



COLEGIO DE POSTGRADUADOS

INSTITUCIÓN DE ENSEÑANZA E INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS AGRÍCOLAS

CAMPUS PUEBLA

POSTGRADO EN ESTRATEGIAS PARA EL DESARROLLO AGRÍCOLA REGIONAL

PRÁCTICAS DE INVERSIÓN SOCIAL Y SIMBÓLICAS COMUNITARIAS DE LA JUVENTUD RURAL INDÍGENA: EL CASO DE SANTA MARÍA ATEXCAC, HUEJOTZINGO, PUEBLA.

NOEL PÉREZ VARGAS

TESIS

PRESENTADA COMO REQUISITO PARCIAL
PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN CIENCIAS

PUEBLA, PUEBLA
2017



COLEGIO DE POSTGRADUADOS

INSTITUCIÓN DE ENSEÑANZA E INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS AGRÍCOLAS
CAMPECHE-CÓRDOBA-MONTECILLO-PUEBLA-SAN LUIS POTOSÍ-TABASCO-VERACRUZ

SUBDIRECCIÓN DE EDUCACIÓN
CAMPUS PUEBLA

CAMPUE- 43-2-03

CARTA DE CONSENTIMIENTO DE USO DE LOS DERECHOS DE AUTOR Y DE LAS REGALÍAS COMERCIALES DE PRODUCTOS DE INVESTIGACIÓN

En adición al beneficio ético, moral y académico que he obtenido durante mis estudios en el Colegio de Postgraduados, el que suscribe **Noel Pérez Vargas**, alumno de esta Institución, estoy de acuerdo en ser partícipe de las regalías económicas y/o académicas, de procedencia nacional e internacional, que se deriven del trabajo de investigación que realicé en esta Institución, bajo la dirección del Profesor **Dr. José Arturo Méndez Espinoza**, por lo que otorgo los derechos de autor de mi tesis **Prácticas de inversión social y simbólicas comunitarias de la juventud rural indígena: el caso de Santa María Atexcac, Huejotzingo, Puebla**, y de los productos de dicha investigación al Colegio de Postgraduados. Las patentes y secretos industriales que se puedan derivar serán registrados a nombre del Colegio de Postgraduados y las regalías económicas que se deriven serán distribuidas entre la Institución, el Consejero o Director de Tesis y el que suscribe, de acuerdo a las negociaciones entre las tres partes, por ello me comprometo a no realizar ninguna acción que dañe el proceso de explotación comercial de dichos productos a favor de esta Institución.

Puebla, Puebla, 18 de octubre del 2017.

Noel Pérez Vargas

Vo. Bo. Profesor Consejero o Director de Tesis
José Arturo Méndez Espinoza

La presente tesis, titulada: **Prácticas de inversión social y simbólicas comunitarias de la juventud rural indígena: el caso de Santa María Atexcac, Huejotzingo, Puebla**, realizada por el alumno: **Noel Pérez Vargas**, bajo la dirección del Consejo Particular indicado, ha sido aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

MAESTRO EN CIENCIAS
ESTRATEGIAS PARA EL DESARROLLO AGRÍCOLA REGIONAL
CONSEJO PARTICULAR

CONSEJERO:



DR. JOSÉ ARTURO MÉNDEZ ESPINOZA

ASESOR:



DR. JAVIER RAMÍREZ JUÁREZ

ASESOR:



DR. NICOLÁS PÉREZ RAMÍREZ

ASESOR:



DR. JOSÉ REGALADO LÓPEZ

ASESOR:



DR. JOSÉ ÁLVARO HERNÁNDEZ FLORES

Puebla, Puebla, México, 18 de octubre del 2017

PRÁCTICAS DE INVERSIÓN SOCIAL Y SIMBÓLICAS COMUNITARIAS DE LA
JUVENTUD RURAL INDÍGENA: EL CASO DE SANTA MARÍA ATEXCAC,
HUEJOTZINGO, PUEBLA

Noel Pérez Vargas, M. C.

Colegio de Postgraduados, 2017

En esta investigación se analizan las prácticas de inversión social que forman parte del campo de las obligaciones comunitarias: faena, sistema de cargos y cooperaciones cívicas, de la localidad de Santa María Atexcac, Huejotzingo, Puebla. Para el análisis y comprensión del fenómeno se parte de los postulados teórico-metodológicos de Pierre Bourdieu, dicho marco teórico contribuyó a tener una visión ampliada de las relaciones que condicionan la dirección o rumbo de las prácticas de inversión social de los jóvenes rurales de ascendencia indígena de Atexcac. La importancia del análisis de las estrategias que despliegan los jóvenes como agentes sociales, es que permiten comprender la dirección de un conjunto de prácticas que han sido de suma importancia para el desarrollo social de las comunidades de ascendencia indígena, y particularmente de Santa María Atexcac. Se encontró que las estrategias de las obligaciones comunitarias que despliegan los jóvenes en la comunidad de estudio, están referidas a dos subcampos: cívico y religioso. En el primero se observa continuidad en las prácticas de los jóvenes y el segundo se ha debilitado por diferentes factores, entre ellos la diversificación religiosa, la cual se puede traducir en la revaloración de los instrumentos de capital simbólico de la localidad.

Palabras clave: Estrategias de reproducción social, juventud ruralidad indígena, prácticas, obligaciones comunitarias.

SOCIAL AND SYMBOLIC INVERSION COMMUNITY PRACTICES OF THE RURAL
INDIGENOUS YOUTH: THE SANTA MARÍA ATEXCAC, HUEJOTZINGO PUEBLA
CASE

Noel Pérez Vargas, M. C.

Colegio de Postgraduados, 2017

This investigation analyzes the social inversion practices that are part of the community obligations field: *faena, sistema de cargos y cooperaciones cívicas*, in the locality of Santa María Atexcac, Huejotzingo, Puebla. For the analysis and comprehension of the phenomenon it was set out from the methodological postulates of Pierre Bourdieu. This theoretical frame fostered a wider vision of the relationships that condition the direction or way of the social inversion practices in the rural indigenous youth from Atexcac. The importance of the analysis of the strategies that youngsters deploy as social agents is because they permit to understand a direction of practices set that have been very important for the social development of the ancestry indigenous communities, particularly of Santa María Atexcac. It was found that the community obligations strategies that young people display in the study community are referred to two sub-fields: civic and religious. The first one has youth continuity and the second has weakened by different factors, one of this is the religious diversity, this transformation means the revaluation of the instruments of symbolic capital.

Key words: Community obligations, practices, rural indigenous youth, social reproduction strategies,

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS

A las autoridades del Colegio de Postgraduados Campus Puebla, y al Consejo Nacional de Ciencia y tecnología por su apoyo para la realización de mis estudios de postgrado.

A mi familia, mis padres Nieves Vargas Santos y Adolfo Pérez Márquez y mis hermanos Saúl y Adolfo por el apoyo brindado durante mi formación. Igual y especialmente para Jessica que me acompañó en toda la travesía.

Al Dr. José Arturo Méndez Espinoza, por estar presente en todo el proceso de formación escolar e investigación, así como por sus conocimientos ofrecidos tanto curriculares como extracurriculares.

Al Dr. Javier Ramírez Juárez, por sus precisas observaciones que me permitieron afinar la mirada de investigación.

Al Dr. Nicolás Pérez Ramírez, quien me ayudo a clarificar el producto final de la investigación.

Al Dr. José Regalado López, quien contribuyó a la pronta inserción al lugar de investigación, Santa María Atexcac.

Al Dr. José Álvaro Hernández Flores, por guiarme de manera aguda en la construcción de la tesis, por sus siempre esclarecedoras y relevantes observaciones teóricas y metodológicas.

De manera especial a los pobladores y autoridades de la comunidad de Santa María Atexcac, Huejotzingo, Puebla. A Irineo, Ciro y Eufemio Mestre por el tiempo, amistad y espacio ofrecido, y por los saberes y conocimientos aportados. A los alumnos y maestros del bachillerato Xochiquetzal por la atención y disposición dada.

CONTENIDO

| | Pág. |
|---|------|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| CAPITULO 1. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN | 4 |
| 1.1 Antecedentes..... | 4 |
| 1.2 Problemática..... | 8 |
| 1.3 Preguntas..... | 9 |
| 1.4 Objetivos. | 9 |
| 1.4.1 Objetivo general..... | 9 |
| 1.4.2 Objetivos específicos. | 10 |
| 1.5 Hipótesis..... | 10 |
| 1.5.1 Hipótesis general..... | 10 |
| 1.5.2 Hipótesis específicas..... | 10 |
| CAPITULO 2. METODOLOGÍA | 11 |
| 2.1 Contexto social..... | 11 |
| 2.2 Método y metodología..... | 14 |
| CAPITULO 3. MARCO TEÓRICO | 20 |
| 3.1 Estrategias de reproducción social desde la propuesta de Pierre Bourdieu..... | 20 |
| 3.2 Prácticas de las obligaciones comunitarias..... | 28 |
| 3.3 Juventud rural indígena. | 32 |
| 3.3.1 Ruralidad..... | 32 |
| 3.3.2 Juventud. | 34 |
| 3.3.3 Juventud rural indígena. | 37 |
| CAPÍTULO 4. RESULTADOS | 43 |
| 4.1 Transformaciones de las prácticas vinculadas al campo de las obligaciones comunitarias..... | 43 |
| 4.1.1 Los primeros vestigios; el sistema de cargos y las prácticas de las obligaciones comunitarias en el siglo XVI. | 43 |

| | | |
|---------|--|-----|
| 4.1.1.1 | Estratificación sociopolítica en Huexotzingo y prácticas de las obligaciones comunitarias; siglo XVI..... | 45 |
| 4.1.1.2 | Estratificación sociopolítica en Huexotzingo..... | 46 |
| 4.1.1.3 | Ascendencia de las prácticas de las obligaciones comunitarias en Huxotzingo; siglo XVI..... | 50 |
| 4.1.2 | Bifurcación de las prácticas de las obligaciones comunitarias desde la década de 1960 del siglo XX..... | 54 |
| 4.1.2.1 | Disputas religiosas y transformación de las prácticas de las obligaciones comunitarias. | 59 |
| 4.1.2.2 | Movilidades laborales; como preludeo de la transformación pronunciada de las prácticas de las obligaciones comunitarias..... | 64 |
| 4.1.2.3 | El capital cultural; la escuela como factor de transformación. | 75 |
| 4.2 | Campo de las obligaciones comunitarias..... | 76 |
| 4.2.1 | Prácticas del subcampo cívico: faenas y cooperaciones..... | 77 |
| 4.2.1.1 | Faenas..... | 78 |
| 4.2.1.2 | Cooperaciones cívicas. | 80 |
| 4.2.2 | Estrategias del subcampo cívico..... | 82 |
| 4.2.2.1 | Capital social..... | 83 |
| 4.2.2.2 | Estructura del subcampo cívico. | 85 |
| 4.2.2.3 | Habitus, posiciones y estrategias en el subcampo cívico..... | 88 |
| 4.2.3 | Prácticas del subcampo religioso: sistema de cargos..... | 93 |
| 4.2.4 | Estrategias del subcampo religioso..... | 96 |
| 4.2.4.1 | Capital simbólico..... | 97 |
| 4.2.4.2 | Estructura del subcampo religioso..... | 99 |
| 4.2.4.3 | Habitus, posiciones y estrategias del subcampo religioso..... | 101 |
| 4.2.5 | Disposiciones y herencia sociocultural juvenil..... | 106 |
| 4.2.6 | Herencia juvenil y prácticas del subcampo cívico..... | 106 |
| 4.2.6.1 | Herencia juvenil y prácticas del subcampo religioso..... | 107 |
| 4.3 | Juventud y prácticas de las obligaciones comunitarias..... | 109 |
| 4.3.1 | Habitus juveniles y prácticas del subcampo cívico..... | 110 |
| 4.3.2 | Habitus juveniles y prácticas del subcampo religioso..... | 116 |

| | |
|--|------------|
| 4.3.3 Nuevas prácticas en los jóvenes de Atexcac; continuidad del capital simbólico..... | 120 |
| CAPÍTULO 5. DISCUSIÓN, CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES..... | 127 |
| Bibliografía..... | 131 |

LISTA DE CUADROS

| | | |
|--------------------|---|------|
| CAPÍTULO II | | Pág. |
| Cuadro 1. | Productos de investigación obtenidos 2016-2017..... | 19 |
| CAPÍTULO IV | | Pág. |
| Cuadro 1. | Estratificación sociopolítica en Huexotzinco..... | 45 |

LISTA DE FIGURAS

| | | |
|---------------------|--|------|
| CAPÍTULO II | | Pág. |
| Figura 1. | Mapa región de Huexotzinco..... | 13 |
| Figura 2. | Mapa de la ubicación geográfica de Santa María Atexcac. | 14 |
| CAPÍTULO III | | Pág. |
| Figura 1. | Porcentaje de la población que se considera indígena en México..... | 38 |
| CAPÍTULO IV | | Pág. |
| Figura 1. | Gráfica del porcentaje de la población católica y no católica en Santa María Atexcac: 1970-2010..... | 53 |
| Figura 2. | México: Participación del producto agrícola en el producto interno bruto. 1921-1993. | 62 |

| | | |
|-----------|---|-----|
| Figura 3. | Gráfica del porcentaje de la población de 18 años y más con educación pos-básica en el año 2000, 2005 y 2010... | 73 |
| Figura 4. | Porcentaje de la población de entre 6 y 14 años que no asiste a la escuela en el año 2000, 2005 y 2010..... | 74 |
| Figura 5. | Diagrama del subcampo de las estrategias de las obligaciones cívicas en el espacio social de Atexcac..... | 92 |
| Figura 6. | Diagrama del subcampo religioso antes de la diversificación religiosa..... | 99 |
| Figura 7. | Diagrama del Subcampo religioso en el espacio social de Atexcac en la actualidad..... | 101 |
| Figura 8. | Diagrama del Subcampo cívico-juvenil; estrategias de herejía..... | 111 |
| Figura 9. | Diagrama del espacio social juvenil de Atexcac..... | 122 |

INTRODUCCIÓN

La investigación que aquí se presenta es importante para comprender la continuidad de las *prácticas de las obligaciones comunitarias*¹ en los jóvenes de las sociedades rurales, prácticas que se consideran exclusivas de las sociedades de ascendencia indígena y campesina. Es trascendente su estudio ya que han sido parte fundamental del desarrollo social comunitario de este tipo de sociedades, tal como sucede con el caso abordado. Este tipo de prácticas han contribuido en el caso de estudio, entre otras cosas, a consolidar redes laborales regionales, nacionales e internacionales, así como a la generación de infraestructura local.

En términos académicos se pretende generar aportes para el análisis de la juventud rural e indígena, mediante el estudio del estado actual que guardan las prácticas vinculadas al campo de las obligaciones comunitarias desde la propuesta teórica-metodológica de Pierre Bourdieu.

También se hacen aportes en los estudios que profundizan en las transformaciones de la ruralidad, ya que a partir del análisis de las prácticas referidas al campo de las obligaciones comunitarias es posible comprender las particularidades de las sociedades rurales contemporáneas y los factores que contribuyen a su transformación. En el ámbito de los estudios rurales se pretende trascender el enfoque teórico, atendiendo la complejidad de relaciones que constituyen el espacio social rural, así como a la heterogeneidad que presentan estos tipos de localidades.

Por otro lado, la investigación aporta a los estudios del desarrollo de las sociedades rurales para comprender la naturaleza de las prácticas que han fungido como un recurso estratégico de las comunidades de ascendencia indígena, al mismo tiempo que se reconocen los factores que están debilitando estos recursos, lo cual deja para diversos actores del desarrollo, tanto estudiosos como promotores, conocimientos que son esenciales para la generación y ejecución de proyectos de desarrollo en tales materias.

¹ Las prácticas de las obligaciones comunitarias, por sus características empíricas, se han considerado a: las cooperaciones, faenas y el sistema de cargos.

Así, el objetivo general de esta investigación va encaminado a comprender el estado en que se encuentran las prácticas de las obligaciones comunitarias en los jóvenes, para dar cuenta tanto de los factores de transformación que han conducido a la situación actual de éstas prácticas, como de la continuidad o ruptura que los agentes sociales jóvenes puedan estar teniendo hacia ellas.

El estudio de estas prácticas se lleva a cabo en Santa María Atexcac, que es una comunidad rural de ascendencia nahua del municipio de Huejotzingo, Puebla. Se trata de una comunidad que ha perdido su lengua indígena, y donde además de la agricultura, figuran las migraciones a la CDMX y a EUA como las principales estrategias de inversión económicas. Una de sus principales características es la presencia de dos religiones, además de la católica: mormona y evangélica, las cuales han contribuido a la transformación sociocultural de la comunidad, particularmente a las prácticas de análisis.

El estudio se basa en las consideraciones teórico-metodológicas de Pierre Bourdieu, ya que permite un acercamiento complejo y crítico del análisis de las prácticas o estrategias de reproducción social, así como comprender su proceso de transformación y el estado en que se encuentran en relación a los agentes sociales. El método que se utiliza para la investigación es el estudio de caso. La metodología planteada es de tipo cualitativo, y se han utilizado como herramientas las entrevistas focalizadas, entrevistas informales, grupos focales, observación participante y revisión de fuentes bibliográficas.

Los principales resultados encontrados indican que las prácticas del campo de las obligaciones comunitarias tienen una continuidad diferenciada. Para ello se ha desarrollado el análisis de dos subcampos: el religioso² y el cívico. Las prácticas del subcampo religioso católico, vinculadas al sistema de cargos, han sido disminuidas por los efectos de la diversificación religiosa del lugar, mientras que las de tipo cívico,

² Las prácticas religiosas que nos interesan estudiar son las que se encuentran en el orden de la religión católica, por lo tanto cuando nos referimos a las prácticas religiosas se refiere a las prácticas del sistema de cargos.

como son las faenas y las cooperaciones, se comprenden con continuidad por la interiorización que hacen los agentes sociales jóvenes del sistema cívico.

El texto está dividido en cinco capítulos. En el capítulo 1, se presenta el problema de investigación, donde se explicitan los antecedentes, la problemática, las preguntas, los objetivos y las hipótesis. En el capítulo 2, se desarrolla la metodología, ahí se atiende el *dónde* y el *cómo* se desarrolló la investigación. En el capítulo 3, se presenta el marco teórico, revisando los conceptos: estrategias de reproducción social, juventud y ruralidad indígena que son los componentes del objeto de estudio. En el capítulo 4, se presentan los resultados, este se divide en tres partes fundamentales, la transformación de las prácticas de las obligaciones comunitarias desde 1970 a la actualidad, después se analizan los subcampos de las obligaciones comunitarias generados por el tipo de capital que las prácticas proporcionan, y finalmente se presenta el análisis de las prácticas por parte de los jóvenes. Por último, en el capítulo 5, se presentan las conclusiones, donde se expone la discusión de los hallazgos y las recomendaciones teórico-metodológicas analíticas para los estudiosos y actores del desarrollo rural interesados en comprender la lógica de las prácticas vinculadas al campo de las obligaciones comunitarias.

CAPITULO 1.

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

Antecedentes

Basado en Massa (2010), se comprende que cuatro vertientes constituyen la discusión de las estrategias de sobrevivencia y reproducción social para el caso latinoamericano:

La corriente sociodemográfica, que se configura estrechamente vinculada con la reunión del PISPAL (Programa de Investigaciones sobre Población en América Latina) en México en el año 1978, donde confluyen varios demógrafos latinoamericanos preocupados por comprender cómo sobreviven los sectores sociales más empobrecidos y marginados de las grandes ciudades.

La corriente sociológica, la cual se centra en los estudios que tienen como base analítica al sujeto social. Los investigadores enmarcados en este grupo superaron la dificultad que la corriente anterior encontró al definir las estrategias, aportando a la comprensión de las estrategias en función de los sujetos sociales. La forma de trascender el enfoque de la pobreza fue con la contextualización del concepto en el marco de una comunidad particular —comunidades de ascendencia indígena ligadas a la producción agrícola—.

La corriente antropológica reúne a varios autores que recogen los aportes hechos por los antecesores sobre el análisis de la unidad familiar y el desarrollo del ciclo vital familiar. Dos autores se consideran especialmente representativos en lo que se refiere a la conceptualización de la reproducción social y su correlación con el área de la producción: Andrés Guerrero (1984) y Claude Meillassoux (1977), los dos pertenecientes a la tradición marxista.

Finalmente, la corriente de pobreza y género es una línea de producción teórica que sostiene que la noción de estrategias de sobrevivencia está en íntima relación con los estudios de la mujer, centrando su estudio en las formas de reproducción social, a partir de la acentuación de dos aspectos:

—una mirada de género, ya que la reproducción social es, en función de la desigualdad de género, una actividad “por excelencia” femenina.

—el estudio de la pobreza, ya que los obstáculos y las posibilidades para lograr la reproducción son diferentes según el sector social al cual se pertenezca (Massa, 2010).

Torrado (1981) encuentra, para el caso de los estudios de la corriente sociodemográfica, cuatro desventajas analíticas: la libertad que tiene los miembros de las unidades familiares para elegir sus estrategias de reproducción, en segundo lugar el concepto de supervivencia que restringe el campo de estudio, en tercer lugar las dificultades que encuentran para definir y delimitar el concepto de familia, y cuarto el nulo análisis de la estructura familiar en su ámbito jerárquico.

En México son representativos de las corrientes socio-antropológicas los estudios de Félix Acosta, en quien se

(...) reconoce una corriente de investigación que opta por el concepto de estrategias de reproducción apoyada en los planteamientos hechos por Chayanov, que se desarrollan en torno a la unidad doméstica campesina como una unidad económica de producción y consumo. Esta unidad permite vincular las actividades de producción y consumo y analizar las interrelaciones entre el grupo familiar y la unidad productiva. En este contexto, las estrategias de reproducción se refieren a “un conjunto de acciones orientadas por motivos conscientes o no, desplegadas por las familias para garantizar su supervivencia (Suárez, 2008).

Por la trayectoria de los estudios sustentados en el análisis de las estrategias de sobrevivencia y de la reproducción social, se han sumado otras tantas consideraciones teóricas y metodológicas que han reorganizado y redirigido el rumbo de estas investigaciones. Tales consideraciones, relevantes para esta investigación, son observables en las investigaciones que analizan a las sociedades rurales.

Algunas observaciones que se hacen a los estudios latinoamericanos del tema, se dirigen a señalar que existe desarticulación y a veces ausencia del análisis histórico de las relaciones que han contribuido a la aparición y transformación de las diferentes estrategias de reproducción de las sociedades rurales, y más aún, de las relación que guardan las estrategias con el territorio, región y/o espacio social. Un ejemplo de este tipo de trabajo se puede encontrar en Appendini y De Luca (2006), quienes se dan a la tarea de analizar las estrategias rurales en el nuevo contexto agrícola mexicano.

Junto con Appendini y De Luca (2006), se encuentran una serie de investigaciones, donde se incorpora el enfoque geográfico y/o de contextualización socio-territorial y espacial, y los señalados análisis históricos que contemplan para su construcción, dimensiones que van de lo económico a lo político, y de lo social a lo cultural. Todas estas consideraciones, están encaminadas a comprender las estrategias de reproducción contemporáneas de las sociedades rurales, tanto en su estructura como en su trayectoria. Aquí son representativas algunas investigaciones como las de: Damián, Ramírez, Parra, Paredes, Gil, López y Cruz (2008); Mercado (2007); Canales (2013); Espín (1999); Lanza y Rojas (2010); Belén (2008); Tomé, Méndez, Pérez, Ramírez y Tornero (2013).

Actualmente, también se encuentran trabajos más detallados, que buscan comprender a través de estudios de caso, las relaciones que se articulan en la construcción de las estrategias de reproducción sociales de las sociedades rurales y periurbanas, aquí es ejemplar la investigación de Hernández (2010), quién pone a trabajar el aparato teórico-metodológico y epistemológico de Pierre Bourdieu. Con ello, aunque con un enfoque distinto al de Appendini y De Luca (2006), nuevamente se logra observar la superación tanto de las dificultades que fueron señaladas por Torrado (1981), así como la incorporación de las consideraciones históricas y contextuales. De igual manera, es sugerente la visión estructural-constructivista del enfoque utilizado que propone superar la idea de neutralidad y homogeneidad de las sociedades rurales, y permite reflexionar sobre las disparidades sociales expresadas en los agentes, que se tejen en un juego de relaciones económicas, pero no economicistas.

El enfoque de Bourdieu, se presenta como una perspectiva que refresca las investigaciones de las estrategias de reproducción, especialmente para el medio rural y periurbano, con el cual se diversifica la noción de estrategias de reproducción. Así, se puede explorar más allá del objeto de estudio recurrente al que evocan las investigaciones de la reproducción, o sea, dirigir la atención hacia el análisis de las relaciones y capitales no económicos monetarios. Por tanto, con Bourdieu, cabe la posibilidad de analizar los capitales no económico-monetarios y por lo tanto las prácticas trascendentes de los agentes rurales encaminadas a acumular capitales sociales, simbólicos, culturales... y cualquier capital necesario y de importancia para ellos. Sin embargo, este enfoque no segrega de su análisis las relaciones económicas, más bien éstas figuran como esenciales para construir las relaciones que permiten explicar el objeto propuesto por el autor.

Cabe señalar que son escasos los trabajos elaborados desde la perspectiva de Pierre Bourdieu que analizan el papel de los jóvenes en la reproducción de las sociedades rurales. Los acercamientos que se han hecho al respecto, han sido para el análisis de contextos urbanos, en donde son pioneras las investigaciones de Urteaga (2013). Entre los hallazgos de Urteaga se encuentra la posibilidad de construir el espacio social juvenil, espacio que tiene la lógica del campo propuesto por Pierre Bourdieu.

Desde esta perspectiva, las culturas, las subculturas y prácticas juveniles, tan diversas y desiguales, pueden ser representadas como subcampos, constituidos por agentes posicionados de manera diferencial –según la posesión de ciertos bienes que dan poder y/o prestigio o distinción- en la red de relaciones sociales que construyen cotidianamente como mundo social. Alrededor de estos bienes se generan espacios de juego “históricamente constituidos con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento propias” (Urteaga, 2013).

Sin embargo, este tipo de análisis se limitan a los contextos urbanos. Con el objetivo de comprender la relación de las prácticas de las obligaciones comunitarias con los jóvenes, como se verá más adelante, se recurre a la propuesta señalada, es decir la construcción del espacio social juvenil de Atexcac.

Problemática

La religión se presenta como uno de los referentes introductorios a la problemática de ésta investigación, pues es la filiación religiosa, la que ha redefinido la dirección de algunas prácticas socioculturales de los grupos sociales con ascendencia indígena, como son las festividades y los sistemas de cargos. La diversificación religiosa en Santa María Atexcac comienza a mediados del siglo XX, pero es hasta 1970 cuando se comienza a intensificar, lo que provocó la disminución del número de participantes en el sistema de cargos, que es una de las prácticas de interés.

Sumado a este factor de cambio se deben de considerar otros fenómenos que han incidido en la transformación de las prácticas de inversión social y simbólica. Quizá, uno de los más relevantes es la movilidad territorial que forma parte fundamental de las estrategias de reproducción de los grupos domésticos rurales, la cual se intensifica como consecuencia de las reestructuraciones económicas que minaron la economía agrícola en el último cuarto del siglo XX.

Este tipo de transformaciones ha dado lugar a prácticas inéditas en los ámbitos socioculturales y productivos. Tal es el caso del abandono de la agricultura, la escolarización, la migración definitiva, la pluriactividad, entre otras, que se vinculan a lo que desde los estudios rurales ha sido denominado como nueva ruralidad.

En la presente investigación se parte del supuesto de que en Atexcac, una serie de factores socioeconómicos han transformado el espacio social, debilitando con ello algunas prácticas que históricamente han constituido un recurso estratégico para la reproducción de los pobladores del lugar. Tal es el caso de las prácticas del campo de las obligaciones comunitarias, las cuales se expresan en el lugar de dos maneras: las prácticas de tipo civil, que comprenden la cooperación económica destinada a obras públicas como el adoquinamiento de calles, la construcción de aceras y el aporte para algunas festividades; y las faenas, que consisten en la organización y préstamo de mano de obra para el mantenimiento de obras públicas, tales como la limpia de cunetas y empedrado de los caminos que llevan a la zona ejidal de la localidad, todas ellas actividades que se realizan a través del presidente de la junta auxiliar. Y por otro

lado, las prácticas religiosas católicas, particularmente las vinculadas al sistema de cargos.

Así, ante este panorama de transformaciones sociales, son las prácticas vinculadas al campo de las obligaciones comunitarias las que han despertado el interés de la presente investigación, pero focalizando además en el sector juvenil, por ser este el que eventualmente reproducirá o modificará las prácticas que son objeto de estudio. Desde la perspectiva de esta investigación se asume que en este grupo etario se puede percibir con mayor nitidez el arraigo, desarraigo o desaparición de las prácticas de inversión social que han sido un recurso relevante en el desarrollo socioeconómico de la comunidad.

La hipótesis del debilitamiento y posible transformación sugiere su análisis y corroboración, debido a la importancia que han tenido estas prácticas en el desarrollo social de la comunidad, la cual se concibe en la actualidad como una comunidad heterogénea, debido a las posiciones que se han generado por causa de la diversificación de estrategias económicas y simbólicas que se comienzan a desplegar desde mediados del siglo XX, y por las propias consideraciones teóricas que la conciben como un espacio social en proceso de cambio.

Preguntas

- ¿Cuáles son las prácticas de las obligaciones comunitarias, y cómo se relacionan los jóvenes de Santa María Atexcac con éstas?
- ¿Cómo las prácticas juveniles influyen en la reestructuración del campo de las obligaciones comunitarias y en la reconfiguración del espacio social?

Objetivos

Objetivo general

Identificar en términos diacrónicos y sincrónicos, la posición de los jóvenes dentro del campo de las obligaciones comunitarias, así como analizar el proceso de

reestructuración de las prácticas sociales y sus efectos en la reconfiguración del espacio social.

Objetivos específicos

- Construir el campo de las obligaciones comunitarias para entender su dinámica y comprender el papel que desempeñan los jóvenes en su reproducción y/o su transformación.
- Analizar las transformaciones en el campo de las obligaciones comunitarias para comprender su proceso de reestructuración y su incidencia sobre la reconfiguración del espacio social.

Hipótesis

Hipótesis general

Existe un debilitamiento diferenciado de las prácticas de las obligaciones comunitarias en los jóvenes, de acuerdo a la posición que ocupan en el campo de las obligaciones comunitarias y debido a la pérdida del peso relativo que tiene el capital simbólico, que es el detentado en éste campo. Este debilitamiento expresa una reconfiguración del campo de las obligaciones comunitarias en donde los capitales simbólico y social están siendo desplazados como especies de capital dominantes, por el capital económico.

Hipótesis específicas

- Existe un debilitamiento diferenciado de las prácticas de las obligaciones comunitarias en los jóvenes de acuerdo a la posición que ocupan en la estructura del campo de las obligaciones comunitarias.
- El debilitamiento de las prácticas vinculadas al campo de las obligaciones comunitarias se debe a la pérdida del peso relativo que tiene el capital simbólico y social, generado por el posicionamiento del capital económico.

CAPITULO 2.

METODOLOGÍA

En este capítulo se presentan las cuestiones metodológicas consideradas en el proceso de investigación que concluyó en el presente texto. Se divide en dos partes, en la primera se revisa el contexto social, debido a que es necesario comprender el contexto del lugar de estudio para justificar las técnicas y consideraciones metodológica empleadas en esta investigación. Posteriormente, se presentan los detalles metodológicos que fueron parte fundamental en el desarrollo de la investigación y para la creación de este texto.

Contexto social

Santa María Atexcac forma parte del municipio de Huejotzingo. De los orígenes del territorio de Huexotzinco³, se sabe, que se trataron de migraciones chichimecas que se dieron en el siglo XII, y que también tuvo una herencia cultural acolhua. Las dimensiones del territorio del Altépetl de Huexotzinco se alcanzan en el siglo XIV cuando conquistan a Cuauhquechollan actualmente conocido como Atlixco, y cuando a finales del mismo siglo se hacen del control del señorío de Totomihuacan, con lo que se hizo del control de toda la región del Atoyac. A principios del siglo XVI, las crisis internas de Huexotzinco provocaron una división política, que “derivó (...) en la decadencia del señorío, quedando en segundo plano en la esfera política y en cierto modo, sometido a Tlaxcala y sobre todo a México-Tenochtitlan” (Brito, 2008). Después, con la llegada de los españoles, los huexotzincas les ofrecieron vasallajes para combatir a sus enemigos del valle de México, con lo que se recupera de cierta manera el control del territorio.

El primer gran cambio, en este caso de índole geoterritorial, fue la reconquista de lo que habían perdido ante Tlaxcala y Tenochtitlan. Así, para principios de la conquista encontramos en control de los Huexotzincas un territorio que iba desde

³ Es necesario precisar que tal como lo hace Brito Guadarrama (2008) se utilizaran dos grafías para referirnos al territorio de análisis: Huexotzinco en un contexto prehispánico, Huexotzingo para referirse al territorio en los primeros años de la conquista y Huejotzingo para la época actual.

Atlixco hasta San Martín Texmeclucan. En tal sentido Prem (1988) genera un mapa donde se puede ver el extenso de dicho territorio, que Brito (2011) denomina como Altépetl (ver mapa 1).

La transición de la época prehispánica a la colonia de Huejotzingo, como sucedió en gran parte del ahora territorio mexicano, originó una gran cantidad de transformaciones, las cuales se fueron dando gradualmente. Para explicar cómo se dieron estos cambios podemos recurrir a la propuesta de María Elena Bernal García y Ángel Julián García (2006), quienes proponen comprender la estructura política gobernante impuesta por los españoles como una fusión entre su institución y la institución de origen prehispánica, para el caso de los territorios del altiplano central.

La fusión se produce cuando, una vez conquistada la ciudad de México-Tenochtitlan y después de varias décadas, los conquistadores lograron imponer su programa urbano (de carácter experimental al principio de la colonización) sobre el milenarismo esquema indígena (Bernal y García, 2006).

Dicho programa urbano se refiere a la congregación que intenta concentrar en núcleos a los pobladores de las diferentes regiones, que hasta ese momento vivían dispersamente a lo largo de sus territorios. Se tienen dos congregaciones de tierra para Huejotzingo, en 1550 y 1598. La segunda no fue bien vista ni por los mismos frailes quienes habían sido los que gestionaron la primera, debido a las epidemias provocadas ante tal ejercicio de la población. Este control impactó en los indígenas quienes comenzaron a vender sus tierras y a arrendarlas.

Inmediatamente después de la congregación de los pueblos de Huexotzingo a mediados del siglo XVI, el cabildo indígena solicitó a la corona española, por intervención de Juan de Orbilen, que se hiciera valer su calidad de aliado durante las guerras de conquista del territorio de la Nueva España y se le otorgara el título de ciudad y un escudo de armas (Brito, 2011).

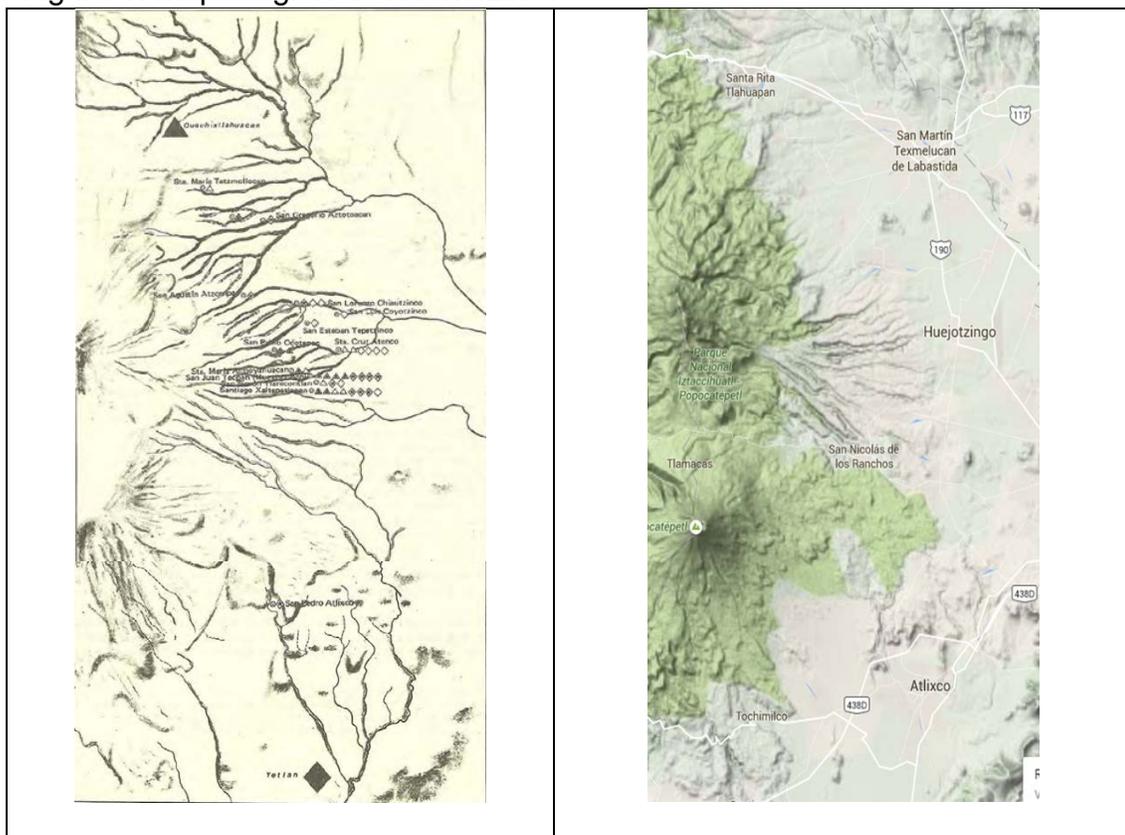
Las congregaciones de tierras propiciaron, de cierta forma, la acumulación de éstas en manos de los españoles. Desde luego no fue el único factor que impactó en este fenómeno de concentración de tierras por parte de particulares y del clero. Pero sí

puede ser un referente para comprender que a partir de este momento la lógica de la colonia comenzaría a consolidarse.

Es de importancia para el estudio comprender la ascendencia de la localidad de Atexcac, y específicamente la generación de un sistema cívico-religioso e indiano-español como el que tomaría el control de las sociedades indígenas, esto debido a las posibilidades del planteamiento analítico de estudio.

Así, estas consideraciones permiten reconocer los primeros vestigios de lo que hoy se reconocen como las prácticas de las obligaciones comunitarias, y como un antecedente relevante en la trayectoria de las prácticas.

Figura 1. Mapa región de Huexotzinco

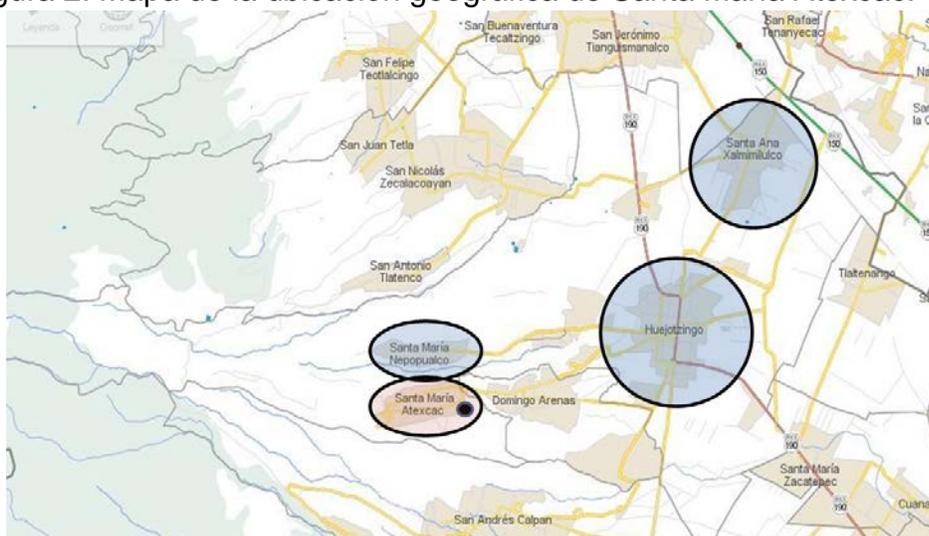


Fuente: Brito (2011) y Google earth (2016).

En la actualidad, Santa María Atexcac es una localidad que se encuentra en el municipio de Huejotzingo, Puebla, en la parte alta del territorio, en las faldas del volcán Iztaccíhuatl. La población total es de 2,978 habitantes (INEGI, 2010), de los cuales 583 personas tienen una edad de entre 15 y 24 años. Entre las actividades económicas

que predominan se encuentra la agricultura, la migración hacia la CDMX y hacia EUA, así como la movilidad laboral a las ciudades de la región donde se emplean principalmente en la albañilería. El grado promedio de escolaridad es de 5.57 años cursados (INEGI, 2010), por debajo del promedio del municipio que se encuentra en 7.19 años cursados. Otro de los rasgos principales es la división religiosa que se puede encontrar en el lugar, donde según el INEGI (2010) 1754 personas practican la religión católica, mientras que 1188 están adscritas a otras religiones.

Figura 2. Mapa de la ubicación geográfica de Santa María Atexcac.



Fuente: Mapa Digital de México (INEGI 2015).

Otra de las características de la población actual de Atexcac, de gran relevancia, es el uso de la lengua nahua, la cual ha sido desplazada paulatinamente, y en la actualidad sólo la hablan los adultos mayores, personas de más de 70 años.

Las consideraciones previamente referidas permiten elaborar consideraciones más concretas al precisar las condiciones socioculturales de los agentes sociales de estudio, tanto las actuales como las históricas.

Método y metodología

El método que se utiliza en esta investigación es el de estudio de caso, tal como lo propone Coller (2000). Según el alcance del caso, este se ubica como un caso genérico, al cual “suele denominársele también ejemplar (porque ilustra acerca de una

característica que se encuentra en otros casos y que al investigador/a le interesa estudiar), así este estudio puede considerarse representativo en el contexto de otras investigaciones que analizan las transformaciones y los factores de transformación de diferentes fenómenos socioculturales en las sociedades rurales.

Según el tipo de acontecimiento, el estudio de caso se considera de tipo contemporáneo, porque el objeto se encuentra en el momento en que se desarrolla la investigación, aunque hay que considerar que “En términos generales, la mayor parte de casos contemporáneos tiende a ser del tipo mixto en la medida en que el investigador/a, para contextualizar el problema que quiere analizar, recurre a la historia del caso para situar mejor a la audiencia y tratar de explicar por qué esa situación ha llegado a ser lo que es” (Coller, 2000).

Esta investigación se genera desde la propuesta teórico-metodológica de Pierre Bourdieu, explicitada por Gutiérrez (2005), quién señala que para la comprensión de las prácticas se requiere de la construcción de las estructuras externas (campos) como las incorporadas (habitus), sumada a las consideraciones revisadas en el marco teórico. De tal manera se pueden sintetizar en términos generales los siguientes pasos:

- Construcción del campo social en que se insertan las prácticas como sistema de posiciones y de relaciones entre posiciones.
- Construcción de la trayectoria del campo (como definición y redefinición permanente de las posiciones y de las relaciones de fuerza).
- Rescatar las estructuras del habitus, en tanto principios de generación y estructuración, de percepción y apreciación de dichas prácticas.
- Objetivar al sujeto objetivante, o ubicarse como investigador en una posición determinada y analizar los condicionamientos sociales de su producción y de su proceso de producción. (Gutiérrez, 2005).

Siguiendo estos pasos metodológicos, particularmente con un enfoque cualitativo, se analizan las prácticas de inversión social del campo de las obligaciones comunitarias,

para identificar la relación que guardan los jóvenes de Santa María Atexcac con éstas, así como las transformaciones que han experimentado a lo largo del tiempo. A continuación se articulan los objetivos particulares con la metodología propuesta para la explicitación metodológica.

En primer lugar se ha propuesto construir el campo de las obligaciones comunitarias para comprender la relación que guardan los jóvenes con las prácticas vinculadas a dicho campo. Para ello, hay que precisar que estas prácticas se expresan y estudian a través de tres actividades: la faena, el sistema de cargos y la cooperación económico-monetaria para fines cívicos. Para solventar este primer objetivo, es necesario comprender las prácticas como parte de un sistema donde la posición del agente joven, es en gran medida, relativa a la posición de la unidad doméstica.

De tal manera que, se plantea en un primer momento la construcción del *campo de las obligaciones comunitarias*, en donde se tiene que reconocer el capital que impone su hegemonía al campo y cuya acumulación se convierte en objeto de disputa por parte de los agentes sociales involucrados en dicho campo. Posteriormente se debe reconocer las posiciones de los agentes sociales y la relación entre las distintas posiciones, con el objetivo de identificar los intereses asociados a cada una de ellas.

Para ello se ha hecho una revisión documental de los estudios que refieren a prácticas de índole comunitaria (cooperaciones, faenas y sistema de cargos), así como entrevistas focalizadas a informantes clave de la comunidad, que sean jefes de familia. Para la construcción de las posiciones y las relaciones entre posiciones se han hecho entrevistas focalizadas⁴, de igual forma a jefes de las unidades domésticas, atendiendo al criterio de heterogeneidad, con el objetivo de ubicar a agentes que ocupen posiciones distintas. El criterio para determinar el número de entrevistas fue el de saturación teórica, donde la saturación se alcanza una vez que "(...) La incorporación de nuevo material o de nuevos datos se acaba, según este concepto, cuando ya no emerge nada nuevo." (Hernández, 2014).

⁴ En este tipo, "El entrevistador deja hablar sin restricciones al entrevistado, proponiéndole apenas algunas orientaciones básicas pero, cuando éste se desvía del tema original y se desliza hacia otros distintos, el entrevistador vuelve a centrar la conversación sobre el primer asunto, y así repetidamente." (Behar, 2008: 59).

Posteriormente, para la construcción de la trayectoria del campo se realizaron entrevistas a profundidad a informantes clave de la comunidad, especialmente a adultos de edad avanzada que sean capaces de rememorar la historia de las prácticas de las obligaciones comunitarias, y referenciar el proceso por el que han pasado éstas prácticas en cuanto a participación, abandono y factores de transformación. Nuevamente se recurre al criterio de saturación teórica. Además se analizaron diversas fuentes secundarias, con la intención de triangular la información obtenida de las entrevistas.

Con base en la metodología propuesta, se dio paso entonces al análisis de los habitus de clase, retomando las consideraciones de las posiciones que se encuentren en el análisis del campo de las obligaciones comunitarias. A nivel de unidad doméstica se indagó a través de los jefes de familia y con apoyo de entrevistas focalizadas, el nivel de incorporación de estas prácticas. Se tomaron como referencia las disposiciones duraderas o habitus de los jefes de familia, las cuales son heredadas a las generaciones jóvenes contemporáneas. El reconocimiento de los habitus individuales de los jefes de familia sirvió para reafirmar las relación entre prácticas y posiciones encontradas en el análisis del campo, así como para comprender la tendencia de transformación o continuidad de las estrategias que los distintos agentes tienen según la posición que ocupan en el campo. Así, se reconoció, a través de la relación dialéctica entre campo de las obligaciones comunitarias y habitus de clase, la posición de la unidad doméstica con respecto a las prácticas y por lo tanto la posición de los jóvenes pertenecientes a esta unidad doméstica respecto a las mismas. Hasta aquí se podría reconocer parcialmente la relación que guardan las prácticas con los jóvenes de Atexcac.

De gran relevancia es también el análisis del habitus individual de los jóvenes en relación a su posición en el campo. Así, para comprender con mayor profundidad la relación de los jóvenes con las prácticas del campo de las obligaciones comunitarias se entrevistó a diferentes agentes jóvenes. El tipo de entrevistas fue del tipo focalizadas. Para complementar esta información, se organizaron grupos focales en la escuela del nivel medio superior. Para los grupos focales se seleccionaron los

informantes de acuerdo a su género y su residencia: barrio de arriba y barrio de abajo, buscando un equilibrio de selección. La información extraída fue útil para comprender la manera en que se relacionan los jóvenes con las prácticas de las obligaciones comunitarias.

En términos metodológicos, la forma de abordar el *habitus*, en tanto estructuras estructuradas, fue a través de la observación y comprensión de la acción de los agentes sociales, la cual se encuentra en la propia práctica, pero además en el gusto y/o acuerdo hacia éstas. Así, cuando se analizó el *habitus*, se buscó comprender la manera en que las prácticas de las obligaciones comunitarias eran ejercidas por los jóvenes, pero también el gusto o placer y acuerdo por la ejecución de éstas prácticas. De tal manera que, saber si los jóvenes realizan las prácticas sin o con cuestionamiento; disposición; gusto; e incluso saber si las ejercen o no, ayuda a constatar si las prácticas forman parte o no de su *habitus*.

El segundo objetivo particular fue: analizar las transformaciones en el campo de las obligaciones comunitarias para comprender su proceso de reestructuración y su incidencia sobre la reconfiguración del espacio social. Este análisis se hizo durante la primera fase de la investigación, a la par que se construía el campo de las obligaciones comunitarias, por lo que se recurrió a las entrevistas focalizadas dirigidas a los adultos mayores que fueron propuestas para solventar el objetivo anterior. Se respetó así el criterio de número de entrevistas de saturación teórica. Para triangular la información recabada a través de las entrevistas focalizadas a adultos mayores, se recurrió a fuentes secundarias, particularmente a información estadística.

En este análisis fue esencial la identificación de la trayectoria de las posiciones de los agentes en el campo de las obligaciones comunitarias, porque con su definición y desentrañamiento se comprendió, a través de los *habitus* individuales, los factores y motivaciones que están promoviendo la transformación. Para ello se recurrió a la información recabada por los instrumentos empleados para la construcción del campo referidos en el objetivo anterior.

Nuevamente para comprender de manera más profunda los factores que contribuyen a la transformación de las prácticas y las transformaciones del espacio

social, se utilizaron entrevistas focalizadas y grupos focales dirigidos a jóvenes, usados para fines del objetivo anterior. Con base en esta información fue posible rescatar el habitus de los jóvenes, y particularmente el nivel e incorporación de las prácticas de las obligaciones comunitarias, así como los factores que están motivándolos a su continuidad o abandono.

Cuadro 1. Productos de investigación obtenidos 2016-2017

| Técnicas de investigación | Número de productos |
|--|---------------------|
| Entrevistas focalizadas a informantes clave adultos. | 10 |
| Entrevistas informales a adultos. | 6 |
| Entrevistas a jóvenes | 13 |
| Grupos focales a jóvenes del nivel medio superior. | 2 |

Fuente: Elaboración propia.

En total, durante dos estancias de campo, una de ellas en el año 2016, y otra en el 2017, además de visitas constantes a la comunidad en el primer tercio del 2017, se obtuvieron los productos que se observan en el cuadro siguiente 1, donde se han de considerar que en los grupos focales participaron seis jóvenes escolares en cada uno de ellos.

Finalmente, es necesario considerar que el investigador está emparentado con las investigaciones en las sociedades rurales indígenas, y desde la infancia ha estado en contacto y ha convivido de manera somera con agentes sociales de estos contextos. Sin embargo, no ha sido participe de los procesos juveniles rurales indígenas, y menos aún la región de estudio.

CAPITULO 3

MARCO TEÓRICO

En este apartado se revisan las principales categorías teóricas que estructuran el marco interpretativo de ésta investigación. En la primera parte se analizan los conceptos que se articulan para trabajar desde la propuesta de Pierre Bourdieu. En un segundo momento se revisa el concepto de juventud rural indígena, que es el sujeto de investigación que interesa comprender en articulación con las estrategias o prácticas de inversión social. Además se analizan los diferentes conceptos que constituyen al sujeto de estudio, que van de la ruralidad a la juventud rural indígena.

Estrategias de reproducción social desde la propuesta de Pierre Bourdieu

En primer lugar se necesita saber que las estrategias de reproducción social suceden en un espacio social, el cual no necesariamente se trata de un espacio concreto o físico. El espacio social "(...) es un espacio pluridimensional, un conjunto abierto de campos relativamente autónomos, (...) [en donde] en el interior de cada uno de los subespacios, los ocupantes de las posiciones dominantes y de lo de las posiciones dominadas se comprometen constantemente en luchas de diferentes formas (...)" (Gutiérrez, 2005).

Para comprender la noción de espacio social es indispensable el concepto de campo, el cual está dominado por la lógica del juego, en el que los agentes sociales interesados buscan hacerse del capital simbólico, o sea del recurso que les es valioso y dado por determinada práctica social. Alicia B. Gutiérrez (2005), sintetiza las características del campo, comprendido también como la estructura externa, de la siguiente manera:

- a) En su aprehensión sincrónica, los campos se presentan cómo "sistemas de posiciones y de relaciones entre posiciones". (...)
- b) (...) se define, entre otras cosas, definiendo lo que está en juego (enjeu) y los intereses específicos mismos, que son irreductibles a los compromisos y a los intereses propios de otros campos. (...)

c) (...) es un estado –en el sentido de momento histórico- de la distribución en un momento dado del tiempo, del capital específico que allí está en juego.

d) (...) su estructura es un estado de las relaciones de fuerza entre los agentes o las instituciones comprometidas en el juego.

e) (...) un campo social determinado constituye un campo de luchas destinadas a conservar o transformar ese campo de fuerzas.

f) (...) los agentes comprometidos en las mismas tienen en común un cierto número de intereses fundamentales.

g) Al hablar de luchas permanentes, de acumulación de capital, de estado de las relaciones de fuerza, etc., estamos considerando a los campos sociales en su aspecto dinámico, y rescatando la dimensión histórica de los mismos.

h) Asimismo, también se definen y redefinen históricamente los límites de cada campo y sus relaciones con los demás campos, lo que lleva implícita una redefinición permanente de los límites de la autonomía relativa de cada uno de ellos (Gutiérrez, 2005).

Estas consideraciones, permiten comprender y construir el campo, que es fundamental para el análisis de las estrategias de reproducción. La estructura tiende a mantener la lógica del juego y por lo tanto de las posiciones, que difícilmente variarían por los efectos de las disposiciones diferenciables de acuerdo a la propia posición de los agentes sociales. Así, de la presentación de los rasgos del campo, se puede deducir que dos son las tareas generales del investigador para la construcción del campo, la construcción en su aspecto sincrónico y diacrónico.

Para la construcción de ambas consideraciones del campo, o de las estructuras externas se necesitan comprender los conceptos: capital, interés, posición, y dinámica del campo. Como ya se había señalado el recurso valioso de un campo, que es motivo de luchas, es comprendido como capital. Pero ¿Qué se concibe en Bourdieu como capital?: “puede definirse (...) como un “conjunto de bienes acumulados que se producen, se distribuyen, se consumen, se invierten, se pierden” (Gutiérrez, 2005). Pero además se trata de un recurso que no es exclusivamente económico.

Entonces, cuando se buscan analizar las prácticas o estrategias de reproducción que hacen a un campo, se puede comprender que éstas son mediadas por algún tipo de capital, o un bien no necesariamente económico. Para Bourdieu “El capital es trabajo acumulado, bien en forma de materia, bien en forma interiorizada o “incorporada” (Bourdieu, 2001). Este capital va más allá del sentido económico tradicional, por lo que considera que:

Una ciencia económica general de las prácticas debe procurar incluir el capital y el beneficio en todas sus manifestaciones, así como determinar las leyes por las que los diferentes tipos de capital (o de poder, que para el caso es lo mismo) se trasforman unos en otros (Bourdieu, 2001).

La consideración del capital como reducido a un hecho económico, no inhibe la consideración del capital como bien determinado por una lógica económica. Esta lógica económica, como se ha visto, está presente en todos los tipos de capital propuestos por el autor. Por otro lado, Para Bourdieu (2001):

El capital puede presentarse de tres maneras fundamentales. (...) el capital económico [que] es directa e inmediatamente convertible en dinero (...); el capital cultural [que] puede convertirse bajo ciertas condiciones en capital económico (...); el capital social, que es un capital de obligaciones y “relaciones” sociales, resulta igualmente convertible, bajo ciertas condiciones, en capital económico (Bourdieu, 2001).

Así, aunada a la lógica económica, se encuentra en el capital el aspecto de reconversión, o sea la posibilidad de transformación del capital en otros capitales. Por otro lado, la consideración de ciertos capitales por parte del autor, no imposibilita la existencia de otros tantos, los cuales dependerán de la naturaleza de los distintos campos y subcampos.

El capital simbólico, otro tipo de capital considerado por Bourdieu, es de un tipo especial y que se ha transformado a lo largo de la construcción teórica de Bourdieu. Es en primera instancia un bien que ayuda a comprender “la acumulación de ciertos

bienes no estrictamente económicos como el honor, prestigio, salvación, relaciones, conocimientos (Costa, 1976)” (Gutiérrez, 2005). Pero además:

Se trataría entonces de una especie de capital que juega como sobreañadido de prestigio, legitimidad, autoridad, reconocimiento, a los otros capitales, principios de distinción y diferenciación que se ponen en juego frente a los demás agentes del campo, que se agregarían a la posición que se tiene por el manejo del capital específico que se disputa en ese campo. (Gutiérrez, 2005).

Con lo anterior se comprende que cualquier capital es o puede ser un capital simbólico, en tanto para los agentes sociales sea el objeto de la lucha. En tanto objeto de lucha, se percibe que el capital está distribuido desigualmente, dando lugar, por tanto a disposiciones diferenciables de los agentes en el espacio social. Lo anterior se explica por dos características del capital, el volumen global de capital y la estructura del capital.

La primera hace referencia al conjunto de recursos (poderes) efectivamente utilizables –es decir, la suma del capital económico, cultural, simbólico y social-, del que puede disponer un agente o grupo de agentes determinado. La segunda, consiste en formas diferentes de distribución del capital global entre las distintas especies de capital. Es decir, es la especial estructura patrimonial que se constituye según el peso relativo de cada uno de los capitales que la forman (Gutiérrez, 2005).

Entre otras cosas, es importante reconocer de estas dos características del capital, que de ellas se deriva la lucha entre posiciones del campo, que estas luchas son desiguales en tanto los agentes tienen un volumen de capital diferenciado, y que la misma lucha que promueve la búsqueda y obtención del capital (o capitales) dominantes, genera la transformación del campo, en tanto que existen agentes sociales interesados en deslegitimar los capitales del campo, y por tanto introducir y legitimar nuevos capitales. Así, las luchas que se dan en el campo dependen en gran medida de la posición, y por tanto, del interés que los agentes sociales tengan y

mantengan hacia los capitales de un campo determinado. “La creencia es, a la vez, derecho de entrada a un juego y producto de la pertenencia a un espacio del juego. Esta creencia no es una creencia explícita, voluntaria, producto de una elección deliberada del individuo, sino una adhesión inmediata, una sumisión dóxica al mundo y a las exhortaciones de ese mundo.” (Bourdieu, 2010). Además, se reconocen dos tipos de intereses:

Unos son los llamados genéricos, asociados al hecho de participar en el juego, intereses fundamentales, ligados a la existencia misma del campo, y que tienen en común los agentes comprometidos en dicho campo (...) Hay además otro tipo de intereses, llamados específicos, que también se definen en relación al campo de las luchas, pero que están ligados más concretamente con cada una de las posiciones relativas de ese campo. Se trata de intereses objetivos, no necesariamente conscientes, y son definidos no en relación a la consciencia o a la subjetividad de los agentes sociales, sino en relación a la posición social ocupada, es decir, en relación a un elemento social objetivo como lo es el de una posición social (Costa, 1976). (Gutiérrez, 2005).

En tal sentido, es necesario considerar que los agentes sociales forman parte de una estructura y de una posición específica en el campo del juego, y que en tanto interiorizan las estructuras externas, los intereses de los agentes sociales están directamente relacionados con su habitus individuales (resultado de sus experiencias y trayectorias personales) y a la vez con su habitus de clase (resultado de su posición en el campo).

Regresando a la discusión de la creencia o el interés, se puede reconocer con Bourdieu, que éste se vincula con las posiciones que los agentes ocupan como consecuencia de la construcción de un campo. Desarrollarse en un contexto determinado, bajo ciertas condiciones sociales, generan en el agente disposiciones que le permiten percibir el mundo que le rodea como ideal y por tanto tender a la reproducción de las prácticas sin cuestionamiento, sin embargo esta situación no es determinante.

Ahora bien, las posiciones que el agente social adopta son comprendidas como diferentes. Cada agente social ocupa una posición en el campo, un campo que se comprende como un campo de juego, por lo tanto de relaciones de agentes que por el hecho de pertenecer a una posición y de estar dentro de un juego, buscan apropiarse del capital que distingue al campo. “Posición podría definirse entonces como lugar ocupado en cada campo o, mejor, lugar ocupado en cada campo, en relación con el capital específico que allí está en juego” (Gutiérrez, 2005). Una de las consideraciones primordiales, es que las relaciones que se dan en el campo se establecen entre posiciones y no por individuos. Gutiérrez (2005) señala:

(...) tres criterios o principios de distribución del capital específico, que definen posiciones específicas en cada campo (Costa, 1976):

- 1) Posesión o no.
- 2) Posesión mayor o menor.
- 3) Carácter legítimo o no legítimo de la posesión del capital (Gutiérrez, 2005).

Por otro lado, es necesario analizar la dinámica de los campos, y especialmente es importante señalar su dimensión histórica.

(...) en los diferentes campos se producen constantes definiciones y redefiniciones de las relaciones de fuerza (definiciones y redefiniciones de posiciones) entre los agentes y las instituciones comprometidos en los mismos. Asimismo, es importante destacar que también se definen y redefinen históricamente los límites de cada campo y sus relaciones con los demás campos, lo que lleva implícito una redefinición permanente de la autonomía relativa de cada uno de ellos (Gutiérrez, 2005).

Finalmente, al referirse a la autonomía relativa, se refiere a que cada campo tiene sus propias leyes, que cada en cada juego se gestan relaciones particulares, pero que, sin embargo, se encuentra siempre en relación a otros campos. Por tanto, “solamente construyendo empíricamente y estudiando cada uno de estos universos, se puede

establecer cómo están constituidos concretamente, qué forma parte de ellos y que no forma parte y cuáles son los límites” (Gutiérrez, 2005).

Estas consideraciones sólo son parte del aparato teórico-metodológico que Bourdieu plantea para el análisis de las estrategias de reproducción. Sumado a las consideraciones del campo, o de la estructura social externa se encuentran las estructuras sociales interiorizadas o habitus, donde ambas, en su relación dialéctica dotan de sentido a las estrategias de reproducción social.

La noción de habitus no ha sido inventada por Bourdieu, sino que pertenece desde hace tiempo al lenguaje de la filosofía clásica. Está ligada a la forma del verbo latín habere y a la noción griega de hexis que tiene igual significación (portarse -bien o mal-, estar en buena o mala condición). Bourdieu ha retomado ambos términos, conservando el sentido fundamental de condición, manera de ser, estado del cuerpo, disposición duradera, pero integrando este concepto a una teoría original de las relaciones entre las estructuras subjetivas y las estructuras objetivas (Gutiérrez, 2005).

A decir de Gutiérrez (2005), Bourdieu tiene diferentes concepciones de lo que es el habitus en sus diferentes textos. Las diferentes visiones del concepto van de cimientos y consideraciones deterministas a las de tipo agencialistas, siendo estas últimas las que desarrolló en una etapa más tardía. Una de las explicaciones más desarrolladas, y que se ubica entre las últimas desarrolladas es la siguiente:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen habitus, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la

obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizado de un director de orquesta (Bourdieu, 2013).

En términos específicos el habitus refiere a “aquellas disposiciones a actuar, percibir, valorar, sentir y pensar de una cierta manera más que de otra, disposiciones que han sido interiorizadas por el individuo en el curso de su historia, el habitus es, pues, la historia hecha cuerpo” (Gutiérrez, 2005).

Además el habitus se puede entender en términos individuales y de clase. Por un lado la historia del individuo representa una serie de vivencias personales que son inequívocas, por lo tanto el agente social tiene un habitus propio y particular o individual. Así, “El habitus (...) es capital, principio a partir del cual el agente define su acción en las nuevas situaciones que se le presentan, según las representaciones que tiene de ellas” (Bourdieu, 2010).

Por otro lado “el habitus es objetivación o resultado de condiciones objetivas (...) Hablar de habitus, entonces, es también recordar la historicidad del agente (sumando la dimensión histórica a la dimensión relacional), es plantear que lo individual, lo subjetivo, lo personal es social, es producto de la misma historia colectiva que se deposita en los cuerpos y las cosas (Bourdieu, 2010). Así, en tanto el individuo pertenece a una posición en el espacio social, y a su vez a una familia y un grupo de familias por ejemplo, se comprenden una serie de disposiciones afines en tanto existen condiciones similares, dando como resultado agentes sociales con disposiciones parecidas que conforman el habitus de clase.

Es precisamente, con la noción de habitus en relación con la de campo que se llega a comprender el concepto de estrategias de reproducción. La relación dialéctica entre ambos “permite producir la infinidad de los actos de juego que están inscritos en el juego en estado de posibilidades y de exigencias objetivas” (Gutiérrez, 2005). Así, el concepto de estrategias de reproducción hace referencia a todas las acciones que

apuntan a conservar y aumentar los diferentes tipos de capital de los agentes sociales, en pro de mantener la posición que ocupan en el campo de juego. De tal manera que:

Las diferentes estrategias de reproducción social se explican sólo relacionadamente, en un doble sentido: dentro del contexto del sistema que constituyen (en una familia o en un grupo de familias pertenecientes a una clase o fracción de clase) y dentro del espacio social global, donde las prácticas que forman parte de ese sistema se relacionan con las prácticas constitutivas de los demás, articulando modos de reproducción sociales diferenciales (Bourdieu, 2011).

Hasta aquí, se han expuesto las consideraciones generales de la propuesta de Bourdieu. Ahora, se continúa con la revisión de lo que se consideran las prácticas vinculadas al campo de las obligaciones comunitarias. Después se continúa con la revisión de los conceptos complementarios que el objeto de estudio contiene, a saber: las consideraciones conceptuales de la juventud y del caso específico de aquella que se desenvuelve en contextos rurales e indígenas o de ascendencia indígena.

Prácticas de las obligaciones comunitarias

Para fines de esta investigación se considera que son tres las prácticas relevantes que participan del juego dentro del campo de las obligaciones comunitarias: cooperaciones cívicas, faenas y sistema de cargos. En la actualidad estas prácticas se organizan alrededor de dos especies de capital diferentes, las primeras alrededor de capital social, mientras que la tercera se organiza alrededor del capital simbólico. Esta situación nos ha llevado a la consideración de construir dos subcampos en términos sincrónicos. Pero antes de entrar a detalle en el ejercicio metodológico que se realizó, es preciso señalar que, en este apartado sólo se buscan dejar claras las características generales de las estrategias analizadas.

Es importante señalar las razones que motivaron dirigir la investigación hacia esta dirección. La primera se encuentra en la trayectoria de las prácticas, al respecto se ha considerado que lo que se reconoce en este momento como dos conjuntos de

prácticas diferentes referidas a subcampos relativamente autónomos, en algún momento constituyeron un solo campo. Esta hipótesis surge en gran medida a consideración de los estudios que se han trabajado desde la etnología mexicana.

Como base de la hipótesis que sugiere que ambas estrategias pertenecieron al mismo campo, están los textos etnológicos y antropológicos que analizan estas prácticas a través del análisis del sistema cívico-religioso que se puede encontrar en las sociedades de ascendencia indígena de México. Una de las posiciones al respecto de este sistema social indígena considera que es:

(...) posible argumentar que la dimensión política no ha sido nunca una esfera independiente entre los grupos indígenas de México, y que sus funciones se expresan casi siempre en el lenguaje religioso y ceremonial. (...) Es comprensible, por lo tanto, que aquello que los etnógrafos llaman el “sistema tradicional” no se refiere necesariamente a una institución del pasado o del presente, sino a una forma específica de establecer relaciones entre dominios que, desde el punto de vista indígena, no se encuentran separados” (Millán y Valle: 2003).

Sin embargo, no hay concertación entre las diversas posiciones encontradas. Pero más allá de entrar a un debate, la cita sirve para comprender que en las sociedades indígenas y de ascendencia indígena, se presume de una posible gobernanza socioterritorial de carácter cívico-religioso que ayuda a comprender el caso de estudio, en especial para el análisis de las transformaciones que se han dado en el lugar. De tal manera que parece que ha habido una transformación significativa; una disociación de lo cívico y lo católico religioso en la localidad, situación que no es particular del lugar.

Las prácticas que se han denominado de las obligaciones comunitarias se ordenan dentro de los estudios etnológicos como parte del sistema cívico-religioso, y para los objetivos de la presente investigación, se conciben como parte fundamental para comprender las prácticas presentes en la actualidad, como prácticas históricas

debilitadas. Por tanto, debido a que las prácticas analizadas en algún momento pudieron pertenecer al sistema denominado cívico-religioso, en tanto la comunidad de Atexcac es una sociedad de ascendencia indígena, se cree que es necesario referenciar el denominado campo de las obligaciones comunitarias. Es decir, que esta visión sugiere pensar en la construcción de la trayectoria de las prácticas, que de acuerdo al subcampo cívico y religioso generan capital social por un lado y capital simbólico por el otro.

Por otro lado, la razón por la que se han considerado dos subcampos de análisis, radica en el objeto de estudio, o sea la consideración de comprender la relación que guardan los agentes sociales jóvenes con las prácticas de las obligaciones comunitarias. Así, el reconocimiento de la importancia y trascendencia que han tenido estas prácticas para el desarrollo de la comunidad, motivó a pensar en las posibilidades de que este recurso pudiera seguir teniendo o no continuidad. Los agentes sociales jóvenes entonces, figuran como los sujetos de estudio en relación a las prácticas que se han encontrado significativas.

El análisis de los subcampos, como se sugiere en esta investigación, es importante porque permite ilustrar las transformaciones de los campos y del espacio social. Así, no se pierde detalle de la trayectoria de los campos y del proceso de reestructuración; de los factores que han incidido en su transformación; y del recurso que ambos tipos de prácticas continúan dando a los agentes sociales de la comunidad, y en especial a los jóvenes.

Por otro lado, es importante señalar por qué se articulan en el campo denominado de “las obligaciones comunitarias”. Tal denominación radica en las propiedades particulares de estas prácticas, es decir, que éstas son reconocidas empírica y explícitamente como obligatorias, lo que las deslinda de otras prácticas que pertenecen al mismo sistema cívico-religioso que se reconocen empíricamente con reglas implícitas, es decir, donde las reglas no están expresadas abiertamente.

Ahora bien, tras presentar cuáles son las prácticas que se desean analizar, resta comprender las prácticas que se derivan del capital social y simbólico, y que organiza cada uno de los subcampos. Considerando las diversas estrategias que son analizadas desde Bourdieu, las prácticas vinculadas al subcampo de las cooperaciones cívicas y faenas, se pueden clasificar dentro de las de tipo de inversión social. En términos de estrategias, la acumulación del capital social se orienta:

(...) hacia la instauración o el sostenimiento de relaciones sociales directamente utilizables o movilizables, a corto o a largo plazo, es decir, hacia su transformación en obligaciones duraderas, subjetivamente percibidas (sentimientos de reconocimiento, de respeto, etc.) o institucionalmente garantizadas (derechos), y, por lo tanto, en capital social y en capital simbólico, producido por la alquimia del intercambio –de dinero, de trabajo, de tiempo, etc- y por todo un trabajo específico de sostenimiento de las relaciones (Bourdieu, 2011).

Así, los agentes sociales, a través del cumplimiento de las faenas y las cooperaciones monetarias, son reconocidos por las autoridades en turno del subcampo, y por ende garantizan su pertenencia a un grupo llamado la comunidad de Atexcac. La pertenencia, en términos de reconversión del capital, genera un capital que se podría considerar económico, en tanto los bienes directos que reciben por su pertenencia están asociados a inversiones económicas monetarias que por sí mismos son incapaces de solventar y que el estado no ha podido asegurar, por ejemplo, en las faenas se cuida regularmente el suministro de agua y el bienestar de las brechas de acceso a diferentes parcelas, donde debido a la ausencia de los bienes de estado, la comunidad resguarda y provee estos beneficios, así pertenecer a la comunidad permite a los agentes sociales tener acceso a estos recursos.

Por otro lado cuando se trata de las prácticas vinculadas al sistema de cargos, la modalidad de capital eficiente para la configuración del subcampo religioso es el llamado simbólico.

Las estrategias de inversión simbólica son todas las acciones que apuntan a conservar y aumentar el capital de reconocimiento (en los diferentes sentido), propiciando la reproducción de los esquemas de percepción y de apreciación más favorables a sus propiedades y produciendo las acciones susceptibles de apreciación positiva según esas categorías (por ejemplo mostrar la fuerza para no tener que valerse de ella) (Bourdieu, 2001).

Hasta aquí, se han presentado los dos tipos de estrategias que se analizan, que a razón histórica podemos comprender como las estrategias vinculadas al campo de las obligaciones comunitarias. A continuación se profundizará en los conceptos que complementan el objeto de estudio, lo correspondiente a la juventud rural indígena.

Juventud rural indígena

El interés de la investigación fue comprender la relación que tienen los jóvenes con las estrategias de reproducción del tipo de obligaciones comunitarias, en tal sentido se requieren explicitar los conceptos y características considerables para su utilización. Así, en este apartado se revisan primero, de forma somera, los conceptos: rural y juventud indígena, y posteriormente se presentan las consideraciones que se han tomado al momento de abordar la juventud rural indígena.

La investigación se ubica en un contexto rural, y por lo tanto, los agentes sociales de estudio tienen algunas de las cualidades de los estudios que se manejan en estos escenarios, así, algunas consideraciones de lo rural pueden contribuir al entendimiento de lo que sucede en el lugar de análisis.

Ruralidad

La ruralidad es una categoría que inicialmente se designó para distinguir dos espacios comprendidos como opuestos: rural y urbano. “Dentro de la sociología, la definición de lo rural debe mucho a la teoría del Continuum rural-urbano, elaborada en la década de 1920” (González y Larralde, 2013). A partir de esta concepción los rasgos de cada espacio han dependido de diferentes características según la visión desde la que se

ha abordado. Esta distinción se ha basado en índices demográficos, donde las sociedades urbanas concentran un mayor número de población; en tipos de actividades económicas; principalmente desde el que se asevera que lo rural está arraigado a la agricultura; en índices de contaminación, así las sociedades urbanas son concebidas como altamente contaminadas en oposición a las rurales; y en la concepción dicotómica cultural, con lo que se percibe a las sociedades rurales como tradicionales y a las urbanas como modernas.

“El contexto socio-histórico que impuso la globalización en los espacios rurales de todo el mundo fue clave para replantear la definición y estudio de lo rural en las ciencias sociales. Una nueva condición y proceso en la transformación del espacio rural era la desagrarización (González y Larralde, 2013).” La realidad actual de los considerados espacios rurales ha cambiado significativamente. Las nuevas visiones han propuesto repensar la dicotomía rural-urbano, y con ello han surgido diversos conceptos como los de: rurbanidad, hibridación, periurbanos y nueva ruralidad.

Así, si hubiera que adoptar un concepto de ruralidad, éste se concebiría como un complejo de relaciones socioculturales donde la agricultura juega un papel primordial en la configuración de las relaciones sociales que ahí se producen, independientemente de los diversos fenómenos que se manifiestan en las actuales sociedades rurales. Sin embargo por la naturaleza de la investigación la ruralidad se presenta como un punto de partida, más no como una constante que pueda dirigir el rumbo de la investigación.

Lo rural es definido, no por sus atributos comparativos y/o únicos categorizables, sino, como un espacio social con características y relaciones socioculturales particulares diferenciables que se expresan en un lugar determinado.

El espacio social reificado (vale decir, físicamente realizado u objetivado) se presenta, en consecuencia, como la distribución en el espacio físico de diferentes especies de bienes y servicios y también de agentes individuales y grupos localizados físicamente (en tanto cuerpos vinculados a un lugar permanente) y provisto de oportunidades más o menos importantes de apropiación de esos bienes y servicios (en función de su capital y también de la

distancia física con respecto a esos bienes, que depende igualmente de aquél). En la relación entre la distribución de los agentes y la distribución de los bienes en el espacio se define el valor de las diferentes regiones del espacio social reificado (Bourdieu, 2010).

Así, esta investigación no parte de alguna corriente particular explicativa de lo rural, sin embargo si está dispuesta a generar apuntes para comprender la ruralidad en la actualidad, en la medida en que presenta rasgos distintivos de lo llamado rural, y puesto que el enfoque estructural constructivista permite generar una visión de lo que sucede en este espacio social.

Juventud.

Se ha señalado que interesa comprender cierto tipo de prácticas en relación con en el sector juvenil, presentes en lo que es comprendido como un espacio rural, pero además se trata del sector juvenil de una sociedad con ascendencia indígena. Por tanto cabe preguntarse por la juventud y la juventud en contextos rurales indígenas, recordando una cuestión fundamental: que cuando se desea analizar la juventud en este texto se hace para comprender la continuidad de cierto tipo de prácticas que están siendo reproducidas por el sector adulto.

Una de las visiones clásicas de la juventud sugiere que ser joven está intrínsecamente relacionado con el periodo biológico y psicológico llamado adolescencia:

En síntesis, el concepto de adolescencia define a los jóvenes en términos de procesos biológicos y psicológicos inherentes (indisociables). De esta forma, la adolescencia se refiere a una serie de estadios de desarrollo que involucran la maduración mental, física y psicológica por la que –se asume- toda la gente pasará. El mundo social es solo una influencia de estos procesos fundamentales (Urteaga, 2011).

Otras corrientes que analizan la juventud, consideran que se trata de un periodo asociado a los sistemas sociopolíticos contemporáneos, atenuando la transición que los jóvenes tienen hacia la vida adulta.

En las sociedades contemporáneas la juventud suele definirse como un periodo de transición a la adultez. En este sentido, existen varios “marcadores” de la juventud que representan pasos cruciales en el proceso de ganar autonomía y hacerse adulto. La juventud puede asociarse así con cuatro transiciones claves en este tránsito hacia la adultez: a) la transición del sistema de educación formal al mercado de trabajo; b) la formación de una familia a través de la unión conyugal y/o la paternidad/maternidad; c) la obtención de la independencia residencial a partir del abandono del hogar de los padres; d) la búsqueda y construcción de una identidad propia (Saraví, 2009).

El propio Bourdieu, influye en esta manera de ver y comprender a la juventud. Así dice que: “la juventud y la vejez no están dadas, sino que se construyen socialmente en la lucha entre jóvenes y viejos” (Bourdieu, 2002). De tal manera que la juventud tiende a detentar los poderes y posiciones que son ocupadas por el adulto, cuestión que se explica a través de la trayectoria de vida de los agentes sociales, de ahí que se considera que Bourdieu es uno de los personajes que abre la posibilidad de comprender la juventud como una transición.

Otra de las consideraciones de Bourdieu, radica en comprender que la juventud está sujeta a la clase social, por lo que las clases sociales o posiciones de un campo determinado dan como resultado juventudes diversas, es decir, que la juventud siempre está ligada a una familia que ocupa, a fin de cuentas, una posición en el campo. Así, señala al respecto de las dos posibles juventudes existentes (la burguesa y la proletaria) que “estas “dos juventudes” no representan más que los dos polos opuestos, los dos extremos de un espacio de posibilidades que se presentan a los “jóvenes” (Bourdieu, 2002).

La posición de Bourdieu, particularmente las dos consideraciones presentadas, son indispensables para la presente investigación. En primer lugar se pone en práctica y en juicio la idea de que los jóvenes tienden a detentar las posiciones que los adultos ocupan, situación que es clara cuando esta investigación se pregunta sobre la relación que guardan los jóvenes con las estrategias de las obligaciones comunitarias de la comunidad, prácticas que forman parte del sistema de relaciones reproducido por los

adultos. Sin embargo no existe el interés primario de comprobar la hipótesis de Bourdieu, se trata de una situación parcial y circunstancial que surge al momento de querer comprender la continuidad de una práctica que se percibe importante e imprescindible para la comunidad en el actual momento histórico.

La otra consideración primordial, es la que se hace al respecto de la posibilidad de comprender a la juventud ligada a una clase social, o sea, la que parte del entendido que no existe la juventud sino las juventudes. Así, en apego a esta situación, la juventud y sus prácticas se comprenden condicionadas por la clase a la que pertenecen, de tal manera que diferentes clases son poseedoras de diferentes capitales que se expresan en la familia y por ende en los propios jóvenes en tanto herederos de las disposiciones que las unidades domésticas les heredan. Cabe recalcar que entre las disposiciones heredadas se encuentran las estrategias de reproducción de análisis.

Finalmente, otra consideración importante, que radica de cierta manera en la propuesta de Bourdieu, se hace desde la relectura de Urteaga (2013), que analiza la relación juventud- espacio social. La autora, genera un cuestionamiento que incumbe de cierta manera a esta investigación:

¿Cómo podemos los investigadores captar teórica y metodológicamente los cambios y distinciones dentro de las culturas juveniles sin que ello implique nuevamente subvalorar el aporte particular –disminuir, anquilosar o borrar esta espontaneidad vital, muchas veces instituyente del accionar social y cultural- que realizan los jóvenes en el cambio cultural y social de la sociedad, entre los que se encuentran sus propias representaciones de clase? (Urteaga, 2013).

Este cuestionamiento aunado al propio interés y consideración del aparato teórico-metodológico de Bourdieu para esta investigación, generan la posibilidad de comprender no sólo la relación de las prácticas estudiadas con lo juvenil como tendencia o no a reproducirse, a través de un análisis que comprende a los jóvenes como dependientes de las relaciones del campo adulto, sino a reconocer parcialmente,

a través de una breve mirada al espacio social juvenil de Atexcac, las acciones y prácticas que se presentan en los jóvenes más allá de las prácticas que son objeto de estudio, y por lo tanto, reconocer de manera más completa, aunque no sea un objetivo explícito en esta investigación, las prácticas, influencia y tendencias socioculturales de los jóvenes del lugar. Cubriendo así la necesidad de comprender la posición que ocupan las prácticas de análisis en relación a otros intereses y prácticas que desde el análisis de la juventud se pueden tejer.

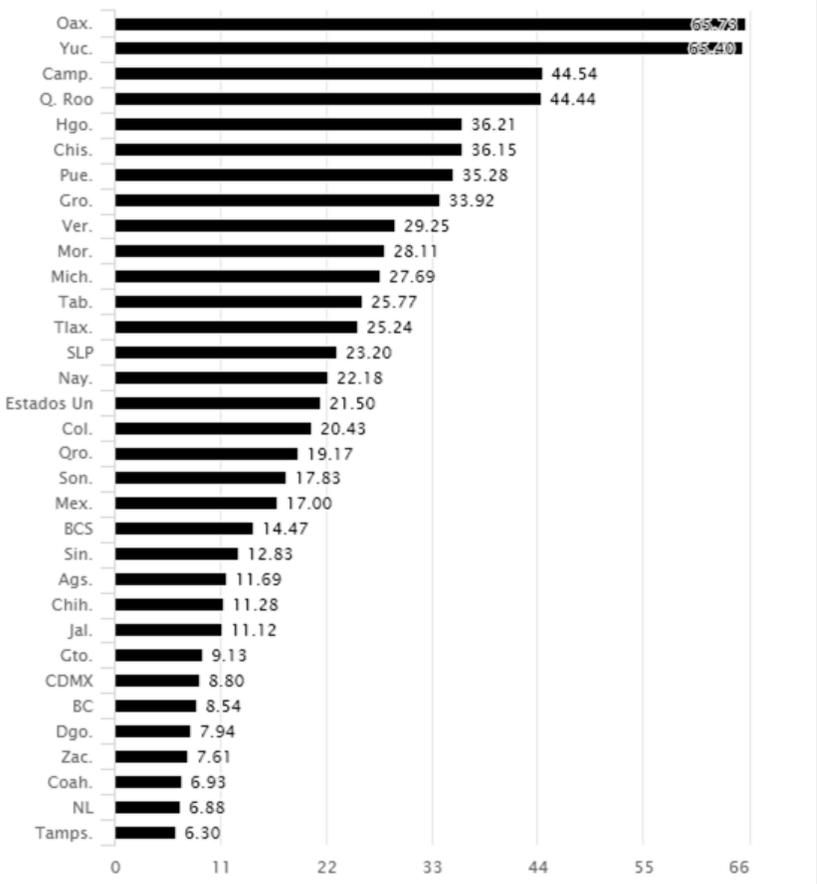
Juventud rural indígena

Este apartado se hace con fines de reconocer lo escrito al respecto de la juventud rural indígena, de un sector de la población nacional que es parte de la sociedad contemporánea, y que sigue siendo un sector socialmente vulnerable. Antes de iniciar es necesario señalar el tipo de sociedad indígena en que se desarrolla la investigación. Con tipo de sociedad, nos referimos a la condición en que encuentran los rasgos socioculturales tradicionalmente concebidos como indígenas de la localidad, trátase como una consideración empírica que será nutrida en el desarrollo de la propia investigación.

Así, la característica principal es la pérdida de su lengua materna, hablada en la actualidad sólo por la gente mayor, hablamos de una pérdida que comenzó dos generaciones arriba de la que hoy se presenta como el sector juvenil, situación que implica por lo menos medio siglo de desgaste. También se trata de una sociedad que no se concibe como indígena pero sí de ascendencia indígena, donde el sistema tradicional, ha perdido cierta fuerza debido al proceso histórico sociocultural, es decir, donde las instituciones, concebidas por los etnólogos como indígenas, presentan cierto debilitamiento. Por tales razones se considera como una sociedad de ascendencia indígena, que sin entrar a la discusión del tema, se comprende así en tanto que en su historia se reconocen las cualidades y características de estos tipos de sociedades y en tanto sus instituciones son concebidas y tratadas por las disciplinas antropológicas igualmente como indígenas.

En México, basado en INEGI 2015, el 21.50% de la población se considera indígena, mientras que en Puebla el 35.28%, como se muestra en la figura 1. Puebla se considera la séptima en la nación con más población indígena por el criterio de autoadscripción, sin embargo por el criterio de hablantes de alguna lengua indígena se encuentra en la posición cuarta con 301,680 hablantes. Un acercamiento a la estimación de la población joven en México se puede hacer a través de la consideración del criterio de edad. Basado en INEGI 2010, la población de 10 a 19 años de edad representa aproximadamente el 20% de la población hablante de una lengua indígena, de un total de alrededor de 7 millones de personas.

Figura 1. Porcentaje de la población que se considera indígena en México.



Fuente: INEGI 2015

Ahora bien, ¿que se ha investigado en el campo de la juventud indígena y por qué? Al respecto de esta cuestión se hacen varios señalamientos, que conciben que el tema de la juventud de las sociedades indígenas es relativamente nuevo, situación que

parcialmente se explica porque “argumentan algunos antropólogos y antropólogas de la juventud que realizaron sus estudios en la década de los noventa, la mayor parte de las etnias mexicanas no habrían reconocido históricamente una fase del ciclo vital equivalente a la “juventud” de la sociedad occidental” (Urteaga, 2008). Entre otras consideraciones de lo que se ha denominado la invisibilidad de la juventud, se encuentran los enfoques clásicos con los que se han tratado a las investigaciones que han tratado el tema de lo indígena y lo étnico, y la posible inexistencia de la juventud indígena hasta la aparición de la escuela secundaria en estas comunidades. Con respecto a lo que se ha escrito se puede decir que:

Los nuevos se sitúan dentro y entre las etnias en sus lugares de orígenes y sus articulaciones con áreas rurales y urbanas y con culturas regionales, nacionales y globales, a través de la migración y otros procesos socioculturales, e iluminan los distintos y flexibles procesos que se encuentran en curso y a unos actores juveniles emergentes creativamente implicados con los diversos escenarios entre los que fluyen constantemente. (...) En general, una de sus principales discusiones gira en torno a la emergencia e invención de una categoría social nueva entre las etnias: la juventud. Se preguntan: 1) por la especificidad de la juventud que se está formando en los grupos étnicos, 2) por las percepciones sociales indígenas en torno a este segmento etario, contrastándolas con las percepciones que otros grupos de la sociedad mexicana tiene sobre sus jóvenes; y 3) por conocer a quienes se denominan jóvenes entre las diferentes etnias y por quiénes está compuesta esta (reciente o inventada) categoría (Urteaga, 2008).

Así, esta investigación tiene relevancia dentro de estas investigaciones, en tanto se brinda una mirada sobre la construcción de lo juvenil en relación a una estructura social. Es pionera en comprender la relación que guardan los jóvenes con las prácticas comprendidas como obligatorias, que para el caso, son entendidas como parte del universo del adulto, pero también del juvenil. Así, se rescatan por un lado prácticas propias de los jóvenes de ascendencia indígena, y por otro las relaciones sociales, adultas si se quiere ver así, que impactan en las propias estrategias y aparición de escenarios juveniles, pero siempre tendientes a comprender la posición que ocupan las prácticas estudiadas entre los jóvenes, a través de un análisis que los considera dependientes y relativamente independientes del estrato social adulto.

CAPÍTULO 4.

RESULTADOS

Transformaciones de las prácticas vinculadas al campo de las obligaciones comunitarias

El análisis de las prácticas vinculadas al campo de las obligaciones comunitarias, seleccionado por su trascendencia en el desarrollo sociocultural reciente de la comunidad de Atexcac, Huejotzingo, y particularmente para la comprensión de la importancia y continuidad que tienen estas prácticas para los jóvenes, nos ha conducido al análisis bourdeuriano de estas. Este análisis obliga a comprender de manera sincrónica las posiciones que definen las prácticas de los agentes sociales de Atexcac, pero además, implica profundizar en las relaciones históricas que han conducido al estado actual de estas posiciones.

Por tanto, en este apartado se presentan las primeras transformaciones históricas de las prácticas sociales vinculadas al campo de las obligaciones comunitarias. En primer lugar, de manera introductoria, se hace un repaso de las características generales de las prácticas que son objeto de interés para este estudio, en segundo lugar se describe el origen histórico de dichas prácticas; posteriormente se analizan las transformaciones experimentadas por el campo desde mediados del siglo XX, que es la época donde ya está presente la denominada bifurcación de las estrategias de las obligaciones comunitarias, y posteriormente en dos apartados, se reflexiona sobre las implicaciones de fenómenos contemporáneos, como la migración y el crecimiento de nuevas adscripciones religiosas en el medio rural.

Los primeros vestigios: el sistema de cargos y las prácticas de las obligaciones comunitarias en el siglo XVI

Se ha denominado prácticas de las obligaciones comunitarias a aquellas acciones que están presentes en las sociedades de ascendencia indígena, y que se caracterizan por tener la etiqueta de obligatoriedad o ser explícitamente reconocidas como

obligatorias. Estas prácticas en el lugar de estudio son: las faenas, las cooperaciones cívicas y el sistema de cargos.

Para su análisis se planeó la construcción del campo de las obligaciones comunitarias, considerando que en las sociedades de ascendencia indígena éstas prácticas forman parte de una misma estructura. Sin embargo, por cuestiones de enfoque, el análisis empírico nos condujo a la reconsideración de nuestros objetivos trazados. Así, cuando se descubrió la doble estructura a la que pertenecían éstas prácticas se decidió optar por la construcción de dos subcampos. Los subcampos del campo de las obligaciones comunitarias son los denominados: subcampo cívico y subcampo religioso. Cada subcampo se rige por un juego diferente, por un lado los agentes sociales buscan la obtención de un capital social, y por el otro de uno simbólico. Cabe señalar, que en ambos campos las estrategias encontradas además de las de inversión social y simbólica son, siguiendo a Bourdieu (2002), las de ortodoxia y herejía, estas últimas importantes para comprender el estado en que se encuentran las prácticas en los jóvenes de Atexcac.

A partir del estudio de las transformaciones socioculturales de las sociedades indígenas suscitadas tras la conquista, tal como lo postulan los análisis antropológicos, es posible comprender que estas prácticas estuvieron ligadas a un mismo *corpus*, que es diferenciable al del gobierno de estado y estaba sustentando en el denominado sistema cívico-religioso. Por tanto, por su peso histórico, las prácticas que se analizan a continuación se han considerado parte de un campo denominado de las obligaciones comunitarias. Con esta denominación se busca ser preciso y no perder de vista que lo que interesa es comprender el estado de una serie de acciones heredadas a los jóvenes.

Por otro lado, siguiendo las consideraciones teóricas establecidas y al mismo tiempo reconociendo al objeto empírico contemporáneo, se propone que las prácticas de las obligaciones comunitarias se analicen desde dos lugares diferentes: las obligaciones cívicas y las obligaciones religiosas, en el entendido que ambas se

ordenan actualmente a través de capitales diferentes, pero además desde dos instituciones distintas.

Ahora bien, comprendiendo que las prácticas tienen una misma ascendencia, se ha querido comenzar por explorar su mismo origen, que para el caso de Atexcac, en tanto comunidad perteneciente a Huejotzingo, es posible rastrear vestigios hacia el periodo colonial. Sin embargo, es preciso señalar que se parte de la consideración de que es necesario:

Matizar la idea de que el “típico sistema de cargos” es producto de un régimen colonial mesoamericano, basado en las antiguas repúblicas de indios y extraído del ayuntamiento hispánico. La identificación de estos factores termina casi siempre por imponer fronteras arbitrarias a una institución indígena que se caracteriza por sus innumerables transformaciones y en la que las relaciones entre la jerarquía y la reciprocidad son acaso más significativas que la naturaleza y el número de cargos involucrados (Millán, 2003).

Así, el análisis histórico que se presenta a continuación, va encaminado a comprender la transformación del campo de las obligaciones comunitarias, con el objetivo de conocer la trayectoria de las posiciones de los agentes comprometidos en dicho campo.

Estratificación sociopolítica en Huexotzingo y prácticas de las obligaciones comunitarias; siglo XVI

En este apartado se busca conocer la estratificación sociopolítica de Huexotzingo durante la colonia, así como indagar en las propiedades de las prácticas que hoy consideramos de las obligaciones comunitarias. El objetivo de la primera revisión es comprender que las practicas del sistema de cargos y las cooperaciones comunitarias formaron parte de una misma estructura organizativa cívico-religiosa. En el segundo caso se revisan las prácticas del sistema de cargos y de las cooperaciones hacia el siglo XVI, el objetivo, en este caso, es reconocer que las prácticas tienen una ascendencia institucional compartida, respaldando así la idea de que las prácticas de las obligaciones comunitarias tienen un mismo origen.

Estratificación sociopolítica en Huexotzingo

Es indispensable primero pensar en el tipo de estructura de gobierno que existía durante la Colonia, lo cual recuerda a las consideraciones que comprenden a las sociedades indígenas contemporáneas dirigidas desde un sistema cívico-religioso. En este sentido, se consideran relevantes las características de las estructuras de gobernanza que se conjugaron para dar sentido a lo que Carrasco (1961) llamo el gobierno dual:

(...) es decir, que el antiguo grupo dominante continuo en el poder al mismo tiempo que los funcionarios del recién introducido sistema eran a su debido tiempo elegidos, y ambos grupos de funcionarios unidos constituyeron el cuerpo administrativo de la ciudad. Estoy pensando aquí en una situación similar a la que existe actualmente en los altos de Chiapas, donde los funcionarios municipales, cuya existencia exige la actual ley del Estado, gobiernan junto con y subordinados a un cuerpo más complejo de funcionarios que constituye el gobierno tradicional, que a su vez es claramente una mezcla de elementos precolombinos y elementos coloniales (Aguirre Beltrán 1953:122-40; Pozas 1959: 133-53) (Carrasco, 1961).

Pensar en las características de un gobierno dual, así como pensar en las características de un gobierno español o uno prehispánico, dirigiendo la sociedad indígena tras la Conquista, sugiere pensar en la propia naturaleza de las organizaciones de gobierno. De tal manera que se reconoce que tanto los sistemas político-administrativos de los españoles como el de los indígenas precolombinos estaban apoyados de instituciones religiosas para su gobernanza. Al respecto de la cualidad cívico-religiosa de gobernanza precolombina, podemos comprender lo que sucedía en la consolidación, de lo que Brito (2011) denomina, el altepetl de Huexotzingo:

Es probable que el fundamento de la estructura política de Huexotzingo se focalizara entre los líderes religiosos y caudillos militares que negociaron con los señores de Cholula, quienes ahora como gobernantes o tlahtoque legítimos, iniciaron la tarea de consolidar al altepetl y como poder político, implantar y desarrollar las instituciones internas que darían cohesión y sentido de pertenencia a la población. Con el reconocimiento de esos señores se estableció la estructura fundamental del altepetl: la relación entre los sectores

de *pilli* gobernantes y de los maceguales gobernados, que jugaban papeles específicos en la estructura política con implicaciones de índole diferente, tanto en lo económico como en lo social (Brito, 2011).

Al igual que el orden gestor territorial del Altépetl de Huexotzingo, que hoy podemos comprender como cívico-religioso, la estructura de gobernanza de los españoles conquistadores, se basaba en los mismos preceptos. Sólo hay que recordar que el rey Fernando V de Castilla e Isabel de Castilla (los reyes católicos), fueron quienes incentivaron los viajes de Colón, pero más aún comprender que la nobleza gobernante lo era por derecho divino. De ahí que la estratificación sociopolítica de España se tratara de un sistema cívico-religioso, empezando por el rey, quien como heredero de dios tenía la obligación de dirigir un territorio. Así:

Con relación a la evangelización en la Nueva España, cabe advertir primero que la cristianización fue la justificación legal de la conquista militar. Este doble rostro de la iglesia: lo religioso y lo militar o la prédica del amor y la paz y permitir las acciones belicosas, fue conciliado mediante el concepto de guerra justa. (...) Con base en esta justificación religiosa se procedió y se llevó a cabo la conquista militar de México, aunque en el trasfondo, ello no fue más que un pretexto legal para que la Corona española se apoderase de los nuevos territorios (Kamimura, 2005).

Así, la característica cívico-religiosa de los sistemas gobernantes, hacen suponer que las prácticas que hoy podemos comprender como obligaciones comunitarias, entre ellas el sistema de cargos, provenían de un mismo sistema cívico-religioso. Para precisar la naturaleza del sistema de la región de Huexotzingo, se puede remitir a las consideraciones de Brito (2011), quien propone una estratificación socio-política dual. Así, para la región de análisis:

Aunque al interior del altépetl el cacicazgo siguió teniendo el control político y de mano de obra de los maceguales, hacia el exterior, el gobierno indígena de Huexotzingo se conformó por la República de Indios, cuya representación política fue el Cabildo, que resultó ser una institución muy importante para el control político y administrativo de los pueblos. El Cabildo seguía el modelo del consejo municipal español pero adaptado al mundo indígena. Con ello, se acotó el poder de los caciques de los pueblos o se les utilizó como funcionarios en el proceso de transición del poder político a manos de las autoridades españolas.

Es entonces necesario hacer notar que uno es el cabildo y otro el señorío, y que funcionaron en los pueblos de indios de manera paralela durante casi todo el siglo XVI (Brito, 2011).

Remitiéndonos directamente a la estructura del Cabildo para de caso de Huejotzingo del siglo XVI, de la que se comprende surgieron las prácticas del sistema cívico-religiosas que podemos encontrar en las sociedades indígenas en la actualidad, Brito (2008) propone la siguiente estructura:

Por lo menos desde 1543, Huexotzinco contaba con un cabildo, conformado por gobernador, alcaldes, regidores, mayordomo, fiscales, alguaciles y escribanos a quienes se les conoce como Oficiales de república. Dichos nombramientos fueron auspiciados por la Corona española la cual consideraba que a los indígenas eso “les haría tomar amor a los españoles y parecerles ya también nuestra manera de gobernación” (Brito, 2008).

Para conocer las diferentes posiciones relatadas en la cita anterior, en la tabla 1 se presenta una breve descripción de cada posición. En esta estratificación, se pueden notar algunas de las autoridades que prevalecen en la actualidad en el sistema de cargos, así resaltan los mayordomos, los alguaciles y los topiles.

Cuadro 1. Estratificación sociopolítica en Huexotzinco.

| Posiciones socio-políticas | Características |
|-----------------------------------|--|
| Gobernador | El cargo de gobernador era sin duda el que más influencia tenía en el gobierno indígena y fue en un principio ocupado por un descendiente de las dinastías reinantes antes de la Conquista, pero con el tiempo y debido a un proceso de fragmentación llevado a cabo por la corona española, la administración de los pueblos pasó a personas que no eran de la nobleza. |
| Alcalde ordinario | Entre sus obligaciones se encontraban aquellas relacionadas con la justicia y el orden de la ciudad (...) además eran responsables de la vigilancia de los trabajos agrícolas que los macehuales realizaban en las tierras de la comunidad y de recibir los tributos a los tequitlatos de los barrios de la ciudad. |
| Regidores | En Huejotzingo los regidores eran entre ocho y diez (...) Entre sus funciones se encontraban el hacer cumplir los mandamientos judiciales ordenados por el gobernador y los alcaldes, por lo que tenían que permanecer en el cabildo de la ciudad o acudir al mercado para vigilar e impedir que se cometieran ilícitos contra las personas que ahí comerciaban. |

| | |
|----------------------------------|--|
| Alguaciles | (...) realizaba también funciones de vigilancia y orden dentro de la comunidad. (...) Además acompañaban a las autoridades indígenas o españolas cuando estas realizaban algunas actuaciones judiciales en las disputas sobre tierras. |
| Mayordomo | (...) tenía como su principal obligación cuidar las propiedades de la comunidad, llevando un libro donde un escribano anotaba los ingresos producto de la tributación de los macehuales y las rentas de los bienes de la comunidad. |
| Tequitlatos | Se encargaba de la recaudación de tributos. “(...) tenía además obligaciones para el debido cumplimiento de los preceptos religiosos, pues debían llevar a los macehuales a su cargo a oír misa y doctrina, así como obligar a cumplir los sacramentos religiosos, cuidar a los enfermos, enterrar a los muertos...” |
| Tlacuilos-escribanos | Actuaban en calidad de notarios para autenticar “las actuaciones de los miembros del cabildo y les daba certeza jurídica. (...) También requerían de tlacuilos para desempeñar las mismas funciones para el caso de los indígenas. |
| Topil | Su función consistía en ejecutar los mandamientos de república de mayor nivel, como hacer las aprehensiones y vigilar las buenas costumbres de los integrantes de la comunidad. |
| Terrazgueros / Macehuales | Población común propietaria de tierra o sin propiedades de tierra. |

Fuente: Brito (2006).

Con esto se puede comprender que para la Colonia existía un sistema cívico-religioso que dirigía las diferentes prácticas de la comunidad, entre las que se encuentran algunas posiciones que coinciden con las del actual sistema de cargos, por ejemplo, el mayordomo y el topil, y por otro lado se puede ver que los tequitlatos tenían una función de recaudar los tributos, que se asemeja en estructura a las cooperaciones.

Por lo tanto, se puede comprender que las prácticas de las obligaciones comunitarias tienen vestigios hacia el primer siglo de la Colonia, y que son administradas desde una estructura llamada cabildo. Con esto se podría aseverar que las prácticas del sistema de cargos, basado en las mayordomías, y un tipo de cooperaciones comunitarias, estaban dirigidos desde un mismo sistema administrativo.

Ascendencia de las prácticas de las obligaciones comunitarias en Huexotzingo; siglo XVI

Con el fin de relacionar de una mejor manera las prácticas de las obligaciones comunitarias con el sistema cívico-religioso del siglo XVI, se indaga en las propias prácticas de este siglo, intentando rescatar los atributos de similitud de las prácticas actuales y las de aquel momento. Así, en la búsqueda de aseverar que la ascendencia de estas prácticas se remite a dicho momento histórico, se indaga en los capitales que organizaban las prácticas y se presenta un análisis de algunos vestigios de las prácticas de las obligaciones comunitarias en el siglo XVI.

Comencemos con lo que hemos denominado las cooperaciones. Hacia el siglo XVI, las cooperaciones, en cuanto a estructura, se asemejan a los *tributos*, que para Carlos Santamarina son “La obligación periódica de grupos de población, de hacer entrega al señor o centro dominante de una serie de productos o mercancías cuya cantidad y naturaleza han sido fijadas previamente” (Brito, 2011).

A la definición anterior habría que agregar, según el mismo autor, actividades que implican aportaciones de índole diferente a dicha obligación, como la militar y la del trabajo constructivo para el centro dominante, estas últimas con fines de edificación y ampliación de templos y canalización y contención de aguas y aquella primera por medio de campañas guerreras con fines defensivos o de conquista (Brito, 2011).

A nuestro parecer los tributos, que prevalecieron con la estructura sociopolítica del Cabildo, se asemejan a las propiedades de lo que se ha llamado el capital social. Esto es notable en tanto se sigue una lógica de aportaciones al sistema de gobierno, las cuales sirven para garantizar la pertenencia de los agentes sociales a la comunidad, y por medio de la pertenencia a un grupo, y así asegurar una serie de beneficios.

Más allá de la visión estructuralista, no se puede saber hasta qué punto existió tal sentido de pertenencia; o sea que es complicada la interpretación de la relación entre estructura y agentes sociales. Sin embargo, se puede considerar el contexto histórico para darnos una idea. Así, los efectos de la Conquista española y el estado de

sometimiento que generó, dificultan la idea de asimilación inmediata del nuevo sistema de organización. Entonces, podríamos pensar que no existía la interiorización y naturalización del sistema de dominación por parte de los agentes sociales de ésta época, por lo que sus prácticas tributarias más que ser perseguidas por los agentes con el fin de pertenencia a un grupo y sus beneficios, estaban impregnados de un sentido de resignación, de sometimiento explícito a las estructuras. Así:

Para muchas comunidades indígenas, la Conquista significó, entre otras cosas, un cambio de mano en el pago de sus tributos. En tiempos prehispánicos pagaban tributo a la Triple Alianza y tras la Conquista, a los españoles. Éste no fue el caso de Huexotzinco, pues en tiempos antiguos, lejos de pagar tributo, recibía recursos de todos los pueblos que conformaban el señorío. Al no ser reconocido como pueblo “amigo”, los españoles no les perdonaron el pago de tributos. El cambio de dominante a dominado debió representar un duro golpe al señorío (Brito, 2011).

Así, para el siglo XVI, el capital social comunitario, como generador de un campo de prácticas que se expresaban en aquel momento a través de los tributos es dudoso.

Por las propiedades del capital social en relación a las prácticas tributarias del momento, las acciones tributarias se hacen casi inequívocas con las denominadas estrategias de las obligaciones comunitarias. Por lo tanto nos vamos a conformar ahora con las similitudes que presentan las estructuras de los sistemas tributarios y de cooperaciones: a) por la particularidad de contar con gente específica para esta práctica, o sea para la recaudación de las cooperaciones; b) porque los recursos reunidos estaban encaminados para obras y para festividades; y c) por la característica de que eran cuotas fijadas previamente. Con esto se respalda, de cierta manera, la idea de que las prácticas de las obligaciones comunitarias, especialmente las de cooperaciones tienen su ascendencia en esta época y formaban parte de un único sistema administrativo de tipo cívico-religioso.

Por otro lado, del sistema de cargos se sabe que:

El viejo sistema de ganar prestigio mediante el patronazgo de ceremonias también continuó. Mientras que la ofrenda de víctimas para los sacrificios como

sistema para adquirir status fue erradicada, la práctica concomitante de dar fiestas y patrocinar las funciones religiosas es anotada en los primeros tiempos coloniales por los misioneros, que vieron en ella una continuación de las costumbres precolombinas. La bien documentada identificación de los dioses indígenas con los santos católicos y, en consecuencia, de sus respectivos rituales, también debió ser una consecuencia de la transferencia del valor y el prestigio social de dar fiestas y ejercer el patronazgo de las antiguas ceremonias a las nuevas. La consecución del status de *principal* por individuos de origen plebeyo que habían ocupado altos cargos también está documentada en el primer período colonial (Carrasco, 1961).

Además, son equiparables las funciones que realiza el mayordomo, que es una posición social que aparece en ambas épocas para Atexcac. Para el caso de Huexotzingo:

El mayordomo tenía como su principal obligación cuidar las propiedades de la comunidad, llevando un libro donde un escribano anotaba los ingresos productos de la tributación de los macehuales y las rentas de los bienes de la comunidad. De la misma manera registraba las erogaciones en pagos de servicios públicos y salarios de oficiales de republica del cabildo. Pero del mismo modo, el mayordomo se hacía cargo de las fiestas del santo patrono de la comunidad y otras fiestas, donde se desembolsaban cantidades importantes de dinero en comida, cera y otros gastos necesarios en la iglesia. Por tener a su cargo la caja de la comunidad, el mayordomo tenía una de sus llaves y sólo podía disponer del dinero con la anuencia del gobernador y los alcaldes (Brito, 2006).

Así, por un lado encontramos que el sistema de cargos, en tanto prácticas generadoras de prestigio están ordenadas por un capital de tipo simbólico, tal como se presenta en la actualidad. Pero además existe para el siglo XVI un rango de mayordomo, principal actor de los sistemas de cargo, que no obstante tener otras funciones dentro del Cabildo, ya son reconocibles sus aportaciones a las celebraciones religiosas. Con esto se puede aseverar que las prácticas de las obligaciones comunitarias estuvieron, de cierta manera, presentes en el siglo XVI, y que formaban parte de una misma estructura organizativa.

Sin embargo no se puede todavía considerar que estas prácticas estuvieran encaminadas a la obtención de un mismo capital. Esto quizás será visto con el paso del tiempo, el cual fue vital para la consolidación de la estructura cívico-religiosa que bien es estudiada en la segunda mitad del siglo XX por la antropología y la etnología. Por lo que se considera que:

Una vez establecido este sistema de gobierno dual, existieron las condiciones para la gradual mezcla y transformación de los elementos indios y españoles en una estructura más estrechamente integrada. El cambio más importante a todo lo largo de los tiempos coloniales y del siglo XIX fue la eliminación de la nobleza como grupo diferenciado que heredaba el rango, la propiedad privada de tierras y derechos exclusivos a los cargos, con la consecuente apertura de toda la jerarquía a todos los habitantes de la ciudad. El proceso se inició al principio de la época colonial, sobre todo porque la conquista española destruyó todas las grandes unidades políticas, separándolas de sus caciques y rebajándolas al nivel campesino de organización, con la consiguiente pérdida en número e importancia para la nobleza indígena, especialmente en todos los antiguos centros políticos». Igual importancia tuvieron los esfuerzos de los plebeyos por eliminar las restricciones que tenían impuestas y conseguir desbancar a la nobleza del control de la ciudad (Carrasco, 1961).

Así, además de poder comprender el mismo origen de las prácticas desarrolladas en este apartado, se quiere señalar el estado de ambas prácticas hacia la segunda mitad del siglo XX. Con tal objetivo se revisa a continuación los tipos de capitales que eran producidos tanto por el sistema de cargos como por las cooperaciones y faenas hacia la década de 1960, todo ello encaminado a comprender los rasgos comparativos de aquella y la actual época, para comprender las transformaciones que han tenido dichas prácticas.

Bifurcación de las prácticas de las obligaciones comunitarias desde la década de 1960 del siglo XX

Han pasado alrededor de cinco siglos desde que el denominado sistema de organización dual comenzó con su integración, y sus indudables transformaciones. Hacia la segunda mitad del siglo XX la sociedad de Atexcac ya contaba con una estructura de gobernanza consolidada que quizás contrastaba con la actual. Sin

embargo, esto no quiere decir que se haya hecho inmutable, por el contrario y de interés de esta investigación, se comprende que esta estructura continuo con diferentes tipos de transformaciones.

De interés particular es la transformación de las prácticas que se han denominado de las obligaciones comunitarias. Así, con el objetivo de comprender como éstas se han ido transformando a lo largo de medio siglo hasta la actualidad, es que se analizan lo que se ha denominado la bifurcación de las obligaciones comunitarias.

Con bifurcación de las prácticas de las obligaciones comunitarias, nos referimos a que las acciones de tipo obligatorio de la comunidad: faenas, sistema de cargos y cooperaciones, dependen de dos estructuras administrativas diferentes, cuestión que ha minado la reproducción de una de las prácticas, o como se verá más adelante se trata de la consolidación de dos subcampos. Así, se desea en parte, comprender las razones de la bifurcación del sistema cívico-religioso que prevaleció hasta principios del siglo XX en Atexcac, pero más aún dar seguimiento del proceso que han tenido desde la segunda mitad del siglo XX éstas prácticas, para comprender los factores de sus transformación que condujeron a las prácticas de las obligaciones comunitarias que actualmente se encuentran en Atexcac.

A continuación se presentan algunos argumentos que ayudan a comprender que las estrategias de las obligaciones comunitarias pertenecieron a un mismo sistema de organización, y que eran valoradas y reproducidas por igual hasta un momento particular de la historia local. Después de analizan tres factores que pudieron cambiar el rumbo de las prácticas, y conducir las hasta el estado en que hoy se encuentran.

Para comprender que las prácticas de las obligaciones comunitarias pertenecieron a una estructura cívico-religiosa católica, quizás no sea suficiente el argumento que se presenta al respecto del origen de las prácticas, debido a que no había aún una cohesión entre las instituciones precolombinas y españolas coloniales,

y por lo tanto no existía un sistema de organización cívico-religioso como el que podemos encontrar hoy en algunas sociedades indígenas.

Un primer argumento que respalda la idea de que las prácticas de las obligaciones comunitarias estuvieron administradas desde un mismo sistema cívico-religioso católico, o sea que tanto las faenas como el sistema de cargos y cooperaciones eran reproducidos por toda la comunidad, radica precisamente en la existencia actual de poblaciones de ascendencia indígena que se dirigen desde estos sistemas. Así, al respecto de este tipo de sistema Nolasco (2003) encuentra que:

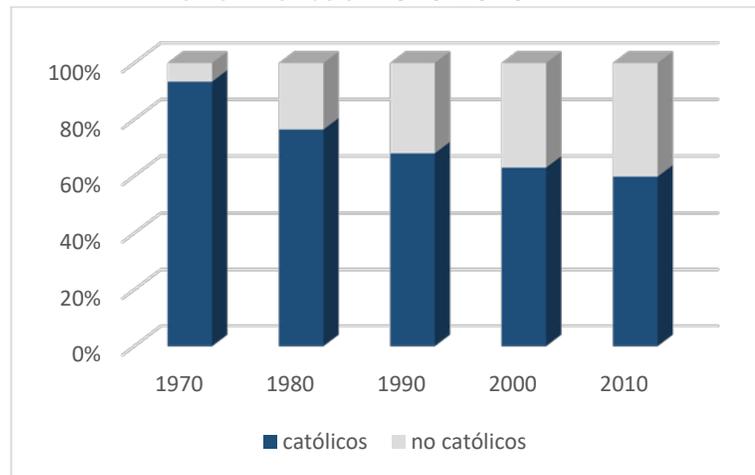
Los fundamentos de la cultura maya en la frontera sur de México se encuentran en la reciprocidad entre los hombres, y entre los hombres y las deidades, en la acción colectiva y en la interdependencia que originan los dos principios anteriores, que son los ejes por medio de los cuales se establecen los vínculos de cohesión social. La vida cotidiana, de producción y ritual indígena gira alrededor de los dos primeros ejes, lo que lleva al tercero, la interdependencia, de tal forma que toda acción, todo mito-rito, está siempre orientado subjetivamente hacia un sistema cerrado, total e indiferenciado. Cuando algo rompe alguno de estos ejes, la crisis se presenta y el sistema busca operar en crisis (...) o expulsar aquello que causa la crisis (el caso de los Altos y la intolerancia religiosa). (...) No hay separación entre la vida civil, la religiosa y la militar (mayas cruzob), sino una conjunción que sigue los mismo principios, porque no se encuentra parcelada en distintos ámbitos, sino toda ella es una (Nolasco, 2003).

Con esto es notable la persistencia del sistema cívico-religioso en las sociedades de ascendencia indígena. Pero más aún queda claro el papel que la religión católica, o parte de ella, a través de los símbolos de los que se han apropiado los indígenas, tiene en este tipo de sociedades. Así, se considera que las prácticas de las obligaciones comunitarias en Atexcac en algún momento fueron parte de un mismo sistema cívico-religioso.

Lo que se puede deducir de tales argumentos es que la filiación religiosa católica es uno de los factores principales que permite la existencia de un sistema cívico-religioso. Entonces, comprobando que la población de Atexcac en algún momento fue católica en su totalidad, se podrá considerar que en el lugar prevaleció

un sistema cívico-religioso, que posiblemente organizaba las prácticas denominadas de las obligaciones comunitarias. Así, la siguiente gráfica 1 sirve de apoyo para tales objetivos.

Figura 1. Gráfica del porcentaje de la población católica y no católica en Santa María Atexcac: 1970-2010.



Fuente: Elaboración propia basada en INEGI (1970-2010).

Como se observa en la gráfica 1, la población de Atexcac hacia el año de 1970 tenía una población mínima de adeptos a religiones no católicas, alrededor de 64 personas. Esta situación se puede corroborar con los testimonios de la población mayor de Atexcac. Así, nos comenta don *Infa2*, que cuando él tenía entre 33 años y 35, la religión evangélica, que fue la primera no católica en Atexcac, tenía de diez a quince años en el lugar. Si consideramos que su edad es de 80 años, se puede calcular, que a su parecer, fue alrededor del año 1960 cuando llegó la religión evangélica a Atexcac.

Una de las cuestiones que reafirma la bifurcación es la rotación religiosa del presidente de la junta auxiliar de Atexcac. Esta situación se ve ejemplificada con don *Infa2*, quien ya era evangélico cuando fue presidente de la junta auxiliar, al respecto nos comenta:

Infa2: Yo ahorita tengo ya, ya voy a cumplir los 80 años. Si trabajo bastante, y siento que se me fue más la vida cuando fui presidente, con tantos problemas. Pero gracias a dios ahí voy.

Entrevistador: ¿Entonces fue residente de aquí, en que año?

Infa2: En el 82 (1982) al 84 (1984)

Entrevistador: ¿Y qué tal estaba aquí el pueblo, a que se dedicaban?

Infa2: ¡No!, estaba bien mal. Aquí la gente en ese tiempo, pues muchos sembraba marihuana y entraron los coches, y pues “¿Qué querían hacer?”, no cuando me di cuenta empecé a capturar a los que venían y ya... era un problema para mí, porque yo tuve que combatir todo ese problema. Venían gentes a comprar eso, la marihuana y al último secuestraron a los mismos que les entregaban e iba a andar viendo todo ese problema, y no, fue un problema muy fuerte en mi actuación. Tuve un juicio del agua, porque ya no teníamos agua, con el pueblo de Nepopualco, para que nos apartaran el agua y lo lleve a juicio. Yo tuve muchos contratiempos en mi actuación, y en este tiempo ahora los presidentes ya le dan participación, en ese tiempo nada. Gastos de uno mismo, de la casa, para salir a comisiones (Infa2, 2017)

Así, se puede considerar que desde 1960, a la población de Atexcac se le agregó un factor importante de transformación de tipo religioso. Y por lo tanto, aproximadamente a partir de dicha década comienza la bifurcación de las prácticas de las obligaciones comunitarias. Pero las transformaciones de las prácticas no se conciben como una situación que haya sido motivada a través de un solo factor, en la búsqueda de los factores que contribuyeron a la transformación del campo de las obligaciones comunitarias, se analizan las prácticas de las obligaciones comunitarias en relación a otros campos que impactaron de igual manera su transformación.

Por lo tanto desde 1960, del cual tienen memoria nuestros informantes clave, las prácticas de las obligaciones comunitarias se vislumbran como parte de diferentes administraciones. Así, aparece un sistema ordenado por el presidente de la junta auxiliar que se encargara de las faenas y las cooperaciones, y otro ordenado por las autoridades cívico-religiosas llamados fiscales, encargado del sistema de cargos.

Al respecto de considerar un factor agregado de transformación a la religión, se cree que la estructura de gobierno nacional y sus recurrentes transformaciones han generado una serie de cambios en las sociedades indígenas. Así, es a través de las llamadas juntas auxiliares que encuentran su último cambio en la constitución de 1917, es que se intentan organizar a las localidades con apego a los intereses nacionales.

Pero en tanto estructura, este modelo solo encuentra sentido en tanto se comprenda relacionado al accionar de los agentes sociales.

Por lo tanto, se considera que la bifurcación no se da en el momento del establecimiento de las leyes que promocionaron el puesto de presidente de la junta auxiliar, sino en el accionar entre leyes y los agentes sociales. Así, los agentes sociales de Atexcac pudieron recurrir al uso de estas leyes en tanto les interesaba, a un grupo particular, ser respaldados por ellas. De tal manera que la estructura que hoy es visible, la dirigida por el presidente de la junta auxiliar, asume posición en tanto los agentes sociales comienzan a hacer uso de ella. Esto se debe a que el sistema legal es un “instrumento de reproducción” cuya presencia, y cercanía, en un momento dado hace posible que este se convierta en una instancia a partir de la cual los agentes sociales son habilitados para hacer cierto tipo de apuestas (por ejemplo, redirigir sus apuestas al subcampo de las obligaciones civiles). En el caso de Atexcac, este uso se vincula a la necesidad que tienen un grupo o clase social emergente, de una autoridad neutral capaz de dirigir las prácticas de la comunidad. Es decir, de una autoridad, no cívico-religiosa, sino plenamente cívica.

Así es como se considera que comienza tal bifurcación. Por un lado con la utilización de un sistema cívico como regulador de las prácticas: faenas y cooperaciones cívicas, y por otro lado la continuidad de un sistema cívico-religioso encargado de regular las prácticas del sistema de cargos.

Por tanto como preámbulo al siguiente apartado, se precisa que el estudio de las prácticas de las obligaciones comunitarias, se analizan tal como se presentan desde la década de 1960, como dos campos que están encaminados a generar capitales particulares. Por un lado están las prácticas de las obligaciones cívicas que se despliegan para acumular capital social comunitario, aunque éstas no son las únicas prácticas a través del cual se acumula dicho capital, y por el otro las de las obligaciones cívico-religiosas católicas que buscan acumular un capital simbólico para un fracción de clase en particular.

Disputas religiosas y transformación de las prácticas de las obligaciones comunitarias

No es de nuestro interés comprender cómo es que se bifurca exactamente el sistema, o conocer el momento exacto de negociaciones y regulaciones de los agentes del espacio social de Atexcac que se dio para solucionar la administración de las prácticas de las obligaciones comunitarias. Sino comprender cómo desde aproximadamente desde 1960 el campo cívico y el campo religioso se van transformando hasta llegar al momento actual.

Cabe señalar que no es, estrictamente, la bifurcación la que genera los subcampos de las prácticas de las obligaciones comunitarias de Atexcac, sin embargo tiene impacto sobre los instrumentos de reproducción y por lo tanto es una situación que afecta la continuidad de las prácticas. En la búsqueda de comprender la trayectoria de ambos subcampos, se revisa el papel de las religiones en la transformación de las prácticas. Para una mejor exposición se generan dos apartados, uno donde se revisa el trayecto de la relación de las prácticas cívicas con la religión, y otro donde se hace lo mismo para la relación de las prácticas del sistema de cargos con la religión.

La comunidad de Atexcac antes de la inserción de las iglesias no católicas estaba apegado al sistema cívico-religioso, lo que permite comprender que las prácticas de las obligaciones comunitarias eran actividades interiorizadas. En esta época la población tenía claros los recursos que perseguía con la reproducción de las diversas prácticas de las obligaciones comunitarias. Sin embargo no todas las prácticas de las obligaciones comunitarias actuales las podemos encontrar para la década de 1960. Las prácticas presentes eran faenas, las cooperaciones para obras, y del sistema de cargos.

Como se ha visto, fue hacia 1960 cuando la iglesia evangélica llega a Atexcac, en ese momento ésta religión genera una disputa socio-territorial. En mayor medida esta disputa se genera en tanto la sociedad que encuentran los evangélicos está

regida por un sistema cívico-religioso cargado de un gran simbolismo católico. A partir de este periodo se comienza a minar las prácticas de las obligaciones comunitarias, particularmente las del sistema de cargos, o las denominadas: obligaciones religiosas. Al respecto de la inserción de la iglesia, se preguntó a un informante si sabía quien la había introducido, a lo que respondió:

Pues mire, la verdad, sí. Fue una persona de allí de Tepalcatepec (Cholula) que se empezó a venir, a invitar a algunos, y así fue como ya algunos... fueron dándose cuenta las gentes. Al principio si eran unos cuantos, hacían un culto ahí en una casa particular, y ahí es donde hacían sus cultos, y después poco a poco... es donde fueron aumentándose, y aquí donde está el templo una persona que ya no vive, lo donó. Y ya fueron construyendo el templo. De aquí de Cholula, es el que venía a hacer servicios a practicar el evangelio (Infa2, 2017)

La conversión religiosa fue creciendo gradualmente en Atexcac, y por lo tanto aumentó la población evangélica, lo que generó algunos conflictos en la comunidad. Así, en los primeros años el sistema de organización cívico-religioso, que contaba con la gran mayoría de la población, trató de limitar los recursos a los primeros pobladores que se convirtieron a las religión evangélica.

Fíjese que a las primeras personas que se convirtieron les quitaban derechos, no tenían derecho de tener su ganado en el monte, ni tomar cosas del monte porque decían que el monte es de San Sebastián y bueno... esa era la crítica de la gente. Pero ya después que la gente fue convenciéndose, ya creyendo... (Infa2, 2017).

Justamente esto es evidencia de que no había distinción entre los subcampos religioso y civil. Por otro lado, no se tienen referencias al respecto de cómo se fueron solventando estos conflictos, pero es sabido que para el año de 1970, cuando comienza la construcción de la iglesia de los mormones ya se había concertado un acuerdo. Al respecto de la inserción de la iglesia mormona nos comenta un informante:

Sí, fui de los pioneros. (...) Bueno, yo me convertí en el año de 1966. Tengo poquito más de 40 años. (...) Nosotros estuvimos yendo aquí en San Gabriel Ometoxtla. Ahí nosotros estábamos aprendiendo, porque en ese lugar el

evangelio se estableció como 50 años antes. Nosotros estuvimos yendo tres años y medio, y entonces en el 70 (1970), ya nos dieron la autorización para hacer un grupo aquí en el pueblo (infa3, 2017).

No se aprecia una diferencia sustancial entre los rasgos distintivos entre aquellos que comenzaron a dejar la religión católica y los que permanecieron. Pero al pasar el tiempo, y más recientemente, se pueden observar filiaciones diferenciadas e intereses diferentes de acuerdo a la ascendencia religiosa de los agentes sociales.

Como ya se había comentado, para este momento, cuando se introduce la iglesia mormona se comprende que ya se había hecho un acuerdo conciliador entre católicos y evangélicos. Por tal razón la llegada de los mormones no se presentó con mayores incidentes. Este acuerdo regulaba la convivencia entre las diferentes facciones religiosas, pero además dejó clara la posición de las prácticas de las obligaciones religiosas de Atexcac. Así, *infa3* nos comentan al respecto de las cooperaciones obligatorias destinadas a las fiestas de pueblo, y la participación de los no católicos en las actividades ceremoniales:

(...) Bueno, pues simplemente discutimos, digamos nos representamos, y les dijimos: “ya no vamos a pagar en eso porque ya somos de esta religión”, y lo que nos contestaron es... “bueno de acuerdo, pues ya nos avisaron, pues hasta ahí.” (...) nos dijeron, pues si ya son de por ahí pues cúmplalo, si deberás son de ahí ya no se emborrachen, y ya no nos dijeron nada. Pues es de acuerdo al credo (infa3, 2017).

Las autoridades a las que se dirigieron para notificar el cambio de religión fueron las autoridades máximas del sistema religioso católico, los fiscales. Como la mayor autoridad del sistema de cargos, los fiscales se encargaban de recaudar una cooperación (lo cual siguen haciendo), una cuota fija que está destinada para las celebraciones ceremoniales de la comunidad.

En estructura el sistema de cargos no se ha transformado desde aquel entonces, pero sí presenta cambios es el número de participantes, este se ha reducido en la actualidad considerablemente, al ritmo que suceden las conversiones religiosas. Por tal razón se considera que el subcampo de las obligaciones religiosas, y más

precisamente el instrumento de reproducción del sistema de cargos está siendo afectado, en tanto la población de seguidores se ha reducido a un 30% al parecer de la población, no obstante el INEGI (2010) haya contado que son católicos alrededor del 50% de la población.

Después de la tensión de los primeros años, de la inserción de los evangélicos y los mormones a la comunidad, y con el regular crecimiento de los seguidores de las religiones no católicas, se consolidan los dos subcampos a tratar: el de las obligaciones cívicas, y el de las obligaciones religiosas. Así, también se manifiesta el tipo de capital que los distingue hasta la actualidad, capital social comunitario y capital simbólico respectivamente.

La manera en que influyó la religión en este proceso de consolidación de los campos, fue dando apertura y fortaleciendo la idea de que lo cívico y lo religioso corresponden a dos órdenes diferentes. De tal manera que en la actualidad, para los jóvenes no católicos es natural pensar que no tienen obligación con la iglesia católica, así como para los católicos es natural pensar que los católicos tienen el derecho a elegir y practicar su propia religión. Esta misma situación generó que gradualmente se fuera fortaleciendo la institución cívica. Así, la aparición de las cooperaciones del agua, hacia 1980, se sumó a la ordenanza cívica representada por el presidente de la junta auxiliar, la misma situación sucedió con las cooperaciones de la fiesta del 16 de septiembre que fue dejada al mando del representante cívico.

Por tanto, se puede comprender que la disputa religiosa, generó transformaciones en el espacio social de Atexcac, por una lado debilitó de manera sustancial las prácticas de las obligaciones religiosas, debido a que provocó una disminución considerable de sus seguidores. Por otro lado remarcó la división administrativa entre las cooperaciones para obras y faenas, y la de los recursos religiosos católicos, es decir generó una mirada capaz de distinguir entre lo cívico y lo religioso.

Es importante reconocer el cambio de visión del mundo que provoca esta disputa religiosa. La distinción entre lo cívico y lo religioso nos habla de un nivel de aculturación grave, que fueron provocados por una serie de factores, entre ellos la pérdida de la lengua. Pero más allá de generar un juicio de valor al respecto de lo que pudiera provocar esta aculturación, esta situación representa para las prácticas de las obligaciones comunitarias la consolidación y deterioro de dos órdenes organizativos que ya estaba presente para 1960, que permiten ver el estado de las prácticas a lo largo del tiempo, y su eminente transformación hasta el momento actual. Con ello se puede comprender que desde aquel momento surgen en los dos subcampos estrategias de ortodoxia y de herejía que serán llevadas a cabo por diferentes agentes sociales, y donde cabe señalar, que una de las características distintivas de las posiciones será la filiación religiosa, la cual genera disposiciones e intereses diferenciables.

Sin embargo, esta mirada que distingue entre lo cívico y lo religioso, no fue desarrollada únicamente a través de la disputa religiosa, y la propia pérdida de la lengua, junto a ello están presentes dos factores importantes que se revisan a continuación: la movilidad laboral y la escolarización.

Movilidades laborales: como preludio de la transformación pronunciada de las prácticas de las obligaciones comunitarias

Junto con la las disputas religiosas, la movilidad laboral se concibe como un factor importante que ha generado la transformación del espacio social de Atexcac, y con ello impulsó la consolidación de dos sistemas para la administración de las prácticas de las obligaciones comunitarias. Además ha generado en la generación juvenil, una visión occidental moderna que distingue entre lo cívico y lo religioso. Para comprender los efectos de este fenómeno social, se analizan las migraciones a la CDMX y a EUA.

En Santa María Atexcac la migración a la hoy CDMX, comienza aproximadamente en la década de 1970 del siglo XX. De manera ilustrativa se quieren analizar los pormenores de esta migración, y dejar hacia el final del apartado una

reflexión del impacto que esta pudo tener en las prácticas de las obligaciones comunitarias.

En el texto: El papel de la agricultura en el desarrollo de México, Luis Gómez Oliver (1995) presenta una gráfica que puede ser de ayuda para comprender la movilidad laboral de la población de Atexcac a la CDMX. Como se puede observar, de 1940 a 1995 la línea que indica la participación del producto agrícola en el producto interno bruto desciende constantemente, y de representar hasta un 20% en 1920, para 1995 éste representa un porcentaje por debajo del 10%. La explicación de tal descenso, específicamente a partir de 1958, se relaciona con el periodo conocido como de desarrollo estabilizador:

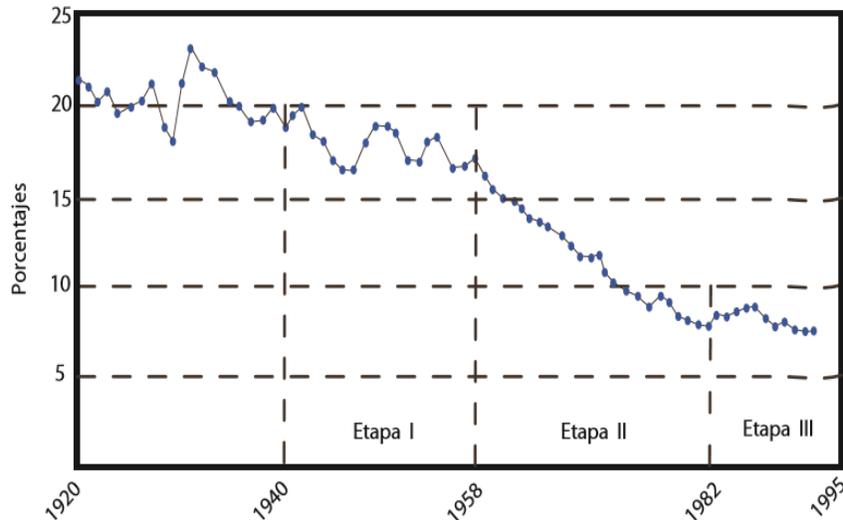
En esta etapa se aplicó la política agrícola compensatoria, basada en subsidios fiscales, que se mantuvo durante todo el desarrollo con estabilidad de precios y continuó durante el estancamiento con inflación y el auge petrolero de los años sesenta. La tasa de crecimiento del sector agropecuario tendía a ser significativamente inferior a la tasa de crecimiento de la economía nacional, la que era impulsada esencialmente por el crecimiento industrial. Esta diferenciación se acentuó a partir de 1966 y continuó hasta 1981, último año antes de la crisis de la deuda externa. De 1958 a 1981 la participación de la agricultura en la economía nacional bajó de 17% a solamente 8% (Gómez, 1995).

Es precisamente en esta etapa donde podemos encontrar los gérmenes de la movilidad económica generada en diversos lugares, como pudo haber sido el caso de Santa María Atexcac. Así, como parte de los ajustes de la economía nacional, las sociedades rurales mexicanas desde mediados del siglo XX van a resentir estas reformas estructurales. Para el caso de Atexcac se generó movilidad a la CDMX y tiempo más tarde a EUA.

La movilidad económica a la Ciudad de México comienza a gestarse a finales de la década de 1970, las causas de la migración tiene que ver, en cierta medida, con la etapa nacional conocida como el desarrollo estabilizador analizada anteriormente. Para comprender más a fondo lo sucedido en Atexcac don Infa5 nos ha señalado los motivos por lo que, a su parecer, comenzaron a migrar. Al respecto comentó:

Por necesidad, ya allá había unos muchachos de mi edad que iban y venían pero eran albañiles, entonces yo trabajé un mes como albañil, pero nunca estuve conforme, y en aquel entonces no existía la central de abastos. Me fui a la merced, viendo allá a unos muchachos, que también eran de Atexcac pero se dedicaban al comercio, y platicando con ellos, dicen: éntrale, tú sabes hablar, tú vas a echar relajo aquí. La verdad sí, pero éramos unos comerciantes ambulantes ahí, y después si me gustó porque si se gana, pero el problema es que te sigue la policía, te recogen tu mercancía. Entonces salí a unas colonias a ver también... porque me platicaban de los tianguis. Entonces ya hablé con un comerciante, con uno y con otro, y le digo: oye como se hace para llegar aquí y allá en el DF, y me dicen: necesitas hablar con el delegado, él te informa mejor. Sí, y hable con el delegado, y le dije que quería vender, y me dice: y que quiere vender. Le dije: mire voy a vender fruta, porque pensando que aquí había fruta... yo tenía mucha ciruela, durazno, pero ese árbol se acaba pronto. Entonces llevaba mi fruta y bien vendido, porque no es lo mismo vender por caja que vender por kilo, de esa manera fue como por necesidad fui buscando la solución (Infa5, 2017).

Figura 2. México: Participación del producto agrícola en el producto interno bruto. 1921-1993.



Fuente: (Gómez, 1995)

Al padre de Don Infa4 se le considera uno de los gestores de la movilidad económica al entonces Distrito Federal (DF). Según sus hijos el capital social acumulado por su padre, que radicaba en parte por el capital social obtenido de una facción política, le permitió generar lazos de confianza que le dieron acceso al comercio de frutales de la

región. Este caso, como el de gran parte de los agentes sociales de Atexcac, expresa la conversión del capital social en capital económico, que resulta importante para comprender el interés de que estos tienen en las prácticas del campo de las obligaciones comunitarias.

Al respecto de la iniciación del circuito migratorio, se dijo lo siguiente: “Bien el dato no le sé, lo que pasa es que... pues algunos iban al comercio por allá y me imagino que alguien les invitó. Iban con una persona, no recuerdo el nombre de la persona con quien iban a trabajar, y ya se fueron abriendo puertas. Algunas empezaron a llevar sus esposos, sus hijos...” (Infa4, 2016). Además, relata que su padre en ocasiones se organizaba junto con otros productores para rentar un carro con el que se transportaban los frutales para irlos a vender al DF.

De la dinámica comercial en CDMX se cuenta:

La fruta se vendía en el DF, entonces era ahí en Zavala centro, ahí llegaba toda la fruta, y de ahí ya la distribuían. Pero antes la central de abastos estaba en el centro por lo que me platica él (su padre), incluso ahorita hay mucha cortina vacía ahí, y en una ocasión me comentaba que esas bodegas era la central. Toda la fruta llegaba ahí. Ya cuando construyeron aquí en Iztapalapa, la central ya se trasladó ahí. (...) anteriormente vendían en la calle. Ahí bajaban la carga, hasta que vendían la mercancía. A veces él llegaba, bajaba la carga ahí en la calle, hacía su cuarto con las mismas cajas y ahí se quedaban. Llegaban en la noche y ahí se quedaban, y ya en la mañana llegaban los compradores. Había compradores que compraban de a pocas cajas, y había algunos que llegaban y por mayoreo trataban (Infa4, 2016).

Esta dinámica de movilidad económica se consolidó hacia mediados de la década de 1980. Las actividades principales que se realizaban en este primer momento eran la venta de gorditas de trigo, de ostiones y de refrescos, se trataban de actividades económicas de ambulante. Esta migración se caracterizó por tener una gran presencia de las mujeres, si bien la relación se comenzó a forjar a través de algunos comerciantes las mujeres fueron los principales actores hasta finales de la década de los ochenta cuando comienzan a moverse grupos de jóvenes hombres y a dedicarse a esta estrategia económica de reproducción.

Uno de los sucesos que fortaleció este circuito migratorio fue el terremoto de 1985. El testimonio de los beneficios de este acontecimiento deja ver las condiciones de precariedad en las que se practicaba esta migración.

(...) donde ellos rentaban, paso algo ahí en el 85, en el temblor y los sacan de ahí, porque me imagino que ya estaba en peligro el edificio y como que los reubican ahí en esa parte que le llaman manzanares, y ahí hicieron unas viviendas como de cartón, los muros de cartón, los techos de cartón. Ellos vivían (antes del terremoto) en el lugar ese que le llamaban la aguilita, ahí vivían, luego tembló, y los llevan a manzanares como a tres cuatro calles y ahí construyen jacalitos, ahí se aguantaron un buen rato, ya después cuando el gobierno comenzó a construir los departamentos... ya consideraron a todos los que estaban ahí. Estamos hablando que los construyeron por el 89, sí estuvieron unos años ahí (en el asentamiento improvisado de casas de cartón) (Infa4, 2016).

Pese a las condiciones migratorias, la movilidad representó una oportunidad para generar una mejor entrada de recursos económicos. Las actividades laborales que representaron este cambio fueron el comercio ambulante, la albañilería y posteriormente la explotación de los productos agrícolas a través de su mercantilización en el mercado de la merced y en otros puntos comerciales que fueron ocupando conforme fueron ampliando sus redes sociales en la CDMX, que se producen hasta la actualidad. Esta situación se traduce en una mayor capitalización económica, la cual sin embargo, no representa un factor de diferenciación social en el espacio social de Atexcac, puesto que la migración tuvo representantes de la totalidad de las familias.

Posteriormente la migración a la CDMX dio un giro, a principios del siglo XXI la cuestión se complicó para los migrantes que aún se dedicaban al ambulante. Este momento significó la intensificación de la migración a EUA, por lo que podemos comprenderlo como un nuevo periodo migratorio. El periodo comienza con Andrés Manuel López Obrador en el año 2000. Así, en el periódico La jornada, con fecha: miércoles 28 de agosto de 2002, se destaca:

Es un compromiso que el corredor Reforma-Alameda-Zócalo quede completamente libre del comercio en la vía pública, porque tenemos que rescatar el Centro Histórico", dijo López Obrador.

Afirmó que hasta ahora su gobierno ha sido "muy tolerante y comprensivo" con los vendedores ambulantes, pues "entendemos que todas las personas tienen derecho a ganarse la vida". Sin embargo, agregó, el rescate del Centro Histórico es de interés general y por encima de éste no caben los intereses personales o de grupo, "por muy poderosos que sean". El jefe de Gobierno pidió la colaboración de los ambulantes para el rescate del centro de la ciudad, y dijo que para ellos habrá opciones de reubicación en plazas comerciales (La Jornada, 2002).

Este fue uno de los factores por el cual se disminuyó esta actividad económica, aunque ésta sigue presente hoy día.

En la actualidad las prácticas se han multiplicado, ya no sólo se van a la CDMX, sino a diferentes tianguis del Estado de México. Se han diversificado los comercios, ahora se encuentran ferreteros, comerciantes de ropa, de películas, de accesorios de festividades patrias... Además, esta actividad ha dejado de ser exclusiva de los jóvenes.

Yo creo que son familias (los agentes migrantes) porque... ahora son muy pocos los jóvenes que van, ya de un tiempo para acá los jóvenes se han dedicado a estudiar. Anteriormente no estudiaban, terminaban primaria o secundaria y ya se iban, ahora veo que la gente ya comienza a estudiar. Los que van va por temporadas. Por ejemplo el diez de mayo, preparan cosas, figuras como tipo artesanal, arreglos para las mamás, y se van allá a trabajar y allá preparan lo que tiene que vender. Otra temporada que le conocen ellos es el del 16 de septiembre, hacen cosas así como tipo artesanales, moños, pasadores, algo patrio pues (Infa4, 2016).

Por otro lado, Don Infa4 describe de la siguiente manera la condición actual de la migración a la Ciudad de México:

Por lo que veo, se van a trabajar un tiempo y luego se vienen para acá, porque pues irse a quedar a la ciudad de México es difícil, porque en primera si no tienen donde quedarse es pagar renta, luego, ahorita el comercio ambulante ya

no es un trabajo seguro, ¿por qué? Porque estás ahí, te llega a agarrar la policía, te llevan, te encierran, pagas multa para salir... entonces hay muchos que así como se van mejor regresan y dicen: “en lugar de que vaya a hacer algo no hago nada, allá ya deje a mis hijos, están sufriendo, están solos”, entonces a veces se regresan” (Infa4, 2016).

Así, este tipo de migración no representa una opción de radicar en CDMX. Se tratan de circuitos migratorios que tienen fechas particulares. La migración se caracteriza por mantener ocupada a la población fuera de Atexcac durante ocho meses, durante los cuales no pierden contacto con las festividades y los familiares, además de conocidos que se quedan en la comunidad. Los cuatro meses restantes, que van de septiembre a diciembre aproximadamente, a veces antes, la población migrante regresa a su localidad a realizar actividades agrícolas, ya sea como jornaleros, o a trabajar sus propias tierras. Esto es importante porque si bien privilegian al capital económico mantienen parte de sus apuestas en otro tipo de capitales que les permita refrendar su pertenencia a la comunidad, situación que se abordará en el análisis sincrónico del campo de las obligaciones comunitarias.

Ya se mencionó que hubo una disminución de la migración a la CDMX, la cual se debió, en parte, a los riesgos que tomaban los ambulantes a partir del año 2000, ocasionadas por las acciones del gobierno del DF. Así, esta pudo ser una de las razones por la que en esas fechas se intensificó la migración a EUA, la cual desde mediados de 1990 comienza a parecer en la comunidad.

Se puede comprender que son dos las cuestiones que motivaron la migración a EUA, por un lado las complicaciones del oficio del ambulante como alternativa económica a la agricultura, y por otro el establecimiento de una red migratoria a EUA, particularmente a Delaware, que representó también una alternativa económica. Sin embargo este circuito migratorio no desapareció, y hacia finales de la primera década del siglo XXI retoma fuerza por las complicaciones que sugiere traspasar y llegar al destino final migratorio en Estados Unidos. Al respecto de la red de migrantes de Atexcac en EUA, Don infa5 nos comenta:

Familias, tenemos familias allá que se fueron primero, sus hijos de mi cuñada Juana la mayora. Sus hijos ya estaban allá. La que estuvo internada en Puebla, esa cuñada es la mayor. Tiene allá sus hijos, si, ya estaban allá los tres o dos, y es cuando ya se fueron. Pues nosotros vivimos en Toluca, tres años y medio, cuatro años estuvimos en Toluca y nos venimos, y su hija de mi cuñada Juana estaba en México vendía quesadillas, y como nos veníamos para acá nosotros mi muchacho se iba para México a ayudarle a su prima, la hija de mi cuñada Juana, y ya el nada más me vino a avisar: “sabe que jefe me voy para el norte” pero mijo... “dame chance pá, nada más para un año, dame chance nada más para un año”, pues ahí tu mijo, si ya lo pensaste bien, pues que podemos hacer, ye te decidiste. “Ya papi, ya platique con mis primos, ellos me van a jalar, de aquí para allá, y a ellos ya les cuesta el pase”. Y sí, así le hicimos, ya nada más nos vino a avisar ese muchacho (Infa5, 2017).

Son diversas las actividades que se hacen en EUA, las cuales se han incrementado desde que llegaron los primeros migrantes. Entre ellas se encuentran: ayudantes de cocina, restauranteros, restauración y construcción de casas, empleados en campos de golf y agricultores. Así, por ejemplo Don infa6 nos comentó de su hijo y su trabajo en EUA: (...) pero ahorita como esta con su cuñado, su cuñado puso un restaurant, venden tacos, no sé qué más vende, pero ahora sí que está con su cuñado, es más ya le dijo su cuñado: “mira, hay que echarle ganas, primero Dios que nos abramos paso vamos a abrir otro negocio, y así ya vamos a ir por mitad tu y yo, y ya vas a quedar como socio”.(Infa6, 2017).

En la actualidad la migración sigue siendo una opción laboral para los pobladores de Atexcac, pese a las dificultades que tiene llegar a Delaware. Sin embargo la actividad migratoria, a decir de unos pobladores, se ha vuelto menos frecuente, situación que tiene que ver con las políticas migratorias de EUA, y más aún con la persecución que se ha iniciado con el presidente en turno Donald Trump. La situación en gran medida mediática, surgida a raíz de la postura del presidente de EUA de blindar las fronteras y deportar indocumentados, ha generado controversia entre los migrantes, así cuando se le preguntó a Infa6 lo que opinaban sus hijos al respecto de tal situación comentó:

Yo siempre les he dicho a mis hijos, a los dos, sea la mujer o el hombre: Miren hijos, su realidad es aquí en nuestro país, nunca esperen quedarse allá, porque

la realidad es acá, en nuestro México. Y como dice mi hijo: “no papi, yo veo, ora sí que yo veo”. Dice: “mira papi yo veo, cuando se estén acercando aquí donde estamos, y que estén agarrando, yo agarro a mis hijos... los cuentos a mis hijos y vámonos mis niños, yo me regreso, yo no voy a esperar a que me agarren. Cuando ya anden aquí cerca, no..., yo los cuentos a mis niños y vámonos”. Mi hija ya es diferentes, ellos dicen que no van a venir (Infa6, 2017).

Así, la migración como alternativa laboral, pese a las dificultades que se presentan, sigue siendo una de las actividades de mayor interés para la población de Atexcac. Esto se debe, entre otras cosas, a que es una actividad que generó un capital económico suficiente para que los agentes sociales pudieran construir sus viviendas, tener sus propios vehículos, generar diversas inversiones comerciales y agrícolas... lo cual ha posibilitado que algunas familias generen recursos para comprar camiones de carga que les han servido para desarrollarse como transportistas y fortalecer su comercio. Así mismo, ha servido de respaldo económico para el incremento de la producción de algunos frutales como la mora y el tejocote, y por lo tanto para darle continuidad a las producciones tradicionales de maíz y frijol, se trata por tanto de la forma de generar capital económico más redituable para los lugareños.

Tras la presentación de las movilidades laborales, se presenta ahora una breve reflexión encaminada a comprender la manera en que esta forma de capitalizarse económicamente impacta en las prácticas del campo de las obligaciones comunitarias. Al respecto Bourdieu señala:

En las sociedades en las cuales los agentes están cada vez más durablemente sujetos (especialmente en posición dominada) por efecto de mecanismos generales tales como los que rigen el mundo económico y el mundo cultural (y en las cuales uno puede decir, grosso modo, el capital va al capital), el peso de las estrategias matrimoniales tiende globalmente a disminuir, aunque siga siendo importante cuando la familia posee el control total de la empresa agrícola, industrial o comercial (en ese caso, la estrategias de la familia que busca asegurar su propia reproducción –estrategias de fecundidad, estrategias educativas, estrategias sucesorias y, sobre todo, estrategias matrimoniales– tienden a subordinarse a las estrategias estrictamente económicas) (Bourdieu, 2011).

En la comunidad de Atexcac, es notable que las prácticas propias del campo de las obligaciones comunitarias están siendo subordinadas por las estrategias de inversión económica. Esta cuestión no es propia de la migración, más bien la migración es en parte consecuencia y reflejo de la priorización del capital económico sobre cualquier otro tipo de capital, y por lo tanto de la priorización de las estrategias de inversión orientadas a acumular capital económico sobre cualquier otra estrategia de reproducción social. Y en tanto es consecuencia, son centrales en este proceso las dinámicas de aculturación religiosa y escolar. Así, se comprende que las estrategias de inversión cultural por el efecto de los instrumentos religiosos no católicos y escolares, que presentan una tendencia creciente, han venido moldeando las prácticas de las obligaciones comunitarias de tal manera que se han revalorado hacia el reconocimiento del capital económico. Esta situación es más visible con la generación juvenil actual, cuestión que será retomada en el apartado juvenil.

Por otro lado, la misma subordinación de los capitales de las prácticas de las obligaciones comunitarias al capital económico, es una cuestión que tiene que ver con los propios procesos de aculturación que generan las propias movilidades. Así, los agentes sociales cuando salen no lo hacen como sujetos sociales⁵, sino en sus lugares presencian la lógica de los agentes sociales con los que se relacionan, sean estos compañeros de trabajo, clientes, jefes, amigos, vecinos, esposas, esposos...gente que en tanto agentes sociales ocupan un lugar en otro espacio y tienen una lógica y estilo de vida que difiere de la practican en la comunidad. Estas prácticas representan un ejemplo diferenciado de vida para los migrantes de Atexcac. Estos agentes modelo son habitantes de la CMDX y del estado de México que han crecido priorizando la generación de capital económico, y que además han crecido bajo un orden u organización social de tipo cívico de Estado.

No es en la CDMX, ni en EUA, donde los agentes sociales han generado el aprecio por el capital económico, pero sí donde se han podido replantear sus formas de vida, y donde algunos han priorizado los diferentes estilos de vida y se han quedado

⁵ En el sentido estructuralista clásico, donde las personas están determinadas por sus condiciones de clase.

a radicar en los lugares de destino. Lo que se trastoca es el habitus, es decir, los esquemas de percepción y acción sobre el mundo social. Así, independientemente de quienes ya no regresan a la comunidad, los que regresan incorporan una serie de aprendizajes de sus experiencias a sus vidas cotidianas, y más aún la heredan. Por lo tanto esta experiencia de los migrantes se concibe como transformadora del propio espacio social de Atexcac. Así, entre las transformaciones más significativas de las prácticas de las obligaciones comunitarias, por efectos de la movilidad, se encuentra el cuestionamiento de las obligaciones de tipo cívico, principalmente las cooperaciones y las propias faenas, además es una cuestión que está más presente en los jóvenes. En tal sentido Don Infa5 nos comenta:

Pues es más irresponsable. Están comprometidos pero como que no cumplen, eso es, hay más problemas. Bueno, simplemente porque yo veo que hay mucha gente que ha salido fueras, que ha salido al norte y como que ya son rebeldes, eso es uno de los motivos que yo he visto, eso. Pero aquí, con las necesidades que tenemos tienen que cumplir aunque un poco más forzados (Infa5, 2017).

Al respecto del cambio de mentalidad de los jóvenes, otro informante nos comentó:

Muchos viven con sus abuelos, sus papás están en estados unidos, y pues ya sabe que el papá por tenerlo pues... ¡Ahí te va tanto! Pues ellos no dicen (los jóvenes) tengo la necesidad de un trabajo, de un calzado, o que vestir. Pues ellos tienen todo, no saben lo que es la necesidad, y eso los lleva a un camino... Aparentemente uno dice, yo a mi hijo le doy de todo, pero como que un poco sí, está mal, porque ellos lo ven de otra manera, no lo ven como un apoyo, porque ya después, cuando ya no se puede, ya exigen. Ahí es donde empiezan los problemas, porque si el padre ya no les cumple los caprichos, y ya no le da lo que le daba, ahí empiezan los problemas. Ya empiezan las agresiones con los papás (Infa1, 2017).

En el mismo sentido, Don Infa1, platicó que los que ya no quieren participar son algunos de los migrantes. Él agregó que en la actualidad el problema se agrava por las leyes de Estado, que impiden llevar a cabo los correspondientes castigos comunales de cárcel o multas que se acostumbraban a los morosos. Así, nuevamente vemos el respaldo de las leyes para quienes intentan transforman el campo de las obligaciones cívicas de la comunidad, debido a que el sistema legal, es otro

mecanismo de reproducción, que ha cobrado importancia y que al estar más al alcance de los agentes sociales permite que estos desplieguen prácticas que desafían las prescripciones del subcampo religioso e incluso del subcampo cívico.

En conclusión se puede observar que las prácticas que están siendo debilitadas por la movilidad son las de tipo cívicas, especialmente las cooperaciones y las faenas, y específicamente lo están siendo por la aculturación que viven al exterior de la comunidad. Aunque esto, a decir de la población, se trata de casos esporádicos. Pero además se están debilitando las prácticas del subcampo religioso por la subordinación del capital simbólico al capital económico, cuestión que ha sido parcialmente tocada debido a que sucede y es más visible en la actualidad, y por lo tanto será analizado más a detalle en términos sincrónicos, en los apartados siguientes.

El capital cultural: la escuela como factor de transformación

Para comprender los efectos de la escuela en las sociedades que han mantenido cierto tipo de organización diferente a la del Estado o a las sociedades de ascendencia indígena, se recurre a las consideraciones que Bourdieu hace al respecto de la dinámica de dominación. Así:

El surgimiento del Estado, que organiza la concentración y la redistribución de las diferentes formas de capital (económico, cultural y simbólico), acarrea una transformación de las estrategias de reproducción. (...) El Estado surgido de semejante proceso de erradicación de todo vestigio de lazos naturales –que pese a todo sobreviven en el nepotismo y el favoritismo- favorece y garantiza que en el seno del campo del poder de Estado, pero también en el seno del campo del poder económico, funcione el modo de reproducción escolar, cuya *lógica específica* puede aprehenderse si *se la compara* con el modo de reproducción familiar que se perpetúa pese a todo (Bourdieu, 2011).

Para comprender la forma en que el Estado se impone a las sociedades, por ejemplo, las sociedades de ascendencia indígena y en este caso a la de Atexcac, en el texto *La Reproducción* (1996), Bourdieu propone comprender el concepto de violencia simbólica:

“Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza” (Bourdieu y Passeron, 1996).

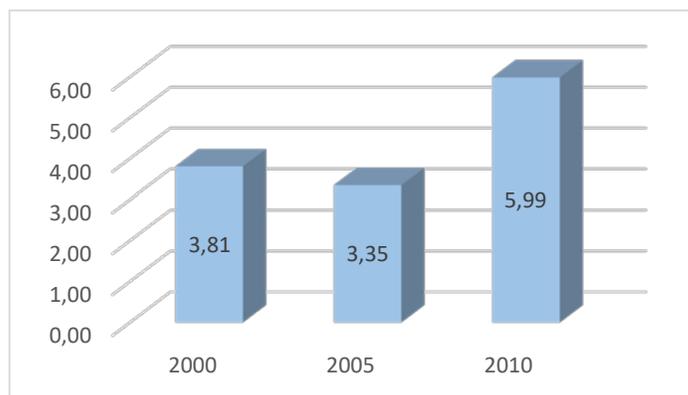
Uno de los mecanismos a través del cual se ejerce esta violencia simbólica es la escuela, debido a que es una institución que representa al Estado y difiere de la estructura cívico-religiosa de Atexcac, y tiene como principal herramienta la acción pedagógica. Así, la escuela se comprende como una institución que genera un tipo de aculturación en las sociedades de ascendencia indígena a través de la propia acción pedagógica expresada a través del modelo educativo, pero también a través del habitus de los maestros, que en el caso de Atexcac, son profesores externos a la comunidad y ajenos a las sociedades de ascendencia indígena, y por lo tanto portadores de habitus diferenciales. Más aún se tratan de habitus apegados a la lógica de vida occidental, cuestión que se puede comprender a través de tener un grado educativo de licenciatura.

Con todo esto, más allá de hacer un juicio al respecto de los límites y oportunidades que representa la escuela para generar movilidad social en la comunidad, se quiere referenciar que la institución escolar está impregnada de una lógica de Estado, y que por lo tanto, cuando actúa sobre los agentes jóvenes de Atexcac, genera un tipo de aculturación *ad hoc* a la lógica de Estado; a un pensamiento cívico que propicia que se desplace de sus habitus el modelo de organización cívico-religiosa, sin embargo hay que recordar que por sí sólo no lo hace, al respecto se han referenciado también a la religión y la movilidad laboral como causantes de esta situación.

Así, para comprender los niveles de aculturación, nos remitimos al análisis de la trayectoria escolar de Atexcac. Sirve además para evidenciar el posicionamiento de la institución escolar, y por lo tanto del sistema de dominación de Estado. A la inversa, puede comprenderse como del desplazamiento paulatino de la lógica cívico –religiosa

que prevaleció en Atexcac hasta mediados del siglo XX. En tal sentido se han generado dos gráficas que describen la creciente incidencia escolar en Atexcac.

Figura 3. Gráfica del porcentaje de la población de 18 años y más con educación pos-básica en el año 2000, 2005 y 2010



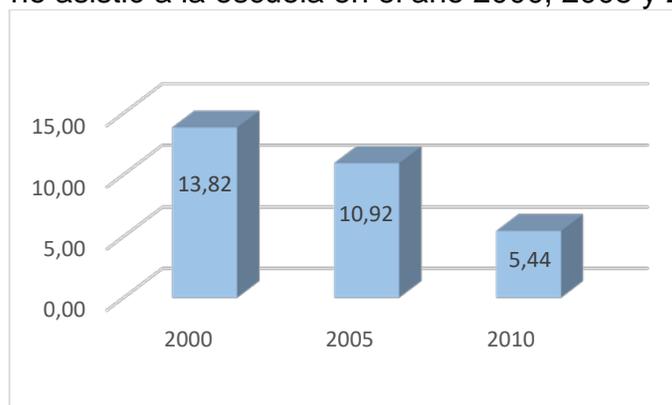
Fuente: Elaboración propia basada en INEGI

En la gráfica se presenta el porcentaje de la población de más de 18 años que supero la escuela secundaria en los años 2000, 2005 y 2010. Ahí es notable el crecimiento de la población que ha obtenido un nivel académico medio superior y superior. Para la construcción de los datos se tomó en cuenta el indicador *población de 18 años y más con educación pos-básica*, y se relacionó con el indicador *de población de 18 años y más* de cada base de datos. Así, pese al descenso que se muestra de 2000 a 2005, que tiene que ver con el aumento significativo de la población mayor de 18 años, para el año 2010 alcanza el 5.99% de la población, un crecimiento aproximado del 40%.

Para apoyar la enunciación del crecimiento del interés por la acumulación de capital cultural, en la figura 4 se presenta el porcentaje de la población de entre 6 y 14 años que no asistió a la escuela en los años 2000, 2005 y 2010. Aquí es notable que en una década disminuyó considerablemente la inasistencia a la escuela del nivel básico, del 13.82% paso a un 5.44%. Lo cual sugiere que la apuesta por capital cultural se ha convertido en una estrategia recurrente.

Son diferentes las razones por las que incrementa la matrícula escolar, en la actualidad los estímulos económicos sin duda lo son, sin embargo independientemente de las razones por las que el niño o joven ingrese a la escuela, la asistencia creciente juega a favor del sistema de dominación hegemónico, y en contra del sistema cívico-religioso, lo cual trastoca la lógica de las estrategias como se verá en apartados venideros.

Figura 4. Porcentaje de la población de entre 6 y 14 años que no asistió a la escuela en el año 2000, 2005 y 2010.



Fuente: Elaboración propia basada en INEGI

Por otro lado, al respecto de las diferencias que se pueden encontrar entre la visión del mundo local y la de los profesores se puede rescatar el siguiente testimonio:

Si tú te has dado cuenta aquí no hay donde practicar deporte, aquí no hay donde jugar basquetbol, aquí no se promueve un concierto de cualquier grupo, sino son los famosos bailes callejeros; sonideros. No hay más, precisamente porque no tienen una buena orientación, quiero suponer que de casa, se van muy jóvenes, se casan muy jóvenes. Entonces ahorita estoy trabajando con un grupo que entró de cuarenta, y solamente quedan 29 chicos, entre ellos ya se casaron, se embarazaron y se tuvieron que ir, o se juntaron. Acá la costumbre es que se llevan a la niña y hasta la semana van y hablan con los papás, entonces se van, se han ido. De repente acá la plática que tú les puedas dar a los padres es difícil, porque ellos también lo pasaron, entonces lo ven bien, y a pesar de que tú traes ideas y no lo ves bien... que eso va más allá de todos los estudios que puedas tener sino de la forma en que tú vives en una ciudad, no lo ven como tú. Entonces contra eso tú no puedes luchar, luchar totalmente, aparte de que también, si tú te involucras más es invertirle un tiempo... los

cuales los alumnos ya tienen decidido que ya no se van a regresar a sus casas (Infp1, 2017).

Por lo tanto se puede llegar a comprender que la educación tiene efectos sobre las estructuras socio-culturales de Atexcac. Para el caso de las prácticas de las obligaciones comunitarias, la educación impacta indirectamente a través de la legitimación del sistema cívico, lo cual, como se ha visto conduce al debilitamiento de las prácticas de las faenas, y las cooperaciones. Sobre todo porque quizá muchos de ellos no están pensando en quedarse en la comunidad, sino en migrar, por tanto, apuesta por la acumulación de capitales que pudieran serles eficientes en los contextos a los que pretenden insertarse

Al mismo tiempo, la naturaleza del capital cultural escolar, que está orientado hacia la generación de capital económico, genera la subordinación de cualquier tipo de capital a éste, y por lo tanto propicia que aún las practicas simbólicas estén dirigidas a la reconversión de éste capital al de tipo económico. Así, no sólo se ven afectadas las prácticas de las obligaciones cívicas, sino además las de las obligaciones religiosas.

De acuerdo a la revisión realizada, se puede observar la transformación de las prácticas de las obligaciones comunitarias desde los primeros vestigios hacia el siglo XVI hasta la actualidad, prestando mayor énfasis en el último medio siglo. Se ha comprendido que las prácticas de las obligaciones comunitarias organizan un campo con dos subcampos de acuerdo a los capitales que en cada uno se detentan, y que estos han sido susceptibles a diferentes factores supralocales y locales. Así, el instrumento de reproducción mayormente debilitado es el sistema de cargos y por lo tanto las prácticas del subcampo religioso, debido a la pérdida de representatividad en la comunidad. Queda claro que las estrategias trascendentes en los subcampos, además de las de inversión simbólica y social, son las de ortodoxia y herejía, las cuales se mantienen por la tensión al interior de cada subcampo, y por lo tanto por el interés que los agentes sociales depositan en unas y otras prácticas dependiendo de su posición en el subcampo.

Por otro lado, las prácticas del subcampo cívico, están siendo cuestionadas, y con ello se han debilitado algunas prácticas. Es particularmente en los jóvenes en que se ve la filiación a otros instrumentos, a otras formas de capitalizarse socialmente, tal como se verá más adelante.

A lo largo de estos cincuenta años, las faenas y las cooperaciones han permanecido como parte de la estructura cívica de la localidad, una estructura que ha pasado a jugar un papel cada vez más importante en la comunidad, situación que ha transformado el propio sentido de éstas prácticas, así, se ha diluido paulatinamente su sentido simbólico, lo cual es más visible en la presente generación juvenil. En el propio desinterés por el capital simbólico se encuentran las causas de las disminuidas prácticas religiosas, pero también en el desinterés por los instrumentos, situación más visible en los jóvenes, que por su condición subordinada hacia los adultos buscan nuevos instrumentos para capitalizarse, así como nuevos capitales a que apostarle.

Campo de las obligaciones comunitarias

Se entiende que la juventud, por medio de la unidad doméstica, se encuentra ligada a determinada posición o clase social, y por lo tanto, los jóvenes y sus estrategias de reproducción se comprenden de manera parcial a través del análisis de las posiciones desde las que juegan las familias, entendidas éstas como agentes sociales. Las posiciones, desde la mirada de Bourdieu, tienen lugar en el espacio social.

En ese espacio, los agentes y grupos de agentes se definen por sus posiciones relativas, según el volumen y estructura del capital que poseen. Más concretamente, la posición de un agente es el correlato del lugar que ocupa en los diferentes campos, es decir, dentro de la distribución de los poderes que actúan en cada uno de ellos (capital económico, cultural, social, simbólico, en sus distintas especies y subespecies). Mediante un corte sincrónico del campo de las luchas de clases se obtiene un estado de las relaciones de clase, cuya estructura se define por la distribución diferenciada de los distintos tipos de capital en ese momento (Bourdieu, 2011).

Así, en este apartado se construye el campo de las obligaciones comunitarias, a través del análisis de los subcampos que lo componen: subcampo cívico y subcampo religioso. En el subcampo cívico las estrategias de inversión que se analizan son las de capital social, en tanto es el capital detentado. Con la misma lógica, en el subcampo religioso, se analiza la estrategia de inversión simbólica debido a que es el principal capital que está en juego. Además, para comprender la continuidad o debilitamiento de las prácticas de estudio, se analizan las estrategias de ortodoxia y herejía para ambos subcampos, debido a que estas estrategias apuntan a la comprensión de la conservación o la transformación de las prácticas.

Las estrategias que se analizan corresponden a dos tipos de prácticas: cooperaciones cívicas y faenas (subcampo cívico), y las prácticas del sistema de cargos (subcampo religioso). Por tanto, para comprender la posición de los jóvenes respecto a las prácticas y llegar a hacer lo propio con las transformaciones del espacio social, se analiza la posición relativa de los jóvenes a través del análisis de las posiciones sociales desde las que juegan las unidades domésticas en cada subcampo.

En el apartado se revisan dos cuestiones, en primer lugar se presenta la construcción del subcampo de las obligaciones cívicas, y en segundo lugar la del subcampo religioso. En cada apartado se comienza con una revisión empírica de las prácticas que constituyen los subcampos y posteriormente se desarrolla el análisis de las prácticas como estrategias a través del aparato analítico que propone Bourdieu.

Prácticas del subcampo cívico: faenas y cooperaciones

Por sus características empíricas el conjunto de prácticas relacionadas con las faenas y cooperaciones, y sistema de cargos, han sido denominadas prácticas de las obligaciones comunitarias. Debido a la filiación teórica, estas son comprendidas como parte del campo de las obligaciones comunitarias. Finalmente debido a los fines que se persiguen con la reproducción de estas prácticas, ya ordenadas con base a la propuesta teórica de Bourdieu, estas prácticas se han dividido en prácticas del subcampo cívico y religioso, siendo de nuestra atención ahora las prácticas del subcampo cívico. Por sus características, las prácticas cívicas pueden ser

consideradas en el subcampo cívico como estrategias de inversión social, en tanto los agentes sociales le apuestan a este recurso como parte de su reproducción.

Las prácticas, identificadas empíricamente, son las faenas y las cooperaciones cívicas. Estas prácticas tienen una serie de reglas y normas, que son dirigidas actualmente desde un representante legalmente constituido que es el presidente de la junta auxiliar. Sin embargo, como se ha visto, no siempre fue así. Como se ha señalado, las características actuales de este subcampo surgen a raíz de las disputas religiosas y el posicionamiento de la institución cívica, que fueron apoyadas por efectos de las movilidades laborales y de la propia escolarización

La aceptación, inserción y transformación de los agentes sociales, así como la transformación de las reglas del campo de las obligaciones comunitarias, sucedió sin mayores altercados debido a que la comunidad estuvo apegada a los movimientos de la revolución mexicana del siglo XX, la cual generó disposiciones cívicas en los agentes sociales de Atexcac, donde se destaca el reconocimiento del derecho a la libre elección de creencias. Lo cual no quiere decir que hayan sido aceptados sin algún tipo de confrontación, o sin la tensión que caracteriza a los campos, en tanto dinámicos y de posiciones. Así, ya se han señalado en el análisis de las transformaciones de las prácticas, las dificultades de los primeros evangélicos, que tras media década de conflicto llegaron a un acuerdo por el control y el rumbo de las prácticas.

Tanto las faenas como las cooperaciones cívicas terminaron formando parte de un sistema exclusivamente cívico, donde los diversos agentes, movidos por los intereses comunitarios y las reglas de las religiones evangélica y mormona dirigieron la administración hacia un representante relativamente neutral: el presidente de la Junta Auxiliar.

Faenas

Las faenas son actividades que los individuos acatan como parte de las obligaciones que tienen al pertenecer a una comunidad. Esta práctica está asociada a las sociedades indígenas. Para el caso de los otomíes de Querétaro se ha señalado que:

Las faenas son trabajos colectivos obligatorios que involucran, según sea el caso, a las familias de una calle, de un barrio, de una escuela, de un poblado o, en menor medida, de toda la comunidad, para la realización de una obra de beneficio común. La administración de estos trabajos colectivos dependerá de la autoridad municipal, o bien el comité encargado de organizar la obra o el trabajo que se requiere (Pietro y Utrilla, 2003).

En Santa María Atexcac se pueden reconocer los mismos atributos esenciales, es decir, las faenas forman parte de un sistema de obligaciones, que son dirigidas desde las autoridades cívicas de la localidad, donde la principal autoridad ocupa el puesto de presidente de la Junta Auxiliar.

El presidente de la junta auxiliar se encarga de convocar y dirigir a los pobladores hacia las labores necesarias. Se convoca por medio del sonido local que se encuentra en la presidencia municipal. A estas actividades llegan los habitantes indistintamente de su filiación religiosa y sus actividades laborales, se presentan campesinos, albañiles y comerciantes, en su mayoría hombres mayores de 18 años. Cabe señalar que las mujeres en ocasiones también participan, así una joven comenta: “conozco unas mujeres que, por ejemplo, no quieren perder el día de trabajo, y entonces van sus esposos a trabajar y entonces van ellas a las faenas” (Infjo5, 2017).

Está reglamentado que a las faenas tienen que asistir los hombres mayores de 18 años, y por lo menos un representante de cada unidad doméstica, de no cumplirse ésta regla el jefe de familia es penalizado, se le cobra un cuota. Anteriormente los que no cumplían con este deber eran remitidos a la cárcel local. Por tales motivos las personas que no pueden asistir, en ocasiones, son sustituidas por la esposa, por un peón⁶ y/o por los propios hijos, aunque aún no tengan la mayoría de edad. Otra de las reglas locales que hace obligatoria la participación en las faenas es el matrimonio.

Aquí, el que no se ha casado no se toma todavía como señor, y aquí un muchacho de doce años si ya se casó, para nosotros ya se le habla como señor. Pero como ya se le comentaba, aquí una persona de 18 años ya tiene que entrarle a su labor, a su deber como ciudadano. Si un joven se casa de quince

⁶ En la comunidad son reconocidos como ayudantes que se les paga monetariamente, y que son ocupados regularmente para las faenas y para el trabajo agrícola.

años, o trece o catorce, aunque no sea mayor de edad ya tiene su obligación, ya tiene que entrarle con los deberes del pueblo. Aquí el que ya tiene 18, aunque no esté casado ya tiene deberes (Infa1, 2017).

Así, las obligaciones cívicas son un sistema reglamentado de prácticas, que genera una serie de bienes según sean las actividades que se realizan. Entre las actividades encontradas está: la limpieza de cunetas de las principales carreteras de acceso a la comunidad, el mantenimiento de las tuberías que abastecen de agua potable y la reparación de las brechas que conducen a las tierras ejidales que se encuentran en la parte alta del territorio.

Hasta aquí, se ha presentado una revisión empírica de las faenas, situación que será relacionada, más adelante, con la reflexión teórica que dota de sentido práctico o de estrategias de reproducción a estas actividades. Pero antes se presentan las características empíricas de las cooperaciones cívicas.

Cooperaciones cívicas

Las cooperaciones cívicas se presentan de dos formas en Atexcac, a través de cooperaciones económico-monetarias que van destinadas para la generación de infraestructura local y para su mantenimiento, y a través de cooperaciones económico-monetarias que van dirigidas a la celebración de las fiestas patrias, que se celebran el 16 de septiembre. Las cooperaciones, de igual manera que las faenas, son dirigidas por el presidente de la Junta Auxiliar. Dentro de las obras de infraestructura, que son generadas a través de las cooperaciones de los pobladores se encuentran las guarniciones. Al respecto de lo anterior se ha comentado lo siguiente:

Aquí, este pueblo, no ha estado con eso de que todo el gobierno lo ponga, aquí si es una calle para pavimentar, por lo menos pongo los metros que tenga aquí, enfrente de mi casa. El gobierno nada más ponía la pavimentación, pero la guarnición nosotros como pueblo hablamos: “hay que poner nuestra parte, para que se haga rápido”, y sí, porque si no, luego lo que hacían... ponían primero la guarnición y luego te esperas hasta el otro año la pavimentación. Entonces nosotros de una vez poníamos la guarnición, para que la pavimentación ya se nos haga (Infa2, 2017).

Uno de los casos de cooperaciones reciente para obras, fue la cooperación que se pidió para la reparación del puente de uno de los accesos viales que se tiene hacia la comunidad.

Otra de las cuotas que se cobran son las de agua potable, aquí también se pide un dinero para gastos de mantenimiento. Esta situación es regular debido a que en la zona las lluvias son intensas, y el cauce de las bajadas de agua y lo que acarrea consigo, principalmente rocas, afecta a las tuberías.

Las cooperaciones son dirigidas por el presidente de la junta auxiliar, quien crea comités, que son los encargados de recolectar el dinero para las diferentes necesidades, sean estas para obras de infraestructura o para el agua, y para la fiesta del 16 de septiembre.

Más o menos nos conocemos aquí casi todo el pueblo. Pero como estamos divididos en dos barrios, cada barrio pone su... (Comité), por ejemplo, yo casi no me doy cuenta de por allá abajo como viven, pero la gente de por acá más o menos nos damos cuenta. Sí, cada barrio tiene un comité, entonces se hacen dos comités en el pueblo. Pues, luego aquí se forma por: presidente, secretario, tesorero, y unos tres cuatro vocales, hasta unos diez se han puesto, diez por comité (Infa1, 2017).

Los comités dobles, se hacen para tener un control de la población que está en edad o condición de cooperar. Sin embargo, esto a veces no resulta porque se argumenta que los jefes de algunas de las unidades domésticas encubren a sus hijos, lo que sugiere un factor de transformación del campo.

De la misma forma que en las faenas, las cooperaciones son obligatorias para los que son mayores de 18 años, sin embargo hay algunas consideraciones para los ancianos, ellos no están obligados a participar. De la misma forma, las mujeres no participan, o por lo menos no son los representantes citados para las cooperaciones de las unidades domésticas. Se vislumbra, en este caso, que los hombres reconocen que las mujeres aportan de gran manera en la unidad doméstica. Sin embargo sobresale la lógica patriarcal que ubica al hombre como el representante y obligado a

responder en ambas actividades: tanto cooperaciones cívicas como faenas, salvo casos especiales donde la mujer es la jefa de familia.

Entre los agentes sociales que no cooperan, se han identificado principalmente a aquellos que tienen experiencia laboral migratoria, aunque se puede decir que son casos aislados. Sin embargo esta situación inquieta a los representantes de los comités, y a algunos pobladores de Atexcac, porque ven en riesgo la continuidad de las prácticas, la cual se la atribuye a la intromisión de las leyes federales, que a su parecer, entorpecen y dificultan la sanción y el desarrollo de éstas prácticas. Así, las sanciones resultan poco efectivas en resientes fechas. La principal sanción que se encuentra es el corte de suministro de agua en caso de no cooperar. Para el caso de las cooperaciones para fiestas no se registraron casos de negación, y por lo tanto las posibles sanciones. Igualmente que lo sucedido con las faenas, las sanciones de cárcel se han suprimido.

Así, las cooperaciones cívicas son parte de un sistema que está dirigido por el presidente de la junta auxiliar, y están dirigidas a proporcionar ciertos bienes materiales específicos, relacionados también con el bienestar de las unidades domésticas. Las características de estas son homologables a las de las faenas, por tal razón se han comprendido como parte de un mismo subcampo. En tal sentido, hacia la construcción del campo, a continuación se presenta la reflexión teórica bajo la cual se emparentan estas actividades dando como producto lo que en la actualidad podemos comprender como el campo de las obligaciones comunitarias.

Estrategias del subcampo cívico

Tras repasar las características empíricas de las prácticas de las obligaciones cívicas, ahora se pasa al análisis del campo que constituyen las faenas y las cooperaciones cívicas. Se revisan y articulan en un dialogo teórico-empírico los conceptos que dan sentido a los subcampos del juego.

Capital social

Más allá de su sentido de obligatoriedad y del involucramiento comunitario, se pueden destacar los atributos que son pensados desde la posición teórica desde la que se escribe, es decir, es necesario reconocer que estas prácticas pueden pensarse más allá de las características que les son atribuidas desde el enfoque que las considera como parte de un sistema solidario. La propuesta de Bourdieu, basada en la lógica económica, permite comprender las prácticas como apuestas, no necesariamente conscientes, que los agentes sociales hacen en busca de un beneficio determinado, llamado capital simbólico. Así, se presenta ahora, el análisis del capital que es objeto de las luchas del subcampo cívico.

Pensar en capital social en el sentido más abstracto, nos remite a comprender los beneficios que el agente social obtiene por el ejercicio de ciertas prácticas, así, si pensamos en los bienes que se obtienen de las prácticas comunitarias: faenas y cooperaciones cívicas, son explícitos los bienes materiales que se persiguen. De tal manera que podemos encontrar que se benefician con el acceso al servicio de agua, el libre acceso a las tierras agrícolas, tanto por las faenas como por las cooperaciones que ahí se dan, además del derecho a presenciar libremente la celebración de las fiestas. Pero estos bienes no se obtienen directamente, sino a través de la reconversión del capital en juego: capital social, o la posibilidad de pertenecer a un grupo llamado comunidad.

El bien que está en juego se trata de un bien social, de un capital social. Es reconocido como una apuesta o inversión de los agentes para pertenecer a un grupo, el cual genera beneficios que al agente le interesan. De gran consideración para comprender al capital generado por estas prácticas, es el trabajo de Durston, quien ha:

(...) identificado una serie de características institucionales y funciones del capital social comunitario:

- el control social por medio de normas compartidas por el grupo y la sanción por reprobación o castigo de los transgresores;
- la creación de relaciones de confianza entre los miembros del grupo;
- la cooperación coordinada en tareas que exceden las capacidades de una red;
- la solución de conflictos por parte de los líderes o de un aparato judicial institucionalizado;
- la movilización y gestión de los recursos comunitarios;
- la legitimación de los líderes y ejecutivos con funciones de gestión y administración, y
- la constitución de ámbitos y estructuras de trabajo en equipo.

Entre los beneficios más específicos que se pueden esperar de las instituciones del capital social comunitario figuran los siguientes:

- la prevención y sanción del aprovechamiento injusto por parte de individuos ('polizontes' o 'free riders') que quieren beneficiarse de los resultados del capital social sin aportar esfuerzos o recursos propios a su fortalecimiento; y
- la consecución de una serie de bienes públicos por medio de estas formas colectivas de capital social, como la prevención del delito, la construcción de sistemas de riego o la gestión de fondos rotatorios (Durston, 2002).

Estas consideraciones son necesarias para identificar el tipo de capital que se estudia, no así para abrir una discusión sobre la naturaleza del capital social, o entrar a una discusión del capital social comunitario. Así, en la identificación de las características de las estrategias de las obligaciones cívicas, se ha encontrado que éstas se relacionan con el capital social. Para comprender más el capital social nos remitimos a Bourdieu, para quien este es, el:

Conjunto de los recursos actuales o potenciales que están ligados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de interconocimiento y de inter-reconocimiento; o, en otros términos, a la pertenencia a un grupo, como conjunto de agentes que no sólo están dotados de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por los otros o por ellos mismos), sino que también están unidos por lazos permanentes y útiles (...) (Gutiérrez, 2005).

Así, las prácticas cívicas se conciben como organizadas por un capital de tipo social. De tal manera que los agentes sociales, más allá de los recursos que se obtienen a través de la reconversión, luchan por seguir siendo parte de la comunidad que es el pase para los bienes reconocidos.

El sentido de comunidad y la disposición de seguir siendo parte de ella son comprendidos como la lucha por pertenecer a una red de relaciones, en este caso, institucionalizada con reglas específicas y sus sanciones correspondientes, tal como se vio en el apartado anterior. Reglas establecidas que están a cargo del presidente de la junta auxiliar, y que son del interconocimiento e interreconocimiento de los agentes sociales de Atexcac.

Así, cumplir con estas actividades les permite seguir siendo parte de la comunidad, y por ende les permite ser reconocidos como parte del grupo, y ser beneficiarios de los bienes que les da ser parte de este grupo. Claro que estas no son las únicas prácticas que hacen que los agentes sociales de Atexcac puedan pertenecer a la comunidad, o a la red de Atexcac. Sin embargo, lo que interesa ahora, es señalar que los agentes sociales de Atexcac a través del cumplimiento de las reglas que se han generado alrededor de las estrategias de las obligaciones cívicas, obtienen determinados beneficios, los cuales les son complicados de obtener de otra manera, y por lo tanto están dispuestos a hacer lo posible para estar dentro del juego, de ser reconocidos, de mantener el capital social.

Estructura del subcampo cívico

De acuerdo a lo anterior, el capital que se persigue con las prácticas del campo de las obligaciones cívicas es de tipo social. Todas las acciones, tanto actividades como cooperaciones van encaminadas a garantizar la permanencia en el grupo, el cual es de tipo comunitario. La comunidad está organizada de tal manera que los agentes sociales responden, casi en su totalidad, sin resistencia, a las demandas que el comité establece. Sin embargo los agentes, que aisladamente se oponen a estas actividades,

hacen notar lo que Bourdieu comprende como la lógica del campo, que está basada en la idea del juego.

En tanto juego, el campo depende de la diversidad de posiciones de la estructura, a la cual los agentes sociales están relacionados. Es decir, que los agentes sociales ocupan las diversas posiciones dispuestas por la estructura en un determinado momento de la historia. Estas posiciones son en gran medida heredadas a través de la institución familiar, y se diferencian de acuerdo al volumen de capital, o la suma de los capitales que un agente social tiene a su disposición.

Así, para comprender las posiciones en el campo de las obligaciones cívicas, no sólo es preciso señalar cómo los agentes sociales se relacionan con el capital que es objeto de disputa en ese campo en particular, sino además hace falta identificar el resto de las posiciones que se pueden encontrar en el espacio social. Para lograrlo es necesario determinar las estructuras objetivas, con lo que se pueden construir las posiciones e identificar, al mismo tiempo, la naturaleza de las luchas del campo analizado o las relaciones que dan sentido al campo.

Las posiciones en el campo de las obligaciones cívicas se asocian a dos tipos de lucha: por un lado una en función del capital social, o sea una estrategia de inversión social, y por el otro la lucha de la legitimación y deslegitimación de las prácticas, que generan estrategias de ortodoxia y herejía. Así el criterio para comprender las estrategias del segundo caso que se retoma de Bourdieu de las disputas es:

Carácter legítimo o ilegítimo de la posesión del capital –o del poder de administrarlo-. Este criterio, que fija también posiciones diversas, se relaciona con el *reconocimiento social* (y por ello legitimación social) que se tiene del capital acumulado o del poder de administrarlo (Gutiérrez, 2005).

La fracción de clase que se ordena alrededor de este subcampo, y que busca deslegitimar la naturaleza del capital eficiente en él, se caracteriza por tener alto capital económico, lo que ha sido, en parte, producto de las movilidades laborales que se desarrollaron en la comunidad, tanto la migración a la CDMX como a EUA, el capital

económico alto es producto de las movilidad por lo que además se trata de una posición que detenta capital social y cultural altos. Así, las moviidades laborales han generado una posición que se distingue por tener un capital cultural incorporado caracterizado por el conocimiento de los decretos cívicos. En tal sentido, cuando a un informante se le pregunto la razón de la apatía de la gente por las prácticas nos dijo:

Bueno, simplemente porque yo veo que hay mucha gente que ha salido fueras, que ha salido al norte y como que ya son rebelde... eso es uno de los motivos que yo he visto, eso. Pero aquí, con las necesidades que tenemos tienen que cumplir aunque un poco más forzados (Infa5, 2017).

Además, esta posición asociada a una fracción de clase que genera estrategias de herejía en el subcampo cívico se ha nutrido por la disputa religiosa. Así, los agentes sociales que se encuentran afiliados a las religiones no católicas, son agentes sociales con el mismo capital cultural incorporado que maneja el conocimiento cívico, saberes que los ayudo a instaurarse y a crecer en la comunidad, debido al respaldo de las leyes. Por lo tanto, las posiciones diferenciales del campo de las obligaciones cívicas dependen de la mayor o menor cantidad de capital cultural incorporado y específicamente de los conocimientos cívicos.

La otra posición, que es la que intenta mantener el capital en juego, es la población que encuentra menor capital económico, debido a que no se ha sumado de manera significativa a las rutas migratorias. El hecho de no haberse sumado a las migraciones tiene que ver, en gran medida, a que no ha tenido un capital social desarrollado, o que sus redes no tienen mayor proyección. Pero además, el nivel de escolaridad bajo juega un papel importante para que persevere esta posición, ya que es el que les dota de los conocimientos para poder inconformarse con las reglas del subcampo cívico o con el seguimiento de las cooperaciones y participación en faenas.

Así tenemos dos posiciones en el campo, que son independientes de las filiaciones religiosas, pero que sin embargo son producto en parte de esta especie de

*revolución cívica*⁷ que se viene dando desde 1970. Paradójicamente son la religión y sus disputas las que han ocasionado la consciencia civil, la cual comienza cuando los evangélicos usaron este recurso para poder mantenerse y expandirse en la comunidad.

Habitus, posiciones y estrategias en el subcampo cívico

La lucha por la deslegitimación del campo de las obligaciones cívicas, es una lucha que es gestionada por los agentes sociales poseedores de más capital cultural, y específicamente cívico. Así, los agentes sociales que poseen un mayor capital cultural cívico tienden a cuestionar las prácticas del subcampo de las obligaciones cívicas, al contrario de los que tienen este capital menos desarrollado. Sin embargo esta es una cuestión apenas perceptible en la comunidad de Atexcac, y son bien identificados los agentes sociales que entran a esta disputa. Así, nos comenta Infa1: “Pues fíjese que aquí ya nos conocemos, pues si es usted mi vecino ya sé cuántos mayores de edad tiene, pero hay muchos padres que encubren a sus hijos: ¡no pues él no va a pagar!, pero ya saben, estamos conscientes que esas personas encubren a sus hijos. Más o menos nos conocemos aquí, casi todo el pueblo” (Infa1, 2017).

Más allá de las posiciones que se están construyendo y los agentes sociales, que son casos aislados, si nos remitimos a los habitus de los agentes sociales de la comunidad, podríamos afirmar que las prácticas de las obligaciones cívicas tienen continuidad. De tal manera que en la gente adulta de la comunidad hay un arraigo a las prácticas de las faenas, así como a las cooperaciones comunitarias. Las faenas y las cooperaciones son situaciones que no son cuestionables y que son causa de preocupación para los adultos cuando observan en los jóvenes o incluso en algunos adultos la tendencia a desobedecer y no cumplir con los deberes cívicos de la comunidad. Tal interiorización es visible en la siguiente opinión:

⁷ Sin embargo podemos encontrar antecedentes a lo largo de la historia del propio país, quizás el antecedente que lo precedió fue la revolución mexicana, y a la par del factor religioso podemos encontrar la institución escolar y su acción en Atexcac, además de los efectos de la movilidad laboral.

Pues ahorita nada más yo estoy, y mi papá. Lo del agua eso si los dos. Fíjese que también a las personas mayores... también ya casi no se les molesta. Pero hay muchos, mi papá ha sido uno de ellos y muchas personas saben, que ya son mayores de edad y ellos siguen participando en cooperaciones, no dejan de hacerlo porque dicen... ellos siguen todavía aportando aquí al pueblo (Infa1, 2017).

La tendencia y continuidad de las prácticas no es la misma para todos los casos. Las menos debilitadas, y las que tienen menos tiempo en la comunidad son las cooperaciones que se hacen para las fiestas del 16 de septiembre, que por sus características cívicas son las que se ven más prosperas, por otro lado tanto las cooperaciones del agua como las faenas están siendo cuestionadas por que la población comienza a saber que no pueden ser obligados ni castigados por no participar. En la misma situación están las cooperaciones para obras, algunos agentes sociales comprenden y cuestionan que no tienen esa obligación de cooperar o participar, pero además, las obras están siendo resueltas, cada vez más, en su totalidad por el Estado, por lo que se ha informado que desde hace tres años no se ha tenido que cooperar para obras.

En la cita anterior de infa1, también se puede comprender que las prácticas de las obligaciones comunitarias de las faenas y las cooperaciones son vistas como un recurso simbólico, cuestión que está en la propia naturaleza del capital social, de tal manera que en tanto prácticas sociales, las faenas y las cooperaciones generan un capital simbólico en sentido de estatus, el cual se ha ido diluyendo generación tras generación. Así, la perseverancia de seguir aportando a la comunidad en los agentes adultos mayores, es algo que en los adultos no está de la misma manera definida, pero más aún, en los jóvenes no se reconoce el valor simbólico de las prácticas.

Por lo tanto podemos reconocer que la gente adulta de Atexcac, aquella que fue objeto de este apartado, por sus condiciones de jefatura de unidad doméstica, misma que es la generación ascendente a los jóvenes, no tienen en sus habitus el mismo arraigo por las prácticas de las obligaciones cívicas, ni la misma valoración que presentan los adultos mayores. Sin embargo es incuestionable que para estos agentes

sociales, estas prácticas son parte de sus disposiciones y de las representaciones sociales que dan identidad y particularidad a su vida y a la de su localidad.

En el habitus de los adultos también prevalece el oficio de la agricultura, ellos están dispuestos a continuar con las labores agrícolas, aun cuando hayan tenido experiencias migratorias. No se puede decir que la totalidad, porque una buena parte de la población se queda radicando en los lugares de destino. Así, independientemente de la profesión, sean albañiles, comerciantes, o migrantes transnacionales, la agricultura es de alguna manera parte de ellos y la llevan a cabo como un recurso estratégico económico. Esto se debe a la solvencia económica que dan ciertos productos de la localidad, como el tejocote y la mora.

La manera en que impacta ésta práctica agrícola es en la continuidad de las faenas. En gran medida las faenas son ocupadas para los servicios de mantenimiento para la brecha que da a las parcelas ejidales, de tal manera que estas son llevadas a cabo debido a la propia valoración de la agricultura, tanto por el capital económico que les garantiza a algunas familias como al capital simbólico, en tanto la agricultura es en sí una representación social para los distintos agentes sociales. La agricultura es representación social, es habitus, y practica encarnada porque es la actividad más longeva en la comunidad, al tiempo que es la actividad que mejor saben hacer y siempre están dispuestos a enseñarla a sus descendientes.

Así, a través de los habitus, se puede percibir que la lucha por la deslegitimación de las prácticas de las faenas y cooperaciones es prematura, es una cuestión que no está presente de manera sustancial en los agentes de la comunidad. Los adultos valoran de manera importante las representaciones sociales que pudieran impactar en las prácticas, así mismo, en los habitus de los agentes adultos se reconoce la preocupación y la importancia de las prácticas, así como el deseo de heredarlas, es decir, no conciben un mundo sin faenas ni cooperaciones. En tal sentido Infa5 nos comenta:

Aquí son necesidades, aquí no es cosa que ponga yo pretextos que no voy air a la faena, por ejemplo en esta temporada que empieza a llover... nosotros

tenemos mucho terreno arriba, con la corrientes de acuerdo al lugar que estamos, salen corrientes de agua muy grande y descomponen continuamente el camino. Entonces estamos obligados a arreglarlo nosotros, eso es, que no es por gusto, que no es por antojo, se tiene que arreglar, y pues sí, solamente de esa manera ahí la vamos llevando (Infa5, 2017).

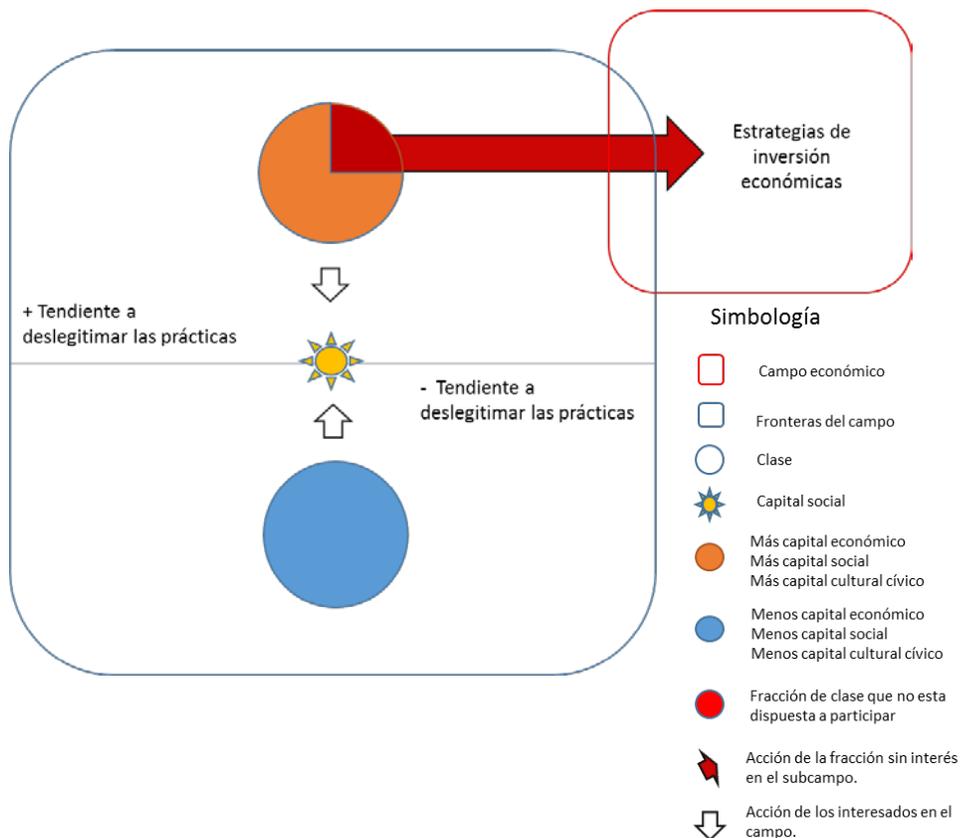
Es así, que denota importancia el concepto de habitus individual. Los agentes sociales que se vislumbran como una clase, están siendo apenas generados, son pocos quienes se están comportando reacios antes ellas. Sin embargo es una clase en potencia debido a la importancia que está retomando la escolarización, y más aún por la posición negativa que los jóvenes migrantes están retomando y asumiendo respecto a estas prácticas. Un ejemplo de estas transformaciones se ve en el siguiente testimonio, donde se puede apreciar el desplazamiento de las prácticas para algunas familias: “Pues fíjese que aquí ya nos conocemos, pues si es usted mi vecino ya sé cuántos mayores de edad tiene, pero hay muchos padres que encubren a sus hijos: ¡no pues él no va a pagar!, pero ya saben, estamos conscientes que esas personas encubren a sus hijos” (Infa1, 2017).

En resumen, lo que se puede comprender a través del análisis del campo de las obligaciones cívicas comunitarias, es que las prácticas, a través del estudio de los agentes de las unidades domésticas, se perciben con continuidad. Tanto las faenas, como diferentes formas de cooperaciones cívicas son ejecutadas satisfactoriamente y están interiorizadas, son parte de los habitus de los adultos. Sin embargo son proclives a la transformación, en tanto han surgido agentes sociales dispuestos a discutir y cuestionarlas. Este cuestionamiento está del lado del capital económico, en tanto los disputantes, no ven el interés en seguirlas si no obtienen un beneficio económico directo de ellas, o en tanto pierden capital económico sin recibir uno igual a cambio, para lo que hay que recordar que el bien principal de esta práctica es la pertenencia a la comunidad. Esta última situación es más clara con la generación juvenil, y se retomará en el apartado correspondiente.

En el mismo sentido, para comprender la relación dialéctica entre los habitus y las posiciones, y los resultados obtenidos del análisis, que presentan a las prácticas

cívicas con continuidad, pero con el surgimiento de agentes sociales que están trastocando la lógica del subcampo, se ha construido el siguiente diagrama.

Figura 5. Diagrama del subcampo de las estrategias de las obligaciones cívicas en el espacio social de Atexcac.



Fuente: Elaboración propia.

En el diagrama el cuadro que contiene los símbolos representa al subcampo cívico de Atexcac. En tal campo las prácticas son diferenciables de acuerdo a las posiciones marcadas en el diagrama, el círculo naranja hace referencia a una posición y el azul a otra posición. Son dos los tipos de estrategias que se presentan, por un lado el de la disputa por el capital social, y por el otro el de ortodoxia y herejía. Así, la clase marcada en naranja es reconocida como la que tiene los capitales y la intención de deslegitimar estas estrategias, y la marcada por el círculo azul la que no tiene esta intención y no la cuestiona.

Dentro de la clase que es más tendiente a deslegitimar las prácticas, se encuentra una fracción de clase, constituida por algunos agentes sociales que intentan, basados a su habitus individual y a su volumen de capital, la deslegitimación del instrumento y por lo tanto de las prácticas, tanto faenas como cooperaciones. Esta fracción de clase es representada en color rojo en el círculo de arriba. La flecha roja que se desprende de este círculo representa que esta fracción no tiene interés en el juego y que está dispuesta a salir, de tal manera que algunos agentes sociales han dejado de participar en estas prácticas. De manera ilustrativa en el centro está el símbolo del capital social, que es el detentado por quienes están interesados en él.

Prácticas del subcampo religioso: sistema de cargos

Tal como se desarrolló en el apartado anterior, interesa primero generar una referencia empírica del sistema de cargos, para posteriormente pasar al análisis del subcampo cívico.

El sistema de cargos más que ser una práctica unificada, se trata de una serie de prácticas que en su conjunto se pueden comprender como una estrategia de reproducción, en tanto sus prácticas están encaminadas a la obtención de un recurso. Se trata de una estrategia que está presente en las sociedades de ascendencia indígena de México, y se le han atribuido diferentes orígenes. Una de las posiciones concibe a este sistema como puramente de ascendencia indígena, otra es la de aquellos que creen que es una fusión entre los sistemas de organización prehispánico y español, y la tercera es la que comprende como parte de una organización puramente de origen español.

Más allá del debate en torno al sistema de cargos, se ha señalado que en este trabajo tales prácticas se comprenden como parte de la fusión de los sistemas organizativos prehispánico y español. Pero más importante es recordar que cualquiera que haya sido su origen, el sistema de cargos formó parte de un sistema organizativo cívico-religioso, tal como es reconocido en la actualidad para algunas comunidades

de México. Esto es importante porque así podemos comprender las transformaciones de las prácticas.

Así, para el caso de Atexcac, tal ascendencia cívico-religiosa del sistema de cargos se ha desgastado paulatinamente hasta el momento actual, donde es más reconocido por sus atributos religiosos católicos que por sus elementos cívicos. Como se ha visto lo cívico se ha desligado de la estructura del sistema religioso, que se encargaba entre otras cosas, del sistema de cargos. No obstante este desgaste, aún permanece una estructura encargada de las prácticas religiosas católicas, y entre estas el sistema de cargos.

La estructura del sistema de cargos en Atexcac, encuentra a sus máximos representantes en los *fiscales*. Ellos son elegidos cada año a través de una asamblea que se celebra en la iglesia católica de la comunidad, otro rango de este sistema es el de los topiles, estos se eligen semanalmente y su tarea está asociada al repique de campanas y cobrar las cooperaciones semanales destinadas para las diferentes celebraciones. Así, Don infa5 no comenta:

Bueno, vamos por ejemplo, vamos a hablar de la religión católica... y yo lo veo bonito, mi pueblo construyó la iglesia católica, que en aquel entonces la mayoría éramos católicos. Y muy bonito, porque a las siete de la mañana cuando sale el sol, hasta la fecha repican las campanas... hay un comité que va cambiando cada año, y que se llama el fiscal y sus topiles, entonces son dos topiles, son cuatro y van cambiando semanariamente porque tienen que repicar en la mañana y en la tarde. Y en la tarde, fíjate que bonito porque yo lo viví, después de entrando el sol, casi oscureciendo le llamaban la oración, entonces tenían que repicar, y esos todos, en aquel entonces se rezaba la oración. Y todos, todos usábamos sombrero, y a esa hora si no podías estar en tu casa o ibas caminando, cuando oías la campana te tenías que sacar el sombrero. Eso sí lo recuerdo muy bien, y si lo entiendo pues que estaba... pues yo lo veía bien (Infa5, 2017).

Son cuatro los fiscales que se eligen cada año, y se reparten equitativamente entre el barrio de arriba y el barrio de abajo, debido a que desde la fundación del pueblo se hizo la distinción entre estos dos barrios. Así, nos dice infa5: "Bueno, como te digo,

sobre la religión, siempre había un fiscal... cuatro porque el pueblo está dividido en dos partes, de la iglesia católica para abajo se llama el barrio de abajo, y de ahí para arriba el barrio de arriba, entonces eso se encargaba de lo que es de la iglesia católica” (Infa5, 2017). Es tan trascendente esta división, que aún la organización cívica se basa en este concepto para elegir representantes del comité, más aun independientemente e indistintamente de la religión prevalece la distinción por pertenecer al barrio de arriba o al de abajo.

De la misma manera que los fiscales, los mayordomos, que ordenan las prácticas que nos interesan, son elegidos cada año para las tres celebraciones que se realizan en el pueblo. Así, Don infa3 nos dice:

Los mayordomos, eso es para las fiestas, en la ciudad no se acostumbra, pero en los pueblos sí, entonces hay en el pueblo, existe San Sebastián, y la virgen de Guadalupe, y otro santito que no recuerdo. Y entonces este mayordomo lo ponen el día de la fiesta que cae, dicen: tú vas a ser el mayordomo para el año, pero un año antes, y entonces a ese mayordomo lo ponen dos o tres mayordomos. Para el siguiente año cuando llega la fiesta este mayordomo le tiene que dar a comer a mucha gente, la música de banda, el teponaztle, y los que lleguen. A los invitados les tienen que dar de comer, pues son gastos de aproximadamente unos 50 o 60 mil pesos, si en este tiempo (Infa3, 2017).

Las celebraciones que se realizan son: el 20 de enero el día de San Sebastián Mártir, el 15 de agosto a Santa María del alba, y el 12 de diciembre a la virgen María. Sin embargo se observó en trabajo de campo una celebración a cargo de mayordomos el día 15 de junio el día de Corpus Christi, donde en el atrio de la iglesia se ofreció mole y refresco a quienes quisieran pasar.

La fiesta del pueblo, es la del 20 de enero, donde se celebra a San Sebastián. Para esta fiesta, además de los preparativos de los mayordomos, los fiscales se encargan de pedir una cooperación semanal a los seguidores. En tal sentido nos comentan: “Bueno, pues mis abuelitos, mis papás pagaban en la semana, cada ocho días. Pues en ese tiempo no había dinero, de acuerdo al tiempo va cambiando, pero daban, dos pesos, tres pesos, por ahí, de acuerdo a como pedían los fiscales, los

representantes de la sinagoga.” (Infa3, 2017). La fiesta del pueblo, narra infa5, pudo no haber sido siempre el 20 de enero, al respecto nos comenta:

Entonces Santa María Atexcac celebraban el 15 de agosto a Santa María, por eso era Santa María Atexcac, pues yo veo la ignorancia de la gente. Cuando compraron la hacienda, el dueño de la hacienda les regalo el santo que tenía allá, que lo trajo de España. Entonces pues ellos gustosos, celebran hasta la actualidad el 20 de enero, la celebración de San Sebastián Mártir. A, porque decían: no, el Santo es el dueño de todo este terreno, y entonces fue que le celebran más a San Sebastián que a la virgen María (Infa5, 2017).

Además de la función de los mayordomos para las fiestas patronales, se encuentra la selección de mayordomos para las fiestas del carnaval, sin embargo esta es una situación reducida en la localidad, que ha sido debilitada por los factores de multi-religiosidad de la comunidad. En el carnaval también se les hace una comida a los participantes, a los *huehues* que participan, quienes en la celebración recorren las calles y se concentran al final en frente de la presidencia municipal para hacer su acto.

Entre las prácticas específicas del sistema de cargos, por tanto, podemos encontrar las cooperaciones semanales para las fiestas del pueblo, la diligencia de quien es elegido fiscal, y la labor de los elegidos mayordomos para la celebración del santo, así como las responsabilidades de los topiles. Todas ellas son prácticas obligatorias que forman parte de una estrategia particular que forma parte de un subcampo: el subcampo religioso.

Estrategias del subcampo religioso

Antes que nada, es preciso señalar que las prácticas que constituyen el subcampo religioso, o sistema de cargos, al parecer de la comunidad es actualmente llevada a cabo por una tercera parte de la localidad de Atexcac, y según los datos de INEGI de la encuesta 2010 por cerca del 50% de la población, pero además se ha convertido en una estrategia de tipo exclusivamente religiosa.

Esta consideración es relevante para los objetivos de comprender en qué medida los jóvenes de Atexcac están dándole continuidad a las prácticas religiosas de

tipo obligatorias, porque de entrada de acuerdo a la disputa religiosa se ha disminuido el sistema de cargos en Atexcac. Por esta situación en la actualidad lo que se encuentra en Atexcac es que las prácticas del subcampo de las obligaciones religiosas católicas, puesto que ha disminuido su presencia, se ha convertido en un subcampo que ha dejado de tener la influencia de mediados del siglo XX en el espacio social de Atexcac, debido a que la diversidad religiosa ha reconstituido la manera de generar capital simbólico en la comunidad, es decir que, se han revalorado nuevos instrumentos de producción del capital simbólica, entre los que destaca el propio capital económico como se ha visto.

Capital simbólico

El capital simbólico del sistema de cargos es comprendido en su acepción de estatus y reconocimiento.

Las estrategias de inversión simbólica son todas las acciones que apuntan a conservar y aumentar el capital de reconocimiento (en los diferentes sentidos), propiciando la reproducción de los esquemas de percepción y de apreciación más favorables a sus propiedades y produciendo las acciones susceptibles de apreciación positiva según esas categorías (por ejemplo mostrar la fuerza para no tenerse que valer de ella) (Bourdieu, 2011).

En Atexcac, asumir un cargo como el de fiscal, o mayordomo e incluso topil te puede proporcionar el bien del reconocimiento. En el caso de los mayordomos este reconocimiento se expresa en la posibilidad que tiene el agente social para garantizar una buena celebración para el santo. Entre más grande sea la celebración más reconocimiento comunitario obtiene, y en la actualidad de la clase católica. No importan la forma en que el mayordomo organice la fiesta, puede ser a través del uso del capital social, o a través del propio capital económico que posee la familia. Lo importante es llegar a hacer una fiesta digna para el santo en cuestión, y así de acuerdo a la magnitud de la fiesta el mayordomo se hace acreedor del reconocimiento de los católicos. Así, nos comenta Don infa5:

Pues el mayordomo se compromete a ser mayordomo el año próximo, porque es un año antes, entonces se prepara para resolver todas sus necesidades. Ahora, hay una costumbre muy bonita, que si yo voy a ser mayordomo, tengo mi familia, tengo mis amigos, y voy a invitarles, y es muy bonito porque se ayudan. Pero, si tú me ayudas con un guajolote eso queda apuntado, tu tiene tu lista y yo tengo mis listas, así son las costumbres. Entonces si tú me ayudaste, cuando yo tenga necesidad de algo voy a verte: “me vas a devolver el guajolote que te preste”, ah pero aparte de eso, “¿Qué quieres que te ayude en otra cosa?”, y queda también anotado. Y así como eso, los quince años, el casamiento, cualquier fiesta grande... de esa manera el pueblo tiene esa costumbre, y para mi muy bonita. Del cual toda la familia, todos los amigos están presentes porque van a apoyar, porque ayudaron, o sea que se ayuda entre todos, eso es (Infa5, 2017).

Por otro lado, para comprender el tipo de capital que se juega en el subcampo religioso nos han relatado:

Completamente sí, yo en mi pueblo participé, llegué a traer luchadores, porque yo entrenaba en San Martín cuando estaba joven, entrenaba lucha libre y del cual tenía amistad, pero me acordé de la arena y fuimos a verlos, y les dio mucho gusto. Entonces inclusive organizaban bailes en el día ese, o sea que si era yo de ambiente, llegue a traer, a organizar con algunos muchachos, como en el monte había ganado, porque ya no lo hay, había porque ya no lo hay, hace 20 o 30 años, entonces nos organizábamos y pedíamos prestado animales para hacer el jaripeo, montar el toro. Actualmente ya no lo hacen pero yo lo llegue a hacer, yo contribuí de esa manera, inclusive hacían bailes, las bandas que vienen... yo traje todo eso dos años, incluido totalmente a la religión (Infa5, 2017).

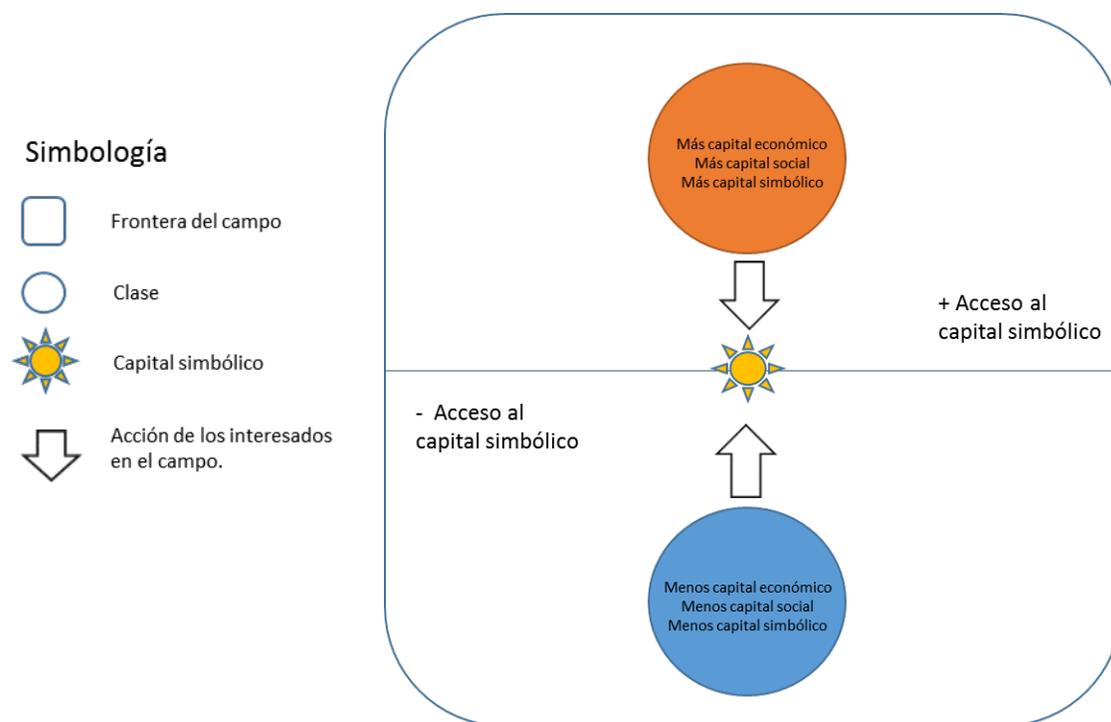
Para nuestros objetivos es importante saber que la participación en la feria del pueblo, que es la misma que la celebrada en enero el día de San Sebastián, se hace con gran esmero. Se puede notar, como es que se usan todos los recursos posibles para hacer algo diferente, algo que haga distinguible la fiesta tanto como al mayordomo, como en el caso de infa5, pero además algo irreplicable que lo catapulte en lo alto del reconocimiento, así es visible su aseveración “*Actualmente ya no lo hacen pero yo lo llegue a hacer*”.

Así, se puede comprender que el capital que se juega en esta subcampo es el capital simbólico, que lo que persiguen los agentes sociales interesados en el subcampo religioso es el reconocimiento. Sin embargo, hay un par de estrategias más que nos interesan del subcampo, las de ortodoxia y herejía. Como ya se había mencionado, estas estrategias van encaminadas a conocer el estado de las prácticas, en tanto ponen en escena las tensiones que genera la distribución desigual del capital, en este caso simbólico, que se juega en el subcampo.

Estructura del subcampo religioso

La estructura del subcampo religioso no siempre tuvo esta característica de representar solo a una fracción de la población. Por lo tanto exploraremos primero la forma en que estaba constituida hacia mediados del siglo XX, y posteriormente la representación de este en la actualidad.

Figura 6. Diagrama del subcampo religioso antes de la diversificación religiosa.



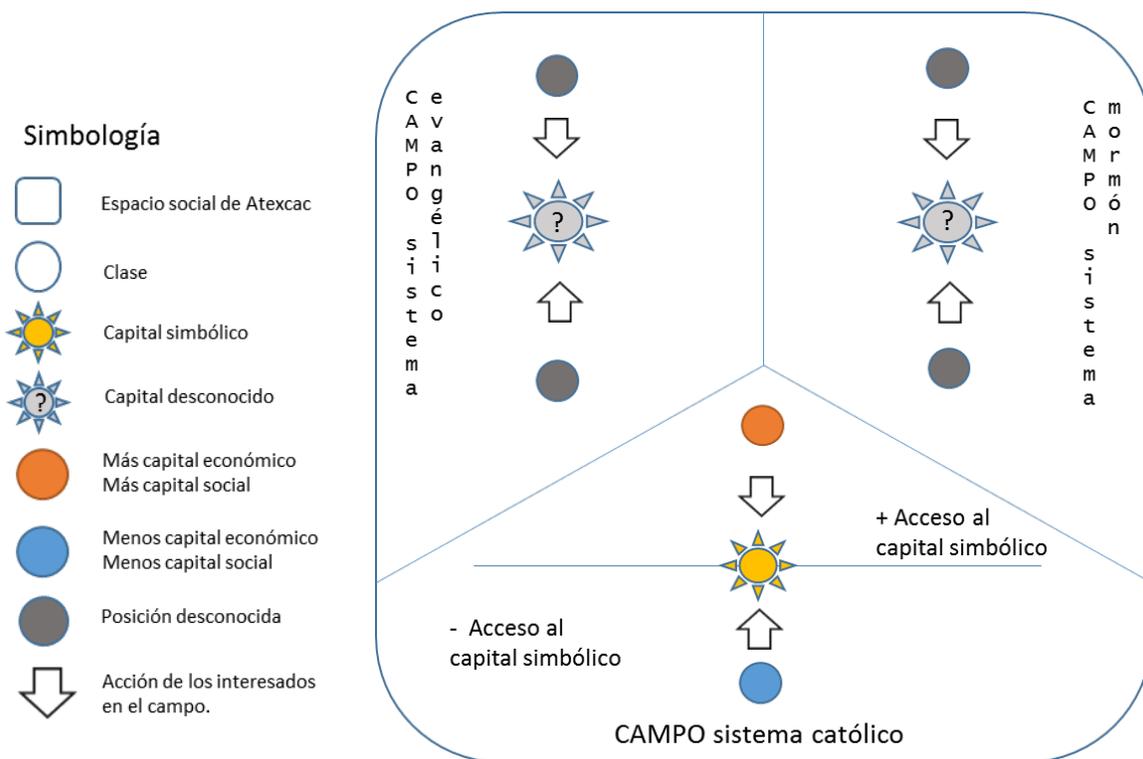
Fuente: Elaboración propia

Como se muestra en el diagrama, en el subcampo religioso existían dos posiciones con acceso diferenciable al capital simbólico que se produce por este medio. Por un lado estaban aquellos que tenían mayor capital económico, mayor capital social y simbólico, y por el otro los que poseen un menor volumen de capital de las tres especies señaladas. Lo más importante para nuestros objetivos, es comprender que esta práctica ordenaba a toda la población de Atexcac, debido a que no se había comenzado la inserción religiosas no católica, ni el proceso de crecimiento de filiación religiosa mormona y evangélica, cuestión que comenzó a detonarse hasta la década de 1970.

Fue de tal magnitud el crecimiento de la población no católica, que en la actualidad el campo se ha transformado, no en su estructura y su lógica interna de funcionamiento pero si en relación al espacio social de Atexcac. De tal manera que se ha elaborado una representación de las posiciones de las estrategias del instrumento religioso en el espacio social de Atexcac.

En el diagrama siguiente se representa la posición de los subcampos religioso en el espacio social de Atexcac. Como se puede ver, tras la disminución de la población católica en Atexcac, se conformaron tres subcampos que podrían estar generando diferentes tipos de capital. En cada subcampo juegan los agentes sociales de acuerdo a su religión, y de acuerdo a sus posiciones, que en el caso del sistema evangélico y el mormón son desconocidos estos datos. Para el subcampo religioso, las posiciones desde las que se juega son dos, por un lado los agentes sociales que poseen un mayor volumen de capital, constituido principalmente por el capital económico y el capital social, en tanto estos capitales ayudan al desarrollo de celebraciones más ostentosas. Por otro lado aquellos que tienen menor cantidad de los mismos capitales, posición que se obtiene debido a que los agentes sociales de esta posición tienen menos recursos para la organización de las fiestas.

Figura 7. Diagrama del Subcampo religioso en el espacio social de Atexcac en la actualidad.



Fuente: Elaboración propia.

Así, por efectos de la disminución de la población no católica, se percibe que las prácticas del subcampo religioso están en detrimento, en tanto ocupa un lugar reducido comparativamente con el que ocupaba a mediados del siglo XX en el espacio social de Atexcac. Para comprender más a fondo esta situación, ahora abordaremos el análisis de los hábitos de la población.

Habitus, posiciones y estrategias del subcampo religioso.

En Atexcac los hábitos de la población, como ya se ha señalado, tienen una tendencia a perpetuar diferentes prácticas propias de una sociedad rural, entre las que destacan la agricultura. Esto sucede por lo menos en la gente adulta.

En el caso particular del subcampo religioso, se considera que las prácticas se están transformando. Este cambio se debe a la movilidad social y emparejamiento del

capital económico de los agentes sociales de Atexcac. La capitalización económica que trajo consigo la movilidad laboral, permitió el acceso al capital simbólico que se obtiene por medio del sistema de cargos, que como se había visto, el acceso al capital simbólico depende en gran medida a la buena solvencia económica de las familias, en tanto a mayor sea la fiesta el acceso al reconocimiento social es más posible.

El emparejamiento del capital económico se deduce de los testimonios que reconocieron que en la actualidad no hay alguien que sea distinguible por su riqueza económica. En tal sentido se le preguntó a un informante sobre el cacicazgo en la localidad, cuestión que permite visualizar tal situación, y él respondió:

Bueno, de lo que me acuerdo, si había gente pero trabajadora. Vamos a hablar de una persona que conocí, trabajo mucho, hizo bastante, pero su familia es al revés, no lo hace. El señor ya murió, el hijo ha ido vendiendo. Yo me acuerdo, en 1971 el papá le compró una camioneta nueva, nuevecita al hijo, de tres toneladas, que hasta la actualidad existe esa camioneta. Pero el hijo no supo resolver esa bonita respuesta de su padre. Pero en fin, cada quien. Pero si ha habido personas que sobresalen trabajando. Hubo otra persona que sobresalió mucho, que fue matón a sueldo, estaba aquí en un lugar que se llama Atlixco, pero había muchas fábricas en ese entonces, y por medio de uno de esos líderes de las fabricas estaban conectados con todos los gobernadores, porque en aquel entonces todos los gobernadores eran del PRI, hasta este Rafael, ha sido del PAN, pero de ahí para atrás puro... pero lo tenía conectado a esa persona, porque lo señores tenían siempre su problemas, lo mandaban a matar para acá, para allá, era uno de los buenos, y aquí sobresalió (Infa5, 2017).

En la primera parte de la cita se puede observar lo que se advertía en primer lugar, es decir que el capital económico dejó de concentrarse en pocas personas. Esta desconcentración no provocó la transformación de la lógica del subcampo, es decir que las posiciones siguen siendo las mismas. Sin embargo, sí generó una mayor relatividad del puesto de mayordomo, y más aún, una mayor cantidad de población que logra obtener el capital simbólico, o la oportunidad de capitalizarse. Para reafirmar esta situación de la desconcentración del capital económico un informante nos dijo:

Mi papá fue camionero. Cuando fui joven él tuvo, en ese tiempo todavía no se conocían estos camiones grandes, los de doble eje atrás, muy pocos. Él tenía,

porque viajaba, tenía tres camiones... iba a Acapulco el chofer y mi hermano mayor, pero la mala cabeza y ora sí que se quedó sin nada. Y ahora mejor se dedicó al campo. Como en el ochenta y tanto todavía tenía. Sí tuvo, cuando él estaba fuerte él tuvo. Nada más que por la mala cabeza, lo llevó por otro lado, y se empezaron a vender los carros y hubo un tiempo que no tuvo nada (Infa6, 2017).

Fue a través de la concentración de capital social, como los agentes sociales de Atexcac comenzaron a migrar, y las migraciones provocaron que hubiera una mayor obtención del capital económico. La mayor concentración de capital económico supuso una mayor oportunidad de capitalizarse simbólicamente para diferentes agentes sociales de Atexcac, aunque la diversificación religiosa fue relativizando cada vez más el capital simbólico, por la disminución de los seguidores ya señalada. Al respecto de esta capitalización económica, que surgió por la movilidad laboral, nos comentaron:

Si algunos, algunos se dedicaban a vender refresco, los ostiones... pues no todos le buscaban a todo, hay quienes se dedicaron a vender y hasta ahí nada más. Ya después de eso, empezaron a irse a los Estados Unidos, también ahí es donde el pueblo cambió más, si por eso. Empezó a cambiar cuando ya empezaron a construir sus casitas cuando ya trabajaban en México, pero ya cuando se fueron a Estados Unidos... por lo menos ahorita, muchos ven este pueblo y dirán: "de seguro tendrán mucho dinero". Aquí lo único que se hizo, es que los muchachos que se iban a Estados Unidos mandaron el dinero, se iba guardando, o se compraba material, se compraba varilla, o block, ya cuando se compraba material se ocupaba albañil y que trabaje, pero se iba conservando dinero, se fue haciendo poco a poco, y así el pueblo cambió. Si, antes las casitas eran de teja, adobe, de un solo nivel, y los caminos unos empedrados. Si todo fue cambio cuando en la gente empezó a haber dinero, y empezaron a haber carros, es cuando se empezó a trabajar, y ahorita con los gobiernos que también ya dan apoyo... (Infa2, 2017).

En la actualidad, los agentes sociales de Atexcac, más allá de los católicos siguen valorando algunas de las prácticas católicas, sin embargo no se involucran con las prácticas religiosas, ni siquiera con las celebraciones como lo es la fiesta del pueblo. Para la fracción no católica es claro que las prácticas religiosas católicas ya no tienen

que seguir formando parte de ellos, así un adulto mayor evangélico nos comentó sobre su conversión religiosa:

A bueno, cuando me pasaron a cobrar pues yo les tuve que avisar: “miren yo pertenezco a esta religión, yo no... ni me verán allá en sus fiestas”. Porque sería mentira decirles que yo no soy y me vean allá, entonces yo no participo en sus fiestas, en sus fiestas de baile, de echar el vino. Yo llegué a formar peleas de gallos, o sea que me gustaba el escándalo, pero me gustaba que saliera bonito. Pero yo ya en la actualidad creo que los santos no tienen ningún poder, y ya no recurro a todo eso (Infa5, 2017).

Otro adulto mayor, pero ahora mormón nos dijo:

(...) para entrar en una religión, tan pronto como que acaba de creer... entonces hay una pila en las capillas, antes lo hacíamos en el río porque no había pilas... y se encharca el agua y se bautiza, tal como lo enseñó Juan el Bautista, entonces desde ese momento dejamos de contribuir a la católica, y nos cambiamos a la de nosotros (Infa3, 2017).

La posición de los adultos mayores no católicos denota un convencimiento de su cambio de religión, y cierta disciplina hacia las prácticas que tienen que hacer como mormones y evangélicos, sin embargo no podría considerarse parte de su habitus. En tal sentido podemos recordar cuando infa5, quien se pasó del catolicismo al cristianismo, comentaba sobre lo *bonito* que le seguían pareciendo los repiques de campana y la costumbre de quitarse el sombrero cuando suenan éstas, así como su agrado que muestra hacia los préstamos de recursos para la organización de sus fiestas y eventual reconocimiento de estas prácticas como propia de la religión católica.

Por otro lado, en los agentes sociales jóvenes el habitus de los no católicos se comprende desvinculado a las prácticas religiosas. Así, la tendencia a la reproducción de las estrategias de inversión simbólica, por medio de este instrumento, se diferencia de acuerdo a la generación. Los adultos mayores, también los no católicos, valoran las prácticas religiosas del subcampo, la generación siguiente, reconocida como la primera generación no católica o *de cuna*, es decir que nacieron siendo evangélicos o mormones tiene otro nivel de arraigo, y por supuesto, en los jóvenes en la generación

actual las prácticas no católicas están más arraigadas, y por lo tanto las prácticas católicas se notan debilitadas en sus habitus. Una de las situaciones que hay que considerar, es que la filiación religiosa está en movimiento. Es común que los agentes sociales cambian de religión al contraer matrimonio, lo observado es que la mujer es la que cambia de religión, esto se debe a que tras el matrimonio la mujer pasa a habitar la residencia del novio, y con ellos adopta la religión de la residencia a la que llega.

A pesar de las transformaciones, la herencia cultural de los adultos hacia los jóvenes no es muy distinta, puesto que son la segunda generación que nace en otra religión, de ahí que algo presente en los adultos, incluso en los no católicos, era la consideración del bosque y el volcán como un ente. Así, cuando hablaban sobre la tala de árboles, se argumentaba que el señor del monte se había enojado por la tala, y que por eso muchos de ellos dejaron de dedicarse a esta actividad, o cuando se refieren al Iztaccíhuatl se refieren a él con no como una cosa sino como una persona, siendo entonces ella, *la volcana*. Otra de las disposiciones, que se considera perdurará, es la organización de fiestas. Las fiestas en el pueblo tienen la misma estructura, e independientemente de la filiación religiosa, todos se apoyan del sistema de préstamos, pero además son organizadas bajo el mismo esquema y son organizadas las mismas fiestas: bautizos, quince años, bodas...

Precisando la relación del habitus con las prácticas del subcampo cívico, se comprende que en el espacio social de Atexcac las estrategias de las obligaciones religiosas se han debilitado considerablemente y por lo tanto en la actualidad las prácticas se han desarraigado parcialmente de la generación adulta. Por tanto, en los agentes sociales del espacio social de Atexcac se perciben dos habitus de clase que juegan las estrategias de ortodoxia y herejía, uno en donde es visible una tendencia al desarraigo de las prácticas religiosas, pero que sigue relacionado a estas prácticas por el factor matrimonial que genera una movilidad religiosa en Atexcac, y otro que presenta continuidad de las prácticas.

Los agentes sociales que se están desarraigando son distinguibles por su filiación religiosa no católica, mientras los que presentan continuidad son los que

tienen una filiación religiosa católica. Comparando las disposiciones entre ambos, a modo de comprenderlos como clases del espacio social de Atexcac, no se encontrarían en la actualidad diferencias sustanciales entre el volumen del capital entre unos y los otros. Sin embargo es posible reconocer una tendencia diferenciable de capitalización entre los católicos y los no católicos, de tal manera que los católicos se visualizan como menos afines al capital cultural que los no católicos, pero además que los católicos tienen menos posibilidades de incrementar sus redes sociales que los no católicos, debido a las disposiciones que la propia iglesia mormona y evangélica proporciona a los jóvenes, por ejemplo, a través de reuniones regionales y estatales.

Disposiciones y herencia sociocultural juvenil

Este apartado puede comprenderse como un resultado parcial del objetivo principal, debido a que es un resumen de la relación que tienen las prácticas del campo de las obligaciones comunitarias con los jóvenes de Atexcac. Hasta aquí podemos comprender la disposición de los jóvenes a continuar o deslindarse de las estrategias de las obligaciones comunitarias a partir de lo que podría considerarse como el mundo adulto, porque las estructuras son estructuras consolidadas y activas en tanto hay agentes sociales consolidados, que son los que han interiorizado las prácticas, están interesados mayormente en el juego y disputan el juego.

Herencia juvenil y prácticas del subcampo cívico

Las prácticas del subcampo de las obligaciones cívicas: faenas, cooperaciones para fiestas y cooperaciones para obras están siendo debilitadas levemente. Son distinguibles dos fracciones de clase que se confrontan en el subcampo cívico (los de mayor capital social y menor capital simbólico vs los de menor capital social y más capital simbólico) cuando se tratan las estrategias de ortodoxia y herejía. A pesar de que las prácticas en general son debilitadas levemente, es distinguible el grado de afectación, así, por un lado las faenas y las cooperaciones para obras están siendo mayormente cuestionadas, y por otro las cooperaciones para fiestas se reproducen sin ninguna clase de obstáculo o desacuerdo.

Las baja deslegitimación que presentan las faenas y las cooperaciones para obras, se debe a que una fracción del sector de la población que se ha insertado a las dinámicas migratorias, ha cuestionado los intereses comunales, debido a la capitalización cultural cívica que los agentes sociales han generado en los sitios y con las redes de destino de sus movilidades. Este capital cultural cívico, es apoyado históricamente desde las religiones no católicas, porque la religión evangélica tuvo que apoyarse de las leyes para insertarse y crecer en la localidad. Pero además este capital es reforzado por el creciente interés por el capital cultural que desde mediados del siglo XX está en crecimiento en Atexcac, cuestión más distinguible en la última década.

Así, a pesar de las emergentes revelaciones contra estas prácticas, sigue habiendo un habitus encarnado en los adultos y por lo tanto disposiciones heredadas a los jóvenes que posibilita la continuidad de las prácticas de las obligaciones comunitarias. La continuidad de las prácticas en los adultos está presente, debido a que se valora la pertenencia a la comunidad, no sólo por los recursos materiales que les son dados a través de éstas (capital económico), sino también por los recursos simbólicos de pertenencia (capital simbólico).

En resumen, como disposiciones heredadas, las prácticas de las obligaciones cívicas tienen continuidad en los jóvenes, y con ello se dispone a los jóvenes a valorar los recursos que pueden obtener a través de ellas: capital social y capital simbólico. Cabe preguntarse ahora si en las estructuras internas de los propios jóvenes se encuentran estas prácticas y si se valoran los mismos capitales que obtienen los adultos con ellas.

Herencia juvenil y prácticas del subcampo religioso

En el caso de las prácticas del subcampo religioso, se ha visto que estas estrategias conservan una estructura de funcionamiento presente desde mediados del siglo XX, se trata de un campo con posiciones agrupadas alrededor de dos fracciones de clase con diferente volumen y composición de capital, desde las que los agentes sociales buscan obtener un capital de tipo simbólico, o sea aquel que genera estatus y

reconocimiento en ellos. La lucha de este campo es el de hacerse del capital simbólico, los agentes sociales se ordenan de acuerdo a su volumen de capital. Tanto el capital social como el capital económico son necesarios para obtener el capital simbólico de este campo, que en términos empíricos se obtiene a través de una buena y distinguida celebración del santo.

El subcampo religioso de Atexcac, no obstante mantener sus reglas y funcionamiento, en el espacio social de Atexcac ha perdido terreno. Las disputas religiosas han relativizado las prácticas de las obligaciones religiosas católicas a la fracción de clase católica. Con esto se puede comprender que las prácticas, en el espacio social, se han minado. Los adultos han dejado paulatinamente de reproducir estas prácticas a la vez que se adhieren a otras religiones. Por tanto, en los jóvenes se puede percibir esta práctica debilitada.

Así, no obstante que en el habitus de los padres católicos se encuentran arraigadas las prácticas del sistema de cargos y la propia valoración del capital simbólico, en el espacio social de Atexcac se encuentran disminuidas a partir de la inserción de las religiones evangélicas y mormona . Se ha vulnerado la práctica, pero no el capital que se detenta. El capital simbólico se ha mantenido y ha perdurado, pero ahora depende de los subcampos ordenados por cada religión: católicos, evangélicos y mormones, más aún depende de otras prácticas y de la propia revaloración de otros capitales, como es el caso del capital económico. Se considera que el capital simbólico ha perdido terreno frente al capital económico, porque al debilitarse el sistema generador de capital simbólico, o al diversificarse la religión, los agentes que emplean estrategias de herejía han puesto en el plano al capital económico como el capital más importante del espacio. Esta situación es evidenciable en la competencia material reflejada, por ejemplo, en la competencia de construcción de casas, la cual consiste en la acumulación de capital simbólico a partir del reconocimiento social a la construcción de la *mejor casa* de Atexcac, la cual se juzga principalmente por sus dimensiones.

Por tanto desde las posiciones de los padres, se puede comprender que para los jóvenes del espacio social de Atexcac se han vulnerado significativamente las prácticas, aunque no así el capital simbólico. Entonces, queda por preguntarse, en qué medida el capital simbólico se ve minado en los jóvenes de Atexcac, y en qué medida es valorado y parte de los hábitos de los jóvenes. Por otro lado, sin embargo se considera acabada la pregunta de en qué medida las prácticas de las obligaciones religiosas católicas en los jóvenes están siendo disminuidas, situación que se comprende por efectos del propio debilitamiento de la religión católica.

Juventud y prácticas de las obligaciones comunitarias

Como parte del análisis de la relación que guardan los jóvenes de Atexcac con las prácticas de las obligaciones comunitarias, se expone a continuación la manera en que se desenvuelven los jóvenes en cada subcampo. Para este análisis se parte del entendido que la juventud utiliza las posiciones relativas del campo que se ha desarrollado en el capítulo anterior, por tal razón, no existe una juventud sino juventudes en Atexcac. En Atexcac se puede entender que la Juventud está vinculada al campo de las obligaciones comunitarias, a partir de su participación en dos subcampos: el subcampo religioso, cuya lógica se articula a partir de la acumulación del capital simbólico; y el subcampo cívico, conformado en función de la acumulación de capital social.

Debido a la lógica del juego, cada subcampo tiene su propia especificidad. Los jóvenes de Atexcac son herederos de las disposiciones y las posiciones que se han visto en cada subcampo. Son dos las estrategias principales que se despliegan en el subcampo cívico e interesa analizar, las de inversión social y las de ortodoxia y herejía, por otro lado en el caso del subcampo religioso se pueden observar las estrategias de inversión simbólicas y las de ortodoxia y herejía nuevamente.

Así, con el objetivo de comprender a profundidad la filiación de los jóvenes a las prácticas que se despliegan en cada subcampo, se analizan ahora los *hábitos* juveniles y su relación con las prácticas. En este análisis se presenta el grado de

interiorización de las prácticas de las obligaciones comunitarias que tienen los jóvenes de acuerdo a su posición ocupada en el espacio social de Atexcac.

En primer lugar se exponen la relación que guardan los jóvenes con las prácticas del subcampo cívico, en segundo lugar se analiza la relación de los mismos con las prácticas del subcampo religioso, y en tercer lugar se presenta el análisis de la continuidad de las estrategias de inversión simbólica en los jóvenes, debido a que éste capital juega un papel importante en las prácticas de análisis, de tal manera que puede generar una visión más concreta, tanto de la continuidad de las prácticas de investigación como la situación juvenil de Atexcac de acuerdo a sus propios intereses y capitales.

Habitus juveniles y prácticas del subcampo cívico

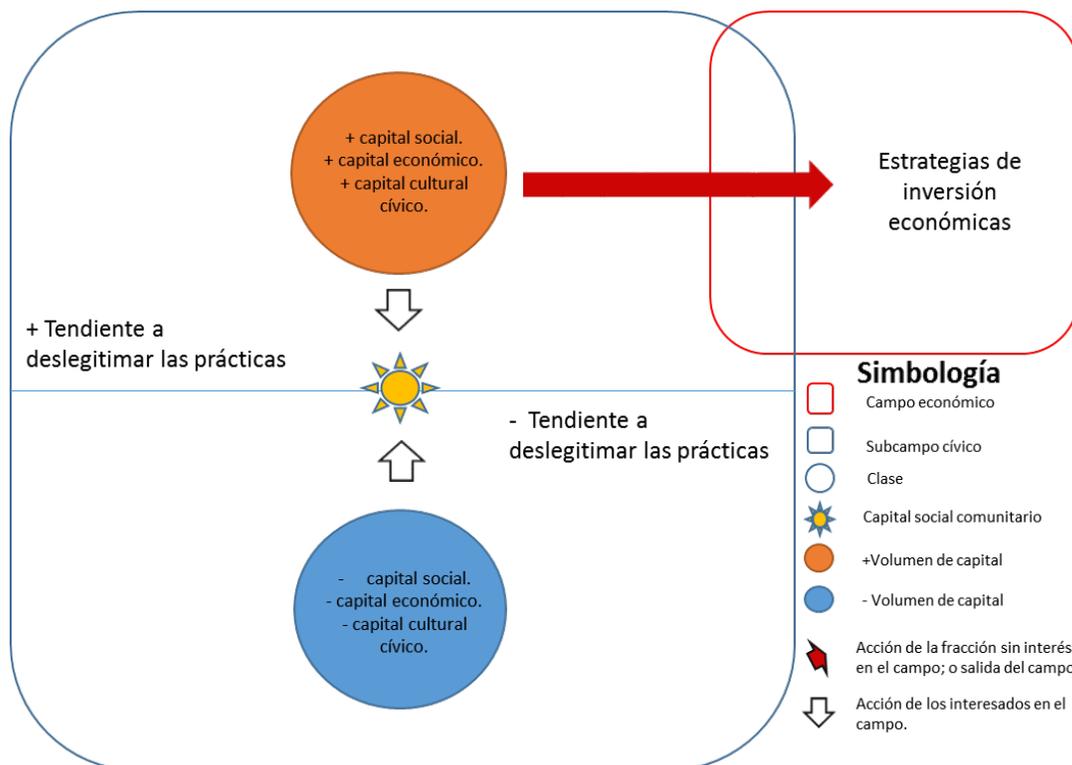
Para los jóvenes de Atexcac las prácticas del subcampo cívico: faenas y cooperaciones se presentan con relativa continuidad. En los habitus de los distintos tipos de jóvenes se percibe la valoración, más no la ejecución, de todas estas prácticas. Ninguno de los entrevistados comentó su descontento hacia ellas, por el contrario expresaban su acuerdo. Además, para ellos las prácticas cívicas no son una cuestión de elección sino una obligación que tienen que cumplir, más aun cuando comprenden que obtienen un beneficio directo. Así, la estrategia de reconversión del capital social comunitario en bienes materiales que podemos considerar como capitales económicos, como es el caso del mantenimiento de la red de agua potable, el mantenimiento carretero hacia los ejidos y los recursos económicos destinado para obras, se encuentra presente de manera consciente e inconscientemente en los agentes sociales jóvenes de Atexcac. Al respecto una joven nos comentó:

Pues sí es necesario desde mi punto de vista, porque el agua la ocupamos todos, y se le tiene que dar mantenimiento, sino de donde va a salir ese dinero. A veces el gobierno no puede solucionarnos todo, a veces no puede pagarnos el agua, pues sí, tenemos que pagar porque sí, todos la ocupamos y la necesitamos. Las faenas nos benefician a nosotros mismos como seres humanos, somos de este pueblo y a nosotros nos está beneficiando, no

esperemos que otras personas vengan y lo hagan por nosotros. Si nosotros no lo hacemos quien nos lo va a hacer. Es una actividad necesaria (Infjo1, 2017).

Sin embargo, se distingue la existencia de posiciones entre jóvenes, es decir que se pueden encontrar diferencias de filiación a las prácticas cívicas a partir de dos clases de jóvenes. De hecho la fracción de clase del subcampo cívico tendiente a deslegitimar estas prácticas, a través de una estrategia de herejía, esta principalmente ocupada por los jóvenes. Las características de estos jóvenes son un mayor capital económico, mayor capital social y mayor capital cultural. Así, se puede diferenciar entre los jóvenes poseedores de mayor volumen y menor volumen de capital de las especies señaladas. De tal manera que los que tienen menor volumen de estos capitales llevan a cabo estrategias de ortodoxia, en el intento de darle continuidad a las prácticas.

Figura 8. Diagrama del Subcampo cívico-juvenil; estrategias de herejía.



Fuente: Elaboración propia.

En la figura 8, se pueden observar las dos clases de jóvenes que aspiran por un lado a obtener el capital social comunitario, y por el otro las posiciones desde las que los agentes tienden a deslegitimarla. La estrategia que nos interesa señalar en este caso son la ortodoxia y herejía, ya que ayudan a comprender que en Atexcac existe una tensión entre las posiciones. Así, se pueden comprender dos tipos de jóvenes en el subcampo de estas prácticas. Estas posiciones se relacionan directamente con las condiciones que heredan de los padres, sin embargo en los jóvenes es más visible la diferenciación de capitales, principalmente por el capital cultural.

La distinción que se puede encontrar entre los jóvenes no radica en la interiorización de las prácticas. Todos los jóvenes entrevistados creen y participan en las prácticas. Lo que marca la diferencia es el grado de participación en ellas. Mientras que los jóvenes escolares y algunos hijos de migrantes presentan menos participación y negación a participar, en aquellos que se han incorporado a las actividades laborales la participación es constante. Tanto en la faenas como en las cooperaciones, los jóvenes que ejecutan las prácticas son lo que están insertos a una dinámica laboral, por otro lado los que no ejercen las prácticas o lo hacen esporádicamente son los jóvenes escolares y alguno hijos de migrantes.

Los jóvenes que asisten a la escuela tienen más permisibilidad de romper las reglas y transformarlas. Existe un acuerdo implícito en que los escolares puedan incumplir con las cooperaciones e incluso con las faenas. De tal manera que se comprende la gestación de un desinterés desde el núcleo familiar, que se comprende como el cambio de apuestas, es decir la tendencia a privilegiar el capital cultural, del cual buscan obtener un recurso económico. Así, los jóvenes a través de las estrategias de reproducción cultural buscan a mediano y largo plazo su reconversión a capital económico, y mientras se involucran con las estrategias culturales o la escolarización se van desarraigando o dejan de participar en las prácticas de inversión social. En tal sentido recurrimos al testimonio de un joven estudiante de nivel medio superior:

Entrevistador: ¿Tú conoces las obligaciones comunitarias?

Infjo2: A veces van cuando apoyan al presidente. Cooperan para el agua, a veces cuando el camino del monte, por lo mismo que llueve y corre el agua, se descompone y se cooperan de cien pesos para arreglar el camino, para pagar a la máquina, para que pase y este en buen estado.

Entrevistador: ¿Tú has participado en faenas?

Infjo2: No, casi no. Mi papá y mi hermano. Por lo regular en las faenas son casi los hombres.

Entrevistador: ¿Y las cooperaciones quien las paga?

Infjo2: Pues el jefe de la casa.

Entrevistador: ¿Tú estás de acuerdo en que se hagan cooperaciones, que se hagan faenas?

Infjo2: Sí, para todos el beneficio, como poder subir y que este en buen estado, a todo el mundo le conviene.

Entrevistador: ¿Tu cuando seas adulto estas dispuesto a cooperar?

Infjo2: Pues sí. (Infjov2, 2017).

Los jóvenes escolares, o con mayor capital cultural, no son los únicos que han dejado de participar o se portan renuentes hacia las prácticas, a un lado de ellos se encuentran los hijos de migrantes. No podemos englobar a todos los hijos de migrantes, sin embargo la movilidad laboral ha generado una capitalización cultural de tipo cívico en ellos. Estas disposiciones aunadas a la valoración que le dan al capital económico, genera en los jóvenes, intereses distintos al capital social. Para ellos son más importantes los recursos económicos. Sin embargo, como se verá más adelante, los jóvenes tienen sus propios intereses, cuestión que genera un espacio juvenil de disputas.

Quienes están dispuestos a continuar con las prácticas cívicas son aquellos que poseen menor capital cultural cívico, situación que tiene que ver con el disminuido volumen de capital económico y social. Su disminuido capital social impide que las familias a las que pertenecen los jóvenes puedan encontrar mejores formas de capitalizarse económicamente. Al no contar con las redes sociales laborales adecuadas para la movilidad laboral a CDMX o a EUA, las familias tienden a la

agricultura e incluso la albañilería. Estos dos mecanismos de capitalizarse económicamente por sí solos son insuficientes para, además de garantizar su reproducción, poder invertir en las estrategias escolares. Esta situación puede observarse en la siguiente cita del grupo focal 1:

Entrevistador: ¿Hay diferencia entre los jóvenes de la comunidad?

- Sí, porque no tienen la misma economía, los mismo recursos. Porque no tienen el apoyo para estudiar.

Entrevistador: ¿A que creen que se deba que no estudien?

- Unos por la economía, y otros porque de plano se aburren o no quieren seguir estudiando. Hay unos que si tiene la economía, el recurso de seguir estudiando pero ya no quieren estudiar.

- Hay unos que no lo tienen y estudian.

Entrevistador: ¿Y los jóvenes que no estudian a que se dedican?

- Algunos trabajan en el campo, y otros en la albañilería o igual salen a buscar trabajo, pero no permanecen en sus casas.

- O se van para Estados Unidos.

- Pero es complicado, porque cuando acaban una obra tarda para que les salga la otra, y en el campo igual, y ahí se van porque terminan en un terreno y esperan que otra persona los vuelvan a contratar para volver a ir, y así se van (GF1, 2017).

En esta cita, y en general en los grupos focales, se aseveró que muchos jóvenes dejaban la escuela por las limitaciones del capital económico, pero también porque no hay una interiorización de las estrategias escolares en ellos. Así, se puede comprender que el poco interés de una clase en la escuela y las limitaciones del capital económico para invertir en las estrategias escolares, generan una clase afín a las prácticas cívicas.

Esta tendencia a preservar las prácticas cívicas por parte de una clase juvenil se debe a dos situaciones. En primer lugar porque, al ser el capital social un capital de pertenencia y por tanto de prestigio, es en gran medida un capital simbólico, que es el tipo de capital que abundan en los jóvenes no escolares, y por lo tanto el tipo de capital que están dispuestos a reproducir y a legitimar en la comunidad porque les garantiza

una posición. En segundo lugar porque, los jóvenes que ponen en práctica esta estrategia están más emparentados con el capital simbólico.

Esta situación del reconocimiento y del reconocimiento disminuido del capital simbólico se debe en parte a la propia escolarización, sin embargo se comprende que es en igual medida por la filiación religiosa. Mientras que los jóvenes católicos tienen contacto directo con este capital, a través de las prácticas religiosas, los jóvenes no católicos privilegian la escolaridad y el capital económico. Así, se pudo observar que los que mayormente se dedican a legitimar y reproducir la práctica pertenecen al grueso social católico. Esta diferenciación de tendencia entre las dos posiciones la asevera un informante clave de la escuela del nivel medio superior:

Entrevistador: ¿Hay diferencias entre los jóvenes dependiendo de su religión, hay un rendimiento diferente en términos académicos?

P: Sí, definitivamente. Mira, de los chicos que observe ayer que entrevistaste, la mayoría son católicos, y hoy platicando con uno de ellos le decía: ¿Crees que hay una diferencia entre ustedes y x compañero? Dice: Mucho maestra porque yo no tomo, yo no me drogo, porque en mi religión los pastores, o el... te dicen que estudies, entre ellos viene mucho profesionista, y los católicos, toman, fuman, son padres muy jóvenes. Y le digo: ¿Entonces sí crees que consiste en la religión?, y dice: Sí. Y de repente me puse a pensar, y si, realmente es la religión, los chicos que son mormones, evangelistas, tú los ves vestidos de una forma, te hablan de una forma muy distinta, se visten de una forma muy distinta, se expresan de una forma diferentes, aparte de que vienen de familias bien constituidas: mamá, papá, hijos, hermanos mayores, hijos menores, los intermedios, o sea si se ve una muy buena estructura. Y en cambio, los católicos siento que la misma condición de no verse obligados a ir o asistir a pláticas o a las actividades que hacen las distintas religiones como congresos, viajes, la religión católica, no realiza ese tipo de promoción. Si hace una diferencia, de hecho, pregúntele a los chicos que se van a los congresos de los mormones o de los evangelistas: ya fueron a Oaxaca, o Cancún, y los católicos no van, su límite es llegar a la villa, México o Tlaxcala, no más.

Entrevistador: ¿Y en términos académicos?

P: Claro, un chico católico su llegada aquí es a las ocho de la mañana, y estando aquí adentro traen deficiencias de lectura, de escritura y de expresión, del área que me corresponde que es taller de lectura y comprensión. Sin

embargo los chicos que van a otras religiones, precisamente porque a las 6 30 van a la iglesia a recibir pláticas... (Infp1, 2017).

Así, se puede comprender que las posiciones en el subcampo cívico, están vinculadas directamente con la filiación religiosa. Los habitus de los católicos y los no católicos son diferenciables, aunque claro, como se ha visto, no es el único factor considerado para la construcción de estas posiciones. Lo que se puede concluir con esta presentación, es que hay disposiciones diferenciables donde se emplea una estrategia de herejía y otra de ortodoxia, por lo que en Atexcac hay una tensión en el subcampo cívico, y aunque hay una tendencia a la deslegitimación de las prácticas, o aunque existen las disposiciones e instituciones necesarias para la transformación de este subcampo, las prácticas cívicas tienen continuidad. Así, el capital social, para los jóvenes, sigue teniendo relevancia, y por lo tanto: faenas y cooperaciones se encuentran presentes en los habitus juveniles.

Habitus juveniles y prácticas del subcampo religioso

Las estrategias de inversión simbólica del subcampo religioso se han debilitado debido a la incorporación de otras religiones en Atexcac. Los agentes sociales no católicos han privilegiado otras prácticas, este cambio se debe en parte a la regulación de prácticas a través de las reglas de la institución mormona y evangélica. El hecho de que no se adoren santos en estas religiones ha traído como consecuencia la disminución de las prácticas religiosas, y específicamente la organización del sistema de cargos, debido a que se basa en la celebración de diversos santos a lo largo del año.

El subcampo religioso está constituido por dos clases, que están organizadas de acuerdo a las estrategias de inversión simbólica y a las estrategias de herejía y ortodoxia. En el caso de las estrategias simbólicas la población católica se ordena a partir de posiciones agrupadas en dos fracciones de clase que son distinguibles de acuerdo a su volumen de capital, que consta del capital simbólico, económico y social, a mayor volumen de capital más acceso al capital simbólico. En el caso de las estrategias de herejía y ortodoxia, los jóvenes corresponden a las posiciones que les

heredan los padres. Según la familia y la filiación religiosa de ésta, el joven se posiciona en un lugar para respaldar y dar continuidad a las prácticas religiosas, o para reproducir las estrategias de herejía que comenzó aproximadamente en la década de 1970.

En los seguidores jóvenes de la religión católica, las prácticas religiosas se encuentran interiorizadas, ellos están dispuestos a la reproducción de las prácticas, pero además valoran la dinámica del sistema de cargos y los propios puestos que ahí se detentan.

Entrevistador: ¿Acerca de la mayordomía, tienes conocimiento de la mayordomía?

Infjo5: Conozco a los que fueron.

Entrevistador: ¿Te interesan las mayordomías, quisieras ser algún día?

Infjo5: Sí, pero como que ya es una tradición eso, ahora sí que aunque no estés interesado a todos les tiene que tocar. A todos los católicos. Entonces los católicos tenemos que pasar por la mayordomía.

Entrevistador: ¿Cómo es que se llega a ser mayordomo?

Infjo5: Bueno la mayordomía es cuando los fiscales de la iglesia pasan a una casa y ya les dicen que si quieren ser mayordomos.

Entrevistador: ¿En qué fecha es?

Infjo5: Acá hay tres mayordomías, está el de la feria, 12 y 13 de diciembre, y 20 de agosto.

Entrevistador: ¿Tu familia ha participado en alguna mayordomía?

Infjo5: Sí, hace como tres años. En la mayordomía se hace por lo regular mole, se le da de comer a todo el pueblo.

Entrevistador: ¿Tú participabas de alguna manera?

Infjo5: Pues les toco a mis papás, ahora si yo tenía que ayudarles, a poner las sillas y todo (Infjo3, 2017).

Así, las prácticas religiosas se comprenden con continuidad en los jóvenes católicos de Atexcac. El habitus de estos jóvenes revela la interiorización de las prácticas que, entre otras cosas, se ven en el conocimiento de la dinámica de las festividades, en su participación, en la naturalización de la práctica, que es comprensible en lo que Infjo3

denomina como “es una tradición”, o sea algo que ahí está, que pasará y seguirá sucediendo independientemente de su decisión de ellos.

Para el caso de los jóvenes no católicos podemos comprender lo opuesto a lo anterior. Las prácticas religiosas por parte de los evangélicos y los mormones no son ejecutadas. Los jóvenes no participan ni en las cooperaciones religiosas, ni en las festividades. Los intereses de los jóvenes no católicos están puestos en otras prácticas y más aún en otras estrategias y capitales. Entre los capitales que privilegian estos jóvenes están el social y el económico. De tal manera que la religión mormona y evangélica ha dispuesto una serie de actividades a los jóvenes encaminadas a la valoración de estos capitales. Así, nos comentó un joven evangélico:

Entrevistador: ¿En tu iglesia tienen reuniones especiales de jóvenes?

Infjo4: Sí, son los domingos, cada quien agarra su salón por edades, hay un salón de quince años a 18, hay otro de 18 ara arriba, en ese yo estoy. Nos dan temas, cosas que nos ayuden a mejorar, como ser mejor que las personas, comportarnos, y todo eso.

Entrevistador: ¿En tu religión tienen eventos para jóvenes, salidas, campamentos?

Infjo4: Sí, es depende, en donde yo estoy acabo de pasar un campamento, que fue en abril. Fuimos a Tlatenco, tenemos en dónde. Van varias iglesias a la reunión ahí. Ahí hacen actividades, nos dan termas, nos enseñan cómo ser mejor, o como ayudar a la gente, y todo eso (Infjo4, 2017).

Por otro lado un joven mormón nos platicó, de esta capitalización, lo siguiente:

Entrevistador: ¿Tú tienes planes en hacer alguna misión, dentro de tu religión?

Infjo1: Pues estaba esta en ver, porque en nuestra iglesia como mujer es partir, una misión, de los 19 años, entonces aún me falta, a penas cumplí 18. Y ya como hombre pueden ir a los 18. Puedo ir de los 19 a los 22. Es interesante porque yo voy a mi religión y nos dan temas, pláticas y si es interesante, pero por ahorita me esperaré a que cumpla.

Entrevistador: ¿Y en el caso de las reuniones especiales para los jóvenes?

Infjo1: Pues dan como platicas, charlas sobre temas sobre los jóvenes, de la drogadicción, de al tener relaciones sexuales, como podemos salir adelante evitando esas cosas. En la iglesia normalmente no los hacen cada mes, cada veinte días. También se hacen conferencias, ahorita acabo de pasar una, fue

en Nealtican. Van varias personas, jóvenes, señores. Porque ahí es conferencia en transmisión, porque hay dos tipos de conferencia, una de transmisión y una general de toda la *estaca*. Pues tenemos un profeta, dos apóstoles, y ellos en la transmisión nos hablan, nos dicen, de las cosas que están pasando en el mundo y de cómo las debemos de evitarlas (Infjo1, 2017).

Como se ve en las citas, los jóvenes no católicos están inmersos en otro tipo de dinámica social, y además están emparentados con otros capitales. Cuando en las citas encontramos la frase: “salir adelante” se están refiriendo a la generación de estrategias económicas, muchas veces a través de la capitalización cultural o las estrategias de inversión cultural. Por otro lado las reuniones regionales y estatales, les dan posibilidades a los jóvenes de capitalizarse socialmente, y genera en los jóvenes la disposición a valorar este recurso. Así, los jóvenes no católicos de Atexcac, no sólo rompen con las prácticas religiosas, sino tienden a insertarse a otros campos y por lo tanto a privilegiar otros capitales diferentes al simbólico.

Uno de los elementos críticos para comprender la continuidad de estas prácticas es precisamente la valoración del propio capital simbólico. Esta situación se debe a que las prácticas religiosas, particularmente las del sistema de cargos, están dispuestas para generar tal recurso. En tal sentido reconocer la posición del capital simbólico en los jóvenes es tan importante como reconocer la incorporación de las prácticas.

El capital simbólico, el del estatus y el reconocimiento, en los padres vislumbra pequeñas variaciones con la generación que los antecede, sin embargo se puede advertir que el capital económico comienza a ganar terreno al propio capital simbólico como consecuencia de los factores señalados: diversidad religiosa, escolarización y movilidad laboral. Para los adultos, independientemente de la religión, el alto volumen de capital económico se convierte en un símbolo de estatus, el cual es expresado entre otras cosas en la materialización del capital económico en casas ostentosas, a tal grado de generar una competencia en la comunidad. Así, un informante nos comenta:

Entonces hay mucho cambio sí, y se ven de lejos las construcciones de las casas de Atexcac, porque el dinero que ganamos acá no alcanzaría para hacer unas casas de esas. Entonces luego se ve: una casa bonita, ah no es está en

EUA, ese es el cambio que ha habido. Ha habido un cambio y muy bonito cambio, porque hay cosas que yo sé que ha hecho mal la juventud, pero sobre el cambio de construcción ha estado bonito porque Atexcac es uno de los pueblos en que hay competencia para ver quien hace una casa más bonita. Y eso ya es un hecho, y ahí están las casas. Hay mucha gente que dice: “híjoles tenía 20- 30 años que no venía, y ya no conocía yo, está muy bonito a comparación de que había puras casas de adobe”. Ese es el cambio que te puedo contestar (Infa5, 2017).

Por otro lado, en los hábitos de los jóvenes el capital simbólico se presenta de manera diferenciada. Nuevamente, los católicos tienden a detentarlo, y a conservarlo, mientras que para los no católicos es más difícil su filiación a este. Para un análisis más profundo del capital simbólico, en el siguiente apartado se presenta el análisis de la juventud y el capital simbólico, donde se puede observar a detalle la filiación juvenil al capital simbólico, a través de otros instrumentos que no son necesariamente religiosos.

En resumen, en este apartado se pudo corroborar que las prácticas religiosas están comprometidas, o están siendo afectadas por el crecimiento de la población no católica. Tomando como referencia la comunidad, esta práctica se ve disminuida. Esta disminución es notable a pesar de que en la población católica los jóvenes siguen valorando en capital simbólico que proporciona. Por otro lado, en los jóvenes no católicos, pese a que se involucran cada vez más con otros tipos de capital: social y económico, siguen considerando y valorando el capital simbólico, sin embargo lo planean acumular a través de otros instrumentos.

Nuevas prácticas en los jóvenes de Atexcac; continuidad del capital simbólico

Una de las problemáticas que surge de la investigación propuesta, es la de corroborar si el capital simbólico está siendo sustituido por el capital económico, debido a que en la dinámica de las estrategias analizadas es indispensable y rector el propio capital simbólico. Como se ha visto, en la relación juventud-prácticas religiosas el capital simbólico se ha visto disminuido, sin embargo no es suficiente para comprender de buena manera la continuidad o disminución con que se presenta este capital en la

comunidad. Por tal motivo se trae a tono una discusión de las prácticas juveniles, distinguiendo la posición que tiene el capital simbólico en sus prácticas.

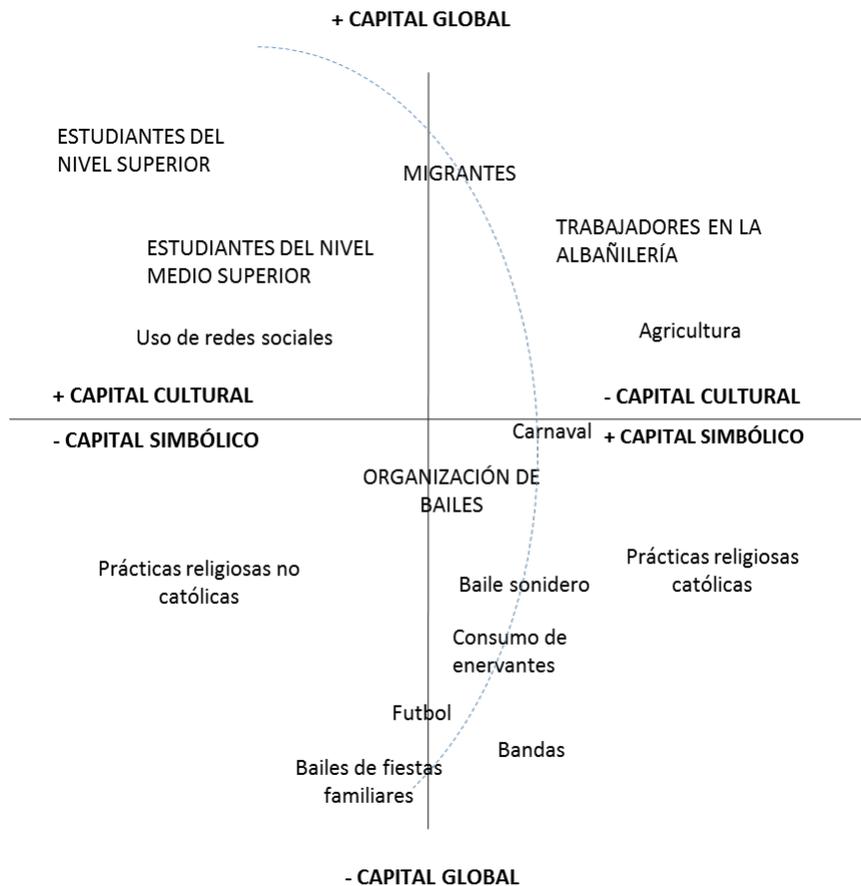
Atender la cuestión del capital simbólico es esencial porque, como se ha visto, tanto las prácticas del subcampo cívico como las del subcampo religioso están vinculadas de una u otra manera con el capital simbólico. Así, se puede recordar que mientras en el subcampo religioso se detenta un capital simbólico, en las del subcampo cívico los agentes sociales buscan hacerse del capital social, que por sus características se sustenta en gran medida en el capital del reconocimiento, es decir que para pertenecer a una red social es necesario ser reconocido y valorado. De tal manera que las estrategias de inversión social están “orientadas hacia la instauración o el sostenimiento de relaciones sociales directamente utilizables o movilizables, a corto o a largo plazo, es decir, hacia su transformación en *obligaciones* duraderas, subjetivamente percibidas (sentimientos de reconocimiento, de respeto, etc.)” (Bourdieu, 2011). Por tanto, es la naturaleza de las estrategias de inversión social lo que la liga al capital simbólico.

Ya se ha advertido que los jóvenes católicos valoran de buena manera el capital simbólico. Ser reconocido en la comunidad a través de la participación en las prácticas del sistema de cargos es un recurso valorado. Sin embargo la diversificación religiosa, la escolarización y las dinámicas de movilidad laboral han generado cierto desapego al capital simbólico o por lo menos al instrumento religioso de reproducción. Para comprender a detalle esta situación, se representa en un diagrama las posiciones y representaciones sociales que surgen al considerar el volumen de capital y las prácticas a las que tienden unos y otros jóvenes como parte de la comunidad de Atexcac.

En el siguiente diagrama, se puede observar el espacio social de los jóvenes de Atexcac. Este espacio, fue construido a partir del entendido de que los jóvenes están posicionados no sólo como agentes sociales dependientes de las posiciones que tienen los representantes de familia y las posiciones que la familia y/o los jefes de familia juegan en el espacio social de Atexcac. Con esto se quiere señalar que los

agentes sociales jóvenes tienen prácticas particulares, propias y con su independencia relativa. Las prácticas de los jóvenes también generan campos de posiciones y tensiones, campos que incluso llegan a competir sólo al sector juvenil.

Figura 9. Diagrama del espacio social juvenil de Atexcac



Fuente: Elaboración propia 2017.

Los capitales que condicionan el espacio social juvenil son dos. Por un lado el capital cultural, y por el otro el capital simbólico. Estos capitales representan las aspiraciones juveniles, es decir, los agentes sociales jóvenes den Atexcac están principalmente interesados en dos clases de estrategias: las culturales y las simbólicas. Estas estrategias generan dos clases juveniles, que se diferencian en su volumen de capital, pero también en sus apuestas. La línea punteada que atraviesa el plano es la frontera que señala las posiciones y por lo tanto que distingue las clases de jóvenes de Atexcac.

Por tanto, se puede observar que por un lado, a la izquierda, están los jóvenes que poseen mayor capital cultural al tiempo que poseen menor capital simbólico, debido a que las apuestas juveniles de esta clase se orientan hacia las estrategias de inversión cultural (en su modalidad escolar). Estos jóvenes en mayor medida son lo que pertenecen a las religiones no católicas, debido a que como se ha visto, hay mayores disposiciones a la escolarización de estos. Entre más sea el alto nivel académico, los jóvenes tienden menos a la reproducción de las prácticas que se encuentran en el lado opuesto, y también se encuentran más alejados de valorar el capital simbólico.

Son diversas las prácticas que se encuentran en Atexcac en los jóvenes que están destinadas a la producción de capital simbólico. Entre estas podemos encontrar las fiestas del carnaval, la participación y organización de los bailes sonideros, la pertenencia a una banda y las prácticas religiosas católicas. En el diagrama además se señala que el consumo de enervantes produce capital simbólico, esto se debe a que estos consumos se han vuelto una representación social entre la juventud, especialmente en la clase que privilegia el capital simbólico.

Por un lado los jóvenes que están insertos en las dinámicas de bandas, bailes, carnaval y fiestas sonideros están emparentados con el consumo de alcohol y algunas drogas, particularmente la marihuana y el *pvc*, y por el otro los jóvenes escolarizados ven a estas actividades como algo inadecuado. De cualquier forma existe una asociación entre las prácticas que generan capital simbólico y el consumo de enervantes. En tal sentido un joven con alto capital cultural nos ha comentado:

Creo que tanto en la ciudad como acá, hay unos jóvenes que en el aspecto más absurdo, que sería el de la moda, se ve bastante. En el aspecto moral hay jóvenes que pasan a señores adultos y pues ni los buenos días dan, y sin embargo hay jóvenes que se ve la educación desde casa, ni saludan, nada les quitan por saludar. Hay jóvenes que se enfocan mucho a sus estudios, otros que ahí la llevan, y otros tantos... creo que la mayoría están perdidos en una adicción, en el alcoholismo, o de plano no hace nada por salir adelante, pero creo que... como ahorita hay canchas de futbol, es bueno que mejor utilicen su tiempo en eso, se está viendo un poco la diferencia, aunque también luego les

afecta porque para llegar a la cancha, la grande, hay un camino de terracería por aquí abajo, se quedan a jugar futbol y está bien, pero como casi nadie pasa por ahí... pues cuando ya regresan se vienen drogando o hacen X cosa. Para mí esos son los tipos de jóvenes que hay actualmente (Infjo10, 2017).

Esta situación también es visible para los adultos, en tal sentido nos comentaron:

Pues como le comentaba el pueblo está dividido en tres partes. Jóvenes que aún están estudiando, otros que trabajan y otros que se han dedicado a la vagues, como que esos jóvenes han perdido el respeto a sus padres y a sus familias, ya ellos hacen lo que quieren. Tanto jóvenes como señoritas andan también en esos malos caminos (Infja1, 2017).

Así es como esta práctica se ha convertido en una representación social que está relacionada directamente con los bailes sonideros y las bandas. Los bailes sonideros son una práctica que se ha generado a partir de los jóvenes. Algunas ocasiones los jóvenes sacan provecho de las fiestas del pueblo para ir a bailar, tanto de las de septiembre como de las católicas. Sin embargo la modalidad más frecuente es la que emergió a partir de las movilidades laborales a CDMX y a EUA. Ésta consiste en que los jóvenes organizan sus propios bailes, con sus propios recursos y con motivos de la celebración del aniversario de sus banda, aunque también hay jóvenes que ajenos a las bandas organizan sus bailes.

Las bandas son una práctica que genera capital simbólico entre los jóvenes, principalmente entre aquellos que no asisten, o no le apuestan a las trayectorias escolares. Para un acercamiento a su estructura un joven nos comentó:

Entrevistador: ¿Oye y de los bailes que se hacen?

Infjo5: OH, aniversarios, aquí los llaman aniversarios. Es que aquí hay varias bandas. Aquí se divide en dos barrios, pero cada quien tiene su privacidad, su territorio como ellos lo llaman, ellos se organizan todos y hacen baile ellos, y hacen el baile para el pueblo y ellos ya le llaman aniversario.

Entrevistador: ¿Cada cuánto ocurre?

Infjo5: Cada año, el baile representa un año más de vida de esa banda.

Entrevistador: ¿Cuántas bandas conoces que hay por acá?

Infjo5: Acá hay como 7 u 8. Hay fiesta cada tres meses, cada cuatro meses.

Entrevistador: ¿Tú vas?

Infjo5: Sí, pues uno se va a divertir a bailar, pero ya cuando se provocan entre bandas ahí si se ponen...

Entrevistador: ¿Y entre las bandas son conflictivas entre ellas?

Infjo5: Sí, por decir aquí, como están divididos los barrios, el barrio de arriba con el de abajo casi no se lleva. Cada banda tiene su territorio y así (Infjo5, 2017).

A través de los grupos focales se pudo reconocer que son alrededor de siete bandas en Atexcac. “Unos se llaman callejeros, otros Morris punkies y la sur trece, y los quicks. Los quicks son una calle larga, como de medio km, todos pertenecen a esa banda, como un barrio. Ya hay de varias edades, puede haber desde señores hasta de 15, 13 años.” (Infjo6, 2017). Además hay una banda de mujeres que se llama: *las stars*. Las bandas pueden llegar a tener hasta 50 integrantes.

Como ya se mencionaba, las bandas están compuestas mayormente por el sector de la población católica, aunque también se encuentran jóvenes de otras religiones. En otra de las prácticas en las que se observa esta situación es en el carnaval. “Hay de otras religiones: evangélicos, también bajan a comer. Ahí no ven religiones, en los carnavales no se ven religiones, ahí van todos parejos. Para encargado se puede agarrar a cualquiera, sea católico, sea mormón, son revueltos” (Infjo3, 2017). El carnaval es una fiesta ligada a la religión católica, de hecho se destina un mayordomo para proveer de alimentos a los participantes. Además de los no católicos, en los carnavales participan los jóvenes estudiantes del nivel medio superior, en tal sentido, en el grupo focal realizado a jóvenes del tercer grado de bachillerato se expresó el aprecio por estas prácticas, ya sea como observadores o disfrazados, o participantes según la filiación religiosa, aunque algunos jóvenes no católicos comentaron que participaban a escondidas debido a la prohibición religiosa.

La práctica que está más vulnerada en los jóvenes del espacio es la del sistema de cargos. Los católicos la valoran sin cuestionamiento, pero los no católicos están particularmente desvinculados a estas, y por lo tanto son ajenos al capital simbólico que se ofrece a partir de este instrumento.

En resumen se puede reconocer que el capital simbólico sigue siendo apreciado por los jóvenes de Atexcac. Los jóvenes de todas las clases persiguen de diferentes maneras capitalizarse simbólicamente, es decir, ser reconocidos por la comunidad, y en este caso por los jóvenes de la comunidad. Sin embargo, el instrumento del sistema de cargos ha dejado de ser el medio por el cual generan este capital. Esta situación se debe en parte a que los jóvenes, tanto católicos como no católicos, se encuentran al margen de los instrumentos de producción simbólica que practican los adultos. Este factor se suma a la migración, la escolarización y las restricciones religiosas no católicas, como condicionantes de adhesión a las prácticas de análisis, y a la vez del surgimiento de otros instrumentos de inversión simbólica estrictamente juveniles. De tal manera que en el grupo focal, respecto a las prácticas cívicas, se alegaba que los jóvenes no tenían participación en las juntas y asambleas comunales, debido a que se les negaba la palabra o simplemente los ignoraban.

CAPÍTULO 5.

DISCUSIÓN, CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

Esta investigación surge de dos cuestionamientos principales, comprender el estado en que se encuentran las prácticas del campo de las obligaciones comunitarias en los jóvenes de Santa María Atexcac, y como las prácticas juveniles influyen en la reestructuración del campo de las obligaciones comunitarias y reconfiguran el espacio social.

El estado en que se encuentran las prácticas del campo de las obligaciones comunitarias en los jóvenes, depende de los subcampos que se generan por las características de los capitales que se obtienen a través de éstas. El estado es diferenciable según el tipo de prácticas, sean éstas pertenecientes al subcampo cívico o al subcampo religioso.

Las prácticas del subcampo cívico tienen continuidad, puesto que en general los jóvenes están dispuestos a reproducirlas, y los que tienen edad para ejercerlas las reproducen, además porque las prácticas están interiorizadas y son valoradas tanto simbólicamente como por los recursos materiales que se obtienen a través de ellas. Esta situación sucede pese a la existencia de agentes sociales con habitus individuales diferenciables, que no valoran, ni obtienen beneficios que les interesen a través de estas prácticas.

Con más precisión, tomando en cuenta cada práctica del subcampo cívico, se comprende que las faenas y las cooperaciones para obras están más comprometidas con su continuidad que las cooperaciones para fiestas cívicas. Por otro lado, pese a que no se profundizó en el análisis de género, se reconoce que todas estas prácticas están directamente relacionadas con el género masculino, puesto que los hombres son los encargados de administrar las cooperaciones e ir a las faenas, salvo en casos excepcionales donde las unidades domésticas no tienen jefes de familia hombres.

En el caso de las prácticas del subcampo religioso, se ha encontrado lo contrario. Las prácticas asociadas al sistema de cargos se conciben debilitadas. Esta

situación se debe a la pérdida de los seguidores católicos, o por la creciente distribución religiosa de los agentes sociales de Atexcac en la religión mormona y evangélica. En tal sentido, en las prácticas de los jóvenes, que nacen en una religión no católica y por lo tanto heredan las disposiciones religiosas de los padres, se encuentra el mismo debilitamiento. Si bien los jóvenes católicos están dispuestos y valoran este instrumento de capitalización simbólica, los mormones y evangélicos se encuentran en el lado opuesto, y en general sus intereses se mueven en otra dirección, hacia una mayor valoración del capital cultural y del capital económico. Por lo tanto, tal debilitamiento se expresa en la creciente población no católica de Atexcac, pero pese a esta condición, el debilitamiento de las prácticas del subcampo religioso no se vislumbra acabado, debido a la dinámica matrimonial que permite tanto pérdida como ganancia de seguidores.

Por otro lado, la manera en que los jóvenes influyen en la transformación del espacio social, es a través de la revaloración de los capitales que producen las prácticas de los subcampos analizados, y de la creación de nuevos instrumentos de reproducción simbólica propios del estrato juvenil.

Tal situación, para el caso del subcampo cívico, se corrobora con los intereses que presentan los jóvenes con alto capital cultural (relativo al espacio social de Atexcac), y con las disposiciones a la movilidad laboral, y por ende con alto capital económico. Por un lado pese al interés por las prácticas, hay un desligamiento porque su condición de estudiantes les permite incumplir con éstas, y por otro porque los que jóvenes que provienen de familias con movilidad laboral se confrontan con las reglas del campo de las obligaciones comunitarias debido al capital cultural que han obtenido como parte de sus experiencia migratorias; capital cultural caracterizado por las disposiciones cívicas que también están presente en los jóvenes escolares. Así es como, pese a la continuidad de las prácticas del subcampo las obligaciones cívicas, los jóvenes pertenecientes a una clase propiamente juvenil revaloran los capitales obtenidos por los instrumentos del subcampo, y se comienza a privilegiar el capital económico y cultural más que el capital social de análisis. El cambio no sólo es de los jóvenes, por lo que se observó que la familia, y por ende la generación ascendente,

privilegia y está de acuerdo con esta revaloración, de tal manera que se re-direcciona la lógica del espacio social.

La generación del nuevo instrumento juvenil simbólico de reproducción en Atexcac, es el elemento más consistente que señala la transformación del espacio social. Como se vio, en general los jóvenes están insertos e interesados en la mayoría de las prácticas del espacio social juvenil, tanto agentes jóvenes con alto capital cultural y económico, como jóvenes con estas especies de capital bajo. Y por supuesto, están interesados en las prácticas auspiciadas por las *bandas*. Tales prácticas se organizan con la misma lógica de los campos, o sea alrededor de un capital simbólico, con una organización y reglas particulares, y exclusivas de los jóvenes.

La hipótesis general sugerida fue redirigida a lo largo de la investigación, a través del diálogo entre la teoría y el dato empírico. En un momento inicial se propuso como hipótesis corroborar que existe un debilitamiento de las prácticas de las obligaciones comunitarias en los jóvenes, de acuerdo a la posición que ocupan en el campo de las obligaciones comunitarias y debido a la pérdida del peso relativo que tiene el capital simbólico, que es el detentado en éste campo. Este debilitamiento expresa una reconfiguración del campo de las obligaciones comunitarias en donde los capitales simbólico y social están siendo desplazados como especies de capital dominantes, por el capital económico.

Con respecto al debilitamiento, se pudo corroborar que este se daba a partir o de acuerdo a la posición que los agentes sociales ocupan en el campo, sin embargo se han añadido otras consideraciones. Así, se pudo comprender que las prácticas forman dos subcampos, de acuerdo a las características y capitales que se persiguen con cada tipo práctica, de tal manera que se encontró que las prácticas de un subcampo (subcampo religioso), efectivamente, están debilitadas, y que las del otro tiene continuidad en los jóvenes (subcampo cívico). Además se encontró que las prácticas del subcampo cívico están en diferentes situaciones, mientras que las faenas

y las cooperaciones para obras están siendo cuestionadas, las cooperaciones para fiestas no están desgastadas.

Por otro lado, se propuso que el debilitamiento las prácticas de las obligaciones comunitarias se debe a la desvaloración del capital simbólico de los jóvenes. Efectivamente el capital simbólico está siendo revalorado, y sustituido gradualmente por el capital económico. Pero, particularmente está siendo desplazado el capital simbólico que es producido por el instrumento religioso católico. Esto no quiere decir que el capital simbólico tienda a la desaparición, por el contrario, como se ha visto a través de la investigación ha surgido un nuevo instrumentos de capital simbólico en el caso de los jóvenes.

Por lo tanto, se considera que la hipótesis se cumple parcialmente, debido a que, si bien se llega a la conclusión que las prácticas de las obligaciones comunitarias están siendo debilitadas, principalmente por la relevancia que asume el capital económico, éstas encuentran una explicación más compleja de lo que se propuso inicialmente, entre lo que destaca la presencia de los subcampos que dan sentido al campo de las obligaciones comunitarias, la diferencia de continuidad entre las prácticas del subcampo cívico y la presencia de prácticas exclusivamente juveniles.

La experiencia obtenida en este proceso de investigación nos deja algunas consideraciones y recomendaciones para el análisis de las estrategias de reproducción de las sociedades rurales e indígenas relacionadas a la juventud.

- Que el estudio de las estrategias de reproducción en la juventud esta intrínsecamente vinculado al sector adulto, por lo que se deben estudiar relacionamente.
- Los jóvenes de las sociedades rurales e indígenas tienen características diferenciadas, por lo tanto, cuando se investigan las prácticas juveniles a través de un estudio de caso, se debe considerar la heterogeneidad juvenil.
- Que se debe profundizar en el análisis del género, porque es un factor que incide significativamente en las transformaciones de los intereses juveniles, y por lo tanto del espacio social.

Bibliografía

- Appendini, K. y De Luca M. 2006. Estrategias rurales en el nuevo contexto agrícola mexicano. FAO. Roma. 91 p.
- Balazar E. 2002. Definitivo, el desalojo de ambulantes del Centro Histórico: López Obrador. Miércoles 28 de agosto. México D.F: La jornada. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2002/08/28/041n2cap.php?printver=1>
- Behar, D. (2008). Metodología de la investigación. Shalom. 94 p.
- Belén, M. (2008). Estrategias de reproducción social en los productores chacareros. Estudio de caso en una localidad del Alto Valle. Vol. 14. Revista de la facultad. 12 p.
- Bernal M. y García, J. 2006. El altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historiográfico. En F. Fernández Christlieb, & Á. J. García Zambrano, Territorialid y paisaje en el Altépetl del siglo XVI. Fondo de Cultura Económica, México. 70 p.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. 1996. La reproducción, elementos para una teoría del sistema de enseñanza. FONTAMARA, México. 285 p.
- Bourdieu, P. 1997. Razones prácticas sobre la teoría de la acción. Anagrama, Barcelona. 232 p.
- _____, 2002. La distinción. Criterio y bases sociales del gusto. Taurus, Madrid. 597 p.
- _____, 2001. Poder, derecho y clases sociales. DESCLÉE DE BROUWER, Bilbao. 232 p.
- _____, 2002. La "juventud" no es más que una palabra. Sociología y cultura. Grijalbo, CONACULTA, México. 10 p.
- _____, 2008. Capital cultural, escuela y espacio social. Siglo XXI, México. 206 p.
- _____, 2009. El sentido práctico. Siglo XXI, México. 453 p.

- _____, 2010. La miseria del mundo. Fondo de cultura Económica, Buenos Aires. 564 p.
- _____, 2010. El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura. Siglo XXI, Buenos Aires. 288 p.
- _____, 2011. Las estrategias de la reproducción social. Siglo Veintiuno editores, Buenos Aires. 224 p.
- _____, 2013. El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos. Siglo XXI, México. 423 p.
- Brito, B. 2006. Códice Guillermo Tovar de Huejotzingo. Análisis Glífico, paleografía y traducción. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, posgrado en estudios mesoamericanos, México. 137 p.
- _____, 2008. Códice Chavero de Huexotzingo: procesos a sus oficiales de república. INAH, México. D.F. 565 p.
- _____, 2011. Huexotzingo en el siglo XVI. Transformaciones de un Altépetl mesoamericano. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Posgrado en estudios mesoamericanos, México. 256 p.
- Coller, X. 2000. Estudios de casos. Cuadernos metodológicos. CIS, México. 34 p.
- Canales, A. 2013. La migración en la reproducción de la sociedad global. Vol. 11. Red Internacional de Migración y Desarrollo. 32 p.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/myd/v11n21/v11n21a2.pdf>
- Carraco, P. 1961. La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: Antecedentes precolombinos y desarrollo colonial. En J. R. Llobera (comp.), Antropología Política, Anagrama, Barcelona. 14 p.
- Damián, M., Ramírez, B., Parra, F., Paredes, J., Gil, A., López, J., y Cruz, A. 2008. Estrategias de reproducción social de los productores de maíz de Tlaxcala. Vol. 17. Estudios sociales. 33 p.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-45572009000200004
- Durston, J. 2002. El capital social campesino en la gestión del desarrollo rural. CEPAL, Santiago de Chile. 156 p.

- Dyckerhoff, U. 2002. Grupos étnicos y estratificación socio-política. Tentativa de interpretación histórica. Vol. 19/20. Indiana. 41 p. http://www.iai.spkberlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_19_20/11Dyckerhoff1111.pdf
- Espin, J. 1999. Estrategias de supervivencia y seguridad alimentaria en América Latina y en África. CLACSO, Buenos Aires. 440 p.
- Farinós J. y Romero J. 2007. Los territorios rurales en el cambio de siglo. En Romero, J. Geografía humana: procesos, riesgos e incertidumbres en un mundo globalizado. Ariel, España. 447 p.
- González S. y Larralde, A. 2013. Conceptualización y medición de lo rural. Una propuesta para clasificar el espacio rural en México. La situación demográfica de México. CONAPO, México. 16 p.
- Gómez, L. 1995. El papel de la agricultura en el desarrollo de México. FAO, México. 52 p.
- Guerrero, A. 1984. Estrategias campesinas indígenas de reproducción: de apegado a huasipunguero (Cayambe, Ecuador). En Andrés Guerrero, Estrategias de sobrevivencia en la comunidad andina. CAAP, Quito. 39 p.
- Gutiérrez, A. 2005. Las prácticas sociales. Una introducción a Pierre Bourdieu. Ferreyra Editor, Argentina. 124 p.
- Hernández, J. 2010. Estrategias de reproducción social en grupos domésticos periurbanos. Un estudio comparativo en tres localidades poblanas. Tesis de doctorado en ciencias, Colegio de Postgraduados, Puebla. México. 334 p.
- Hernández, R. 2014. La investigación cualitativa a través de entrevistas: su análisis mediante la teoría fundamentada. Vol. 23. Cuestiones pedagógicas. 23 p. http://institucional.us.es/revistas/cuestiones/23/Mis_5.pdf
- Hoffmann, O. 200). Playa Vicente, Veracruz: La faz cambiante de un espacio local. En R. Diego, & C. Conde. El cambio en la sociedad rural mexicana ¿se valoran los recursos estratégicos? AMER, JP, México. 34 p.
- Kamimura, R. 2005. El retablo mayor del templo franciscano de San Miguel Arcángel, en Huejotzingo, Puebla. (1584-1586) Estudio teórico historiográfico.

UNAM, Facultad de filosofía y letras, División de estudios de posgrado. México. 108 p.

Lanza, C. y Rojas, J. 2010. Estrategias de reproducción de las unidades domésticas campesinas de Jucuapa centro, Nicaragua. Vol. 7. Agricultura, sociedad y desarrollo. 18 p. <http://www.colpos.mx/asyd/volumen7/numero2/asd-09-030.pdf>

Lara, G. 2010. Globalización y nuevas estrategias de reproducción social en el ámbito rural mexicano. La trayectoria empresarial de una comunidad agraria. UNAM, México. 223 p.

Larrubia, R. 1998. El espacio rural. Concepto y Realidad geográfica. Estudio de Arte, geografía e historia. Baetica, Málaga. 18 p.

Luna, V., Aliphath M. y Caso L. 2012. La transformación rural-urbana de la región de Atlixco, Puebla del periodo prehispánico al siglo XX. Vol. 3. Ciudad y Naturaleza. 24 p.

Mançano, B. 2009. Territorio, teoría y política. En F. Lozano Velásquez, & J. G. Ferro Medina, Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI. Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. 31 p.

Martínez, L. 2003. Capital social y desarrollo rural. Vol. 16. Íconos: Revista de ciencia sociales. 10 p. <http://www.redalyc.org/pdf/509/50901610.pdf>

Massa, L. 2010. Estrategias de reproducción social y satisfacción de necesidades. Parte I: controversias conceptuales, polémicas, prácticas. Vol. 12. Revista Perspectivas sociales. 37 p. [file:///C:/Users/pc/Downloads/DialnetEstrategiasDeReproduccionSocialYSatisfaccionDeNece-3650070%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/pc/Downloads/DialnetEstrategiasDeReproduccionSocialYSatisfaccionDeNece-3650070%20(2).pdf)

Méndez, J., Tomé, G., Pérez, N., & Ramírez, J. 2013. Transformaciones territoriales y estrategias de reproducción campesina. Colegio de Postgraduados Campus Puebla, México. 143 p.

Meillassoux, C. 1977. Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo. Siglo XXI Editores, México. 235 p.

Millán S. y Valle J. 2003. La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México I. Instituto nacional de antropología e historia, México. 404 p.

- Millán S. y Valle J. 2003. La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México II. México: Instituto nacional de antropología e historia. 343 p.
- Nolasco, M. 2003. Una visión de lo heterogéneo: nuevas formas de estructura social de los indios de los altos, de la selva de Chiapas y de los refugiados guatemaltecos de la frontera sur. En Millán S. y Valle J. La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México I. Instituto nacional de antropología e historia, México. 73 p.
- Ortega A., Andrade M., y Ramírez B. 2010. Agricultura y crisis en México: treinta años de políticas económicas neoliberales. Vol. 6. Ra Ximhai. 14 p. file:///C:/Users/pc/Downloads/24578-43727-1-PB.pdf
- Prieto, D. y Urtilla, B. 2003. AR NGÚ, AR HNINI, YA MENI. La casa, el pueblo, la descendencia (Los otomíes de Querétaro). En Millán S. y Valle J. La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México II. Instituto nacional de antropología e historia, México. 64 p.
- Prem, H., Dyckerhoff, y Miehl G. 1941. Milpa y hacienda: tenencia de la tierra indígena y española en la cenca del Alto Atoyac, Puebla, México, 1520-1650. CIESAS, México. 323 p.
- Ramírez, J. 2008. Ruralidad y estrategias de reproducción campesina en el valle de Puebla, México. Vol. 5. Cuadernos de Desarrollo Rural. 23 p. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11711501003>
- Saraví, G. 2009. Transiciones vulnerables. Juventud, desigualdad y exclusión en México. Publicaciones de la casa chata, CIESAS, México. 334 p.
- Suárez, N. 2008. Reproducción de las sociedades rurales. Vol. 26. Revista Luna Azul. 18 p. <http://www.scielo.org.co/pdf/luaz/n26/n26a06.pdf>
- Torrado, S. 1980. Sobre los conceptos de "estrategias familiares de vida" y "procesos de producción de la fuerza de trabajo": notas teórico-metodológicas. CEUR, Buenos Aires. 105 p.
- Torrado, S. 1981. Investigación e Información Sociodemográficas II. Los censos de población y vivienda en la década de 1980 en América Latina, Serie Población y Desarrollo. CLACSO, Buenos Aires. 46 p.

- Urteaga, M. 2008. Jóvenes e indios en el México contemporáneo. Vol. 6. Revista latinoamericana de ciencias sociales, niñez y juventud. 41 p. <http://www.redalyc.org/pdf/773/77360207.pdf>
- _____, 2011. La construcción juvenil de la realidad; jóvenes mexicanos contemporáneos. UAM, México. 443 p.
- _____, 2013. Género, clase y etnia. Los modos de ser joven. En Reguillo R. Los jóvenes de México. Fondo de cultura económica consejo nacional para la cultura y las artes, México. 36 p.
- Van Young, E. 1992. La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España 1750 - 1821. Editorial patria, México D.F. 515 p.