



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**Catolicismo popular e identidades**

**Sociales en el Oriente de Yucatán**

**ELLA FANNY QUINTAL AVILÉS**

**Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas**

**Director: Dr. Roberto Varela Velázquez**

**Asesores: Dr. Néstor García Canclini**

**Dr. Eduardo Menéndez Spina**

México, D.F.

Noviembre, 1995

# CATOLICISMO POPULAR E IDENTIDADES SOCIALES EN EL ORIENTE DE YUCATÁN

Elia F. Quintal Avilés  
Departamento de Antropología, Programa de doctorado  
Universidad Autónoma Metropolitana

## INDICE

I. ACERCA DE LAS IDENTIDADES SOCIALES	p.2
a) La identidad social	p.4
b) Etnicidad e identidad	p.7
II. NOTAS PARA EL ESTUDIO DE LO ETNICO EN LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA	p.12
a) Las primeras críticas	p.13
b) La antropología crítica	p.18
c) La antropología marxista	p.24
d) Comentarios	p.26
II. LA CUESTIÓN ÉTNICA SEGÚN WEBER	p.26
IV. CATOLICISMO POPULAR E IDENTIDADES SOCIALES EN YUCATÁN	p.31

## CATOLICISMO POPULAR E IDENTIDADES SOCIALES EN EL ORIENTE DE YUCATÁN.

Ella F. Quintal Avilés  
Departamento de Antropología. Programa de doctorado  
Universidad Autónoma Metropolitana

Este trabajo tiene como objetivo presentar algunos aspectos de la discusión en torno a los conceptos de identidad e identidad étnica para tratar de utilizarlos en la comprensión del problema de las identidades colectivas en su relación con las prácticas del catolicismo popular en la región oriente del estado de Yucatán.

Consta de varios apartados. En el primero se presenta una síntesis selectiva de algunos conceptos y nociones que sobre la temática arriba citada aparecen en una obra colectiva coordinada por Gilberto Giménez. Viene en seguida una revisión de trabajos elaborados en México en los últimos veinte años acerca de la cuestión étnica. Aparece después una versión abreviada de los principales planteamientos de Max Weber en relación al problema de lo étnico y se concluye con un intento de aplicar algunas de las ideas, nociones y conceptos presentados en las secciones previas al caso de las identidades sociales en el oriente de Yucatán.

### I. Acerca de las identidades sociales.

En los ochenta, el tema de la identidad colectiva atrajo en México cada vez más la atención de los científicos sociales y en especial de los antropólogos. No se trataba solamente de la cuestión de la identidad étnica, también estudiosos de otras temáticas (nación, género, grupos juveniles, religión, clase obrera, etc.) empezaron a buscar en la literatura de ciencias sociales elementos conceptuales para orientar sus investigaciones

concretas. En ese momento se encontraron básicamente con las aportaciones del psicoanálisis (Erickson) de la psicología social (G. H. Mead) y de la antropología en relación a la cuestión étnica (Barth)<sup>1</sup>. A fines de la misma década, el equipo<sup>2</sup> coordinado por Gilberto Giménez emprendió con financiamiento del Instituto Nacional Indigenista una investigación sobre "Identidad étnica e identidad nacional". Como fase preparatoria, el proyecto emprendió "...una revisión cuidadosa de la literatura disponible en torno a esta cuestión..."<sup>3</sup>. El resultado final fue una obra en dos tomos que reseña setenta trabajos (libros y artículos) sobre el tema de la identidad social. Como podía esperarse, la mayoría de los textos reseñados tienen que ver con el tema de la etnia y la identidad étnica (veintisiete); otros abordan desde un punto de vista básicamente teórico el problema de la identidad territorial (barrial o regional); cuatro tratan sobre etnia, clase y poder y otros discuten la identidad ligada con aspectos diversos de la cuestión cultural (por ejemplo, identidad-rituales de iniciación).

Más de la mitad de los textos reseñados está en inglés (treinta y nueve), diecinueve en español (porque han sido escritos en este idioma o porque existe traducción), se reseñan nueve textos publicados en francés y tres en italiano. Sintomáticamente se presentan solamente nueve textos escritos por mexicanos o sobre la realidad nacional<sup>4</sup>. La obra incluye también una

<sup>1</sup> Recuerdo en especial, a principios de los ochenta, el trabajo de Guadalupe Reyes y Ana Rosas acerca de la identidad barrial en Tepito basado sobre todo el texto de Barth (Vivienda y organización popular en Tepito. UAM - I, México, 1984, tesis de antropología).

<sup>2</sup> Participaron en él los antropólogos, Alejandro Figueroa, María Judith Sánchez y Carlos Ramírez.

<sup>3</sup> Gilberto Giménez (Coord.). Reseñas bibliográficas. Teorías y análisis de la identidad social. Cuadernos INI. Instituto Nacional indigenista, México, 1992 (dos tomos), p. 7.

<sup>4</sup> Estos son: Varabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coord.). Etnicidad y pluralismo cultural, la dinámica étnica en Oaxaca. INAH, México, 1986; Béjar Navarro, Raúl. El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales. UNAM, México, 1983; Béjar Navarro, Raúl y Héctor M. Capello. Sobre la identidad y el carácter nacional (un programa de investigación a mediano plazo). CRIM, México, 1988; Del Val José. "Identidad, étnica y nación". Boletín de Antropología Americana. Num. 15, julio, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1987, pp. 26-36; Devalle, Susana. B.C. (comp.). Resistencia étnica y poder de Estado. El Colegio de México, México, 1988; Díaz Polanco, Héctor. La cuestión étnica nacional. Edit. Línea, México 1985; Friedlander Judith. Ser Indio en Hueyapan. F.C.E., México, 1977; Lomnitz, Claudio. Cultural Relations in Regional Spaces. An Exploration in Theory and Method for study of National Culture in México. Tesis of Philosophie, Standford, California, 1987; Stavenhagen, Rodolfo y Margarita Nolasco (cords.). Política cultural para un país multiétnico. SEP, Subsecretaría de

“Bibliografía Sistemática sobre identidad Social” con ochocientos cincuenta títulos organizados según la siguiente clasificación: números monográficos de revistas; congresos, obras colectivas, bibliografías; identidad, identidad social, identidad cultural: planteamientos teóricos; nación, estado, identidad nacional; región, identidad regional; etnicidad, identidad étnica; migraciones; memoria colectiva, tradición; y, temas afines<sup>5</sup>.

Por la calidad del trabajo, porque es una revisión muy útil para una idea global de la discusión sobre identidad, identidad étnica y etnicidad y porque ha orientado trabajos importantes en nuestro país<sup>6</sup>, trataré a continuación de rescatar, de manera totalmente “interesada”, algunos planteamientos importantes, de los autores destacados por Giménez y su equipo de investigadores.

#### a) La identidad social.

Las corrientes que más han contribuido a la elaboración teórica del concepto de identidad son: el funcionalismo (Parsons), el interaccionismo simbólico (Goffman), la fenomenología social (Berger y Luckman), la escuela francesa de sociología (Halbwachs, Bastide, Bourdieu), la teoría crítica alemana (Habermas) y las contribuciones marxistas a la teoría de la subjetividad (Althusser). Los trabajos de psicología social de H. G. Mead, principalmente sus ideas en relación a la formación del *self* (sí mismo) han influido sobre todo en las tres primeras corrientes citadas<sup>7</sup>.

En el segundo tomo de la Teoría de la acción comunicativa, plantea Habermas, en el marco de su teoría general de la sociedad y de la

---

Cultura, Dirección General de Culturas Populares, El Colegio de México, Universidad de las Naciones Unidas, México.

<sup>5</sup> Cabe aclarar que varios trabajos aparecen más de una vez en la bibliografía porque son incluidos en varios rubros de la clasificación. Por ejemplo, un trabajo de Pierre Bourdieu (“L’identité et la représentation. Elements pour une réflexion critique sur l’idée de région”. Actes de la Recherche. Num. 35, 1980. Minuit, pp. 63-72) se incluye en “planteamientos teóricos” y en “región e identidad regional”.

<sup>6</sup> Véase por ejemplo, Giménez Gilberto. “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en: Bonfil Batalla, Guillermo (coord.). *Nuevas identidades culturales en México*. CONACULTA, México, 1993, pp. 23-54. el trabajo de Alejandro Figueroa acerca de la identidad de Yaquis y Mayos (*Por la tierra, por los santos*. CONACULTA, México, 1995) también refleja la lectura útil de algunos de los textos reseñados en la bibliografía en cuestión.

<sup>7</sup> Sciolla, Loredana (al cuidado de). *Identité. Resenberg y Seellier*, Torino, 1983 (según Giménez 1920, tomo II). Consúltese G.H. Mead. *Espíritu, Persona y Sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Ediciones Paidós, Barcelona, primera reimpresión en España, 1982.

evolución cultural (ampliamente influida por Mead, Durkheim y Weber), su concepción de identidad. La identidad individual se define en relación con la identidad del grupo al que pertenece. Por lo tanto identidad individual e identidad colectiva son conceptos complementarios. Nadie puede construir su identidad personal al margen de las identidades que los demás le reconocen en el proceso de interacción social, la identidad del yo, sólo es posible al interior de un "nosotros", esto es, de una identidad colectiva. Habermas reserva la expresión **identidad colectiva** para "... los grupos de referencia que son esenciales para la identidad de sus miembros; que en cierta manera son "adscritos" (asignados) a los individuos sin que éstos puedan escogerlos libremente; y que poseen una continuidad que se extiende más allá de las perspectivas biográficas de sus miembros"<sup>8</sup>. Para Habermas la identidad, sea individual o colectiva "se genera y se adquiere en y a través de las interacciones comunicativas mediadas por el lenguaje", por lo tanto las identidades colectivas expresan su existencia en la posibilidad de hablar de un "nosotros".

La metodología exige considerar la perspectiva interna de los sujetos que participan en las interacciones comunicativas. Esta perspectiva sólo es accesible al observador cuando los participantes narran sus experiencias identitarias o las muestran en actos u objetos simbólicos susceptibles de interpretación (ritos, manifestaciones de solidaridad, etc.).

Para Alberto Melucci la identidad colectiva permite a un grupo con continuidad y permanencia, establecer sus límites en relación al entorno natural y social, regula la pertenencia de los individuos definiendo los requisitos para reconocerse y ser reconocido como miembro. Tanto la identidad individual como la colectiva implican una tensión entre la autoidentificación y la heteroidentificación. De ahí distintos tipos de identidades según capacidad de autoidentificación fuerte o dependencia sobre todo, de la heteroidentificación impuesta<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Véase Giménez 1992, pp. 15-24, Tomo II.

<sup>9</sup> Alberto Melucci. *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*. Società editrice Il Mulino, Bologna, 1982 (según Giménez 1992).

En el mismo sentido A. L. Epstein apunta que la identidad se construye siempre por contraste y, como producto social, la identidad colectiva obedece tanto a procesos endógenos o intragrupalos como a exógenos o extragrupalos<sup>10</sup>.

Como la identidad (individual y colectiva) depende tanto de la autoidentificación como de la heteroidentificación, pueden surgir en situaciones históricas de dominación, identidades “negativas” o “estigmatizadas” y consolidarse procesos de “mimetismo cultural” que expresan la aceptación de la imposición y la incapacidad de renovar y transformar de manera autónoma la propia cultura<sup>11</sup>.

No obstante, es posible también que en situaciones de dominio los grupos estigmatizados y oprimidos articulen procesos de oposición continuada que resultan básicos para la definición y conservación de los símbolos de identidad<sup>12</sup>.

Las identidades no son estables sino móviles y tanto los individuos como los grupos pueden en teoría adaptar sus identidades a los retos del ambiente y de su entorno social más amplio<sup>13</sup>.

La presencia de una identidad colectiva es una premisa de la movilización de grupos unidos por intereses. La existencia de un “nosotros” en el cual reconocerse, es necesario para dar consistencia y continuidad a la acción<sup>14</sup>.

Pero la importancia de la identidad colectiva, no se agota en su relación con la acción pues, tan importante como, y previa a la pregunta por el qué

<sup>10</sup> Ethos and Identity, Three Studies in Ethnicity. London Tavistock Publications, Aldine Publishing Company, Chicago, 1978 (según Giménez 1992, Tomo I).

<sup>11</sup> Goffman, Erving. Estigma. La identidad deteriorada. Amorrortu, Buenos Aires, 1986 y Eliou, Marie “Erosion et permanence de l’identité culturelle”. Cahiers Internationaux de Sociologie. Vol. LXII, 1979, pp. 79-90 (según Giménez 1992, Tomo I).

<sup>12</sup> Spicer, Edward. “Persistent Cultural Systems: A Comparative Study of identity systems that can adapt to Contrasting Enviroments”. Science. Num. 4011, 1971, pp. 795-880 (según Giménez, 1992, Tomo II).

<sup>13</sup> Esta idea está sobre todo presente en la concepción del interaccionismo simbólico y en los intentos de la fenomenología social por distinguir el tipo de “internacionalizaciones” que conllevan las socializaciones primaria y secundaria respectivamente. Se habla así de una concepción “fuerte” y una concepción “débil” de la identidad sustentada la primera por el funcionalismo de Parsons y parcialmente por la fenomenología social y la segunda por el interaccionismo simbólico (véase los trabajos de Loredana Sciolla en: Giménez 1992, Tomo II).

<sup>14</sup> Pizzorno, Alessandro. “Identità e interesse”, en: Loredana Sciolla, obra citada (según Giménez 1992, p. 74-77).

hacer, es la cuestión de "¿quiénes somos?" De esta manera se abre la posibilidad de un desfase entre la imagen subjetiva y la actuación concreta. Por lo tanto la identidad no puede deducirse mecánicamente de la observación del comportamiento<sup>15</sup>.

Sin embargo, un abordamiento científico de la identidad implica según Alfonso Pérez Agote dos momentos: un momento fenomenológico que revele el sentimiento, la conciencia y su influencia sobre la acción y un momento genético que conciba a la imagen subjetiva, a la conciencia, como variable dependiente buscando los mecanismos sociales de producción del sentimiento, de la representación de la identidad<sup>16</sup>.

### **b) Etnicidad e identidad étnica.**

Sobre los conceptos etnia, grupo étnico, etnicidad, identidad étnica, parece haber tanta literatura como definiciones sin consenso<sup>17</sup>. En relación con lo anterior se ha planteado que abundan los estudios de caso y son pobres las conceptualizaciones y que los antropólogos hemos quedados atrapados en conceptos elaborados para ordenar determinadas sociedades con fines coloniales<sup>18</sup>. No obstante la multiplicidad de acercamientos y nociones en relación al tema de la etnicidad y de lo étnico, dos enfoques parecen haber guiado las concepciones y las investigaciones: el que define la etnia y lo étnico por un conjunto de rasgos observables y objetivos (lenguaje, ritualidad, costumbres, etc.) compartidos, y el que hace énfasis en aspectos subjetivos del fenómeno; se alude entonces básicamente al sentimiento de pertenencia.

En el último caso tenemos por ejemplo que la etnicidad ha sido definida como un sentimiento subjetivo de pertenencia basado en referentes culturales o de común origen ancestro<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Loredana Sciolla, obra citada (según reseña de Giménez (coord.)).

<sup>16</sup> Pérez Agote, Alfonso. "La identidad colectiva: una reflexión desde la sociología". Revista de Occidente. Num. 56, Madrid, 1986, pp. 76-90 (según Giménez 1992, Tomo II).

<sup>17</sup> Petersen, William, Michael Novak y Philip Gleason. Concepts of Ethnicity. The Belknap Press of Harvard University Press, Harvard, 1982 (según Giménez 1992, Tomo II).

<sup>18</sup> Amselle, Jean Loup y E. M. Boclo (bajo la dirección de). Au Coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique. Editions La Decouverte, Paris, 1985 (según Giménez, 1992, Tomo I).

Por otro lado, en "Definitions of Ethnicity" (1974) Isajiw revisa sesenta y cinco investigaciones empíricas sobre la temática y recata veintisiete definiciones de etnicidad, que citan doce atributos entre los que sobresalen: un origen ancestral común, la misma cultura, la religión, la raza y el lenguaje. Isajiw propone una definición combinada de etnicidad en tanto que "... grupo o categoría de personas que tienen un origen ancestral común y los mismos rasgos culturales; con sentimientos de pertenecer a un mismo pueblo (*peoplehood*) y relaciones de tipo *gemeinschaft*; con un pasado de inmigrantes y un status de minoría o de mayoría dentro de una sociedad mayor"<sup>20</sup>. Dado que la etnicidad se reproduce mediante aprendizaje de una cultura compartida a través del proceso de socialización infantil, en el marco de grupos *involuntarios* de tipo *gemeinschaft*, la etnicidad refiere a "grupos involuntarios de gentes que comparten la misma cultura" por lo tanto los grupos étnicos son grupos reales de interacción y no simples categorías adscriptivas<sup>21</sup>.

De esta forma tenemos ya dos maneras encontradas de definir la etnicidad: destacando por un lado los factores subjetivos o por otro, los elementos objetivos.

Para Obidinski la etnicidad debe ser considerada como una variable dependiente, como producto de la interacción y en relación con un contexto social. Además, la etnicidad es un asunto de grado; es posible medir el nivel de etnicidad. Los grados de etnicidad son una expresión de la variación de la identificación colectiva (*peoplehood*) con base en a) símbolos compartidos heredados, b) conciencia común producto de una similar experiencia histórica y c) sentido de la lealtad grupal (*wefeeling*). Si bien el autor destaca la importancia de la identidad colectiva en la definición de lo étnico, no se decide totalmente por un enfoque subjetivo pues considera

<sup>19</sup> De Vos George. "Social Stratification and Ethnic Pluralism: An Overview from the perspective of Psychological Anthropology". *Race*. Vol XIII, 1972, num 4. The institute of Race Relations, Oxford University Press, Londres, pp. 435-440 (Giménez 1992, Tomo I).

<sup>20</sup> Isajiw, Wsevolod w. *Definitions of Ethnicity*. *Ethnicity*. Vol. 1 University of Chicag, Illinois, 1974, pp. 111-124. esta no es propiamente una definición de etnicidad sino más bien de grupo étnico.

<sup>21</sup> Véase también una síntesis del trabajo de Isajiw en: Bentley, G. Carter. *Ethnicity and Nationality*. University of Washington Press, Seattle, 1981, p.67.

que aspectos como la discriminación y la segregación territorial son totalmente subjetivos<sup>22</sup>.

Con énfasis en lo subjetivo Parsons define al grupo étnico como un grupo cuyos miembros se sienten diferentes de los que no lo son (subrayado mío) en virtud de una identidad particular originada en un sentido de historia compartida. El sentido de diferencia de los grupos étnicos se debe a las siguientes características:

- a) Sus miembros se definen por lo que son, y no por lo que hacen.
- b) Remiten a una cultura común,
- c) Esta cultura presenta rasgos de continuidad temporal, frecuentemente buscados en un pasado indefinido.
- d) Sus miembros pertenecen a diferentes sexos y edades, incluyendo también a los antepasados, esto es, son grupos transgeneracionales.

El aspecto transgeneracional del grupo étnico se expresa en:

- a) Un lenguaje en común visto como herencia de los antepasados.
- b) Una historia cultural compartida que destaca hechos significativos del pasado.
- c) Una temporalidad de la tradición que une el pasado con el presente y el futuro. Lo que se hace en el presente se proyecta así hacia el futuro<sup>23</sup>.

La idea de nosotros y la participación en una cultura común son elementos que destacan en la definición del grupo étnico que ofrece De Vos<sup>24</sup>. Sin embargo, los aspectos culturales tienen un carácter relativo pues la pertenencia al grupo étnico se expresa mediante el uso simbólico o emblemático de cualquier

<sup>22</sup> Obindinsky, Eugene. "Methodological Considerations in the Definitions of Ethnicity". Ethnicity. Vol 5, 1978, Universidad de Chicago, Illinois, pp. 213-228.

<sup>23</sup> Parsons, Talcott. "Some theoretical considerations on the nature and trends of change of ethnicity" en: N. Glazer y O. P. Moynihan (eds.). Ethnicity, theory and experience. Harvard University Press, 1975, pp. 53-83 ( según Giménez, 1992 Tomo II).

<sup>24</sup> Grupo étnico es un grupo de gentes que se perciben como un pueblo que conserva en común un conjunto de tradiciones no compartidas por otros con los que están en contacto. Tales tradiciones incluyen por lo común creencias y prácticas religiosas folklóricas, lenguaje y un sentido de continuidad histórica con ancestros y un lugar de origen comunes" ("Ethnic Pluralism: Conflict and accommodation" en: Ethnic Identity, cultural continuities and change. University of Chicago press, Chicago, 1982, p.9)

elemento cultural que permita establecer las diferencias con otros grupos (subrayado mío).

Se deja ver de nuevo aquí la cuestión del elemento subjetivo en la definición de lo étnico y su relación con la cuestión cultural y el tema de la identidad étnica. Así, según Epstein el ángulo adecuado para acercarse a lo étnico es el de la identidad étnica; porque la etnicidad es un asunto de clasificación, de establecimiento de categorías por contraste, que permiten la definición de un nosotros en contraposición a un ellos<sup>25</sup>.

Desde una perspectiva semejante, Banton considera que los grupos étnicos no son realidades definibles de antemano por características raciales o religiosas sino categorías que utilizan rasgos culturales o físicos para asignar a los individuos a ciertos grupos<sup>26</sup>.

Como producto de la interacción social, la identidad étnica responde a procesos exógenos y endógenos; así las identidades pueden situarse en un continuum que va de la autogeneración de la identidad hasta la generación exógena de la misma. De esta forma, se llama "endonimia" (por oposición a "exonimia") al conjunto de denominaciones que emplean los miembros de un grupo étnico para nombrarse<sup>27</sup>.

Finalmente Mackay y Lewins<sup>28</sup> distinguen dos formas de identidad étnica: la percepción étnica y la conciencia étnica. La primera se da cuando el individuo sabe que posee rasgos étnicos pero no los considera más importantes que otros rasgos sociales, culturales o físicos. En cambio la conciencia étnica existe cuando las características étnicas influyen en forma relevante sobre otros rasgos de identificación. "La conciencia étnica, por lo tanto comporta un fuerte sentimiento de singularidad de un 'nosotros' frente a un 'ellos' "<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity. Tavistock, Londres, 1978 (según Giménez 1992, Tomo I)

<sup>26</sup> Banton, Michael. Racial and Ethnic Competition. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

<sup>27</sup> Casino, S. Eric. "The Parameters of Ethnicity Research" en: Riggs W. F. (ad). Ethnicity. International Social Science Council, 1985, pp. 1-45 (según Giménez 1992, Tomo I).

<sup>28</sup> Mackay, James y Frank Lewis. "Ethnicity and the Ethnic Group: A conceptual Analysis and Reformulation". Ethnic and Racial Studies. Vol. 1, num 4, 1980, pp. 412-427.

<sup>29</sup> Giménez 1992, Tomo II, 48-49.

Una problemática diferente plantea Royce cuando define al grupo étnico como "...un grupo de referencia invocado por gentes que comparten un estilo histórico común (el cual puede ser solamente asumido) basado en rasgos culturales y valores evidentes, y que a lo largo del proceso de interacción se identifican a sí mismas como compartiendo ese estilo"<sup>30</sup>. Llama aquí la atención la noción "estilo histórico" que aparece allí donde en otros casos suele hablarse de tradición. "La autora se propone enfatizar de este modo la idea de que la identificación es un proceso dinámico y que el individuo puede elegir el manifestar o no su identidad en determinadas circunstancias. En contraste, el concepto de tradición implica permanencia y no elección"<sup>31</sup>.

Resulta especialmente importante el trabajo de Horowitz acerca del cambio de identidad étnica. Como esta última implica formas de percepción y valoración de similitudes y diferencias es importante saber qué factores intervienen en dicha percepción. Distingue entonces entre **indicios** de identidad y **criterios** de identidad. Los primeros son indicadores operacionales de la identidad (por ejemplo, la vestimenta), los segundos dan origen a los juicios por los que se determinan cuales son los indicios o símbolos relevantes para marcar diferencias y similitudes<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> "An "ethnic group" is a reference group invoked by people who share a common historical style (which may be only assumed), based on overt features a values, and who, through the process of interaction with others, identify themselves as sharing that style" (Royce, Anya. Ethnic identity: strategies of diversity. Indiana University Press, Bloomington, 1982, p.18).

<sup>31</sup> Giménez 1992, Tomo II, pp.74-5. Sin embargo, no debe olvidarse la posición de Eric Hobsbawm en relación con las "tradiciones inventadas", lo que suavizaría un tanto la idea "tradicional" de que las tradiciones se imponen con gran fuerza inminentemente sobre los grupos y la sociedad (i.e. Invención Of. Tradición. Cambridge University Press, Londres, 1983). Por otro lado la idea de "estilos étnicos" compartidos como características definitoria de este tipo de grupos puede encontrarse en la antropología mexicana en los trabajos de Stefano Varese (proyectos étnicos y proyectos nacionales. SEP, México, 1970).

<sup>32</sup> "Ethnic Identity" en: N. Glazer y D. P. Moynihan. Ethnicity, Theory and Experience. Harvard University Press, Harvad, 1975 (según Giménez 1992, Tomo II)

## II Notas para el estudio de lo étnico en la antropología mexicana.

Todos sabemos que en México la etnología y la antropología social se han desarrollado en gran medida como un intento de "solucionar" el llamado problema indígena. Tal situación, por décadas legítima, obvia e incuestionada, empezó a ser analizada de manera crítica desde distintas posiciones teóricas y políticas a mediados de los años sesenta. En este sentido podría plantearse, que en la historia de las ciencias antropológicas mexicanas pueden distinguirse dos grandes etapas: la primera incluye las ideas, propuestas y acciones de los antropólogos indigenistas de principios de siglo (véase Manuel Gamio y su texto Forjando Patria aparecido en 1916) y, con variantes en cuanto a la conceptualización de la población aborígen de México y la forma de solucionar sus problemas, se extiende hasta el primer lustro de la sexta década; la segunda, está arcada por la aparición del texto colectivo De eso que llama antropología mexicana<sup>33</sup> y se prolonga hasta fines de los ochenta con una encarnizada, interesante pero quizá poco productiva discusión entre antropólogos **antiindigenistas** ocupados en luchas **identitarias** de carácter fundamentalista<sup>34</sup>. En los noventa, la crisis del **socialismo realmente existente**, el auge de los movimientos étnicos a nivel mundial y de las luchas indígenas en nuestro país, propician cambios de tono, aperturas y replanteamientos que quizá en adelante nos permitan avanzar en el entendimiento antropológico del fenómeno étnico en México<sup>35</sup>.

Este apartado intenta ser una revisión de algunos planteamientos de los antropólogos mexicanos más involucrados en los últimos veinte años en el análisis de la "cuestión étnica en México". El objetivo básico es rescatar cuáles

<sup>33</sup>Varios Autores. Ed. Nuestro tiempo, México, 1970.

<sup>34</sup> Como se verá más adelante gran parte de los esfuerzos se enfocaron a dilucidar quienes eran **realmente** marxistas y quienes eran eclécticos, heterodoxos, románticos, neoindigenistas, populistas, etc. realmente en muchos sentidos la polémica parecía tener objetivo una revisión de propuestas teóricas y políticas con el fin de poder extender "certificados de marxistibilidad"

<sup>35</sup> Siempre y cuando no se regrese a planteamientos maximalistas como los que se vivieron a principios de los setentas con relación a los estudios sobre movimiento obrero en México, cuando sólo era legítimo estudiar e investigar al movimiento sindical independiente y analizar los más llamativos movimientos de huelga. Se despreciaba sobremanera, el estudio de la vida en la fábrica, en el barrio obrero, los sindicatos controlados por los llamados charros, etc. Fue necesario leer a Gramsci y E. P. Thompson para reenfozar la investigación hacia rumbos menos autoritarios.

han sido las propuestas teóricas-conceptuales de la antropología en nuestro país para acercarse a los grupos y poblaciones étnicas.

#### a) Las primeras críticas<sup>36</sup>.

En 1963, Pablo González Casanova, entonces director de la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, publica en América Latina el ensayo titulado "Sociedad Plural, colonialismo interno y desarrollo". En este trabajo González Casanova, propone en nuestro país el concepto de colonialismo interno, mismo que retomará en su obra *La Democracia en México*<sup>37</sup> y más adelante en su libro *Sociología de la Explotación*<sup>38</sup>.

Para González Casanova: "El problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada"<sup>39</sup>

El colonialismo interno es el "...dominio y explotación de unos grupos culturales por otros". "...se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados. Herencia del pasado, el marginalismo, la sociedad plural y el colonialismo interno subsisten hoy en México bajo nuevas formas, no obstante tanto años de revolución, reformas, industrialización y desarrollo y configuran una características de la sociedad y la política nacional"<sup>40</sup>.

Para el autor de *La democracia en México*, el colonialismo interno al que se encuentra sometida la población indígena del país constituye una variable explicativa "... mucho más evidente que las clases sociales, en una sociedad

<sup>36</sup> Véase el comentario del Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán al artículo de Margarita Nolasco, contenido en el libro *De eso que llaman antropología mexicana* (Obra polémica), SEP - INAH, México, 1976, pp. 98-117).

<sup>37</sup> Ediciones Era, México, primera edición 1965.

<sup>38</sup> Siglo XXI Editores, México, 1969.

<sup>39</sup> González Casanova, Pablo. *La democracia en México*. Serie Popular Era, México, 1983, p.104.

<sup>40</sup> Lugar citado, pp. 89-90

preindustrial, donde éstas no se desarrollan aún plenamente con su connotación ideológica, política y de conciencia de grupo, de clase”<sup>41</sup>.

Como para los indigenistas, para González Casanova, el problema indígena no es racial sino que tiene en primer lugar carácter cultural. En este sentido la “dualidad” o pluralidad cultural” (sic) significan ausencia de una cultura nacional, pues “... los individuos de raza indígena que tienen cultura nacional pueden alcanzar el mismo status que los mestizos o los blancos, desde el punto de vista económico, político y de las relaciones personales y familiares. Un hombre de raza indígena con cultura nacional no recibe la menor discriminación por su raza: puede resentirla por su status económico, por su papel ocupacional o político. Nada más”<sup>42</sup>.

Al igual que el indigenismo oficial, González Casanova cree que la vía al desarrollo (en este caso a la democracia) es la homogenización cultural, la integración. Discrepa sin embargo con aquel respecto al diagnóstico del problema indígena, si el problema indígena es cultural, la “pluralidad cultural”<sup>43</sup> se explica a su vez por la existencia de una situación de colonialismo interno que, teniendo su materialización por excelencia en las regiones indígenas<sup>44</sup> se expresa como un continuum en toda la sociedad mexicana. El rasgo definitorio del indígena y su comunidad es la marginación integral: económica, política y cultural. Y por extensión la mayoría de los pobladores del país son marginados integrales. La falta de democracia en el México de los sesentas se explica pues por la marginación integral, resultante esta última de la situación del colonialismo interno que vive el país. La marginación cultural, económica y política que sufre el indígena es causa, a nivel nacional, del comportamiento

---

<sup>41</sup> Lugar citado, p. 108.

<sup>42</sup> Lugar citado, p. 103. Sin embargo, todos sabemos que lo que apunta González Casanova es erróneo porque las clases dominantes del país que por cierto no son de cultura indígena imponen sus criterios de evaluación estratigráfica y entre ellos el aspecto físico o la ascendencia racial y cultural juegan un papel relevante. El mismo reconoce más adelante aunque de manera implícita que el racismo está presente en la sociedad mexicana (véase página 123).

<sup>43</sup> Más adelante, en el desarrollo de la disciplina, en los setentas, las ideas de pluralidad y diversidad culturales tendrán un sentido positivo y no el contenido negativo (sinónimos de marginalidad” o falta de integración) que le atribuye recurrentemente González Casanova en esta obra.

<sup>44</sup> Término que usa González Casanova en vez del de “regiones de refugio” de Aguirre Beltrán, pero con un contenido prácticamente idéntico.

político de la sociedad mexicana pues: "Si en las regiones indígenas el indio es indio y el ladino es autoridad y representa 'el principio de autoridad', en la política mexicana, el hombre juega los papeles de indio y ladino, según las circunstancias y clases. Por ello el conocimiento del indio como ser político, y de la autoridad ladina de los pueblos indígenas, es seguramente el mejor modo de conocer al mexicano como ser político, en lo que tiene de más paciente o de más antidemocrático"<sup>45</sup>. En conclusión, si el problema de México es político (falta de democracia), el del indio es también esencialmente un problema político: al igual que la mayoría de los mexicanos no participa en las decisiones más importantes de la vida del país. Es más, si México tiene problemas de falta de participación política ello se debe a la antidemocracia que priva en las regiones indígenas y que aparecen como un continuum a los largo y ancho del país.

Finalmente, la vida de los pueblos indígenas es tan típicamente colonial que "... hasta los servicios públicos que les prestamos desde el gobierno del centro, y que suelen oscurecer ante nuestra propia conciencia la situación real, son actos semejantes a los que cualquier metrópoli ejerce. Que estas instituciones están produciendo efectos indirectos, sentando las bases para una actitud más decidida y que en torno a sus actividades de servicio social, educación y caridad, surgen efectos indirectos, de aculturación, de liberación, también es un hecho característico del desarrollo colonial"<sup>46</sup>.

Y, como corolario del análisis de la situación colonial en que viven los indígenas mexicanos, González Casanova enjuicia a la disciplina: "Desgraciadamente hasta hoy, la antropología mexicana, que por muchos conceptos nos ha permitido conocer la realidad de nuestro país y que ha tenido un sentido humanista del problema indígena, nunca tuvo un sentido anticolonialista, ni en las épocas más revolucionarias del país. Influida por la metodología de una ciencia que precisamente surgió en los países metropolitanos para el estudio y control de los habitantes de sus colonias, no

---

<sup>45</sup> Lugar citado, pp. 123-124.

<sup>46</sup> Lugar citado p. 119.

pudo proponerse como tema central de estudio el problema del indígena como un problema colonial y como un problema eminentemente político<sup>47</sup>.

La noción de colonialismo interno tuvo gran acogida entre los científicos sociales mexicanos. Así el trabajo multieditado de Rodolfo Stavenhagen *Las clases sociales en las sociedades agrarias*<sup>48</sup> retoma explícitamente las propuestas de González Casanova en cuanto a los factores explicativos del carácter de las relaciones etnia-clase en la zona de Chiapas. Para Stavenhagen, a raíz de la reforma liberal del siglo pasado, se inicia el proceso de rompimiento de la situación colonial, sin embargo, el peso conservador de la estratificación social previa, basada en criterios raciales y culturales frena el proceso de consolidación del sistema de clases sociales aunque incuestionablemente la "comunidad indígena corporada homogénea" producto ella misma de la historia colonial, empieza a sufrir desde el siglo pasado los efectos desintegradores de las relaciones de clase. Esta situación de consolidación estructural clasista por un lado y la permanencia de elementos de sujeción, explotación y dominio propios del período colonial por otro, es a lo que Stavenhagen llama siguiendo la propuesta de González Casanova, colonialismo interno.

No obstante, con el avance de la estratificación clasista, el proceso de ladinización se agudiza. Sin embargo, apunta el autor, por ladinización puede entenderse "... desde un simple cambio en el uso cotidiano de algún objeto (por ejemplo, la adopción de la cuchara en vez de la tortilla para comer la sopa), hasta un cambio total de vida y de la visión del mundo de los indígenas... la preocupación por el proceso de ladinización tiene sentido solamente en la medida en que tiene implicaciones estructurales inmediatas, Viéndola así, puede decirse en forma de hipótesis, que la ladinización tiende a no ocurrir si la situación colonial permanece inmutable (lo cual no es ni ha sido históricamente el caso), y tiende a ocurrir en la situación de clases,

---

<sup>47</sup> Lugar citado p. 122

<sup>48</sup> Siglo XXI, México, 1982, capítulo 17, *La dinámica de las relaciones interétnicas: clases, colonialismo y aculturación*", pp. 263-264.

acompañando al mismo tiempo la movilidad vertical ascendente en la estratificación objetiva de índices socioeconómicos”<sup>49</sup>.

Las críticas a las propuestas de González Casanova y Stavenhagen respectivamente no se hicieron esperar y como siempre procedieron de los más diversos frentes. Así, Aguirre Beltrán, critica la noción del colonialismo interno y aunque la acepta como hipótesis interesante considera que no hay ninguna evidencia concreta que permita caracterizar la situación del país en ese sentido<sup>50</sup>. Desde la izquierda dependentista Gunder Frank, rechaza, en una reseña de *La democracia en México* aparecida en la *Revista Historia y Sociedad*, el carácter explicativo prioritario del colonialismo interno por encima de la estructura de clases de cualquier sociedad capitalista, sea ésta metrópoli o satélite<sup>51</sup>.

Tuvo que pasar casi una década para que en las páginas de la revista arriba citada, fuera planteada desde el marxismo, una crítica coherente a teoría de la marginalidad social, concepto nodal (marginalidad integral) en la propuesta de González Casanova<sup>52</sup>.

Retomando críticas de dependendistas y marxistas en el texto *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*<sup>53</sup>, Marco A. Michel lleva a cabo un balance de la utilización del concepto y desaprueba el uso que González Casanova hace del término marginalidad como sinónimo de falta de integración o participación<sup>54</sup>.

Más adelante, en los ochentas, Díaz Polanco un tanto de pasada, se refiere críticamente a la noción del colonialismo interno.<sup>55</sup>

---

<sup>49</sup> Pp. 263-264.

<sup>50</sup> Aguirre Beltrán, obra citada, pp. 106 – 107.

<sup>51</sup> Citado por Aguirre Beltrán, obra citada, p. 108.

<sup>52</sup> Véase Carlos Toranzo. “Notas sobre la teoría de la marginalidad social”. *Historia y Sociedad*, No. 13, 1977, pp. 5-21. Desde la antropología urbana, Jorge Alonso, en *Lucha Urbana y Acumulación de Capital* (Casa Chata, México, 1980), retoma a Toranzo y emprende la crítica del muy conocido libro de Larissa Lomnitz, *Como sobreviven los marginados* (siglo XXI, México 1975).

<sup>53</sup> Varios autores, Juan Pablo Editores, México, 1981 (primera edición en 1979).

<sup>54</sup> “Dependencia y Marginalidad” en: *Indigenismo, marginalidad y modernización. Una revisión crítica*, p. 153.

### b) La antropología crítica.<sup>56</sup>

Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, publican en 1970 el muy famoso y conocido texto *De eso que llaman antropología mexicana*. La obra, que retoma planteamientos de autores como Georges Balandier, Frantz Fanon, Albert Memmi, Andre Gunder Frank, Cardoso de Oliveira, González Casanova y Rodolfo Stavenhagen constituye una crítica a la práctica antropológica indigenista oficial y propone alternativas en relación al destino del "indio" (término intencionalmente utilizado por Bonfil para referirse a las etnias del país) en la sociedad mexicana.

Sin duda el representante más dedicado, coherente y entusiasta de este grupo fue Guillermo Bonfil. En el mismo año de aparición del libro arriba citado, había publicado en *Anales de Antropología* el trabajo titulado "El campo de investigación de la antropología social en México: un ensayo sobre sus nuevas perspectivas"<sup>57</sup>. En su artículo, Bonfil retoma los planteamientos críticos de Gluckman a la obra de Malinowki y el concepto de situación colonial de Balandier. Ambos estudiosos según Bonfil tienden a "... incluir los intereses, los propósitos y la situación superordinada del grupo colonizador como parte del

---

<sup>55</sup> "Cuestión étnica y movimiento popular", en: *La cuestión étnico nacional*. Ed. Línea. México, 1985, p. 67-8. en el sentido apuntado, refiriéndose a los llamados etnopopulistas (denominados así por los marxistas) dice Díaz Polanco: "La postulada 'originalidad' e 'independencia' de las etnias permite al etnopopulismo sostener que en la actualidad se enfrentan no clases en pugna, sino dos mundos, el 'occidental' y el mundo 'indígena'. El mundo 'occidental', a su vez, es considerado en bloque. De este modo la relación de explotación que sufren los grupos indígenas al igual que otros sectores de la sociedad se transfigura en una relación 'colonial' (a veces denominada impropia en la literatura especializada como 'colonialismo interno', subrayado efq).

Resulta entonces llamativo que dos años después, en su trabajo "Lo nacional y lo étnico en México, Díaz Polanco comente lo siguiente: "La propuesta de González Casanova requiere ser revalorada. Quizá la discusión de la misma se centró excesivamente en su formulación bajo el esquema de la sociedad 'colonizada' descuidándose en cambio las aportaciones nucleares antes indicadas, a saber, el replanteo a partir de los materiales, 'antropológicos' de la cuestión étnica como un problema eminentemente político y no sustancialmente 'cultural' y la caracterización de alcance nacional (no solo 'regional') de la heterogeneidad étnica, con los siguientes efectos sobre la vida cultural política del país en su conjunto" (*Etnia, Nación y política*. Juan Pablo eds., México, 1987, p.49).

<sup>56</sup> Esta es al parecer una autoidentificación, pues en el libro colectivo, *De eso que llaman antropología mexicana*, los autores proponen que el antropólogo debería asumir una actitud crítica en relación a la disciplina científica, a la práctica profesional previa y a la sociedad en su conjunto. El más explícito en este sentido es Bonfil quien establece que la antropología: "Al poner en evidencia la irracionalidad de muchas estructuras actuales, al demostrar que otras no son necesarias sino mera contingencia y sí son, en cambio irracionales, al exhibir su carácter gratuito y errático, se hace crítica, pero también se funda la utopía" (Comité de publicaciones de los Estudiantes de la ENAH, México, sf, p.62).

<sup>57</sup> *Anales de antropología*. UNAM- Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1970, vol VII, pp. 163-181.

campo legítimo e inevitable de la investigación antropológica. Las relaciones de dominio, la nueva situación de clases, la explotación colonial, no podían seguirse ignorando ni postulando como hechos dados de los cuáles sólo importaba el efecto que pudiera revelarse en el estudio de las comunidades aborígenes”<sup>58</sup>. En este sentido, el futuro desarrollo de la antropología política era para Bonfil incuestionable.

Por otro lado Bonfil recoge la propuesta de Jaques Lambert acerca de la sociedad dual que destaca la coexistencia a nivel de los países del Tercer Mundo de “... dos formas de vida, dos sistemas institucionales y culturales diferentes uno de los cuáles participa de la dinámica característica del mundo urbano industrial contemporáneo, en tanto que en el otro predominan aún las formas arcaicas”<sup>59</sup>.

Con base en lo anterior en este trabajo, Bonfil plantea que la antropología mexicana sin dejar de centrar su interés básico en la población indígena, “...es decir, en los grupos que participan de sistemas culturales de origen prehispánico o indocolonial...” debe incorporar el estudio de otros sectores de la sociedad global. Pero no ya como elementos explicativos de las características y la situación de los grupos indígenas, sino como objetos legítimos, en sí mismo, de estudio antropológico social”<sup>60</sup>. Y enseguida Bonfil explica el porqué del interés antropológico por otros sectores de la sociedad: “... al prestar atención casi exclusiva a la cultura de los grupos previamente definidos como indígenas, la antropología social ha perdido en mucho la oportunidad de apreciar los elementos prehispánicos indocoloniales que persisten, en un grado tal vez mucho mayor del que pudiera imaginarse, en sectores convencionalmente considerados como no indígenas. Lo que aquí importa, en todo caso, es recalcar que la ‘apertura’ del campo de la antropología social, en una situación como la de México, lejos de que signifique minimizar las posibilidades de estudio de lo indígena, abre nuevas y más amplias perspectivas, dentro del marco adecuado de su análisis en el contexto de la sociedad nacional, que resulta incomparablemente más rico en

---

<sup>58</sup> Obra citada, pp. 173-4.

<sup>59</sup> Lugar citado p. 175.

<sup>60</sup> Lugar citado, p. 178. No debe olvidarse que por aquellas fechas Guillermo Bonfil llevaba a cabo su investigación sobre la ciudad de Cholula, Puebla en tanto “centro regional secundario”.

posibilidades de estudio de lo indígena, abre nuevas y más amplias perspectivas, dentro del marco adecuado de su análisis en el contexto de la sociedad nacional, que resulta incomparablemente más rico en posibilidades que el limitado ámbito de la comunidad indígena”<sup>61</sup>. En relación con esto último como se verá adelante, aparecerá a fines de los ochentas, la propuesta del “México profundo” y de la vigencia de lo indio en la cultura de casi todos los sectores de la sociedad mexicana.

Para la antropología crítica, la política indigenista es ni más ni menos que “... el intento de extirpar la personalidad étnica del indio”<sup>62</sup>

En conexión con lo anterior, Bonfil se pregunta ¿Pueden entenderse las culturas aborígenes de México como culturas de clase, en la misma forma en que pretenden algunos autores asimilar a la posición india como un segmento particular de una clase nacional?”. Y la respuesta viene enseguida: no. Las culturas indígenas ofrecen características diferentes a las culturas de clase. “la diferencia fundamental radica en que a las culturas aborígenes establecen su perspectiva histórica y su legitimidad al margen del sistema de clase predominante en la sociedad global”<sup>63</sup>. Como se verá más adelante, es esta afirmación de Bonfil aunada a otras similares (por ejemplo, Darcy Ribeyro<sup>64</sup>) de los después heteronominados ‘etnopopulistas’, el punto más álgido en las discusiones entre marxistas y etnicistas durante los años ochenta.

Entonces si la cultura de los grupos étnicos tiene futuro al margen del sistema y las luchas de clase y si el tipo de explotación al que las comunidades indígenas están sometidas es vicarial (es decir, no se ajusta a las normas de

---

<sup>61</sup> Obra citada, 179.

<sup>62</sup> Guillermo Bonfil. “Del Indigenismo de la revolución a la antropología crítica”. De eso que llaman antropología mexicana. Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH, México, sf, p. 44.

<sup>63</sup> Bonfil, sf, p. 49.

<sup>64</sup> “Hoy es evidente para todos que estas masas indígenas que son el campesinado de las naciones en las que viven la mayor parte de este no sólo son eso. Más allá de su condición campesina están revestidos de una condición étnica anterior a la estratificación y que no es reductible por reformas sociales, por más profundas que éstas sean. Es hasta probable que cualquier reforma, en la medida en que sea efectivamente liberadora, venga a reforzar más que a debilitar la identificación étnica dándole condiciones de expresarse mejor y de luchar más eficazmente por sus objetivos. La antigua confusión de indígena y campesino, o de etnia es la noción de que la lucha de clases sería el único motor de la historia. Esta hipótesis desconocía sin embargo el hecho de que las etnias y los conflictos interétnicos son muy anteriores a las clases, dado que las sociedades estratificadas tendrán, a lo sumo, seis mil años de existencia y las étnicas vienen de tiempos inmemoriales” (Etnia, indigenismo y campesinado. Futuras guerras étnicas en América Latina”, en: Civilización. Configuraciones de la diversidad, CADAL – CEESTEM, México, 1983, No. 1, p. 205).

las relaciones económicas dominantes) es entonces viable dentro de los marcos del sistema socioeconómico vigente la liberación del indio<sup>65</sup>.

Del 25 al 29 de enero de 1971 se lleva a cabo en la ciudad de Bridgetown, Barbados, un Simposio sobre fricción interétnica. Como resultado de esta reunión surge la famosa "Declaración de Barbados: por la liberación del indígena". Guillermo Bonfil asiste al simposio y es uno de los once signatarios de la Declaración.<sup>66</sup>

En la segunda mitad de los setentas el planteamiento de Bonfil empieza a tomar un nuevo matiz. Durante su intervención en la Mesa Redonda sobre "marxismo y antropología", organizada por la revista Nueva Antropología, en julio de 1978, después de reconocer "el impacto altamente saludable" de la inserción del marxismo en el ámbito de la antropología, hace un llamado a tomar en cuenta "... otras corrientes de pensamiento antropológico, y también de pensamiento marxista, que son poco usadas, poco conocidas en general en nuestro medio. ... la escuela italiana que surge, por un lado del pensamiento de Gramsci, pero, por otro lado, más específicamente, dentro del campo de la antropología, en la escuela de De Martino; y en toda la conceptualización, por una parte de los sectores o clases subalternas, dentro de una sociedad compleja, y por otra, mucho más sugerente para los problemas a los que me estoy refiriendo, la conceptualización de las culturas subalternas."<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Bonfil, sf, pp. 46-59. la idea de explotación vicarial es central en el planteamiento de Bonfil. Al respecto dice: "es necesario señalar que el indio no siempre ha estado sujeto a una explotación vicarial, pues durante la época colonial, y tal vez también durante el primer siglo de vida independiente, la forma de explotarlo era medular dentro del sistema económico global colonial... en la medida que la economía nacional se ha ido transformando, hasta descansar hoy en un modo de producción capitalista en proceso de industrialización, la explotación del indio ha dejado de ser la base misma del sistema y se ha ido reduciendo a la forma vicarial que hoy presenta" (p.51). en concreto vicarial, significa así no esencial.

<sup>66</sup> Anales de Antropología. UNAM . Instituto de investigaciones Históricas, México, 1972, pp. 262-3.

<sup>67</sup> "El objeto de estudio de la antropología" en: Nueva Antropología, No.11, agosto de 1979, p.24. resulta interesante además referir cómo en este trabajo Bonfil regresa a una revaloración desde una perspectiva diferente, de los estudio de comunidad. Al preguntarse ¿Porqué y cómo se reproducen las diferencias culturales que caracterizan a las diversas clases subalternas? (y, debe agregarse aquí, que para Bonfil las culturas étnicas deben ser ahora conceptuadas como culturas populares), la respuesta es: "El contexto comunal, por ejemplo, el contexto de la vida comunal, no visto a sí misma, contienen necesariamente mecanismos que nos ayudan a explicar la diferencia. La vida cotidiana, la cotidianidad a la que, también, en una reacción inicialmente saludable, se le trató de restar importancia, lleva dentro de sí los elementos que nos pueden explicar las diferencias, porque engloban las estructuras y los canales de la praxis real de los individuos, y entrañan en consecuencia, la base sobre la cual se crean ideologías y formas de pensamiento diferentes" (p. 25).

Poco a poco, la recuperación franca del concepto de cultura para la caracterización de las etnias va apareciendo en los trabajos de Bonfil hasta culminar a fines de los setentas con la publicación de su libro *México profundo. Una civilización negada*.<sup>68</sup>

En las primeras páginas del texto, Bonfil aclara que el contenido del mismo constituye la puesta en práctica de su teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos, marco teórico-metodológico de su proyecto de investigación sobre la civilización indígena en México y esbozado ya desde los inicios de los años ochentas.<sup>69</sup>

Si bien Bonfil considera que el pensamiento de Barth acerca de los grupos étnicos como tipos organizacionales contribuyó a salir del callejón en que se encontraba la discusión "... cuando ésta pretendía delimitar y definir al grupo étnico solamente a partir de la descripción y el análisis de su cultura", la aportación de Barth, propició también por otro lado, el privilegio de los 'factores subjetivos' y prácticamente eliminó la importancia de la cultura y su contenido objetivo en el proceso de constitución y funcionamiento de los grupos étnicos.<sup>70</sup>

En este sentido la teoría del control cultural constituye un intento de reintegrar el aspecto cultural a la conceptualización de las etnias desde una perspectiva que supere el enfoque culturalista, enfocando la estrecha y profunda relación que existe entre identidad étnica y cultura<sup>71</sup>.

En su obra *México Profundo*. Bonfil presenta de manera extensa sus ideas centrales sobre la problemática cultural mexicana. El texto tiene como un propósito nodal "...presentar una visión panorámica de la presencia ubicua y multiforme de lo indio en México. Lo indio: la persistencia de la civilización

---

<sup>68</sup> México profundo. Una civilización negada. Esta obra fue publicada por primera vez en 1987. La edición que se citará en estas notas es de Editorial Grijalbo, México, 1990.

<sup>69</sup> Guillermo Bonfil Batalla. "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". Papeles de la Casa Chata. CIESAS, México, No. 3 de 1987. en una nota a pie de página Bonfil aclara que en un artículo publicado en 1983 en la Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, (UNAM, no. 103) él había propuesto previamente la noción de control cultural. Sin embargo, una revisión de la bibliografía del autor muestra que en un trabajo publicado en 1982, Bonfil menciona ya esta noción en ocasión del primer Coloquio sobre culturas populares y política organizado por el Museo de Culturas Populares del cual él era director ("De culturas populares y política cultural", en varios autores, Culturas Populares y Política Cultural, SEP, México, 1982).

<sup>70</sup> Lugar citado, pp. 23 – 24.

<sup>71</sup> Lugar citado, p. 26

mesoamericana que encarna hoy en pueblos definidos (los llamados comúnmente grupos indígenas), pero que se expresa también, de diversas maneras, en otros ámbitos mayoritarios de la sociedad nacional que forman, junto con aquellos, lo que aquí llamo el México Profundo".<sup>72</sup>

La idea básica del texto es que la historia del país ha sido durante quinientos años, una "... historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana"<sup>73</sup>.

Los grupos dominantes de la sociedad mexicana, presos de su origen colonial creen vivir en un país de civilización occidental pero viven en un México imaginario, mientras que los pueblos que encarnan hoy la civilización mesoamericana constituyen el México Profundo.

"Los pueblos del México Profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia".<sup>74</sup>

El pensamiento de Bonfil en relación con grupos y las culturas étnicas del país es hoy en México quizá la más acabada y útil guía para investigaciones antropológicas y el diseño de políticas culturales. Como crítico de la antropología pero nunca renegado de la disciplina, Bonfil dedicó gran esfuerzo a dotar a la antropología de instrumentos teórico conceptuales de carácter operacional para acercarse a la realidad pluricultural del país. Se volverá sobre este punto más adelante.

---

<sup>72</sup>Bonfil Batalla, 1990 p. 9.

<sup>73</sup> México Profundo, 1990, p 10.

<sup>74</sup> Obra citada, p.11

### c) La antropología marxista.

Las primeras críticas documentadas de los marxistas contra los antropólogos críticos (eticistas, populistas, etnopopulistas), parecen ser las publicadas en los números siete y ocho de la revista Nueva Antropología, fechados en la segunda mitad de los años setentas. Desde entonces se perfilaron dos posiciones que han sido por mucho tiempo irreconciliables en la discusión antropológica mexicana. En realidad como puede verse de los trabajos, ponencias y comentarios que contiene el número once de Nueva Antropología acerca del tema Antropología y Marxismo, la discusión básica era que, los primeros decían que había que estudiar las clases sociales e incluir necesariamente la problemática de los grupos indígenas como contingente integrante de las mismas en nuestro país, los segundos pensaban que había que estudiar las etnias, sin olvidar que, por ser México un país capitalista dividido en clases, había que tomar siempre como marco general, el conflicto de clases.

A fines de los setenta, Héctor Díaz Polanco quizá el antropólogo marxista más interesado en los últimos años por las temáticas etnia-clase-nación, escribía: "Dos grandes corrientes críticas se han enfrentado al indigenismo en épocas recientes. Con brevedad, esas corrientes de pensamiento pueden ser enmarcadas en dos tradiciones teóricas: la populista y la marxista"<sup>75</sup>. Para Díaz Polanco, los populistas "reivindican el derecho de los indígenas a buscar sus propias soluciones, subrayando el carácter positivo de los sistemas socioculturales a que pertenecen los indios. Al integracionismo indigenista, los 'neoindigenistas' oponen una solución que se basa en la búsqueda de la 'vía indígena' pacífica"<sup>76</sup>

La corriente marxista, planteaba en cambio que: "cualquier solución debe tomar como punto de partida al capitalismo, pues sólo éste sistema presenta las condiciones para la superación hacia formas de organización social superiores; las soluciones no consisten, pues, en negar al capitalismo para volver la vista hacia sistemas menos desarrollados, sino en aprovechar las

---

<sup>75</sup> "La teoría indigenista y la integración". En: varios Autores. Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica. Juan Pablo Editores, México, 1981, p. 40-41

<sup>76</sup> Obra citada, p. 41

condiciones excepcionales creadas por el capitalismo para superarlo en una perspectiva progresista. La solución... está... en realizar una transformación social que se establezca sobre nuevas condiciones de producción, y que signifique no la sustitución de una forma de explotación por otra, sino la anulación de toda forma de explotación”<sup>77</sup>

Durante los ochentas Héctor Díaz Polanco fue afinando sus “sistemas clasificatorios” en relación a las posiciones de distintos grupos de antropólogos mexicanos acerca de la cuestión étnica y nacional<sup>78</sup>.

Una de las constantes de los trabajos de éste antropólogo como de algunos otros marxistas, es su incomodidad ante la noción o el concepto de cultura. Asimilada algunas veces a la superestructura o puesta siempre entre comillas, pareciera que la cultura (desde el punto de vista antropológico) fuera siempre una carga necesaria pero incomprendida en los planteamientos sobre la cuestión étnico-nacional de estos autores. Finalmente lo étnico constituye en esta perspectiva un problema político, pero con mayúsculas, sin que se plantee el carácter político implícito y a veces explícito de casi todas las “manifestaciones culturales” en las sociedades de clase.

#### **d) Comentarios**

Mucha información ha sido presentada en este apartado y los comentarios podrían ser abundantes en cada caso. Sin embargo, me parece que hay algunos problemas constantes, que traspasan las diferencias y discrepancias entre los autores revisados.

El primero de ellos es la falta de un trabajo actualizado y profundo sobre el concepto antropológico de cultura. Aterrados en los sesentas por las denunciadas atrocidades de la antropología colonialista, los peores insultos para los antropólogos mexicanos llegaron a ser en los setentas: “funcionalista”, “culturalista” y finalmente “estructuralista”. Si acaso algunos siguieron leyendo a Levi Strauss y otros (como Bonfil) ocasionalmente a Geertz. Sólo a fines de los setentas con la traducción de las obras de Gramsci sobre Italia, de E.P.

<sup>77</sup> Obra citada, pp. 43-44.

<sup>78</sup> Véase por ejemplo en relación con esto los trabajos contenidos en sus libros La cuestión étnico nacional (editorial Línea México, 1985 y Etnia, nación y política (Juan Pablos editor, México 1987).

Thompson acerca de la importancia de la cultura en la conformación de la clase obrera inglesa y de los libros de los antropólogos neogramscianos (Lombardi Satriani, Mario M. Cirese, etc.) el tema de la cultura fue adquiriendo poco a poco nuevamente respetabilidad. Y sin embargo, cultura es todavía una noción que no ha sido suficientemente pensada en México. El mismo trabajo de Bonfil sobre control cultural es una mezcla entre Tylor Herkovits, Gramsci y Geertz que requiere aún de un análisis más profundo.

Otro de los problemas todavía presentes tiene que ver con la relación identidad étnica-cultura. Para Bonfil lo que precisamente define a una etnia o grupo étnico es esta relación profunda entre una cultura particular y la identidad que crea y recrea entre sus participantes. ¿Y no fue Thompson quien nos enseñó que una clase no lo es nunca para sí sin una cultura y una identidad interrelacionadas, propias y diferentes de las de la burguesía? ¿Es posible una identidad étnica colectiva que no sea cultural? ¿Entonces en donde radica la especificidad de la relación cultura-identidad en el caso de los grupos étnicos? ¿Qué tan abarcativa o que tan esencial tiene que se la relación cultura-identidad étnica?

En el pensamiento de Bonfil, el más logrado en el contexto mexicano, la respuesta a las preguntas anteriores viene dada en cierta forma por las ideas de Matriz cultural y Cultura autónoma.

### **III. La cuestión étnica según Weber**

“Habría que estudiar por separado: la acción subjetiva efectiva de las ‘costumbres’, condicionadas por la herencia, de una parte, y por la tradición de otra; el alcance de las diversas costumbres, una por una; la repercusión de la comunidad lingüística, religiosa o política, antiguas o actuales; la formación de las costumbres; la medida en que tales componentes despiertan atracciones o repulsiones, y especialmente la creencia en la afinidad o extrañeza de la sangre, sus consecuencias diferentes para que la acción, el comercio sexual, las probabilidades de actividades comunitarias de diferentes tipos, se desarrollen sobre la base de la comunidad de costumbres o de la creída comunidad de sangre. Se acabaría así por arrojar por la borda el concepto

global 'étnico'. Pues es un término genérico completamente inoperante para toda investigación rigurosamente exacta. Pero nosotros no nos ocuparemos de la sociología por ella misma y nos contentamos, por consiguiente, con mostrar brevemente qué complicados problemas se esconden detrás de un fenómeno que se supone unitario. Al concepto de comunidad 'étnica' que se disipa entre una rigurosa formación conceptual, se asemeja en cierto grado otro concepto, cargado para la mayoría de nosotros de acentos patéticos, el de nación, tan pronto como tratamos de aprehenderlo sociológicamente"<sup>79</sup>

No obstante la nota anterior, fue sin duda Max Weber quien puso las bases de lo que puede considerarse el enfoque subjetivista de la etnicidad. Con el interés de caracterizar y explicar el surgimiento de distintas formas de comunidad y de acción comunitaria, Weber relaciona inicialmente a las comunidades étnicas con la 'pertenencia a una raza' esto es, "...la posesión real de las mismas disposiciones, heredades y transmitidas por herencia y que descansan en un origen común" (p.315). En este sentido Weber apunta que la pertenencia a una 'raza'<sup>80</sup> sólo conduce a una comunidad cuando las características heredadas **son sentidas subjetivamente como una nota característica común** (negritas mías) y esto ocurre cuando con la vecindad de individuos de distinta raza se conjunta una actuación común (generalmente política) o por el contrario cuando el destino de los racialmente homogéneos va unido a alguna **oposición patente** (negritas Weber) respecto de otras gentes (p. 315). En este último caso quien por "...su **habitus**"<sup>81</sup> exterior resulta heterogéneo es despreciado sin más, 'haga lo que haga y sea lo que quiera'; o, por el contrario, es venerado supersticiosamente cuando, de un modo constante, se muestra prepotente. Lo primario y normal es la 'repulsión' (p.315).

Esto es, la creencia en un origen común sólo surge cuando una población físicamente heterogénea se acuerpa en virtud de una actuación política o por el

<sup>79</sup> Max Weber. Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. F.C.E., México, 1984, p. 324.

<sup>80</sup> Siempre entre comillas en Weber.

<sup>81</sup> Siempre en negritas con Weber.

contrario cuando el destino de una población de individuos físicamente homogéneos depende de una oposición respecto de otras gentes.

### Grupos y comunidades étnicas

Weber distingue entonces entre comunidad y grupo étnico de la siguiente manera: "Llamaremos 'grupos étnicos' a aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común, de tal suerte que la creencia es importante para la ampliación de las comunidades; pero la designaremos así siempre que no representen 'clanes', aunque sin tener en cuenta si existe o no una verdadera comunidad de sangre. La colectividad 'étnica' se distingue del 'clan' en que, en sí misma, no es más que una 'colectividad' o grupo ('creído') y no 'comunidad' efectiva como el clan, a cuya esencia pertenece una acción comunitaria efectiva. El grupo étnico (en el sentido que aquí se toma) no es en sí mismo una comunidad, sino tan sólo un 'momento' que facilita el proceso de comunicación" (pg. 318).

Es decir, el grupo étnico no es una comunidad en el sentido weberiano<sup>82</sup> sino solamente un grupo creído<sup>83</sup>, o sea una colectividad que cree tener un origen común.

La creencia en una comunidad de origen o en una comunidad de sangre puede desprenderse o derivarse de la percepción de homogeneidades y coparticipaciones basadas en el lenguaje, la religión, los hábitos, o las

---

<sup>82</sup> "Llamaremos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social en el caso particular, por término medio o en el tipo puro se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo. Llamaremos sociedad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una unión de intereses con igual motivación. Toda relación social, aun aquella más intrínsecamente originada en la persecución racional de algún fin (la clientela, por ejemplo) puede dar lugar a valores afectivos que trasciendan de los simple fines querido. Por el contrario, una relación que por su sentido normal es una comunidad, puede estar orientada por todos o parte de sus partícipes con arreglo a ciertos fines racionalmente sopesados" (Weber, p. 33-34).

<sup>83</sup> Probablemente Geblaut en alemán. No se debe dejar pasar por alto que, como ya se vio, para Weber tanto el concepto de comunidad étnica como el de comunidad nacional tienen escasa univocidad. En relación con lo anterior llama la atención que la definición contemporánea más aceptada de nación la define como una comunidad imaginada (véase Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas*. F. C. E., México, 1993).

costumbres, pero en ningún sentido de manera clara y unívoca en ninguno de esos factores, según muestra Weber en lo siguiente:

*“Si tratamos de averiguar que diferencias ‘étnicas’ nos quedan cuando hacemos abstracción del lenguaje, que no siempre ni mucho menos, coincide con una afinidad sanguínea objetiva a subjetiva, y de la comunidad de creencia religiosa, también independiente de esa afinidad, y tampoco tenemos en cuenta, de momento la acción de destinos políticos comunes y su memoria, que, por lo menos objetivamente, nada tiene que ver con el parentesco sanguíneo, entonces nos quedan, por un lado..., las diferencias estéticamente impresionantes, del hábito externo, y, por otro, con igual razón, las diferencias patentes en la **conducta diaria de la vida** (Weber, negritas). Y como son siempre diferencias muy visibles las que funcionan como razones de separación ‘étnica’, tropezamos con cosas que pueden parecer de poca trascendencia social. Es evidente que la comunidad de lenguaje y, al lado de ella la homogeneidad de la reglamentación ritual de la vida condicionada por representaciones religiosas análogas, constituyen siempre elementos activos, extraordinariamente fuertes, en la creación de un sentimiento de afinidad ‘étnica’, especialmente porque la ‘comprensión’ del sentido de la conducta ajena es el supuesto elemental para un proceso de ‘comunicación’. Pero queremos separar aquí estos dos elementos y preguntar por lo que entonces queda. Y hay que reconocer que diferencias dialectales fuertes y diferencias de religión no excluyen de modo absoluto el sentimiento de unidad étnica. Al lado de fuertes diferencias reales en cuanto al estilo económico de vida, desempeñarán siempre un papel importante en la creencia del parentesco étnico las diferencias externas tales como las de los vestido típicos, vivienda, manera típica de alimentarse, el modo de división del trabajo entre los sexos y entre libres y esclavos en una palabra, todas aquellas cosas en que uno se pregunta por lo que es ‘decoroso’ y que afectan sobre todo, el sentimiento de honor y de dignidad del individuo” (p.320).*

Entonces, una de las características propias del grupo étnico y que comparte con otras comunidades, es precisamente el sentido del honor, del

decoro, de la excelencia de las propias costumbres y habitus, de los que no participan los extraños<sup>84</sup>.

Las diferencias extremas con otros a quienes se considera indignos o inferiores (incomprensión del sentido de la conducta) constituye así un factor, que puede ayudar al surgimiento de la idea del origen común de los semejantes

De esta forma la creencia en una comunidad de origen surge, según Weber, de manera artificiosa y... corresponde por completo al esquema conocido por nosotros, de la transposición de socializaciones racionales en relaciones personales" (véase nota 4).

Así, "las diferencias extremas en las 'costumbres', que representan según eso, un papel igual al del habitus hereditario en la aparición de sentimientos étnicos colectivos y de la idea de un parentesco de sangre, son originadas normalmente, al lado de las diferencias lingüísticas y religiosas, en virtud de las diferentes condiciones económicas o políticas de existencia a las que tiene que adaptarse un grupo de hombres" (p.321). Esto es, diversidades y homogeneidades de lenguaje, religiosas, "habituales" y de costumbres se explican por factores de tipo económico y político.

De esta forma, la adaptación por residencia aislada y prolongada en ciertos ambientes, crea similitudes y semejanzas diversas. La llegada por migración, conquista o colonización de otros grupos antes lejanos y generalmente diferentes, hace surgir por ambas partes, casi irremediabilmente, por el claro constante en el "estilo de vida", la idea de origen distinto, independientemente de la realidad objetiva (p.232).

El origen político juega un papel muy importante en la 'etnización'. En relación con esto Max Weber asegura que: "...la comunidad política puede despertar la creencia en el origen racial, aún en sus miembros más heterogéneos, y deja, al desaparecer, decantada esa creencia, si no se oponen fuertes diferencias de costumbres, de hábito o, sobre todo, de lenguaje" (p.319). y, continúa más adelante: "Toda la historia pone de manifiesto con que extraordinaria facilidad la acción comunitaria política da origen a la idea de una

---

<sup>84</sup> "El honor étnico se alimenta así de la convicción de la excelencia de las propias costumbre y de la inferioridad de las ajenas" (Weber, p.320).

comunidad de sangre si no se opone a ello la presencia de diferencias antropológicas demasiado marcadas” (p.322).

La propia historia de las poblaciones y sobre todo el recuerdo de haber pertenecido previamente a una unidad política puede ayudar al surgimiento de la idea de una comunidad de sangre (p.320).

Puede decirse entonces, que para Weber lo étnico significa básicamente la creencia en un origen común, en una comunidad de sangre. La formas en que surge o las condiciones que permiten la aparición de este sentimiento, de esta creencia, son múltiples y, factores tales como el lenguaje, la religión, los *habitus externos* y *las costumbres revisten importancia diversa en casos específicos para la emergencia de este sentimiento o creencia de comunidad de sangre*. Finalmente, hay que estacar que Weber privilegia el aspecto político pues considera que el surgimiento de una fuerza y una acción política facilitan la conciencia de similitudes diversas y la aparición de la creencia en un origen común. Así la comunidad étnica es un resultado de la acción política: la comunización deviene efecto de la socialización inicial. Además, no debe olvidarse que la oposición patente a otros grupos con los que se disputa las condiciones del destino y el futuro, es un elemento nodal en la aparición de la creencia en un origen (y un destino) común.

#### **IV. Catolicismo popular e identidades sociales en Yucatán.**

En nuestra disciplina y en general en cualquier tipo de diagnóstico sobre la situación del país es común recurrir a las estadísticas y especialmente a las del lenguaje para hacer referencia a la magnitud o importancia de la cuestión étnica. En Yucatán, según datos de 1990, un 43.8% de la población de cinco y mas años es maya hablante y en esta entidad se concentra el mayor número de personas que hablan el maya yucateco pues, en Quintana Roo sólo el 29.2% de los habitantes habla lengua maya y en Campeche asciende al 15.4% la proporción de individuos que conocen este idioma. Hay que aclarar que la mayoría de los hablantes de maya en Yucatán, son bilingües, pues el porcentaje de monolingües asciende únicamente al 3.4%; situación que

contrasta sobremanera con la que imperaba en 1930, cuando según el censo, un 29% de la población del estado era monolingüe. En la misma ciudad de Mérida, casi el 18% de sus habitantes hablan hoy maya aunque es también obvio que la cantidad de monolingües ha disminuido a su mínima expresión (en 1930 un 4% de los habitantes de Mérida era monolingüe)<sup>85</sup>.

En el oriente del estado, en las comunidades y municipios de la región cuyo centro urbano es la ciudad Valladolid se concentra de manera llamativa la población maya hablante de Yucatán.

El lenguaje es frecuentemente citado como uno de los elementos clave de una cultura, de una etnia, de una identidad. Se dice que, al ser la lengua el dispositivo a través del cual una sociedad nombra, clasifica, conoce, analiza y propone transformaciones a su mundo, constituye la clave para el entendimiento de la cultura de aquella. Por otro lado, el lenguaje aparece recurrentemente en las definiciones relativas a la etnia, lo étnico y la etnicidad como factor relevante<sup>86</sup>.

Por lo anterior uno de los temas de interés de cualquier antropólogo yucateco cuya práctica investigativa se desarrolle en el oriente de la entidad, llega a ser tarde o temprano el que tiene que ver con las cuestiones de identidad y etnicidad.

Mis preguntas más recurrentes cuando hago trabajo de campo en esta zona de la península se refieren siempre a la identidad: a la de las más diversas gentes con las que me relaciono y a la mía propia. ¿Cómo sabe Don Antonio Centeno (maestro platero, informante clave, recurrentemente visitado, observado y entrevistado) cuándo tiene que dirigirse a un cliente en maya y cuando en 'castellano'? ¿Cuándo una plática entre personas que se desarrolla en maya cambia de pronto al español y viceversa? ¿Cómo ha sido la vida de aquellos niños de primaria que se niegan a reconocer, ante las preguntas de un cuestionario, que hablan maya? ¿Por qué en muchas comunidades las mujeres

---

<sup>85</sup> Véase el trabajo de Miguel Güemes Pineda: "Situación actual de la lengua maya en Yucatán. Un enfoque sociodemográfico". Revista I'INAJ. Centro INAH – Yucatán, No. 8, agosto de 1994, Mérida, pp. 3-17.

<sup>86</sup> No obstante, se ha dicho que la lengua sólo tiene incuestionable relevancia para la definición de lo étnico cuando es reivindicada como diacrítico o indicio de identidad (véase el trabajo de Leopoldo Valiñas, "Lengua e identidad étnica" en: América Indígena. No. 23, julio-agosto de 1988, pp. 16-20).

adultas y ancianas se dirigen a mí en maya mientras que los niños y los hombres lo hacen en español?

Así, no obstante lo problemático que parece ser preguntarse por las identidades, en este caso de una población cuya característica cultural más llamativa es el hecho de hablar maya, urge saber quienes dicen ser, quienes son, a que aspiran y que posibilidades reales tienen la aspiraciones de casi la mitad de la población yucateca.

Se parte de una concepción de la identidad social entendida como la representación o modelo que de sí mismos tienen los miembros de un grupo o de una categoría social. Este modelo, representación o idea surge, se mantiene y se modifica a partir de condiciones históricas y estructurales con base en las relaciones que mantienen los miembros de ese grupo internamente y con los de otros grupos o categorías sociales; de esta forma, la autopercepción o identificación social es relacional y depende también de las heteropercepciones que del grupo o categoría en cuestión tengan los otros<sup>87</sup>.

Se distingue la cultura de un grupo de su identidad, en la medida en que de todo el sistema cultural sólo algunos símbolos (valores, comportamientos, emblemas) son elegidos por los actores para efectos de definiciones identitarias. De esta forma si bien, las identidades colectivas son modelos y representaciones, tienen también símbolos externos observables, aunque lo anterior no implica que los "emblemas" de la identidad del grupo o categoría en cuestión sean *per se* accesibles en cuanto rasgos diacríticos al observador externo.

Ambos componentes culturales de la identidad (subjetivos y objetivos) son elegidos, seleccionados "arbitrariamente" por el grupo, como producto de su historia y de su situación en un tiempo y espacio determinados.

La aclaración de que identidad y cultura no so lo mismo<sup>88</sup> no debe hacernos perder de vista que ciertos casos de identidades colectivas, por ejemplo,

---

<sup>87</sup> Véase Gilberto Giménez, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en: *Nuevas identidades culturales en México*, CONACULTA, México, 1993. Consúltese también Richard H. Robbins, "Identity, Culture and Behavior" en: Honigmann, John. (ed); *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Rand McNally, Chicago, 1973, pp. 1199-1222.

<sup>88</sup> Creo que desde Los grupos étnicos y sus fronteras, compilado por F. Barth pocos antropólogos confunden identidad social y cultura, entendida ésta como un conjunto de rasgos culturales observables (FCE, México, 1976). Si bien Bonfil considera que el enfoque de Barth, aplicado a México, echa por la borda la dimensión civilizatoria de la cultura mesoamericana (obras citas, *passim*).

algunas identidades 'básicas' como las religiosas, de clase y étnicas implican desde el punto de vista interno<sup>89</sup> la 'comunidad' con una manera de ver el mundo, de definir al ser humano, de concebir las relaciones al interior del grupo y con otros grupos, etc.<sup>90</sup>. El énfasis en la identidad no debe hacernos olvidar que si ésta es subjetiva tiene también expresiones objetivas que muestran lo que el grupo o el colectivo piensa de sí mismo.

Es a esto a lo que se refiere por ejemplo, el mismo Barth cuando en relación con los pathanes nos habla del 'modelo aborigen' de identidad y dice que desde el punto de vista pathan ser pathan incluye 1) la descendencia patrilineal, 2) el islamismo y 3) las costumbres pathanas. "El lenguaje pashtu puede quedar incluido en esta categoría, pero aunque es un rasgo necesario y diacrítico no es suficiente por sí mismo: no estamos de ninguna manera frente a un grupo simplemente lingüístico. Los pathanes tienen un refrán muy explícito: es pathan aquel que practica el pashtu, no (simplemente) aquel que habla pashtu, en este sentido practicar el pashtu significa vivir según un código bastante estricto, que no satisfacen algunos de los que hablan el pashtu"<sup>91</sup>.

Las identidades individuales y sociales, y en último caso, el sentimiento de pertenencia a un colectivo, de un "nosotros" frente a ellos se aprende, se internaliza a través de procesos de socialización<sup>92</sup>. Sin embargo, lo que es la identidad social, la expresión, exhibición y objetivación aparecen sobre todo en determinados momentos de la vida del grupo. Se recupera así, la aportación de Barth cuando, refiriéndose al "modelo aborigen" pathan dice: "Este modelo proporciona al pathan una imagen propia y le sirve como canon general para valorar su propia conducta y la de los demás pathanes. Sin embargo, este 'modelo aborigen' no necesariamente tiene que ser una representación

---

<sup>89</sup> Richard N. Adams ha puesto de relieve la importancia de las definiciones internas de etnicidad ("Internal and external ethnicities: with a special reference to central America", en: Desarrollo, Democratización y Desarrollo en Centroamérica y Panamá, Asociación Centroamericana de Sociología (ACAS), Guatemala, 1989, pp. 475-499.

<sup>90</sup> El trabajo de Robbins ya citado menciona que una de las tres maneras de abordar la identidad es relacionarla con una forma específica de ver el mundo (lo que el autor llama "the identity-world view model").

<sup>91</sup> "Los pathanes: su identidad y conservación", obra citada pp. 155-56.

<sup>92</sup> Berger, Peter y Thomas Luckmann. La Construcción social de la realidad. Amorrortu, Buenos Aires, 1992, cap III y especialmente pp. 216-227. no se olvida aquí sin embargo, que para estos autores no tiene sentido hablar de identidades colectivas a estilo de Durkheim.

verdaderamente adecuada de los hechos empíricos, y para nuestros fines analíticos, creo que las costumbres de los pathanes se pueden describir de modo más eficaz si examinamos algunas instituciones centrales de la vida pathana<sup>93</sup>.

En relación con lo anterior es importante mencionar que otro aspecto característico de la cultura de las poblaciones del oriente yucateco es la forma en que en ellas se llevan a cabo ciertas prácticas religiosas a las que llamaremos en conjunto “catolicismo popular”. Se entiende por catolicismo popular el conjunto de prácticas y creencias que tienen como eje el culto a los santos católicos (sean éstos patronos de comunidad o no) y en cuya organización y desempeño, el poder y la presencia del sacerdote católico es marginal cuando no totalmente ausente<sup>94</sup>.

Las organizaciones populares a través de las cuales amplios sectores de la población maya hablante de la identidad rinde culto a los santos son el gremio y el *kuch*.

Los gremios están conformados por socios que comparten una ocupación o que pertenecen a una misma categoría social. En el primer, caso tenemos por ejemplo, gremios de plateros, panaderos, chóferes, agricultores, etc. En el segundo, los gremios más comunes son los de señoras y señoritas y los de niños. Cada gremio tiene una directiva cuya cabeza es un presidente<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> “Los pathanes: su identidad y conservación”, p. 156.

<sup>94</sup> Esta concepción de catolicismo popular proviene de una síntesis de las ideas de Redfield sobre catolicismo tradicional véase *Yucatán una cultura de transición*, F.C.E., México, 1944) y las de Alberto M. Cirese sobre “lo popular” véase “Cultura popular, cultura obrera y lo elementalmente humano”, en *Comunicación y cultura*, No. 10, México, agosto de 1983). Para la importancia de la autonomía de las prácticas respecto de la iglesia oficial en la conceptualización de la religiosidad popular véase el artículo Roberto Varela, “Religión y poder político”, en *México Indígena*. INI; México, no. 20, año IV, 1988, PP. 3-12. Consúltese también; Herberch Marx, Genevieve y Freddy Raphael. “L'exvoto peint figure de dépassement”. *Recherches Sociologiques*. Vol. XVIII, No. 2, 1987, pp. 145 – 61.

En el caso del oriente de Yucatán se ha querido distinguir entre catolicismo popular y religiosidad maya porque ésta última incluye eventualmente la participación del sacerdote indígena y tiene como fin finalmente alguna deidad de la naturaleza como por ejemplo a los CHAAKOB (dioses de la lluvia) o a los aluxoob (duendes del monte).

<sup>95</sup> Véase Ella F. Quintal, *Fiestas y gremios en el oriente de Yucatán*, CULTUR – Gobierno del Estado, Mérida, 1993. Cabe aquí agregar que como veremos más adelante, los gremios de campo y ciudad poseen especificidades, entre ella por ejemplo, que en las zonas campesinas es común a quien encabeza o es responsable del gremio se le llama encargado (de cargo, carga, responsabilidad) p a veces incluso interesado (aunque aquí seguramente tal denominación designa al futuro encargado en cualquier momento previo a la ceremonia del cambio de obligación. En los gremios de la zona rural es también

Por otro lado, el *kuch* (palabra maya que quiere decir cargo, carga, obligación<sup>96</sup>), congrega a un grupo formado por un conjunto de socios y devotos varones, independientemente de su ocupación. A la cabeza del grupo está un encargado. A diferencia de los gremios, que suelen ser varios y que se van turnando para hacerse cargo de cada uno de los días que dura la celebración, el *kuch* es uno sólo y su labor ritual se concentra básicamente la víspera y el día del santo.

Los miembros de los gremios y el *kuch* rigen sus actividades y relaciones a partir de un conjunto de papeles y estatus que constituyen un sistema de derechos y deberes mutuos, con la comunidad y con el 'santo' a quien rinden culto.

Para llevar a cabo las actividades en honor del santo homenajeado, quienes se agrupan bajo los sistemas de gremio o de *kuch*, tienen que contribuir con dinero, trabajo, animales, maíz y algunos objetos rituales. Hay que llamar la atención sobre el hecho de que estas prácticas religiosas son casi exclusivas de campesinos, agricultores, obreros y otros sectores asalariados de campo y ciudad<sup>97</sup>.

El *kuch* es privativo de las zonas rurales y en éstas es práctica exclusiva de milperos, maiceros y personas con apellidos mayas<sup>98</sup>.

Durante los días que tienen lugar los festejos y dado el tipo de actividades que desarrollan (comidas colectivas, procesiones, danzas rituales, etc.), estos grupos ocupan un lugar relevante en la comunidad y desde esta posición se relacionan con otras familias de la localidad que comparten este tipo de prácticas religiosas, con católicos de otro corte, con el sacerdote, con grupos similares (otros gremios) de otras comunidades, con miembros de iglesias protestantes de distinto tipo, etc.

---

usual que no exista una directiva como la que se acostumbra en los gremios que agrupan a la gente por oficios de la ciudad.

<sup>96</sup> *Kuch*: cargo, obligación, culpa; también: carga que trae el oficio y el mismo cargo y oficio, también; nombre que daba los indios a los cuatro días principales en que precisamente u por turnos principiaban los años (Diccionario maya Cordemex, Ediciones CORDEMEX, Mérida, 1980, pp. 342-342).

<sup>97</sup> En la ciudad de Mérida un 'nuevo rico' revela su extracción cuando su familia celebra novenas a los santos.

<sup>98</sup> Al parecer los mayas de hoy mantienen un control bastante estricto sobre el tipo de persona que puede ser aceptada en la organización del *kuch*.

Las ceremonias que organizan y presiden los socios de los gremios y del *kuch* constituyen un espacio de socialización, de reproducción y también eventualmente de redefinición de los 'contenidos' y los 'diacríticos' de identidades colectivas.

Estas ceremonias son transgeneraciones<sup>99</sup> y en ellas participan, a distintos niveles, hombres, mujeres, adultos, niños y niñas y ancianos; de esta manera unos aprenden, los más 'desempeñan' sus roles aprendidos previamente, otros 'supervisan' que las prácticas, los discursos (ofrecimientos de comida, saludos, agradecimientos y conversaciones) sean dichos con la propiedad requerida (sentido de 'decoro' y 'honor étnico'). Y, quienes por alguna razón, gozan del reconocimiento del grupo, aprueban o desaprueban eventualmente, las propuestas de modificación de la ¿tradición? Ellos son quienes conocen los 'criterios' de la identidad colectiva a partir de los cuáles juzgan la pertinencia de nuevos y actualizados 'diacríticos' (indicios de identidad); pues, como ya se vio la identidad no es estática<sup>100</sup> y, no obstante los procesos de socialización infantiles, en ocasiones, condiciones estructurales o coyunturales plantean al grupo la necesidad de cambio para poder seguir siendo

Así, los tiempos, los lugares y las prácticas asociadas a estas ceremonias dan cabida a la emergencia, reproducción y eventual modificación de las maneras de sentir y de expresar diversas versiones de una forma básica de identidad colectiva: la identidad étnica.

Hemos visto ya que el núcleo de la etnicidad<sup>101</sup>, según enfatizan quienes la definen desde la perspectiva de la subjetividad, es la identidad; es decir, un sentimiento de pertenencia a un colectivo. Se ha mostrado también (por ejemplo con Weber) que aspectos como la religión, el lenguaje, las costumbres, los habitus externos no son rasgos universales en la definición de lo étnico. Es sin embargo, la creencia en un origen común, en una comunidad de sangre, de antepasados, el contenido siempre presente en las identidades étnicas<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup>Recuérdese la definición de grupo étnico de Parsons, citada más arriba.

<sup>100</sup> Consúltese también el trabajo de José Manuel Valenzuela "Permanencia y cambio en las identidades étnicas: la población de origen mexicano en Estados Unidos", en: Estudios sociológicos; el colegio de México, vol. X, num. 29, enero-abril de 1992, pp. 103-125.

<sup>101</sup> Véase también el trabajo ya citado de Richard N. Adams sobre etnicidades internas.

Y es por esto por lo que las ceremonias católico-populares constituyen en el oriente de Yucatán las instituciones más adecuadas para estudiar el tema de las identidades colectivas y en especial de la identidad étnica, pues en los momentos más solemnes del ritual y en las pláticas informales que se dan en las etapas no ritualizadas de la celebración, se hace alusión explícita a la tradición, a lo que 'enseñaron los abuelos'. Y en este caso los abuelos, no son mayas coloniales, y mucho menos los mayas arqueológicos, sino específicamente aquellos que 'vivieron en la época de la esclavitud'<sup>103</sup>, de quienes se descende y de quienes se cree saber cómo vivieron, padecieron, se casaron, celebraron, murieron, etc.

Como se ve esta zona, puede ser entendida como una región cuya dinámica social depende de la acción de dos factores: clase y etnia. Es decir, como en otros territorios de nuestro país el investigador tiene que considerar aquí que el 'motor de la historia' no es sólo la lucha de clases sino también el conflicto interétnico<sup>104</sup>.

En este sentido es importante entender en qué forma la religiosidad popular, en este caso católica, constituye un 'espacio' de reproducción y recreación de la identidad étnica y qué sucede cuando al entrar en acción los gremios y el *kuch*, como organizaciones del catolicismo popular, en el desempeño de sus actividades culturales y demás prácticas sociales a ellas asociadas, propician situaciones de alteridad, contrastación y hasta oposición con otros grupos y categorías sociales. Por ejemplo, cuando los miembros de los gremios llevan en andas y en procesión por las calles del pueblo al santo patrono de la comunidad en su día, desempeñan por una lado, una actividad no valorada (básicamente tolerada) por la iglesia 'oficial', pues el sacerdote generalmente

<sup>102</sup> Véase también en este sentido el trabajo de Richard N. Adams, "Las etnias en una época de globalización" en: *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*. UAM – I, México, 1994, pp. 103-126.

<sup>103</sup> Época de las haciendas, antes del reparto agrario de la segunda década del presente siglo.

<sup>104</sup> Consúltense por ejemplo Margolis, Ana. "Vigencia de los estudios conflictos étnicos en el mundo contemporáneo". *Estudios sociológicos*. Vol. X, num. 28, 1992, pp. 7-29. en antropología suele usarse más frecuentemente la noción 'fricción interétnica' de Roberto Cardoso de Oliveira elaborada para entender la situación de los indios Terena ("Problemas e hipótesis relativos a à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia", en: *América Indígena*, I.I.I., vol XXVIII, no. 2, abril 1968, pp. 339-379. para establecer la importancia de la 'fricción interétnica' en esta región de Yucatán baste aquí recordar que fue ésta la zona de la primera rebelión maya en la época colonial y de la famosa guerra de castas a mediados del siglo pasado.

no participa y mucho menos encabeza estos actos populares y, por otro, se exponen, con esta proclamación pública de su fe, al repudio de algunos grupos protestantes de la comunidad para quienes estas prácticas católicas constituyen ocasión de reforzamiento de sus estructuras de plausibilidad (los católicos son adoradores de ídolos: la imagen del santo, las danzas, el consumo de alcohol, etc.)<sup>105</sup> y desfilan (los gremios) ante la mirada a veces compasiva de católicos más modernos (por lo general además miembros de otra categoría socioeconómica).

Así una práctica ritual, está expresando identidades no solamente religiosas sino también étnicas, de clase, de género.

Dado que el oriente de Yucatán es una región interétnica, la identidad étnica constituye la 'identidad relevante' que connota las auto-imágenes y heteropercepciones de las identidades de clase, de género, generacionales, etc.

El descubrimiento de las formas de identidad étnica y de las prácticas, status, papeles, derechos y deberes a ellas asociados implica por tanto conocer y entender cómo las heteropercepciones están presentes en el "modelo nativo". En este sentido interesa sobre todo entender cómo se define internamente la identidad étnica<sup>106</sup> sin olvidar que las identidades colectivas se elaboran por contraste y que el balance entre las hetero y las autopercepciones depende sobretodo de las relaciones de poder y de dominación a las que está sometida una población<sup>107</sup>

Así, en los actos y actividades del catolicismo popular ya citados, se representan, se actúan, se aprenden, se recrean y redefinen las autoimágenes, los modelos aborígenes y se resisten los modelos externos.

Son también estos actos colectivos, espacios para el aprendizaje, la demostración y en su caso la redefinición de las variadas formas de ser maya; porque se es hombre maya, mujer maya, niño maya, anciano maya, y no solamente 'ser humano maya'.

---

<sup>105</sup> Véase, Gilberto Giménez, obra citada, p. 52.

<sup>106</sup> Adams, 1989.

<sup>107</sup> Recuérdese la cuestión de la identidad negada o estigmatizada.

La relación etnia maya-religión popular: historia y vigencia

Relacionar religión e identidad no es nada nuevo pero tampoco pasado de moda<sup>108</sup>. En el caso concreto de Yucatán y la población indígena no es ésta la primera vez que se apunta la relevancia de la religión y la religiosidad como institución y práctica social íntimamente relacionadas con la reproducción de la cultura y la sociedad maya. El trabajo clásico de Miguel A. Bartolomé, destaca el papel central de los sacerdotes mayas, los h-menoob, y de las ceremonias propiciatorias y ritos de aflicción, por ellos conducidas, como productores y reproductores de la cultura de resistencia de la etnia maya<sup>109</sup>.

Por otro lado, desde la etnohistoria, Nancy Farriss en su muy documentado e interesante libro *La sociedad maya bajo el dominio colonial*<sup>110</sup>, presenta a la cofradía indígena como la institución clave en el 'mantenimiento del cosmos' y de la comunidad mayas durante el período colonial. 'Las cofradías representan otra clase de divorcio entre la terminología española y la realidad colonial, en este caso una institución que sufre una profunda metamorfosis mientras conserva la misma denominación'<sup>111</sup>. En Yucatán, la cofradía, en su forma modificada, fue la comunidad. La pertenencia a ambas era prácticamente equivalente, y aunque sobre el papel cada pueblo podía tener cofradías dedicadas a diferentes santos, se integraban todas en una única organización con una única clase de encargados que servía simultánea o alternativamente en los puestos civiles del cabildo. Las cofradías son una de las adaptaciones más brillantes del pueblo maya a la adversidad del régimen colonial"<sup>112</sup>.

<sup>108</sup> Así en los años sesentas, el joven antropólogo C. Geertz, incluía entre los escasos logros del estudio antropológico de la religión el establecimiento de la relación entre ritos de iniciación e identidad sexual (Gluckman, Max y Fred Eggan, introducción, en: Banton Michael (ed). *The Relevance of Models for social anthropology*, Tavistock Publicaciones, Londres 1969, pp. ix-xi). Por otro lado, los nuevos procesos culturales e identitarios que se supone tienen que ver con la llamada 'globalización' han renovado el interés de antropólogos y sociólogos por la relación religión-identidad (véase Social Compass. Sociedad Internacional de Sociología de la Religión, Sage, Londres, Vol. 41, No. 1, 1944).

<sup>109</sup> *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*. INI, México, 1988.

<sup>110</sup> Alianza Editorial, Madrid, 1992.

<sup>111</sup> Las 'cofradías extraoficiales' las llama Gibson según Farriss (obra citada, p. 412). Siguiendo de nuevo también a Bonfil, se podría decir que las cofradías españolas fueron impuestas como mecanismo de dominación y, en manos de los indígenas se convirtieron y se mantuvieron como instituciones mayas al servicio de las comunidades y su reproducción (Bonfil, 1987).

<sup>112</sup> Nancy Farriss, lugar citado. Mas adelante Nancy Farriss asienta: "El culto a lo santos fue la principal empresa corporativa de los mayas coloniales, aquella a la que consagraban la mayor parte de sus energías

Nancy Farriss dice que se ignora cómo se organizaba en la práctica la gente para llevar a cabo sus celebraciones a los santos; esta investigación propone que es el *kuch* el modelo organizativo del culto a los santos que se ha mantenido en sus elementos básicos desde la cofradía maya colonial hasta nuestros días.

Todos conocemos el auge que las iglesias y grupos protestantes han tenido en nuestro país, Yucatán no es la excepción. Día a día crece el número de fieles sobre todo de iglesias de corte pentecostalistas quienes se distancian en ocasiones explícita y públicamente de sus antiguas prácticas: tanto las del catolicismo popular como las de la religiosidad maya (ceremonias de petición de lluvia, de ofrecimiento de primicias, rituales de desagravio, etc.). Por otro lado la 'modernización' del catolicismo oficial ha traído también en ocasiones el descrédito y la ridiculización por parte de los sacerdotes de las ceremonias y prácticas piadosas que las gentes llevan a cabo sin intermediación del sacerdote (se exceptúan los círculos bíblicos o 'clases de Biblia' que si bien no suelen estar presidido por sacerdotes sí son promovidos por ellos y por la iglesia oficial e las diversas comunidades).

En este sentido las practicas del catolicismo popular (en el lenguaje de la gente: "la fe de uno", "su creencia de uno") agrupan cada vez a menos gente y sin embargo a la mayoría y siguen siendo ocasión de despliegue de múltiples identidades étnicamente connotada.

---

colectivas y recursos materiales. La mayor parte de todos los excedentes en bienes y trabajo se destinaban una de una u otra forma al cuidado de los santos, sus iglesias y sus sacerdotes" (p. 497).  
"El culto a los santos fue la experiencia común que definió con más precisión las divisiones entre grupos y la función y el status de los miembros dentro del grupo. Muy especialmente definió los límites de la comunidad, traduciendo la realidad geográfica de un territorio común en la realidad social de la comunidad" (p. 506).