la actividad económica del pueblo, integrando profesionistas abogados, contadores, entre otros. La siembra de los ejidos y parcelas aún se practica por las generaciones mayores, quienes conocieron un estilo de vida campesino como medio de subsistencia y reproducción. La movilidad de los habitantes hacia los centros urbanos del país incrementó con la facilidad de transporte y favoreció el emparejamiento con personas ajenas a la comunidad. De acuerdo con normas de la comunidad, en el pueblo solo pueden comprar terreno los descendientes de originarios. Los habitantes de Santa Catarina no permiten la venta de territorio a foráneos, quienes son incorporados a la comunidad mediante el parentesco.

Siguiendo las prácticas de residencia del pueblo, según las cuales los hijos heredan un terreno en las inmediaciones de la casa del padre (Robichaux 2005: 306), dentro de cada uno de estos parajes en el tiempo se han construido varias casas. Por ejemplo, en el paraje *Ihtlántil* (que quiere decir a lado de una roca), están la casa San Antonio, la casa Santa Cecilia y la casa Santa Elena. La primera es la casa en la que vivieron los padres de una familia nuclear. El hijo varón más chico, el *xocoyote*, habita en la casa San Antonio que heredó después de que murieron sus padres. El hijo mayor, Rodolfo, habita en la casa Santa Elena con su esposa, aunque vivió por un tiempo en la casa de sus padres antes de independizarse. En la casa Santa Cecilia vive otro de los hermanos varones de aquella familia nuclear con su esposa e hijos. Las tres casas

forman un grupo localizado de parentesco, aunque cada una de ellas tiene su propio nombre, el de un santo, y el paraje como conjunto tiene nombre en lengua náhuatl.

La ayuda en Santa Catarina del Monte

La ayuda en general es una forma de practicar la reciprocidad y el intercambio. Se basa en la disposición para cooperar con otros, con la confianza de que esa disposición será devuelta posteriormente. Los varones practican la reciprocidad cuando trabajan en los terrenos donde siembran maíz, en la construcción de sus casas, colocando una lona para cubrir el patio cuando va a haber una fiesta o tocando con su conjunto musical, sin cobrar, en un festejo. Conocí un par de casos en que los varones, después de casarse, se fueron a vivir con los padres de la esposa. En estos casos de uxori-localidad observé a los yernos ayudar a su suegro con las tareas del campo, como llevar la semilla, limpiar el terreno del rastrojo o laborear. Las mujeres practican la reciprocidad y el intercambio de ayudas de mano de obra no remunerada para la preparación de alimentos en fiestas de ciclo de vida.



Imagen II. Grupo de trabajo en donde mujeres que son parientes preparan tortillas y tlacoyos para fiesta de bautizo.
Foto: Nancy Pérez de la Torre, Santa Catarina del Monte, Texcoco 2015.

En Santa Catarina, las fiestas de ciclo de vida son organizadas por las mujeres. Los conocimientos necesarios para participar en la ayuda incluyen hacer *tlacoyos* o tortillas a mano y/o saber cocinar alimentos rituales como pollo con mole, consomé, sopa de tallarín y arroz. Estos conocimientos se transmiten desde temprana edad de madre a hija y son reforzados durante la residencia virilocal, ya ahora de suegra a nuera (Pérez de la Torre 2018). Las prácticas de residencia virilocal que observé en el pueblo favorecen que entre las mujeres del grupo se establezcan prácticas de ayuda cotidiana o relaciones de interdependencia e intersubjetividad. Para celebrar una fiesta de ciclo de vida se requieren manos que ayuden. La disposición a ayudar a otros es valorada entre las personas del pueblo.

Las primeras ayudas pueden venir de la madre, concuñas⁵ y hermanas, con quienes se ha practicado la reciprocidad cotidianamente por formar parte de un mismo grupo doméstico en alguna etapa en el ciclo de desarrollo. Las mujeres que no quieren aprender estas habilidades y/o cooperar con base a estas normas

5 En México, se le dice concuña a la esposa del hermano del marido y concuño al esposo de la hermana de la esposa

culturales son criticadas por no hacer las cosas de la manera correcta. Observé que las mujeres que no saben hacer tortillas y *tlacoyos* con las manos o cocinar, pueden ayudar en las fiestas sirviendo alimentos a los comensales. La distribución de las tareas se da conforme a una jerarquía en donde el más alto rango lo tienen las aquellas mujeres que cocinan mejor y tienen más experiencia.

Las mujeres que acuden a “ayudar” permanecen en una zona destinada para la cocina en donde fluyen la socialización y la comunicación con el calor del comal. Una jornada de ayuda inicia poco antes del mediodía y finaliza ya entrada la tarde o, incluso, hasta la noche⁶, una vez que la masa de maíz se ha terminado. En la “ayuda” entre mujeres fluye información sobre los integrantes del grupo doméstico que no están presentes, recuerdos de fiestas pasadas, actualización sobre estatus laboral, de residencia y/o civil de las personas, entre otros. Los grupos de mujeres que preparan los alimentos varían en número dependiendo de las dimensiones del convite. Al terminar el convivio, la masa de maíz destinada para el evento se acaba, los invitados terminan de comer y los alimentos sobrantes se reparten entre las mujeres que ayudaron. En el náhuatl de Santa Catarina se le llama “*tlacabuili*” a esta porción de alimentos festivos que sobra y se reparte.

Minerva López Millán documentó estas prácticas de reciprocidad en Santa Catarina del Monte unos años antes de mi investigación y afirma que “sin ayuda, no hay fiesta” (López Millán 2008). López Millán documentó que estos grupos de trabajo operan también para la organización de las mayordomías y fiestas patronales. La autora acota que la ayuda que se hace con las manos es considerada como la práctica de ayuda “por excelencia”, o *tlapalehuite*, y es realizada por familiares directos (López Millán 2008: 92-94). Destaca que la ayuda con las manos tiene una manera de hacerse correctamente, por lo que supone, se ha modificado poco a lo largo del tiempo (López Millán 2008: 132).

Los fuereños ya radicados en Santa Catarina que no practican la ayuda de manera correcta son presionados a hacerlo (López 2008: 106-112). Si bien la ayuda es una forma de reciprocidad operante en el pueblo, el *tlapalehuite* es propio de la construcción social de género femenino. “Según he observado, la única actividad que los hombres no realizan es la de hacer tortillas, dentro de ese conjunto de tareas (de ayuda), ellos ayudan específicamente a instalar tanques de gas para unos comales especiales en los cuales hacen tortillas las mujeres, pero ellos no figuran en el procedimiento de la elaboración de los *niscones*, ni en la preparación de la masa, así como tampoco en echar tortillas...” (López Millán 2008: 95).

López Millán resalta a dos agentes en las fiestas de ciclo de vida: la organizadora y la persona clave. La organizadora invitará de manera directa a los comensales de la fiesta y la persona clave reúne a personas aparte de las que han sido invitadas de manera directa por parte de la organizadora (López 2008: 77). La persona clave extiende una petición formal para ayudar, se preocupa por que se haga la ayuda de forma correcta y es muy respetada; por lo general, tiene más de 60 años, ha acumulado una vasta trayectoria en ayudas, y puede ser la suegra de la organizadora (López 2008: 90-132). La ‘persona clave’ goza de un prestigio que le da el capital social que le permite solicitar ayuda y llevar a cabo las tareas vinculadas al contexto ritualizado de la manera correcta. La persona clave puede llevar a cabo la ‘invitación’ a la ayuda, y lo hace en un contexto ritualizado de solicitar el favor.

Las fiestas de ciclo de vida en Santa Catarina son organizadas por una persona que posee el capital social necesario para solicitar ‘ayudas’. Generalmente, el solicitante se hace acreedor a dichas ‘ayudas’ por haberlas brindado en el pasado. Si el organizador no posee un historial de ayudas, puede apelar a alguien que sí lo tenga como puede ser su suegra, madre, tía (MZ, FZ⁸), etcétera. La persona con capital social suficiente para convocar manos para la ayuda se encargará de extender invitaciones a mujeres con quienes comparte esta

6 *Yetlab’ca* significa que ya se está haciendo tarde. Al cambio de luz del anochecer se le dice *yotlayóhuac* que quiere decir que ya está oscureciendo.

7 Dotación de alimentos festivos que se entrega a las mujeres que ayudaron en una cubeta o bolsa. Puede incluir una servilleta de tela bordada o algún recuerdo de la fiesta.

8 Nomenclatura de parentesco en donde M es madre, Z es hermana, F es padre. MZ es la hermana de la madre y FZ es la hermana del padre. En ambos casos se les dice tía en Santa Catarina del Monte.

forma de socialización (cuñadas, concuñas, hermanas, tías, nueras, hijas, primas). Esta experiencia en las costumbres rituales y su posición social como madre y abuela representa una jerarquía en Santa Catarina del Monte. Las mujeres con mayor experiencia asumen tareas como invitar a la red de trabajo, poner el *nixcón*⁹, preparar la masa, el mole y alimentos que se cocinan en el *tlecuil*¹⁰. A las mujeres de reciente incorporación a la ayuda (nueras, madres primerizas) les serán asignadas tareas sencillas como voltear *tlacoyos* con la pala en el comal para que se doren y después pasarlos a un *chiquibuite*¹¹ donde se van almacenando y servir los platos a los invitados.

La distribución de las tareas está segmentada conforme a niveles de experiencia en éstas que conforman la construcción local de género. Esta lógica cultural se ha moldeado a cambios en la organización social, dada la integración de mujeres provenientes de otras localidades del país a la comunidad, mediante uniones consensuadas y matrimoniales. Las mujeres que no conocieron esta forma de reciprocidad en su proceso de socialización encuentran formas particulares de asimilarla y practicarla, con el fin de darse abasto de la mano de obra necesaria para llevar a cabo la reproducción ceremonial de los familiares.

Acercamiento a los grupos de trabajo de ayuda entre mujeres para preparar alimentos en fiestas de ciclo de vida

Durante mi investigación, pude conocer la construcción social de género de la mujer mediante el método etnográfico. En complemento apliqué un censo y entrevistas estructuradas. Hay una clara distribución del trabajo por género. La organización de los grupos domésticos se basa en la cooperación y distribución de tareas. Observé a personas que forman parte de la misma patrilinea realizar actividades como compartir alimentos, participación en grupos de trabajo, en peregrinaciones al lugar del santo protector y en los circuitos de reciprocidad para fiestas de ciclo de vida. Observé grupos de trabajo para preparación de alimentos festivos y documenté vínculos entre mujeres que compartieron residencia en alguna etapa del ciclo de desarrollo de los grupos domésticos. Presento a continuación, en los casos 1 y 2, genogramas muestran casos en que ambas, la madre y la organizadora de la fiesta, reciben ayuda de sus hermanas. También ayudan las esposas e hijas de los varones consanguíneos de la patrilinea.

En el siguiente caso, vemos que la organizadora de la fiesta recibe ayuda de sus hermanas. La suegra de la organizadora participa con sus hermanas, hijas y nueras. Nuevamente, mujeres afines ayudan (BW, FBW¹²) así como sus hijas (FBD¹³). En estos grupos vemos que las mujeres mantienen vínculos con quienes compartieron residencia en alguna etapa. En la organización de los grupos domésticos, una mujer encabezará la cocina y otras (hijas, nietas, nueras) ayudarán con labores cotidianas asociadas a la limpieza y abastecimiento para la alimentación y reproducción del grupo doméstico. Esta forma de organización está en proceso de cambio. Observé que las mujeres foráneas que contraen matrimonio con originarios del pueblo pueden rechazar este modelo social por preferir otros más urbanos en donde las mujeres prefieren pagar por servicios como

9 Según observé durante mi estancia, un *niscón* o *nixcón* es una preparación de maíz en agua con cal y *tequesquite* que se deja cociendo en una cocina de leña durante toda la noche. Este proceso ablanda los granos para la molienda. El *tequesquite* es sal del lago, que tiene la utilidad de disminuir el tiempo de cocción de los alimentos cuando se agrega un poco a las ollas de frijoles, maíz, habas, entre otros. Una vez cocidos, se cuelan los granos, se colocan en botes de plástico, sin agua, y finalmente se realiza la molienda en algún molino en el pueblo que da este servicio.

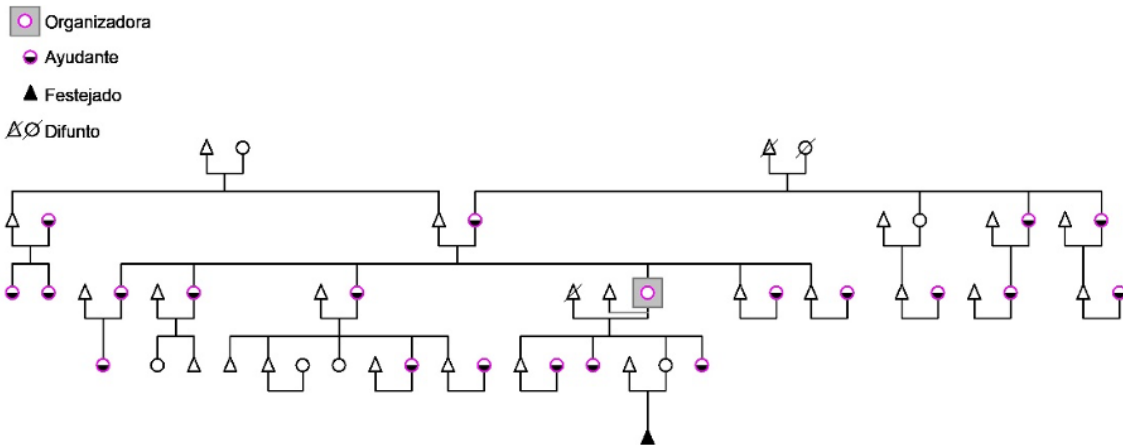
10 Palabra náhuatl. El *tlecuil* es un brasero formado por ladrillos que sirven como base para colocar ollas para cocer los alimentos. Los ladrillos se ponen en el suelo en formación triangular para que en los espacios que quedan entre ellas se acomode leña para prender el fuego.

11 Cesto de mimbre, sin asas, de un tamaño aproximado de 50 cm de diámetro y 1 metro de profundidad. Los *chiquibuites* se forran por dentro con una manta blanca de algodón a la que llaman “servilleta” y esta envuelve los *tlacoyos* para conservarlos en calor.

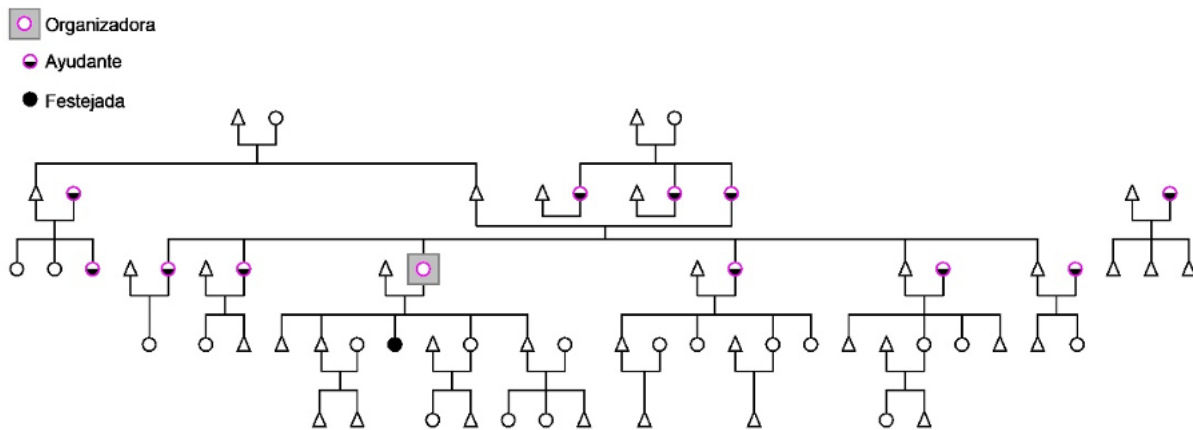
12 Nomenclatura de parentesco en donde B es hermano, W es esposa y F es padre. Por lo que BW es la esposa del hermano y FBW es la esposa del hermano del padre.

13 F es padre, B es hermano y D es hija. Por lo que FBD es la hija del hermano del padre.

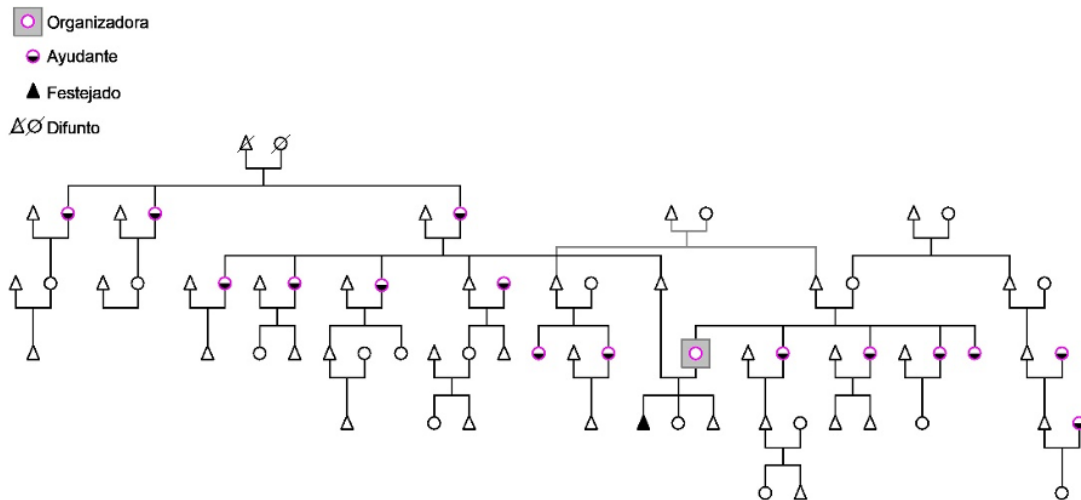
la preparación de alimentos para fiestas de ciclo de vida. En este ámbito de observación fue que aprendí sobre la ayuda y el intercambio de alimentos festivos.



Caso 1. Grupo de ayuda para bautizo: 20 mujeres. Fuente: Propia, observación participante 2014.



Caso 2. Grupo de ayuda para primera comunión: 11 mujeres. Fuente: Propia, 2013



Caso 3. Grupo de ayuda para primera comunión: 15 ayudas. Fuente: Propia, 2013.

Me interesé también conocer cómo eran las jornadas diarias de las mujeres que salían del pueblo para estudiar o ejercer una carrera profesional. Entrevisté a un par de mujeres licenciadas y compartí residencia con dos jóvenes universitarias. Estas cuatro mujeres residían con su familia nuclear. Las licenciadas tenían un trabajo asalariado durante el día entre semana. Me comentaron que, por las noches y fines de semana, realizaban tareas de limpieza en la vivienda. El apoyo de sus madres había sido clave para terminar sus estudios y devolvían este apoyo. Una de ellas, abogada, destacó que su hermana también es licenciada pero no ejerce porque la ayuda a cuidar a los hijos. Observé que las jóvenes estudiantes de licenciatura ayudaban a sus madres con las tareas domésticas los fines de semana y durante las vacaciones. En la distribución de actividades encontré el lavado de su propia ropa, además de barrer y trapear la casa.

Rosa María de Jesús concluye que estas mujeres no saben hacer comida (De Jesús Robles 2005: 44 y 70)¹⁴. A mi modo de ver, la cooperación entre miembros de un grupo doméstico implica la distribución de las tareas y la jefa de hogar, o abuelita, será la encargada de preparar los alimentos mientras que las otras actividades del hogar como la limpieza serán delegadas a hijas, nietas o nueras que comparten la vivienda o paraje localizado. La organización de los grupos domésticos está en proceso de cambio.

En el pueblo, se atribuye prestigio a las mujeres madres y abuelas¹⁵ que hacen comida para otros, principalmente en contextos ritualizados. En las fiestas de Santa Catarina del Monte observé que las abuelitas denotan una trayectoria en el aprendizaje de las habilidades tradicionales de preparación de alimentos. Los banquetes de las fiestas, al ser elaborados con técnicas ancestrales (mole, tortillas, *tlacoyos*), tienen largos tiempos de preparación y se requiere de experiencia para llevar todo a cabo de la manera correcta.

Este conocimiento es transmitido en la vivienda —primeramente— de la madre a la hija, y posteriormente de la suegra a la nuera. Algunas habilidades son corporales, como hacer *tlacoyos* o tortillas con las manos, voltear las tortillas en el comal, moler el maíz, preparar la masa y/o los tamales, tostar chiles. Las mujeres aprenden a realizar estas actividades con personas con quienes comparten residencia a partir de una organización basada en la distribución de las tareas por género. En este ámbito de observación, las mujeres aprenden y despliegan las competencias socialmente deseables para su sexo. Estas mismas competencias son reforzadas con el tiempo y, fluidamente, de manera cotidiana en el ciclo de reproducción del grupo doméstico. Sabemos que en la Región domina una interdependencia en donde las personas aprenden a cooperar y son incentivadas a hacerlo. Según la etapa en el ciclo de vida varía la asignación de tareas.

Las actividades de ayuda cotidiana no serán las mismas para niñas, “muchachas”¹⁶ solteras, madres o “abuelitas”. Observé que a niñas y niños (entre 5 y 12 años) se les piden favores como comprar las tortillas, avisar a los miembros de un grupo doméstico que los alimentos están listos para consumirse, traer un instrumento musical, dar un recado, etcétera. Las muchachas (de entre 13 y 17 años) ayudan con tareas como el lavado de la ropa, y los muchachos con el cuidado de los animales de traspatio y/o sacar a pastar a los borregos. Los jóvenes (entre 18 y 22 años) aportan con parte del gasto del grupo doméstico que perciben por alguna actividad económica o directamente con tareas como trapear la casa, barrer, salir a comprar algo que hace falta, cargar algo que es muy pesado para que lo haga la abuelita, atender el negocio, etc.

14 De Jesús plantea que la mujer profesional de Santa Catarina del Monte tiene una doble labor; es decir, es profesionista y ama de casa a la vez. La autora explica que una de las principales complicaciones para llevar a cabo su investigación fue coincidir con estas mujeres, ya que pasaban la mayor parte de su tiempo fuera del pueblo (De Jesús Robles, 2005: 8). La mayor parte de sus datos provienen de entrevistas que hacía «bajo cita» con cada una de estas mujeres, ya sea en fines de semana o en las fechas de las fiestas patronales en las que podía coincidir con ellas porque «andaban de visita» en el pueblo (De Jesús Robles, 2005: 5). La autora ve un cambio en las «formas de ver la vida» en estas mujeres (De Jesús Robles, 2005: 45-48), aunque asegura que la mujer profesional de Santa Catarina del Monte tiene «una doble jornada de trabajo». Explica que a estas mujeres con estudios les aumentan la responsabilidad y las obligaciones (2005: 69), por lo cual toman trabajos de medio turno (2005: 66).

15 En Santa Catarina, a las señoras mayores o que son abuelas se les dice «*tonanita*».

16 *Ixpócatl* en el náhuatl de Santa Catarina se refiere a una señorita o soltera.

Una “muchacha”, en edad casadera —puede variar según la generación, y suele ser de los 12 años en adelante—, deberá aprender a manejar tareas sencillas como limpiar los nopales (hoja de cactus comestible), lavar el pollo, lavar o exprimir la ropa, entre otras tareas de limpieza como barrer y trapear. Hice un censo en el pueblo y pregunté sobre las actividades de las mujeres. En general, encontré que las mujeres adultas en Santa Catarina afirman realizar tareas como cuidar el hogar, la limpieza, cocinar alimentos y/o lavar la ropa. Las “abuelitas” (entre 40 y 90 años) dominan actividades como lavar la ropa, moler en el *metate*¹⁷ —antes de que llegaran al pueblo avances tecnológicos como el molino eléctrico o las tortillerías—, preparar salsas y alimentos, y organizar una fiesta de ciclo de vida.

A través de entrevistas pude identificar que las mujeres aprenden a hacer alimentos rituales una vez que comienzan a participar en la vida ceremonial del pueblo. Por ejemplo, Lorenza (88 años) me comentó que su suegra le enseñó a hacer mole cuando su marido tomó cargo en la mayordomía. Tecla (64 años), recordó que su suegra le enseñó a hacer mole: “Mira tú cómo lo hago porque cuando yo falte, tú lo vas a hacer”. Durante mi trabajo de campo observé que la participación de las mujeres en los intercambios de ayuda de mano de obra comienza una vez que la mujer se ve en necesidad de celebrar alguna fiesta de ciclo de vida. Una mujer empieza organizando una fiesta de bautizo o presentación, continúa con una fiesta de primera comunión y, posteriormente, con una de XV años o una boda. Al llegar a la vejez, una mujer que practica las costumbres del pueblo gozará de mucha experiencia en la preparación de convites festivos y podrá organizar a otros para llevarlo a cabo de la manera correcta.

Observé que tareas como la organización de fiestas de ciclo de vida, la invitación a la ayuda, calcular los ingredientes necesarios para un convite festivo y la preparación de alimentos rituales corresponden a mujeres maduras. La correcta realización de las tareas adecuadas para cada etapa en el ciclo de vida da prestigio y estatus a las mujeres que son capaces de llevarlas a cabo correctamente, según los cánones locales. Una de mis informantes me explicó que no basta con hacer las cosas sino hay que saber hacerlas de la manera correcta. Por ejemplo, no basta con lavar los platos de la casa sino hay que “apurarse” al hacerlo.

Cuando una nuera vive en casa de los suegros, se cuenta con ella como un miembro del grupo doméstico en tanto manos disponibles para la ejecución de tareas. Se espera que la nuera muestre disposición a aprender habilidades que no posee y la suegra será principalmente quien encabece la enseñanza. Lorenza recuerda que al juntarse con su marido ya sabía cocer frijoles y salsa. Su suegra le enseñó a hilar fibra de maguey con el *malacate*¹⁸, tejer¹⁹, hacer mole, cocinar y hacer tortillas. Durante el tiempo que vivió en casa de su suegra hacía tortillas para los integrantes del grupo doméstico. “Mi suegra hilaba y tejía (*ayates*²⁰ de). Por eso se levantaba temprano. Dejaba tres o cuatro bolas de masa... y ya se va a sacar sus pencas, a *chichinar*²¹. Allá a las tres de la mañana se levantaba a moler (maíz). A las tres, a las cuatro de la mañana ya están moliendo porque se van a raspar sus pencas. Ya cuando regresaba, ya habíamos hecho de comer. Ya ella llegaba tarde, a veces ya comieron... porque estaban mis tíos de mi señor” (HFB²²).

17 Herramienta rectangular de piedra volcánica utilizada como base para moler maíz, masa, chiles, etc.

18 Herramienta de barro que se usaba en el pueblo para hilar las fibras de maguey.

19 En telar de cintura.

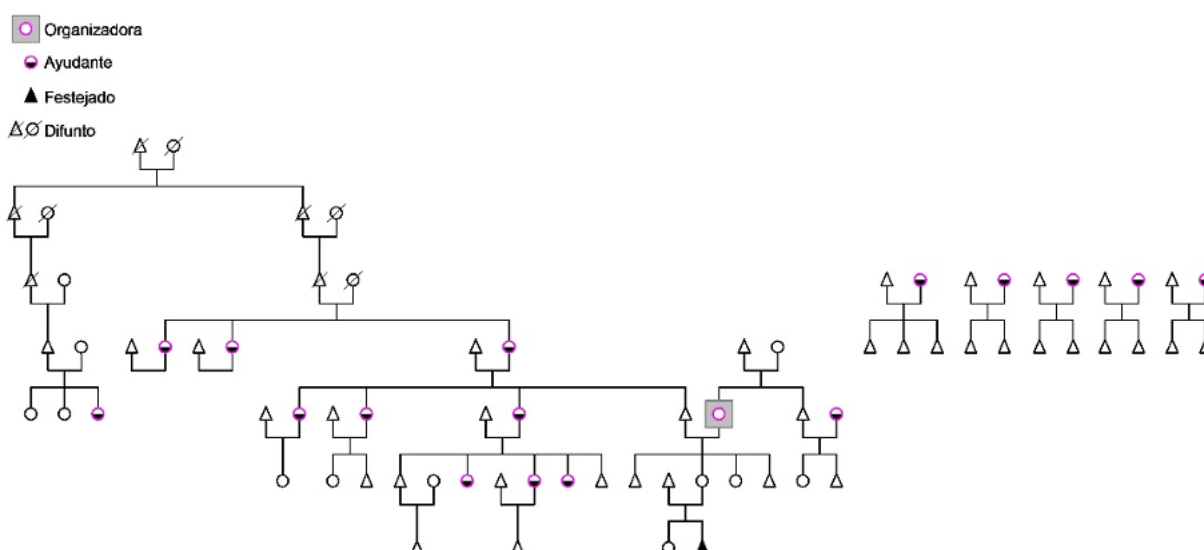
20 Un *ayate* es un textil constituido por dos lienzos de tejido plano de aproximadamente 50 cm x 1.5 m unidos por el largo. Los lienzos se elaboraban con fibras de maguey que las mujeres extraían e hilaban ellas mismas. El tejido se llevaba a cabo por medio de un telar de cintura que en la Sierra llaman “palos”, “herramienta” u “*otate*”. Posterior al entubamiento de los canales de agua, dejaron de hacerse los *ayates* debido a que tenían que dejar remojando la penca de maguey en agua corriente por 6 días para suavizarla y desprender las fibras. Los *ayates* eran tejidos durante el año y se guardaban sin darles uso para integrarlos a la ofrenda en Todos Santos. Se usaban para cargar la ropa que se llevaba a lavar al caño (canal de riego) y/o las cosechas, hongos o rastrojo para dar de comer a los animales.

21 Verbo empleado para referir el proceso de tostar las pencas de maguey para ablandar las fibras.

22 Nomenclatura de parentesco en donde H es esposo, F es padre y B es hermano. Por lo que HFB es el hermano del padre del esposo.

Las nueras serán incentivadas a prestar ayuda en la preparación de los alimentos para las fiestas de ciclo de vida que se celebren en el grupo. En una tesis sobre uno de los pueblos de Texcoco, San Pedro Chiauhtzingo, Jaime Sanromán ve también que una de las actividades que les corresponde realizar a las mujeres a partir del momento en que “se juntan” con su pareja es la de ayudar en las fiestas (ver Sanromán, 2013: 95). Primero aprenderán a hacer tortillas, después comida cotidiana y posteriormente alimentos festivos. La reticencia de una nuera a participar en estas tareas puede llevar a falta de aceptación por parte de las mujeres que pertenecen a la familia nuclear del varón. El caso 4 muestra cómo Ana, originaria de un pueblo vecino, obtiene ayuda de vecinas y amigas. Por no ser oriunda de Santa Catarina, no cuenta con ayuda de sus parientes matrilineales y sustituye estas relaciones con no parientes. Ana es la organizadora de la fiesta de bautizo de su primera nieta: María.

Susana es madre de María, la festejada, pero no organizó la fiesta. Susana, de 18 años, no tiene aún suficiente capital social para solicitar ayudas por su cuenta. La ayuda es gestionada por parte de la madre, quien invita a sus amigas, cuñadas (HZ²³) y vecinas. También recluta mano de obra la suegra de Ana (HM²⁴), quien es respaldada con ayuda por parte de sus hermanas (HMZ²⁵), hijas (HZ²⁶), nietas (HZD²⁷) y una hija de su primo segundo (HMFFBSSD²⁸).



Caso 4. Grupo de ayuda para fiesta de bautizo: 16 mujeres. Fuente: Propia, 2013

El caso 4 muestra el grupo de trabajo que observé en la primera ocasión que acompañé a Goya (64 años), mi primera anfitriona en mi estadía en el campo, a ayudar. Llegamos a la fiesta a eso de las once de la mañana. Llevamos dos cubetas de masa de maíz que Goya había molido esa mañana. Una noche previa dejó el *nixcón* cociendo la masa sobre el calor de troncos de madera y brasas. Goya llevaba esos botes de maíz como un regalo para su nieta, Susana. Doña Goya (HM²⁹) era la bisabuela de María, la festejada.

23 H es esposo y Z es hermana, por lo que HZ es la hermana del esposo.

24 H es esposo y M es madre, por lo que HM es la madre del esposo.

25 H es esposo, M es madre y Z es hermana por lo que HMZ es la hermana de la madre del esposo.

26 H es esposo y Z es hermana por lo que HZ es la hermana del esposo.

27 H es esposo, Z es hermana y D es hija por lo que HZD es la hija de la hermana del esposo.

28 H es esposo, M es madre. F es padre, B es hermano, S es hijo y D es hija. Por lo que HMFFBSSD es la hija del hijo del hijo del hermano del abuelo paterno de la madre del esposo.

29 H es esposo y M es madre, por lo tanto, HM es la madre del esposo.

La organizadora de la fiesta era Ana, esposa de Luis, el mayor de los hijos varones de Goya. Aproximadamente ocho mujeres hacían *tlacoyos* con las manos frente a un comal. Me asignaron la tarea de voltear *tlacoyos* en el comal con una pala y posteriormente mostré interés en aprender a hacer *tlacoyos* con las manos. Pregunté a las mujeres que realizaban esta actividad conmigo qué relación tenían con la organizadora de la fiesta. ¿Por qué la estaban ayudando? Dos de ellas me respondieron que eran sus comadres y que previamente entre ellas y la organizadora de la fiesta se habían ayudado para celebrar los festejos de sus hijos. Otra mujer que volteaba *tlacoyos* me dijo que era la vecina de Ana, organizadora de la fiesta. En el comal estaba también Julia (34 años), hija de Goya.

A eso de las dos de la tarde comenzaron a llegar los invitados. El padre y la madre de la festejada servían *tlacoyos* con queso, cebolla y cilantro en las mesas. Un grupo de mujeres, incluida Ana, la organizadora, guisaban alimentos en la cocina. Después de un tiempo sirvieron a los invitados platos con frijoles, mole, pollo y sopa de tallarín con salsa de jitomate (tomate). Sobre las mesas había salseros, botes de refresco, vasos de plástico y jarras de agua de flor de Jamaica. Al acabarse la masa para tortillas, la jornada de trabajo había terminado. Ana entregó una bolsa con comida y una planta ornamental a quienes ayudaron a hacer tortillas y *tlacoyos*³⁰.

Por la noche tomamos un té en la cocina de Goya, su hija Julia y yo. Goya notó que yo no había recibido una bolsa con comida. Me preguntó por qué no la había solicitado a Ana, organizadora de la fiesta. Julia respondió que su cuñada, Ana, no me había dado una porción de alimentos porque es originaria de uno de los pueblos vecinos en donde la gente se comporta de manera distinta. Ana no devuelve las ayudas, aseguró. Goya explicó que en el pueblo las mujeres tienen la costumbre de ayudarse cuando tienen una fiesta pero que a cada una de las mujeres que ayuda debe dársele «su taco» a cambio. La manera correcta de practicar la ayuda, explicó, es ayudando a las demás mujeres cuando lo solicitan y confiando, a la vez, que cuando esa ayuda se necesite será devuelta. En náhuatl: «*Nimits palewis. Wan uksepa tibnech palewis*». En castellano, estas palabras expresan: «Te voy a ayudar y la próxima vez me ayudas».

Siguiendo la lógica de la costumbre que narraban, les pregunté por qué entonces habían ayudado a Ana si sabían de antemano que la ayuda no sería devuelta. Julia respondió que solo por ser la esposa de su hermano había ido a ayudarlo. Goya explicó que ella no había ayudado a su nuera sino a su nieta y a su hijo mayor. Esa noche intuí la importancia del parentesco como vía para la reciprocidad de las ayudas. A mi modo de ver, Goya entendía que la manera correcta de relacionarse con las mujeres parientes de su esposo es ayudándoles cuando tienen una fiesta. El caso 4 muestra cómo fluye la ayuda por la parte de los parientes patrilineales aun cuando la cultura de reciprocidad no está muy arraigada en la organizadora de la fiesta. A mi modo de ver, las mujeres originarias del pueblo ayudan en respuesta a una obligación no escrita del parentesco. Al ayudar, se hacen acreedoras al derecho de solicitar, posteriormente, que el intercambio sea devuelto.

Los casos anteriores visibilizan cómo solicitar ayuda es visto como un derecho del parentesco. Por otra parte, cuando no hay parientes cercanos a las que pedir ayuda, la red de consanguinidad reúne la ayuda de las mujeres que se han integrado al grupo mediante uniones consensuadas o el matrimonio: nueras o esposas de los varones del grupo. El caso 5 muestra la disposición de parientes afines para dar ayuda: esposa del hermano de la organizadora (BW³¹), sus hermanas (BWZ³²), esposa del hijo de la hermana de la madre (MZSW³³), esposa del hijo del hermano de la madre del padre (FMBSW³⁴) y esposa del hermano de

30 El caso de Ana permite ver un cambio en las actividades locales. Ana es foránea por lo que cocina en estufa de gas y acompaña el *tlacabuili* con una planta.

31 Nomenclatura donde B es hermano y W esposa, por lo que BW es la esposa del hermano o cuñada.

32 Aquí B es hermano, W esposa y Z hermana por lo que BWZ es hermana de la esposa del hermano.

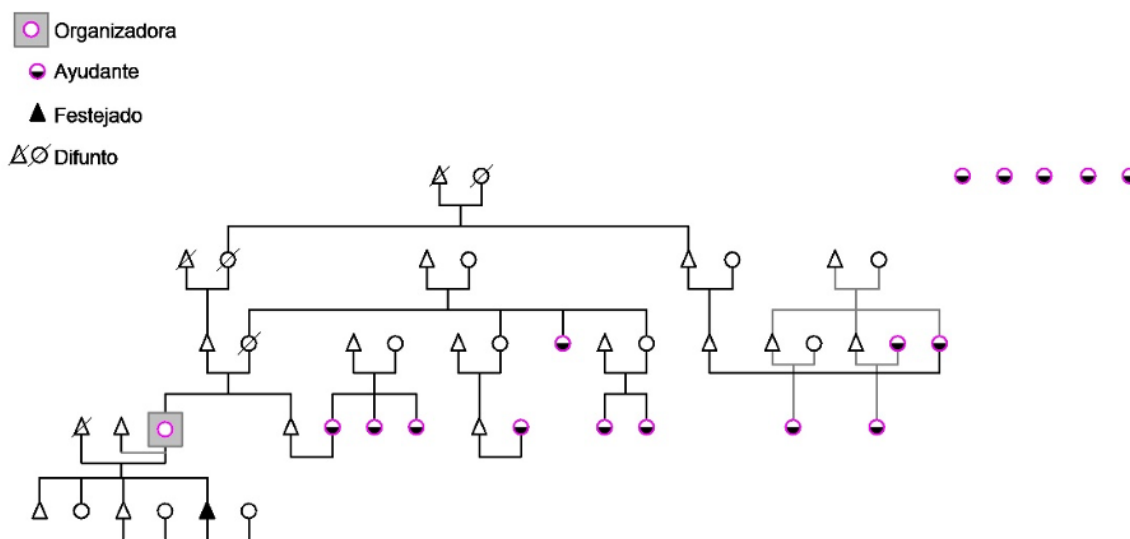
33 M es madre, Z es hermana, S es hijo y W es esposa; por lo que MZSW es la esposa del hijo de la hermana de la madre.

34 Nomenclatura de parentesco en donde F es padre, M es madre, B es hermano, S es hijo, W es esposa; por lo que FMBSW es la esposa del hijo del hermano de la madre del padre.

la esposa del hijo del hermano de la madre del padre (FMBSWBW³⁵) e hijas del hermano de la esposa del hijo del hermano de la madre del padre (FMBSWBD³⁶).

Esta tendencia de prestar ayuda a parientes es visible también en los casos 1, 2, 3 y 4. Lo anterior permite ver que es únicamente la residencia que da forma a estas pautas de intercambio. La ayuda, a mi modo de ver, es también una obligación del parentesco. Mujeres que se integran a un grupo de parentesco participan activamente en dinámicas locales de cooperación y pueden convocar a su grupo de trabajo cuando hacen falta manos para preparar alimentos.

En el caso 5, la señora Cristina organizó la fiesta de boda de su hijo. Cristina es originaria del pueblo y recibe ayudas por parte de parientes patri- y matrilaterales. Por la parte de su padre, las personas que le ayudan son parientes que tienen una edad similar a la suya y son sus colaterales. Doña Cristina contrajo matrimonio con un foráneo y enviudó. Se casó nuevamente con otro hombre foráneo. La ausencia de alianzas de matrimonio con habitantes originarios se ve reflejada en una carencia de ayudas por la parte del (los) esposo(s) de la organizadora, lo que se refleja en los genogramas. Además de las ayudas que recibe por parte de sus parientes, ayudan cinco mujeres que son amigas y vecinas. De un total de dieciséis ayudas recibidas para el casamiento de su hija, once son parentales y cinco vienen por parte de otras relaciones que Cristina ha forjado con mujeres originarias del pueblo.



Caso 5. Grupo de ayuda para boda: 16 mujeres. Fuente: Propia, 2014

Cristina pide ayuda a parientes consanguíneos y a los afines de estos últimos. A mi modo de ver, al invitar a estos parientes a ayudar, ejerce un derecho del parentesco. Cristina, organizadora de la fiesta, le solicita ayuda a la esposa del hijo del hermano de la madre de su padre (FMBSW³⁷), quien acude a ayudar. Al asistir, Goya atiende un compromiso con la parentela de su esposo. No acude sola, sino que lleva consigo a su grupo de trabajo: cuñada (BW³⁸) y dos sobrinas (BD³⁹). Si nos centramos en las relaciones, este caso

35 F es padre, M es madre, B es hermano, S es hijo, W es esposa. Por lo que FMBSWBW es la esposa del hermano de la esposa del hijo del hermano de la madre del padre.

36 F es padre, M es madre, B es hermano, Z es hermana, W es esposa y D es hija. Por lo que FMBSWBD son las hijas del hermano de la esposa del hijo del hermano de la madre del padre.

37 F es padre, M es madre, B es hermano, Z es hermana y W es esposa. FMBSW es la esposa del hijo del hermano de la madre del padre. Ego llama «tía» a la mujer con quien tiene esta relación.

38 Nomenclatura donde B es hermano y W es esposa; por lo que BW es la esposa del hermano.

39 B es hermano y D es hija, por lo que BD son las hijas del hermano.

destaca que las relaciones de parentesco son lejanas porque no son parientes consanguíneos de Cristina sino afines de sus consanguíneos. A pesar de aquello, Cristina dice que estas mujeres, a las que llama tías y primas, forman parte de su grupo de ayuda. Entiendo que Cristina dice que estas mujeres son sus tías porque mantiene una relación de reciprocidad con ellas. En otras palabras, estas prácticas de intercambio y reciprocidad definen el parentesco y no la consanguinidad *per se*. Este último caso es interesante porque esclarece que las mujeres que ayudan pueden llevar consigo a otras mujeres que forman parte de su grupo de trabajo. Estos grupos, como hemos visto en este capítulo, pueden estar formados por mujeres con las que comparten o han compartido residencia en alguna etapa del ciclo de vida.

Mujer *tlacameláhuac*⁴⁰, un modelo nahua en proceso de cambio

La segunda ocasión que acompañé a Goya y a Julia a ayudar, les pregunté sobre el motivo de nuestro apoyo en el convite como *tlacoyer*as. Doña Goya dijo que había sido invitada por una prima de su esposo. El esposo de Goya no nos acompañó en esa u otra ocasión. Las mujeres a las que ayudábamos notaron con asombro que yo sabía hacer las tareas que me calificaban como participante en la ayuda: sabía hacer *tlacoyos* y los hacía de la manera correcta. Una de las señoras me dijo: “Ya te puedes casar”. Doña Goya agregó que yo era una “muchacha”, con las palabras *salle ixpócatl chicáhuac*. *Salle ixpócatl* quiere decir “estás muchacha”. Goya me explicó que, al agregar *chicáhuac*⁴¹, “quiere decir que estás madura y sabes trabajar”.

Al finalizar la fiesta recibimos un *tlacabuilli* con *tlacoyos*, arroz, mole y tortillas hechas a mano. Los alimentos venían cubiertos con una servilleta bordada. Me dio la impresión de que estábamos en la situación de aprovechar y llevar de vuelta a casa la mayor cantidad de comida posible. Observé a algunas mujeres repartir cantidades adicionales de *tlacoyos* y tortillas por debajo de la mesa. Unas se acercaron con el carnicero para solicitar un pedazo de carne sin cortar y lo guardaron en una bolsa. Goya no tuvo que preparar comida para cenar esa noche. Nos sentamos a tejer⁴² y conversamos. Su esposo había salido a trabajar como músico a una fiesta fuera del pueblo; lo acompañaron tres de sus hijos y dos nietos que también son músicos. Cuando volvieron, cenaron los alimentos de los *tlacabuilli* que trajimos de la fiesta. A la mañana siguiente, tampoco fue necesario que Goya preparara algo nuevo para el desayuno. Habíamos ayudado tres mujeres del grupo doméstico y había suficiente comida para convidar a todos nuevamente. Una parte de los *tlacoyos* se refrigeraron y otro tanto más de carne se congeló. Goya entregó una bolsa con carne, proveniente del *tlacabuilli* a uno de sus hijos quien se lo llevó a su casa en uno de los pueblos vecinos. De esta manera, la fiesta se extendió a los miembros del grupo doméstico que no acudieron presencialmente a ella, a través del *tlacabuilli*.

Goya aprobó mi disposición a aprender lo que había que hacer: *tlacoyos*. Me enseñó a decir en náhuatl: “*Quéme nichmatl nitesis. Né’hua tlacameláhuac*”. Que en castellano quiere decir: “Sí puedo moler⁴³. Yo soy

40 Palabra usada para describir a una persona respetable por haber demostrado competencia y voluntad de llevar a cabo, de manera correcta, las actividades que se esperan de ella en la comunidad. Entre otras cualidades asociadas están el ser responsable, cumplidora y bien hecha. Estas cualidades favorecen un buen desempeño en el ámbito público y ceremonial de Santa Catarina del Monte.

41 *Chicáhuac* refiere a “fuerza” pero no en sentido general sino como fuerza concentrada o mucha fuerza. Por ejemplo, para referirse a un café muy cargado, Goya usó la palabra como adjetivo: *chicáhuac*. Otra persona tradujo *chicáhuac* como “fuerte”. Hablar fuerte a alguien o gritarle: *tza tzili chicáhuac*.

42 Observé que la dotación de comida que reciben a cambio es redistribuida al grupo de parientes. Esta transferencia de alimentos ya preparados exime a la mujer de la elaboración de alimentos cotidianos, al menos por una tarde o dos. Goya dedicaba ese tiempo, ganado al no tener que hacer comida, para tejer y bordar servilletas de tela destinadas a fiestas de ciclo de vida o para decorar el altar de Todos Santos.

43 Previo al entubamiento de los canales de agua que regaban las terrazas de la zona habitada las mujeres adoptaban una misma postura para realizar las actividades del lavado de la ropa y la molienda del maíz. La mujer junta sus rodillas y se sienta sobre sus talones. Tres informantes me mostraron que adoptaban esta misma postura para hilar la fibra de maguey con el *malacate*. Estas mujeres explicaron que para evitar el contacto directo con el piso frío se sentaban sobre una piel

competente. Una mujer *tlacameláhuac* es una mujer *chingona*⁴⁴ o competente. Una persona competente es aquella a la que le dices que haga algo y sabes que lo hace y que lo va a hacer bien”. Para doña Concha (84 años), la palabra significa “que ya tiene juicio, ser *tlacameláhuac* es que ya tienes juicio... que ya va teniendo experiencia”. Goya tradujo la idea de una mujer *tlacameláhuac* al castellano mediante la expresión “mujer *chingona*”. Una mujer *chingona* es la que se desenvuelve mediante el empleo de las competencias necesarias para la reproducción cotidiana y ceremonial de los grupos domésticos.

A grandes rasgos, esto incluye tareas como el lavado de la ropa y los trastes, la preparación de los alimentos (tortillas, *tlacoyos*, salsas) y, anteriormente, el tejido de *ayates* de fibra de maguey y la molienda de masa, entre otras. *Ixpócatl chicáhuac*, explicó, es “una muchacha, pero que ya está recia”. Una muchacha, en este sentido, va acumulando la fuerza que la hace estar recia. “*Nichi chicáhuac*”, expresó doña Goya, “quiere decir que estoy fuerte”. La mujer *chingona* es la mujer que se ha fortalecido (*chicáhuac*) y se fortalece a través la realización de las actividades que le corresponde realizar según la organización de los grupos domésticos, los atributos de género y la división social del trabajo. La acumulación de esta fuerza en el cuerpo de la mujer, a la vez, es uno de los elementos que definen su transición de “muchacha” a mujer. Una “muchacha” soltera o *ixpócatl* gana fuerza al adquirir las habilidades socialmente deseables, y una mujer que ya posee estas competencias es una mujer *tlacameláhuac*⁴⁵ (mujer *chingona* o competente). “*Tlacameláhuac ca chicáhuac* quiere decir ya grande, ya es de confianza”, explicó doña Maru de 85 años. La madurez es cierta fuerza (*chicáhuac*) que se ha forjado a través de la práctica de las acciones socialmente apreciadas como atributos de género⁴⁶.

El concepto de *tlacameláhuac*, por otra parte, describe a una persona responsable. Esta idea de responsabilidad, acotada a una mujer, implica administrar correctamente el gasto (presupuesto del hogar) e ir a ayudar a sus parientes cuando se lo solicitan, entre otras tareas. Estas competencias socialmente deseables para las mujeres son sinónimo de prestigio, siempre y cuando sean intercambiadas con otros a través del sistema de reciprocidad y ayuda que hemos descrito líneas arriba. Las competencias que se atribuyen al modelo de mujer *tlacameláhuac* son las necesarias para desenvolverse en el ámbito ceremonial de la localidad y están alineadas con la división social del trabajo.

de borrego que llamaron *salea*. La postura física y el gesto adoptado para la realización de estas actividades es muy similar. Con ambas manos, se cogen firmemente, ya sea, el raspador (*tlab cimaltet*) que separa las fibras de la penca, la ropa sucia o el *tejolote* o *tejolotillo* que es la piedra que se ocupa para moler la salsa o el *metlapil* que es la piedra ocupada para moler el *nixtamal* (masa de maíz cocido que fue dejado en reposo con agua y *tequesquite*, o con agua y cal) o alimento (haba, frijol, *ayacote*, alverjón o garbanzo). Un *tejolote* y un *metlapil* tienen la misma función, aunque el primero, por lo general, es una piedra de menor tamaño. Ya sea al moler sobre el metate y/o lavar sobre la piedra o el lavadero la mujer ejerce una fuerza hacia el piso a la vez que fricciona hacia adelante y hacia atrás, tallando la ropa o moliendo el alimento. Esta fuerza aplicada (*chicáhuac*) es propia de una mujer *tlacameláhuac*. Una mañana, Goya y yo vimos a un niño lavando en el lavadero de su casa: tallaba con las manos una cobija. Goya comentó: “¡*Chingón!*”. En ese sentido, una mujer *chingona*, en Santa Catarina del Monte, es la que ejerce esta fuerza; es decir, la que *chinga*, la que talla, la que muele, la que lava. Actividades vinculadas a actividades del ámbito doméstico, el cual es dominado por la mujer en esta localidad de la Sierra de Texcoco.

44 *Chingar*, en Santa Catarina, es emplear una fuerza. Ya sea ser *chingona*, *chingarle* o dar una *chinga*, la palabra denota el empleo de un esfuerzo físico dirigido. Julia describió que *chingarle* es hacer trabajo físico; por ejemplo: lavando ropa (fregando) en el lavadero. En otra ocasión, escuché a una madre advertir a su hijo de un posible escarmiento, buscando incitarle a corregir su conducta, con la frase: “¿*Te chingo?*” En otra ocasión, una mujer describía cómo eran antes los noviazgos en el pueblo. Explicó que no podían acariciarse en público y advirtió que, de hacerlo, “era *chinga* segura”, refiriendo a que sus padres podrían reprimir con fuerza una conducta fuera de lugar.

45 Tiempo después de participar en las fiestas pregunté a otras personas del pueblo que hablan náhuatl sobre el significado de esta palabra. Así, *tlacameláhuac* se utiliza como adjetivo femenino y masculino.

46 La acepción masculina de esta categoría está asociada a saberse expresar, un buen desempeño en el ámbito público o político como mayordomo o representante en la delegación. Para Lorenza (88 años) quiere decir “una persona con capacidad de hablar, que ya no se equivoque, que ya habla bien, con cuatro o cinco personas, de lo que ya vio o de lo que quiera decir, o de lo que sepa decir”. Un joven explicó que alguien *tlacameláhuac* es alguien “preparado, bien hecho”. *Tlacameláhuac*, para don Rodolfo (84 años) es “*cabal, o sea responsable; que le encargas un trabajo y sabes que va a hacerlo y te lo hace bien*”.

En otras palabras, una mujer competente es aquella que ayuda en las fiestas, sabe preparar los alimentos, sabe lavar la ropa de la manera correcta, limpia la casa y muestra disposición para ayudar a las personas con quienes comparte residencia y/o grupo de trabajo. Las mujeres que realizan estas actividades se desenvuelven de este modo porque les corresponden estas tareas según las expectativas sociales. La asimilación y puesta en práctica de estas actividades, a largo plazo, permite desenvolverse en el orden público (fiestas de ciclo de vida, festejos a los santos patronos e imágenes peregrinas) a través de la producción de alimentos. Este modelo no se trata de una serie de ideas abstractas sobre el valor de la mujer, sino que describe conductas y habilidades específicas que deben aprenderse para reproducir la cultura que practican los habitantes de Santa Catarina del Monte.

Conclusiones

En este capítulo he descrito la metodología que me favoreció la inserción en el pueblo de Santa Catarina del Monte, ubicado en la sierra de Texcoco, en el oriente del Estado de México en el México central. Me permitió arrojar luz sobre modos de hacer las cosas y sobre formas de organización entre parientes. Destaco el enfoque corporativo de la comunidad, la tradición cultural mesoamericana, los arreglos residenciales particulares y una socialización basada en la interdependencia entre personas.

Un acercamiento etnográfico a la vida de las personas del pueblo me llevó a comprender una marcada distribución de las tareas por género. En esta investigación se observa desde una perspectiva de género, pero no es un estudio de género. Mediante las entrevistas estructuradas pude identificar que se tiene una organización de las actividades según edad y sexo. Mi disposición para llevar a cabo las actividades que practicaban las mujeres del pueblo me permitieron observar y participar en grupos de trabajo para fiestas de ciclo de vida. Observé que las mujeres sostienen redes de intercambio y reciprocidad que son clave para la reproducción ceremonial de grupos localizados de parentesco. Los grupos de trabajo se reproducen en el tiempo mediante relaciones cotidianas de cooperación entre integrantes de un grupo doméstico y una morfología asociada a los cambios en el ciclo de vida y el ciclo de desarrollo de los grupos domésticos.

Mediante el uso del método genealógico analicé cinco casos lo que permitió enfocarme en relaciones entre personas con parentesco en común o vinculados por el parentesco afín. Los casos reflejan la dimensión patri- y matrilineal de los grupos de trabajo. La ayuda por parte de parientes patrilineales y patrilaterales se interpreta como un deber de quienes se integran como afines a un grupo doméstico. La participación de parientes matrilineales y responde a vínculos que se forman desde temprana edad, como parte de una dinámica de socialización basada en la disposición para cooperar con parientes consanguíneos y afines. El parentesco da cohesión a estas redes de intercambio y reciprocidad que rebasan el alcance de la familia nuclear.

Categorías de los habitantes de Santa Catarina del Monte como *tlacameláhuac* e *ixpócatl chicáhuac* revelan que la idea de madurez de la mujer está asociada al desarrollo de habilidades básicas para la reproducción biológica, cultural y social. Estos conceptos emic describen a personas con habilidades corporales transmitidas de generación a generación en el seno de la familia nuclear. Vimos el ámbito de agencia de la mujer y una vida ceremonial altamente ritualizada. Los datos etnográficos aportan al estudio de las mujeres nahuas ante un contexto de cooperación interfamiliar en transformación.

Propongo que las ayudas entre mujeres para la preparación de alimentos en fiestas de ciclo de vida visibilizan intercambios a largo plazo entre grupos domésticos. Documenté variaciones a la forma de llevar a cabo esta práctica que es resignificada por las mujeres jóvenes que se incorporan a esta comunidad en transición por unión consensuada o matrimonio. Algo que se podría explorar más adelante es cómo cambian los grupos de ayuda cuando son fiestas de mayordomía, en las que los convites son para un número mayor de comensales.

Bibliografía

- Arizmendi Zúñiga, Alejandra. 2004. "Las fiestas religiosas en Santa Catarina del Monte". Tesis de licenciatura en Antropología Social. Ciudad de México: UAM.
- Carrasco, Guillermo & Robichaux, David. 2005 "Parentesco, compadrazgo y *ayuda*: El caso de las fiestas de quinceañeras en Tlaxcala". En: David Robichaux (ed.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas*. Pp. 461-492. México: Universidad Iberoamericana, A. C.
- De Jesús Robles, Rosa María. 2005. "La mujer profesional de la comunidad de: Santa Catarina del Monte". Tesis de licenciatura en Antropología Social. México: UAM.
- Good Eshelman, Catherine. 2005. "Trabajando juntos como uno: conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona". En: D. Robichaux (Ed.), *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. pp. 275-294. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, A. C.
- Hirsch Soler, Rodolfo. 2014. "¿Por qué reciben así a sus muertos? Interacciones de hospitalidad en los alrededores del valle de México". Tesis de maestría en Antropología Social. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, A. C.
- Kirchhoff, Paul. 1960. Mesoamérica: Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Suplemento de la Revista Tlatoani (3): 1-13*.
- López Millán, Minerva. 2008. "Sin ayuda no hay fiesta. Relaciones de reciprocidad en Santa Catarina del Monte". Tesis de doctorado en Antropología Social. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, A. C.
- Magazine, Roger & Ramírez Sánchez, Martha Areli. 2007. "Continuity and change in San Pedro Tlalcuapan, Mexico: Childhood, Social Reproduction, and Transnational Migration". En: Jennifer Cole & Deborah Durham (Eds.), *Generations and Globalization: Youth, Age and Family in the New World Economy*. pp. 52-73. Bloomington: Indiana University Press.
- Magazine, Roger & Tomás Martínez Saldaña (coords.). 2010. *Texcoco en el nuevo milenio: Cambio y continuidad en una región periurbana del Valle de México*. México: Universidad Iberoamericana, A. C.
- Magazine, Roger. 2012. *The village is like a wheel: rethinking cargos, family and ethnicity in Highland Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Pérez de la Torre, Nancy Mariana. 2015. "La dimensión del parentesco en la ayuda: Un análisis del trabajo de la mujer de Santa Catarina del Monte, Texcoco, Estado de México". Tesis de maestría en Antropología Social. México: Universidad Iberoamericana, A. C.
- _____. 2018. "Las ayudas en Santa Catarina del Monte: un análisis intergeneracional de una comunidad de origen náhua en transición". En: Laura Dávila Díaz de León (ed.), *Genealogía e historia de la familia, vínculos familiares y métodos para su estudio*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Ramírez Saldaña, Monserrat Alejandra. 2011. "Los floristas de Santa Catarina del Monte: Una mirada a la cultura de un grupo de la Sierra de Texcoco". Tesis de licenciatura en Antropología Social. UAM. Ciudad de México.
- Regehr, Vera. 2005. "Estar juntos y estar aparte en San José Aztatla: concepciones y prácticas locales del grupo doméstico en una comunidad mesoamericana". Tesis de maestría en Antropología Social. Universidad Iberoamericana, A. C. Ciudad de México.
- Robichaux, David. 1995. "La reproducción social de los grupos de parentesco: Residencia y herencia en Tlaxcala seguidas por un modelo para Mesoamérica". Tesis de doctorado en Antropología y Sociología comparativa. Universidad de París Nanterre. París.
- _____. 2002. El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas: un régimen demográfico en el México indígena. *Papeles de población*. (vol. 8, núm. 32): 59-94.
- _____. 2005. "Principios patrilineales en un sistema bilateral: Herencia y residencia y el sistema familiar mesoamericano". En: David Robichaux (ed.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas*. Pp. 167-272. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, A. C.



Sanromán Ruiz, Jaime. 2013. "Ayuda y Respeto en San Pedro Chiautzingo, agencia e interdependencia en las relaciones de sus pobladores". Tesis de maestría en Antropología Social. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, A. C.

ANEXO



JORNADAS “PARENTESCO Y RECIPROCIDAD EN AMÉRICA LATINA REFLEXIONES
A PARTIR DE LA ETNOGRAFÍA”

21, 27, 28 de abril, 6, 9 mayo de 2022

Grupo de Trabajo Familia y Parentesco en América Latina: Prácticas y Lógicas Culturales. Asociación Latinoamericana de Antropología

Coordinadores: David Robichaux, Juan Pablo Ferreiro y Javier Serrano

PROGRAMA

JORNADA 1. JUEVES, 21 DE ABRIL (10 A 14 HORAS)

<https://www.youtube.com/watch?v=4WInItiaZes&t=33s>

10:00 a 10:30

- INTRODUCCIÓN: David Robichaux, Juan Pablo Ferreiro y Javier Serrano

10:30 a 11:00

- María Eugenia Olavarría, UAM-I, Ciudad de México, México

¿Don de vida o mercancía? Reciprocidad y vínculos entre donantes reproductivos y receptores: reflexiones a partir de una investigación en México

11:00 a 11:30

- Leticia Robles-Silva, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México

La reciprocidad en el cuidado de padres ancianos: familias urbanas en sectores pobres en Guadalajara (México)

11:30 a 12:00 DISCUSIÓN

<https://www.youtube.com/watch?v=BcYyEf34qD4&t=41s>

12:10 a 12:40

- Abraham Sántiz Gómez, Universidad Intercultural de Chiapas, Unidad Oxchuc, Chiapas, México

Envejecimiento, herencia de tierra y reciprocidad entre padres e hijos en Oxchuc, Chiapas (México)

12:40 a 13:10

- Andrés Oseguera, INAH, Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, Chihuahua, México

La filiación menonita y las alianzas rarámuri (Chihuahua, México)

13:10 a 13:40

- Javier Serrano, Universidad Nacional de Río Negro, Argentina

La vigencia enigmática del don: reciprocidad y parentesco en contextos migratorios (Jalisco y Veracruz, México y la provincia de Río Negro, Argentina)

13:40 a 14:10 DISCUSIÓN

JORNADA 2. MIÉRCOLES 27 DE ABRIL (10 A 14 HORAS)

<https://www.youtube.com/watch?v=MyOxClromQE&t=36s>

10:00 a 10:30

- Carlos Heiras, Perspectivas Interdisciplinarias en Red, A.C., Puebla, México

Donar hijos virtuales hoy, para después “reemplazar” a los viejos padres ausentes por nuevos padres entre los ma’álb’mán (tepehuas orientales) de la Huasteca Veracruzana

10:30 a 11:00

- Arturo Herrera Herrera, Escuela Normal de Texcoco, México

El impacto del Covid-19 en las redes de reciprocidad e intercambio en las fiestas de ciclo de vida y mayordomías en la Sierra Texcocana (México)

11:00 a 11:30

- Yuribia Velázquez Galindo, Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana, México

La reciprocidad como modelo educativo, en el ámbito doméstico entre los nabuas de la Sierra Norte de Puebla (México)

11:30 a 12:00 DISCUSIÓN

https://www.youtube.com/watch?v=k_9BknK6SIE&t=44s

12:10 a 12:40

- Daniela Salvucci, Libre Universidad de Bolzano/ Investigadora Fulbright Universidad de Yale, Bolzano, Italia/New Haven, Connecticut, EE. UU.

El Condor y el Quirquincho. Mitos de anti-alianza matrimonial y reciprocidad negativa en el Noroeste de Argentina

12:40 a 13:10

- Patricia Arias, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México

La reciprocidad a debate. Continuidades y cambios en sociedades rurales de Jalisco, Michoacán y Guanajuato (México)

13:10 a 13:40

- Marisol Pérez Lizaur, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México

¿Qué es más importante, cumplir con las obligaciones familiares o el desarrollo de la empresa? Algunos casos de la ciudad de México

13:40 a 14:10 DISCUSIÓN

JORNADA 3. JUEVES, 28 DE ABRIL (10 A 14 HORAS)

<https://www.youtube.com/watch?v=pX60U2W9I64&t=47s>

10:00 a 10:30

- Adriana Cruz-Manjarrez, Universidad de Colima, México

Gozona: reciprocidad religiosa, familiar y comunitaria transnacional en el pueblo zapoteco transnacional de Yalalag, Oaxaca (México)

10:30 a 11:00

- Jorge Antonio Martínez Galván, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Ayuda y reciprocidad en una red de floristas de Santa Catarina del Monte, Texcoco, Estado de México (México)

11:00 a 11:30

- Rubén Cruz Díaz Ramírez, pos-doctorante, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México

El papel de la reciprocidad en la introducción de tecnologías en un pueblo de Jalisco (México)

11:30 a 12:00 DISCUSIÓN

<https://www.youtube.com/watch?v=b6mzhf2E8WY>

12:10 a 12:40

- Jorge Moreira Peña, Universidad Autónoma de Barcelona, España

Reciprocidad en el trabajo y la fiesta en una comunidad andina del Norte de Chile

12:40 a 13:10

- Juan Pablo Ferreiro y Federico Fernández, UE CISOR CONICET/FHyCS Universidad Nacional de Jujuy, Argentina

Reciprocidades, asimetrías e intercambios en el oriente jujeño (Argentina)

13:10 a 13:40

- Danny Roque Gavilla. Centros Loyola, La Habana, Cuba

Familia, reciprocidad y reproducción material en Cuba contemporánea

13:40 a 14:10 DISCUSIÓN

JUEVES, 28 DE ABRIL (16 A 18 HORAS)

<https://www.youtube.com/watch?v=ILYQOaTEAcY&t=64s>

16:00 a 16:30

- Julio Tereucán, Universidad de la Frontera, Temuco, Chile

Compromisos y deudas: reciprocidad e intercambio entre los mapuches (Chile)

16:30 a 17:00

- Edith Cervantes Trejo, Posdoctorante. CIESAS Sureste, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México

Reciprocidad intergeneracional: reproducción del grupo localizado de parentesco como unidad socioterritorial en los Altos de Chiapas (México)

17:00 a 17:30 DISCUSIÓN

JORNADA 4. VIERNES, 6 DE MAYO (10 A 14 HORAS)

<https://www.youtube.com/watch?v=ZjqBlbqNeII&t=51s>

10:00 a 10:30

- Minerva López Millán, Centro INAH San Luis Potosí, México

Ritualidad en el intercambio de "ayuda" para las fiestas entre mujeres de Santa Catarina del Monte, Texcoco (México)

10:30 a 11:00

- Catharine Good Eshelman, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México

La circulación de trabajo y "fuerza" entre grupos nahuas del estado de Guerrero (México)

11:00 a 11:30

- Nancy Mariana Pérez de la Torre, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Intercambio y reciprocidad de mano de obra para fiestas de ciclo de vida. En Santa Catarina del Monte, Texcoco, Estado de México (México)

11:30 a 12:00 DISCUSIÓN

<https://www.youtube.com/watch?v=JkDUuhe8c78&t=6s>

12:10 a 12:40

- Javier González Díez, Universidad de Torino - Departamento de Culturas, Política y Sociedad, Turín, Italia

Procesos de parentalización, reciprocidad y distancia relacional en los Andes ecuatorianos

12:40 a 13:10

- Aki Kuromiya, El Colegio de la Frontera Sur y Hugo Rojas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Chiapas, México

Familia y ciudadanía en la comunidad: análisis de las normas locales a partir de la soltería masculina en San Juan Totolapan y Santo Tomás Apipilhuasco, Estado de México (México)

13:10 a 13:40

- Eleonora Maldonado, Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, Ciudad de México, México

La ciudadanía local como concepto de reciprocidad comunitaria en la Sierra de Texcoco, Estado de México (México)

VIERNES 6 DE MAYO (16 A 18 HORAS)

https://www.youtube.com/watch?v=FqjiXL_zpvA&t=58s

16:00 a 16:30

- Erin Ingrid Jane Estrada Lugo y Eduardo Bello Baltazar, Departamento de Agricultura, Sociedad y Ambiente, El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México

El papel del parentesco y la reciprocidad en el ritual maya (México)

16:30 a 17:00

- Guillermo Carrasco Rivas, Investigador Independiente, Tlaxcala, México

Compadrazgo, reciprocidad y distribución: preferencias alimentarias en los banquetes ceremoniales en La Trinidad Tenexyecac, Tlaxcala (*México*)

17:00 a 17:30 DISCUSIÓN

JORNADA 5. LUNES 9 DE MAYO (10 A 14 HORAS)

<https://www.youtube.com/watch?v=KHc2vPteuoI&t=4s>

10:00 a 10:30

- Francesco Zanutelli, Universidad de Messina, Messina, Italia

La reciprocidad más allá de la familia. Propuestas metodológicas para investigar la antropología del dinero y la reciprocidad en el Sur de Jalisco, Occidente de México

10:30 a 11:00

- David Robichaux, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México

Dimensiones vertical y horizontal de la reciprocidad. Tareas pendientes en la etnología mesoamericana (México)

11:00 a 11:30

- Hugo Saúl Rojas Pérez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Chiapas, México

Comida centroamericana y reciprocidad: un espacio emergente de migrantes en el sur de México

11:30 a 12:00 DISCUSIÓN

<https://www.youtube.com/watch?v=aCczuHtw9Ug&t=21s>

12:10 a 12:40

- Juan Carlos Rojas Hurtado, maestrante en antropología social, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México

Reciprocidad, trabajo y familia: el caso de los Blancas-Cerón en San Pablo Jolalpan, Estado de México (México)

12:40 a 13:10

- Irene Angela Ramos Gil, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México

Reciprocidad en las transacciones matrimoniales en Yalalag, Oaxaca (México)

13:10 a 13:40

- Mercedes González de la Rocha, CIESAS Occidente, Guadalajara, México. E Inés Escoba, universidad de Chicago, EE. UU.

Prácticas de reciprocidad entre familias pobres urbanas en Guadalajara, México (México)

13:40 a 14:30 DISCUSIÓN FINAL Y CLAUSURA



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.



ISBN: 978-9915-9544-8-6



9 789915 954486