

La persistencia de la unidad doméstica como estrategia de reproducción social en situaciones de multilocalidad

Laura Collin Harguindeguy

El Colegio de Tlaxcala

lauracollin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7918-1259>

Introducción

La multilocalidad o plurilocalidad, entendida como la referencia-pertenencia a dos o más espacios territoriales, resulta más que frecuente en México al igual que en otros países de América Latina, en donde se verifican procesos migratorios internos o con países vecinos. Las migraciones suponen el traslado de personas, quienes se embarcan de manera individual o en grupos, de un territorio a otra localización y, generalmente, su asentamiento en otro lugar, donde construyen una nueva vida. Pero ¿qué sucede cuando el migrante, si bien se traslada y asienta en otro territorio, no abandona rompe los vínculos con su lugar de origen, sino que sigue vinculado al mismo de diversas formas? Esta situación puede ser interpretada en términos de multilocalidad, en tanto el involucrado considera pertenecer a diferentes espacios, e inclusive puede sentirse más ligado al espacio donde no reside.

De los diferentes conceptos utilizados para tipificar los procesos migratorios, el que más se acerca al fenómeno que pretendemos abordar

es el de migración circular (López-Sala, 2015), para entender los desplazamientos temporales, ya sean espontáneos o inducidos. La idea hace referencia a los desplazamientos en el tiempo y en el espacio, sin mencionar a la agencia de los sujetos. A diferencia de una visión temporo-espacial, en este proyecto la multilocalidad se define como una estrategia de ocupación de distintos espacios territoriales, pero al mismo tiempo de distintos ámbitos sociales y culturales. La movilización de recursos sociales y materiales hace posible que las familias se asienten en medios urbanos tanto en el territorio nacional como fuera de sus países gracias a sus vínculos con las comunidades de origen. (Antequera, 2023)

En contrapartida con la evidencia etnográfica de migrantes, que a pesar de residir fuera de la región e inclusive del país, siguen presentes e interactuando en sus localidades de origen por diversos medios, resulta notable el escaso uso de los conceptos de multilocalidad y plurilocalidad, al menos en México. Miguel Alberto Bartolomé (Bartolomé, 2006) atribuye el concepto a Marcus, pero en ambos casos refieren a la estrategia metodológica de los investigadores, en tanto “[e]l objeto de estudio es en última instancia móvil y múltiplemente situado” (Marcus, 2001, p. 115).

El concepto de multilocalidad ha sido más utilizado en Bolivia, donde la compilación de artículos coordinada por Antequera en 2011, posicionó el tema (Antequera y Cielo, 2011) para definir las relaciones constantes entre espacios urbanos y rurales, que Antequera vincula con la ocupación de pisos ecológicos de origen prehispánico. En México, donde el flujo de remesas constituye uno de los cuatro principales pilares de la economía nacional y donde existen evidencias de que parte de las remesas se invierte en actividades productivas, se ha prestado poca atención a los motivos subjetivos que orientan dichas conductas. Estos comportamientos contradicen de manera evidente los postulados de la *rational choice* y el supuesto egoísmo de los individuos.

Siendo yo misma una migrante transnacional, me interesó el tema de la subjetividad de los migrantes y sus vínculos con las comunidades de origen. Desde mis primeras investigaciones entre los otomíes de Temoaya,

recurrí al concepto de migración por relevos (Collin, 2006). La migración por relevos aludía al hecho de que cuando los hijos mayores migraban, el padre regresaba a la comunidad, mientras los hermanos menores continuaban estudios hasta grados superiores. Durante años impartí clases a estudiantes extranjeros provenientes de países occidentales, a quienes pregunté reiteradamente si en tanto migrantes enviarían dinero a sus familias. Solo en una ocasión, una alumna contestó que lo haría en caso de que tuvieran una emergencia, lo que confirmó el carácter excepcional del acto, es decir que no constituye un repertorio habitual o pauta en su cultura. En sentido contrario, como en otras culturas el hecho de migrar no representa un acto individual sino una estrategia colectiva. ¿Qué hace de las remesas una pauta cultural tan generalizada en los pueblos mesoamericanos y andinos? Fue la pregunta, y la respuesta remitió a las normas de parentesco y a la persistencia de la unidad doméstica, en tanto núcleo de la reproducción social como pretendo demostrar.

La hipótesis que se plantea en este texto es que, al menos en el contexto mesoamericano y en el mundo andino, la multilocalidad (Antequera y Cielo, 2011) o plurilocalidad (Di Virgilio y Diaz, 2020), como práctica y como concepto, se vincula a las normas de parentesco y sobre todo a la persistencia de la unidad doméstica, como unidad de reproducción social.

Referencia metodológica

Desde la primera vez que analicé procesos migratorios, planteo que la migración se ve de diferente manera según se observe desde el lugar de partida o el de traslado. Cuando se observa desde el lugar de partida es donde se evidencia la presencia sistemática y activa de los miembros lejanos y como esta presencia resulta fundamental para la reproducción social del grupo doméstico. Si bien, como mencioné en páginas anteriores, vengo observando el fenómeno desde los años 80, en dos de mis investigaciones recientes se constató ampliamente en Tlaxcala.

La primera consistió en el análisis de la operación de los programas sociales vigentes, en la cual se realizaron 53 entrevistas, donde una de las

preguntas refería a la conformación del gasto en los hogares (Collin y Medina, 2022). Se constató que, en promedio, en cada hogar ingresaban más de cinco aportaciones que comprendían el trabajo de los miembros con residencia local, el de alguno o más de uno de los programas de bienestar y las aportaciones de los miembros residentes en otras localidades o en el extranjero. La segunda investigación, aún en proceso, pero de la que han resultado varias publicaciones, es sobre la epistemología de la milpa. Esta la estoy realizando como miembro de un Sistema Participativo de Garantía (SPG) Tijtocha Nemilitzli, que certifica a productores agroecológicos. En las innumerables visitas realizadas, además de preguntar por el proceso productivo, preguntamos por el funcionamiento de la unidad doméstica y las relaciones comunitarias, atendiendo a que consideramos a la Agroecología como forma de vida, nombre de la red que constituimos. En las visitas encontramos muchas familias multilocales. Los adultos mayores permanecen en el territorio y mantienen el trabajo de la milpa, los hijos residen en el extranjero, o en otras partes de México y las mujeres jóvenes con hijos trabajan el traspatio pues sus esposos se encuentran en el extranjero. En ocasiones el adulto mayor puede ser el suegro de la mujer. En ambos casos se repite la situación en cuanto a la composición del gasto pues proviene de fuentes diversas, participando los migrantes activamente en el proceso productivo, en la vivienda o en la conformación del gasto.

El concepto de unidad doméstica

El concepto de “unidad doméstica” o “unidad doméstica campesina” como la denominaron Ángel Palerm (1998) y David Robichaux (2005) ha sido reiteradamente discutido en el campo antropológico (Chávez Torres, 2010) (Harris, 1986) (Jelin, 1984), intentando establecer sus elementos constitutivos. Mientras algunos autores centran la definición en la co-residencialidad (Oliveira, 1989), otros remitan a la filiación de parentesco o al trabajo en común (Bazán *et al.*, 2019). En ese sentido se puede señalar que se pretendía más una definición descriptiva que una sustantiva. La mayoría de los autores coincide en resaltar que una de las ventajas del

concepto es que no separa las esferas de consumo y de producción. En mi opinión, ninguno de esos elementos resulta definitorios. En contrapartida, propongo que la unidad doméstica se define por la corresponsabilidad en la reproducción social del grupo, y se integra por quienes colaboran con la reproducción social, sin importar donde residan, o si trabajan en común, o en diferentes actividades. En ese sentido retomo la síntesis formulada por Margarita Estrada y Georgina Rojas (2019).

Las unidades domésticas pueden estar conformadas por una familia nuclear o por varias familias nucleares emparentadas entre sí. Estas últimas se denominan unidades domésticas extensas. En lo que se refiere a la vivienda, pueden compartir el techo o el solar. Las funciones domésticas pueden compartirse en su totalidad o solo algunas. Lo mismo sucede con el gasto y la instrumentación de estrategias orientadas a generar ingresos (Estrada, 1996; González, 1986; Lomnitz, 1993; Nutini, 1968); de modo que hablar de unidad doméstica no significa hablar de una estructura familiar ni de una forma de organización residencial, sino de una diversidad de arreglos que los investigadores explicitan (Estrada, 1996; González, 1986; Lomnitz, 1993; Sierra, 2010; 2019, p. 11).

Si se entiende la unidad doméstica en función de los arreglos entre personas, estos remiten a las normas de parentesco que determinan las obligaciones o responsabilidades mutuas entre parientes: “las obligaciones que acompañan estos roles determinan qué es lo que debe hacer y no hacer cada uno de los integrantes, y su cumplimiento suele ser sancionado por la colectividad, incluso más allá de los límites de cada unidad doméstica” (Hjorth Boisen, 2019, p. 192).

En un primer momento, al concepto se lo adjetivó como unidad doméstica campesina, usado prolíficamente en México por Ángel Palerm (2008) y sus discípulos. La asociación con los campesinos se debe en principio a Chayanov (1966), uno de los primeros en identificar la asociación entre relaciones familiares y las funciones de reproducción social y mostrar la centralidad que la organización del trabajo familiar tenía para el funcionamiento de la producción campesina. Mi crítica a la fórmula de

Chayanov en cuanto a que el esfuerzo es proporcional a las necesidades de reproducción, es que, en tanto parte del esfuerzo o su falta, deja abierta la posibilidad de catalogar a los campesinos como carentes de esfuerzo, en vez de priorizar que el fin del trabajo es la reproducción social del grupo. Tal como se evidencia en múltiples intercambios de bienes y de trabajo aparentemente, sin llevar contabilidad (Yanagisako, 1979). Estos intercambios suponen a la unidad doméstica en determinados momentos del proceso productivo, como la preparación del terreno o la cosecha, pero también para actividades no cotidianas como la construcción de una vivienda, incluyen también en tareas comunitarias como la apertura o el mantenimiento de caminos, obras de infraestructura hidráulica, o actividades rituales y festivas. Resulta interesante que las mujeres que colaboran, en Tlaxcala se las nombra como prestadas, concepto de la unidad doméstica al don (Mauss, 2009) y la triple obligación de *dar, aceptar y devolver*: lo prestado se devuelve.

Buena parte de estos intercambios refieren a la unidad doméstica, la cual suponía ciertas condiciones. Arias, retomando a Chayanov, señala que el modelo campesino de producción-consumo se sustentaba en siete pilares: posesión o usufructo de la tierra, producción agrícola de autoconsumo, intensificación del factor trabajo, reducida necesidad de dinero, abundancia y permanencia de hijos que muy pronto se convertirían en trabajadores, aportación de trabajo por todos los miembros del grupo doméstico, y aceptación indiscutible de las jerarquías de género y generación (Chayanov, 1974; Warman, 1980). Cuando se daban todas esas condiciones se podía hablar de la familia o, más bien dicho, del grupo doméstico como unidad de producción-consumo (Arias, 2009, p. 102).

Los participantes en los intercambios recíprocos no implican los mismos participantes, ni conforman un núcleo fijo. Cambian en el trascurso del tiempo, tanto en relación del ciclo de vida de sus miembros (Robichaux, 2005) como en función de las necesidades. Por lo general “la familia constituye la base de reclutamiento de las unidades domésticas” (Jelin, 1984, p. 15).

Las relaciones de colaboración entre miembros de la unidad doméstica, ampliamente estudiadas en el mundo *campesindio* (Bartra, 2016), no desaparecen cuando algunos de ellos migran hacia el medio urbano; más bien, se transforman los flujos de trabajo y los bienes se convierten en flujos monetarios, aunque la colaboración en forma de trabajo persiste. Cuando la unidad doméstica campesina se traslada a contextos urbanos, cambia el objeto de la colaboración productiva agropecuaria y esta se diversifica. La diversidad de la Milpa se transforma en pluriactividad (Grammont, 2009). Tal vez por eso Lourdes Arizpe los califica como pseudo migración (Arizpe, 1980), en tanto los migrantes siguen cumpliendo un papel asignado en la división del trabajo en el seno de la unidad doméstica. Si bien es cierto que, a partir de los procesos migratorios, se han producido cambios en las relaciones al interior de la unidad doméstica —sobre todo los protagonizados por las mujeres (Arias, 2009)—, parte de las obligaciones y las reciprocidades se mantienen; solo que, en vez de la participación conjunta en determinado tipo de trabajo, recurren a la pluriactividad. De manera que pueden coadyuvar a la reproducción social del grupo doméstico, un núcleo que mantiene la producción agropecuaria en el territorio, tanto como un pariente asalariado, un comerciante, un empresario o un profesionalista. Unos residiendo en el territorio, otros en alguna unidad doméstica del territorio nacional, mientras que otros trabajan y residen en el extranjero. “La base misma de esta dinámica —unos se van, pero otros se quedan— permite que la organización de una unidad productiva sea posible, mientras se siga conservando el balance entre ambos grupos y se introduzcan los ajustes necesarios” (Chávez, 2010, p. 270). Como resultado de las transformaciones neoliberales de los últimos cuarenta años:

Todos los estudios de la unidad doméstica han mostrado que la economía de las familias campesinas depende cada vez menos de los productos que generan las actividades agropecuarias y cada vez más de salarios e ingresos muy diversificados que se obtienen mediante la pluriactividad, es decir, de la combinación de actividades y empleos de muy diversa índole [...] La economía de las familias rurales se integra con ingresos regulares e irregulares provenientes de quehaceres por cuenta propia y

empleos asalariados, de recursos en efectivo y de subsidios públicos y privados. (Arias, 2009, p. 103)

Si bien varias de las condiciones del funcionamiento de la unidad doméstica sintetizadas por Arias, retomando tanto a Warman como a Chayanov, han cambiado y la producción agropecuaria ya no alcanza para el sostén del grupo doméstico, por motivos de política que sería largo detallar. Sostengo que la lógica que anima la unidad doméstica no ha desaparecido en tanto persiste el sentido de corresponsabilización en la reproducción social del grupo. Sin duda “se trata de arreglos muy diferentes de la solidaridad tradicional” (Arias, 2009, p. 106), en tanto ya no trabajan en conjunto, no siempre se mantiene la residencia virilocal, y la satisfacción de muchas de las necesidades recurre al dinero. Aun así, persisten buena parte de los mandatos de las normas de parentesco en tanto “involucran aspectos materiales, afectivos y simbólicos” (Oliveira y Salles 1989). Ilustrativa de las nuevas formas de la reproducción social, que no alteran el sentido de la unidad doméstica como unidad de reproducción social, es la siguiente cita proveniente del mundo andino, pero con total vigencia en muchas partes de México.

El sentido de tener dinero tiene la misma lógica que el de la caza, es decir, obtener aquello que se necesita [...]. El criterio con el que los *sarayakuruna* se han ‘movido’ para ganar dinero es aquello de reunir lo necesario para poder cubrir necesidades puntuales, a ello responden las migraciones temporales [...] La posibilidad de una efectiva economía monetaria en el contexto de los *sarayakuruna* debe ser concebida como complementaria, es decir, como un componente entre varias actividades que configuren un genuino y particular sistema económico sustentado en valores. (Viteri, citado por Hidalgo-Capitán, 2014, p. 46)

Las normas de parentesco

Sostengo que la persistencia de la unidad doméstica en tanto espacio de reproducción social tiene como referencia central a las normas de parentesco. Es decir, qué obligaciones se tienen con respecto a los

respectivos parientes y en el caso de la unidad doméstica el sentimiento de corresponsabilidad en su sostenimiento. La visión que retomo sobre el parentesco, se centra en las normas de parentesco y no en las terminologías en tanto coincido con Robichaux que tal perspectiva deja de lado:

La cuestión de qué hacen los que se consideran parientes, cómo se organizan para la producción, cómo se conforman los grupos domésticos y los grupos y redes de parentesco, y cómo son las prácticas de transmisión intergeneracional. Muchas veces los estudios de parentesco se limitaban a las reglas o a los tipos ideales sin indagar en prácticas concretas; buscaban el ser, o la esencia del parentesco. (Robichaux, 2021, p. 11)

Centrar el interés sobre las normas de trato o relaciones entre parientes, como relaciones persona a persona (Radcliffe-Brown, 1974), supone el análisis de los mandatos en cuanto al comportamiento, las pautas de conducta entre los miembros de un grupo y cómo las funciones respectivas se articulaban en la reproducción de la vida social: “como un sistema de valores que proporciona las pautas para el comportamiento” (Robichaux, 2002, p. 61).

Las normas de parentesco remiten a cómo se debe tratar a cada pariente y cómo se espera que un pariente se comporte con respecto al ego. Es decir, constituyen relaciones diádicas, un: “[s]istema de relaciones duales entre persona y persona” (Radcliffe-Brown, 1974, p. 67). Si bien se reconoce la importancia de los términos, se propone indagar sobre el trato y las obligaciones y derechos que implican las posiciones, los “deberes y derechos o ciertas formas distintivas de comportamiento, con fines sociales (Radcliffe-Brown, 1974, p. 66). La identificación de las normas reguladoras del trato implica que “el sistema de parentesco designa el conjunto formal estructurado (*patern*) de los usos sociales que siguen en el comportamiento recíproco de las personas emparentadas” (Dumont, 1975, p. 20).¹

1 En términos de Radcliffe Brown “It is convenient to use the term kinship system to denote the pattern of social usages observed in the reciprocal behavior of persons who are, or are regarded as being, related by kinship and affinity” (en Dumont, 1975, p. 20).

En el caso de México, persiste lo que David Robichaux (1997, 2002, 2005) denomina el sistema familiar mesoamericano.

Este sistema consiste en un ciclo de desarrollo caracterizado por los siguientes rasgos que forman un todo: a) la virilocalidad inicial temporal de los hijos varones mayores y la salida de las hijas para ir a vivir a la casa de sus suegros; b) el establecimiento, después de cierto tiempo, de las nuevas unidades de residencia de los hijos varones en los alrededores de la casa paterna, frecuentemente en el mismo patio, y c) la permanencia del ultimogénito en la casa paterna, la cual hereda en compensación por cuidar a sus padres en la vejez. (Robichaux, 2002, p. 75)

A las características formales se suman las normas de trato que implican responsabilidades, los mandatos emocionales en cuanto a cómo deben ser las relaciones entre los miembros del grupo. Mandatos que suelen ser exhaustivos, pero no por ello ajenos al conflicto, como el maltrato a las nueras (Arias, 2009) y el sometimiento de las mujeres. En cuanto a las responsabilidades de los hijos en relación con su familia se ha documentado que:

[u]n ejemplo concreto de este tipo de roles son las obligaciones económicas que tienen los hijos solteros adultos con sus padres, de acuerdo con su edad. En este sentido, se espera que los hijos solteros, que ya no apoyen a su padre en las labores agrícolas, si es campesino, o bien, que busquen un empleo y aporten una cantidad de sus ingresos a su hogar, si no cultivan el campo. Es costumbre que el esposo aporte un “gasto” para que la mujer administre y alimente a la familia. En este mismo tenor, los hijos entregan una cantidad a su madre como “ayuda” para el gasto. También es bien visto que un hijo soltero apoye a sus hermanos menores, al extender así la función de ayuda a otros integrantes de su familia. (Hjorth, 2019, 192)

La descripción de la autora resulta precisa, y coincide con muchas otras referencias sobre las relaciones al interior de la familia, solo que, en el análisis introduce una visión un tanto occidental al interpretarlo como ayuda o apoyo, sin ver que en realidad no se trata de un acto de un externo (el hijo), sino de un miembro de una unidad doméstica que

opera como sujeto colectivo. Los miembros de una unidad doméstica se sienten corresponsables de su reproducción social.

Cuando sujetos sociales de culturas tradicionales migraron a las ciudades y posteriormente al extranjero portaron su cultura y la reprodujeron en el medio urbano. De manera concomitante con el desplazamiento, se reconfiguraron las familias y surgieron familias transnacionales y familias combinadas o reconstituidas (Estrada, 2017; García, 1997; Fernández *et al.*, 2016), así como familias multilocales (Herrera, 2001). En el contexto de la migración de parte de los miembros de un grupo doméstico la co-residencialidad fue sustituida por la multilocalidad, sin que las obligaciones diádicas desaparezcan.

Cuando un hijo migra, se espera que apoye a su madre si es soltero, o envíe remesas a su esposa si es casado. Si, en cambio, el hijo casado ha migrado con su esposa e hijos a Ciudad Juárez, aplica el principio de proveer en primer lugar a su familia nuclear y luego enviar remesas a su propia madre. Sin embargo, la condición de migrante hace imperativo que busque aportar a la casa paterna por medio de remesas a la madre. (Hjorth, 2019, p. 193)

La descripción precedente, sin duda, sigue anclada a la definición de relaciones diádicas entre individuos. Si se piensa desde categorías de pensamiento diferentes, y se incorpora la noción de sujeto colectivo, en realidad muchos de los que se fueron, siguen sintiéndose miembros y corresponsables de la reproducción social de una unidad doméstica y de una comunidad. Por eso envían remesas, invierten en proyectos de la familia, construyen casotas estilo gringo, pero con los materiales de México en su localidad y siguen participando en actividades comunitarias. De hecho, en varias regiones: “se han construido varias obras para el beneficio comunitario, en las que los residentes y migrantes han apoyado, y se ha contado con el compromiso y la presencia de estos en los servicios y nombramientos que el pueblo les ha otorgado” (Sánchez Gómez y Barceló, 2011, p. 91). Cuando los migrantes olvidan sus responsabilidades, los miembros de las unidades domésticas y de las comunidades han

desarrollado mecanismos para recordarles sus obligaciones. Para buena parte de los migrantes de cultura mesoamericana, el residir fuera de su localidad, no supone dejar de pertenecer a una unidad doméstica y a una comunidad, la migración no rompe el arraigo territorial.

La doble pertenencia reforzada por las redes de intercambio puede producir una identidad moldeable, con sus posibles adaptaciones, que le permita identificarse con los miembros de los dos grupos —el que reside en Estados Unidos y el que permanece en el lugar de origen—. Una identidad propia construida a partir de su realidad social, respetada y tolerada por los residentes de los lugares de origen. En fin, una identidad que pueda alimentarse, por ejemplo, del flujo constante de personas hacia los dos puntos, de la memoria colectiva, recreación de prácticas, de las redes de intercambio y de normas tácitas de conducta y de apoyo mutuo. (Chávez, 2010, p. 272)

La magnitud de las remesas evidencia la persistencia de la corresponsabilidad en el sostenimiento familiar. Se podría pensar que los migrantes envían remesas exclusivamente a su familia nuclear. Sin embargo, no es así, existen evidencias en cuanto a la centralidad de las remesas enviadas a la madre. Es más, en estudios sobre el destino de las remesas se evidenció que a la esposa suelen dejar de enviarle en un promedio de 4 años, no así a la madre, a ella siempre le envían, pues “se espera que un hijo soltero migrante canalice parte de sus ingresos hacia su madre o para ayudar a sus hermanos con sus estudios” (Hjorth, 2019, p. 198). Ante la pregunta por qué a la madre, se pueden especular muchas respuestas, el abandono paterno, la *mamitis* de los hijos, en este caso me inclino por arriesgar que es a la madre pues ella es la responsable de la reproducción social. Al haber sido la madre la responsable de los cuidados de los hijos, opera la reciprocidad intergeneracional (Millan, 2021). La centralidad de la madre no excluye al padre. En una encuesta realizada por una compañía de seguros, al interrogar sobre como pensaban mantenerse en la tercera edad, el 70 % de los entrevistados contestaron: de mis hijos (Erhardt, 2019). Como muchos otros comportamientos culturales, la obligación del sostén de los padres constituye un mandato social inducido, pero

también reforzado por los mecanismos de la herencia (Robichaux, 2002). Esta práctica se encuentra tan incorporada en la cultura mexicana que atraviesa las clases sociales. Sin embargo, la centralidad de la madre no excluye a colaterales, registrándose casos de remesas recibidas por hermanos cuando se han hecho cargo de la producción familiar (Chávez, 2010).

Los esquemas de parentesco que priorizan la familia extensa predominan en Mesoamérica y en el mundo andino, como modelo de relación y convivencia, que inclusive amplían las relaciones de parentesco por medio del compadrazgo. En cuanto a normas de trato se encuentran vinculados mediante relaciones de reciprocidad. Estas formas y normas de parentesco resultan de notable efectividad para la reproducción social y para proporcionar seguridad a los vulnerables. No se trata de la autonomía individual del mundo moderno, que proporciona la disponibilidad de dinero, sino la autonomía conjunta, que proporciona las relaciones de reciprocidad.

El envío de remesas, o más bien de dinero para el sustento de la familia, no es exclusivo de México, varias de las naciones latinoamericanas lo realizan, sobre todo los llamados *pueblos testimonios* (Ribeiro, 1974). Porque los migrantes no actúan en términos individuales o individualistas, sino como miembros de una familia de la cual se sienten responsables. Ese sentimiento resulta ajeno y extraño para el pensamiento individualista de los *pueblos trasplantados*, los cuales consideran que los mexicanos, salvadoreños peruanos, “no quieren progresar”, “viven hacinados”, “no mejoran su forma de vida”, sin entender que si viven así es porque lo que ganan no lo consideran propio, sino del grupo, es decir su responsabilidad es el envío de remesas.

Recapitulando, en ciertas partes (territorio) y sectores sociales de México, persisten esquemas de parentesco basados en la unidad doméstica, como núcleo de la reproducción social. Esto supone la corresponsabilidad de sus miembros en su sostenimiento que en cuanto a normas de trato se encuentran vinculados mediante relaciones de reciprocidad. Estas formas y normas de parentesco resultan de notable efectividad para la reproducción social y proporcionar seguridad a los vulnerables. La complementación de

ingresos ha permitido sobrellevar estos años de precarización del ingreso, cuando el salario individual ya no basta para mantener a una familia. Asimismo, ha resultado como sostén emocional y económico cuando algún miembro pierde temporalmente su fuente empleo. Esa situación fue notoria en 2008, con el retorno de migrantes por la crisis en EE. UU., que fueron recibidos como héroes por sus familiares, e incorporados a sus actividades y al consumo doméstico, situación contrastante con épocas de crisis en países de tendencia marcadamente individualista, donde se censura a quien pierde el empleo y quedan desamparados (Saizar, 2002; Collin, 2007). Se reitera en el contexto de la pandemia donde las familias reaccionan como sujetos colectivos, diversificando sus fuentes de ingresos al tiempo que comparten gastos (Antequera, 2024).

Desde el punto de vista de la reproducción social, la estrategia familiar colectiva garantiza o al menos aporta a garantizar la reproducción social del grupo, que debería ser el objeto de toda actividad económica. Refiero en este caso a la definición sustantiva de economía formulada por Polanyi (2009) en tanto relación de los seres humanos entre sí y con la naturaleza para satisfacer las necesidades humanas, definición contrastante con la clásica de la economía como relación entre fines y medios, que deja de lado el fin de la actividad o sea la reproducción social, o la tergiversa al establecer como fin la riqueza en vez de la reproducción. En términos de representaciones, la diferencia se confirma cuando en pueblos mesoamericanos y andinos consideran pobres a quienes no tienen familia y no en términos de dinero (Albó, 2011; Thierry, 2016).

Reflexiones desde las epistemologías Otras

Aceptar la existencia de epistemologías y ontologías Otras (Alarcón-Cháires, 2019; de Sousa, 2011; Regalado, 2017; González Varela, 2015; Ortiz-Báez, 2016) supone reconocer que las categorías de pensamiento condicionan, lo que se ve, cómo se lo valora y la relación que se establece con los entes así definidos. En el caso de los sujetos no es lo mismo pensar en términos de sujetos individuales, individuos, que en sujetos colectivos: familia o comunidad.

El pensamiento moderno occidental parte de la autonomía individual. El individuo, constituye el sujeto por antonomasia. Al llegar a la mayoría de edad se espera que los jóvenes se autonomicen y en la vejez que hayan ahorrado lo suficiente o que cuenten con beneficios sociales (pensión o jubilación) permitiéndoles ser autónomos hasta la muerte. La autonomía individual depende de la posesión de dinero, con la cual satisfacer las necesidades humanas. En el contexto de las sociedades modernas de mercado, muchos de los satisfactores han devenido en mercancías. En sentido contrario cuando las personas se asumen como sujetos colectivos, la autonomía depende de las redes de relaciones, establecidas a partir de relaciones de complementariedad e interdependencia, donde a mayor diversidad, mayor riqueza y autonomía (Collin, 2023).

Pensar desde las categorías de complementariedad y la interdependencia en tanto sistema de relaciones entre los entes, que se ven como seres incompletos, presupone la existencia de sujetos colectivos. Un sujeto colectivo implica que la persona se asume y reconoce como parte de un grupo: en las sociedades mesoamericanas y andinas como miembro de una familia, de un barrio y de una comunidad. “En el caso nuestro, nuestra sujeción es comunitaria; es decir, el *sujeto* es *sujeto* porque está sujeto al nosotros” (Bautista, 2010, p. 94). En México, desde Oaxaca:

[p]ercibimos a las comunidades indias como una casa cuyos sólidos cimientos están constituidos por el apretado tejido social que se conforma por las relaciones de parentesco y por la reciprocidad interfamiliar, mientras que la casa es la vida comunal. Así, la comunidad india es entendida como un conjunto de familias que sobre la base de un tejido social intenso viven la vida comunal. (Maldonado-Alvarado, 2015, p. 152)

Ser parte de un sujeto colectivo implica la existencia de normas de relación y trato que conllevan responsabilidades mutuas que pueden interpretarse en términos de reciprocidad (Polanyi, 2009). La familia refiere generalmente a la familia extensa con varias generaciones, más colaterales e incrementada por medio del compadrazgo (Mendoza, 2010). Además, estas relaciones de parentesco y falso parentesco, como el compadrazgo,

se extienden a los no humanos, a las entidades naturales y sobrenaturales: “Por eso se le dice Madre: Pachamama. La relación que se establece es filial, es de madre a hijos” (Bautista, 2010, p. 111).

El barrio y la comunidad refieren al territorio, pero también incluyen los linajes. Aclaro, no basta con residir en un espacio, importa el arraigo de la familia en el territorio. Barrios y comunidades integrados por linajes emparentados, donde la pertenencia implica obligaciones: ocupar cargos que representan una carga (Korsbaek, 1995; Millán, 2015).

Formar parte de un sujeto colectivo implica reconocer la interdependencia que se diferencia del sujeto individual que se supone debe aspirar a la propia autonomía individual. En respuesta a cuestionamientos recibidos previamente, la autonomía individual no quiere decir que los sujetos no mantengan relaciones de afecto con parientes y amigos y que ocasionalmente exista la reciprocidad y la solidaridad entre ellos. La diferencia radica en el carácter ocasional o sistemático y normado por los usos y costumbres.

En México, la obligación de los hijos con respecto a los padres se encuentra tan normalizada que no solo se observa en los pueblos originarios, sino que se ha extendido a la población mestiza y atraviesa a las clases sociales. Valga el testimonio de un entrevistado: “mi madre tuvo muchos hijos para que la mantuviéramos y sé que todo el tiempo nos chantajea, pero no puedo evitarlo, en cuanto recibo un dinero aparto una parte para mi madre” (J. 2023).

El nombramiento para cargos comunitarios de los migrantes constituye un ejemplo del carácter normado culturalmente de la pertenencia comunitaria. Nombrarlos para un cargo sirve recordarles su pertenencia y obligaciones, en caso de no poder regresar a hacerse cargo, habrán de pagar un sustituto. En sentido contrario, evidencias del mandato de autonomía individual se encuentran la calificación de mantenidos, o *loosers* de quienes no se muestran eficientes en el plano económico para sustentar su autonomía individual.

La existencia de normas culturales que regulan la reciprocidad se constata por la persistencia de nombres o sea conceptos para las múltiples prácticas de reciprocidad: *koltumatel*, tequio o mano vuelta entre los tojolabales (Ávila, 2017, p. 214), *gozona* entre los zapotecos (Garibay, 2020), *tequio* y faena. En Tlaxcala colonial Celestino identifica siete formas de *tequitl* (Celestino y Lima, 1985). En el mundo andino el *ayllupura* que incluye: “el *ranti ranti* (reciprocidad), *makipurana* (solidaridad), *minka* (trabajo comunitario), *waykarina* (ayuda de emergencia o urgencia)” (De la Torre, 2018, p. 75). Al sistema de normas que regulan las relaciones entre personas y como miembros de la comunidad Martínez los denomina la *comunalocracia* (Martínez, 2015).

Entenderse a sí mismo como miembro de un sujeto colectivo, supone la interdependencia, es decir que la propia subsistencia se encuentra ligada a un flujo de bienes y servicios dentro de una trama, una red dinámica de personas unidas por vínculos de parentesco o falso parentesco. La autonomía comunitaria, y de las unidades domésticas, en otras palabras, la autonomía de un sujeto colectivo, remite a la articulación, la interdependencia y las relaciones de reciprocidad generalizada entre sus miembros y con la naturaleza. Cuando tanto por el inducido deterioro de la producción agrícola como por el avance de la mercantilización de la vida, parte de los miembros se alejan físicamente del territorio, siguen enredados en la trama de relaciones, estableciendo nuevos acuerdos y vínculos, manteniendo la diversidad transformada en pluriactividad. Las redes dispersadas por el territorio adquieren la forma de multilocalidad, con flujos de bienes y servicios, e inversiones transnacionales que cruzan fronteras.

Referencias bibliográficas

- Alarcón-Cháires, P. (2019). *Epistemologías otras: Conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo*. Tsintani. Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad, Universidad Autónoma de México.
- Albó, X. (2011). *Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?* En I. Farah H. y L. Vasapollo (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Plural Editores.

- Antequera Durán, N. (2015). *La contribución del PIEB al conocimiento sobre espacios urbanos en Bolivia*. *Tinkazos*, 18(38), 151-168. <https://bit.ly/3JBxoNv>
- Antequera Durán, N. y Cielo, C. (2011). *Ciudad sin fronteras: Multilocalidad urbano-rural en Bolivia*. Fundación PIEB, RITU, Gobierno Autónomo Municipal de La Paz, Comisión Interamericana de Desarrollo Social y Empleo-Universidad Mayor de San Andrés, Comité de Oxford de Ayuda contra el Hambre y Universidad de California.
- Antequera Durán, N. (2023). *Multilocalidad urbano-rural en el contexto de la pandemia COVID-19: El caso de la migración de Cochabamba hacia el norte de Potosí y Tapacarí*. En J. E. Cabrera (ed.), *Lo urbano y la urbanización en Bolivia: Problemáticas y desafíos* (pp. 185-205). Instituto Boliviano de Urbanismo / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Arias, P. (2009). *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural*. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades- Unidad Guadalajara, Miguel Ángel Porrúa. <https://bit.ly/47PAOUT>
- Arias, P. (2013). *Migración, economía campesina y ciclo de desarrollo doméstico: Discusiones y estudios recientes*. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 28(1), 93-121. <https://bit.ly/43jzEzI>
- Arizpe, L. (1980). *La migración por relevos y la reproducción social del campesinado*. El Colegio de México.
- Ávila, A. (2017). *El "buen vivir" como horizonte: Disputas de territorialidades, economías solidarias y procesos descoloniales en Chiapas*. En J. L. Sulvarán López (ed.), *Patrimonio, territorio y buen vivir* (pp. 205-229). Ediciones Navarra.
- Bartolomé, M. A. (2006). *Procesos interculturales: Antropología política cultural en América Latina*. Siglo XXI Editores.
- Bartra, A. (2016, 17 de diciembre). *Aproximaciones a una quimera llamada campesinos en 20 tesis*. *La Jornada del Campo*, (111). <https://bit.ly/3Lulh5r>
- Bautista, R. (2010). *Hacia una constitución del sentido significativo del "vivir bien"*. En I. Farah H. y L. Vasapollo (coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Plural Editores.
- Bazán Levy, L., Rojas García, G. e Iguíniz, M. (2019). *La urdimbre doméstica: Textos en torno a la familia*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Boaventura de Sousa, S. (2011). *Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17-39.

- Celestino, E. y Lima, C. (1985). *Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1547-1567*. Archivo General de la Nación, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.
- Chávez Torres, M. (2010). *De la unidad doméstica a la organización familiar para la producción: El caso de las engordas de ganado en el Bajío guanajuatense*. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 5(9), 247-277. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e>
- Chayanov, A. (1966). *The theory of peasant economy*. The American Economic Association.
- Collier, J., Rosaldo, M. y Yanagisako, S. (1997). *Is there a family? New anthropological views*. En R. Lancaster y M. di Leonardo (eds.), *The gender and sexuality reader*. Routledge. <https://bit.ly/43UYbLv>
- Collin Harguindeguy, L. (2023). Pensando la vida desde los sujetos colectivos, la complementariedad y la reciprocidad: Reflexões sobre as epistemologias alternativas. *Política & Trabalho. Revista de Ciências Sociais*, 59, 20-41.
- Collin, L. (2006). *El caso de los exitosos otomíes de Temoaya*. El Colegio de Tlaxcala.
- Collin, L. (2007). *Cambios en las representaciones culturales genéricas motivadas por el desempleo*. En M. L. Mabel Burin (ed.), *Precariedad laboral y crisis de masculinidad: Impacto sobre las relaciones de género* (pp. 174-196). Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales.
- Collin, L. y Medina, L. (2022). Políticas de bienestar en Tlaxcala: Operación y percepciones. En C. L. (coord.), *Tlaxcala en transición: Gobierno y política(s)* (pp. 21-67). El Colegio de Tlaxcala.
- De la Torre, L. M., Inuca, B. y Prieto, M. (2018). Yachay tinkuy y kuyana: Dos tropos del conocer y del hacer entre kichwas de la sierra norte del Ecuador. En P. Canales Tapia y S. Vargas (eds.), *Pensamiento indígena en Nuestramérica: Debates y propuestas en la mesa de hoy*. Ariadna Ediciones. <https://bit.ly/486Lfoc>
- Di Virgilio, M. M., Díaz, M. P. y Ledo García, M. C. (eds.). (2020). *Bolivia en Argentina y América Latina: Trayectorias y políticas migratorias en contextos de plurilocalidad*. Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU-CONICET). <https://bit.ly/3JR0hFk>
- Dumont, L. (1975). *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Anagrama.
- Erhardt, W. (2019, 4 de noviembre). *¿Cómo piensan los jóvenes que vivirán el retiro?* Forbes México. <https://bit.ly/4nNbp47>
- Estrada Iguíniz, M. (1996). *Después del despido: Desocupación y familia obrera*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

- Estrada Iguíniz, M. (2017). *¿Y los otros parentescos? Familias combinadas en la Ciudad de México*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Estrada Iguíniz, M. y Rojas García, G. (2019). Convergencias y divergencias en la construcción de la familia como objeto de estudio: Una interpretación desde la antropología y la sociodemografía. En L. Bazán Levy, M. Estrada Iguíniz y G. Rojas García (coords.), *La urdimbre doméstica. Textos en torno a la familia* (pp. 2-26). CIESAS.
- Fernández Hawrylak, M., Orozco Gómez, M. L. y Heras-Sevilla, D. (2016). *Familia y migración: Las familias transnacionales*. *Familia*, 53, 87-106. <https://bit.ly/47SRI4Z>
- García, B. (1997). ¿Qué sabemos de nuevo sobre la participación femenina en el mercado de trabajo? En Secretaría del Trabajo y Previsión Social (ed.), *Memoria del II Seminario de Investigación Laboral: Participación de la mujer en el mercado laboral* (pp. 5-31). Secretaría del Trabajo y Previsión Social.
- Garibay, I. (2020). *Llinlawe, wshallo y gwzon: Sistemas de intercambio y reciprocidad en San Andrés Solaga, Oaxaca*. [Tesis de licenciatura, Universidad de las Américas Puebla].
- González Varela, S. A. (2015). Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 21(42), 39-64.
- Grammont, H. C. (2009). *La pluriactividad en el campo latinoamericano*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Harris, O. (1986). La unidad doméstica como unidad natural. *Nueva Antropología*, 8(3). <https://bit.ly/4nQVVfF>
- Herrera Lima, F. (2001). Transnational families: Institutions of transnational social space. *New Transnational Social Spaces*, 77-93.
- Hidalgo-Capitán, A. L. (2014). *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Universidad de Huelva.
- Hjorth Boisen, S. V. (2019). Migración y familia: Una etnografía sobre el papel del parentesco en los procesos migratorios. En L. Bazán Levy, M. Estrada Iguíniz y G. Rojas García (coords.), *La urdimbre doméstica. Textos en torno a la familia* (pp. 2-26). CIESAS.
- Jelin, E. (1984). *Familia y unidad doméstica: Mundo público y vida privada*. Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES).
- Korsbaek, L. (1995). La historia y la antropología: El sistema de cargos. *Ciencia Ergo Sum*, 2(2), 175-183. <https://bit.ly/3JGrlaw>

- Lomnitz, L. (1993). *Cómo sobreviven los marginados* (Ed. original publicada en 1975). Siglo XXI Editores.
- López-Sala, A. (2015). En torno a la circularidad migratoria: Aproximaciones conceptuales, dimensiones teóricas y práctica política. *Migraciones*, 38(1), 9-34.
- Maldonado-Alvarado, B. (2015). Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca. *Bajo el Volcán*, 15(23), 151-169.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo: El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Martínez Luna, J. (2015). Conocimiento y comunalidad. *Bajo el Volcán*, 15(23), 99-112. <https://bit.ly/49bZBVy>
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Datz Editores.
- Mendoza Ontiveros, M. M. (2010). El compadrazgo desde la perspectiva antropológica. *Alteridades*, 20(40), 141-147. <https://bit.ly/47z6lM0>
- Millán, H. (2021). La subjetividad posmoderna y la ruptura de la reciprocidad intergeneracional: Vejez e indiferencia. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, 8(16), 181-204. <https://bit.ly/43SH1hy>
- Millán, S. (2015). Los cargos en el sistema. En H. Topete (ed.), *La organización social y el ceremonial* (pp. 217-238). Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://bit.ly/3Jv6Opk>
- Nutini, H. (1968). *San Bernardino Contla: Marriage and family structure in a Tlaxcalan municipio*. University of Pittsburgh Press.
- Oliveira, O. de. (1989). Acerca del estudio de los grupos domésticos: Un enfoque sociodemográfico. En M. P. Orlandina de Oliveira (ed.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana* (pp. 11-36). Universidad Nacional Autónoma de México, Colegio de México, Miguel Ángel Porrúa.
- Ortiz-Báez, P. (2016). La energética social: Una epistemología para la complejidad y la transdisciplina. En P. Ortiz Báez, A. Delgado Rodríguez y F. Gómez Rábago (eds.), *Sistemas alejados del equilibrio: Un lenguaje para el diálogo transdisciplinario* (pp. 19-58), Universidad Autónoma de Tlaxcala. <https://bit.ly/3JBHC0l>
- Palerm, A. (1998). *Articulación campesinado-capitalismo: Sobre la fórmula M-D-M*. En *Antropología y marxismo*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana. <https://bit.ly/3JMiMuA>
- Palerm, A. (2008). *Antropología y marxismo*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de México, Universidad Iberoamericana. <https://bit.ly/3WO6JA6>

- Polanyi, K. (2009). *El sustento del hombre*. Capitán Swing.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1974). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Ediciones Península.
- Recaño Valverde, J. (2002). El papel de las redes en los procesos de migración interna. *Revista de Demografía Histórica*, 21, 15-20. <https://bit.ly/4nYk7Ne>
- Regalado, J. (2017). *Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía* (1.ª ed.). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Ribeiro, D. (1974). *Las Américas y la civilización*. Centro Editor de América Latina.
- Robichaux, D. (1997). *Un modelo de familia para el "México profundo"*. En *Espacios familiares: Ámbitos de sobrevivencia y solidaridad* (pp. 187-213). Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia. <https://bit.ly/4o2jwd2>
- Robichaux, D. (2002). El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas. *Papeles de Población*, 8(32), 59-95. <https://bit.ly/48spGhd>
- Robichaux, D. (2005). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas*. Universidad Iberoamericana.
- Robichaux, D. (2021). Prólogo. En E. I. J. Estrada Lugo (ed.), *Reproducción social y parentesco en el área maya de México* (pp. 9-27). El Colegio de la Frontera Sur.
- Saizar, M. (2002). Homeless en Buenos Aires: Nuevas formas de exclusión social. *Scripta Ethnológica*, 24, 59-80. <https://bit.ly/47PlNDR>
- Sánchez Gómez, M. J. (2011). Transnacionalismo, multilocalidad y migración: Estudio de caso con oaxaqueños de San Jerónimo Tlacoahuaya y Santa Ana del Valle, Oaxaca. *Arxius de Ciències Socials*, 24, 77-94.
- Tierry Palafox, F. (2016). *Pobreza y desarrollo regional: Una perspectiva desde la antropología*. [Tesis doctoral, El Colegio de Tlaxcala].
- Warman, A. (1980). *Los campesinos: Hijos predilectos del sistema*. Nuestro Tiempo. <https://bit.ly/4pj2qZE>
- Yanagisako, S. (1979). Family and household: The analysis of domestic groups. *Annual Review of Anthropology*, 8, 161-205.