

Migración y capital simbólico. Estrategias de ortodoxia y herejía en localidades periurbanas de la región de Cholula, Puebla

Migration and Symbolic Capital. Orthodox
and Heretical Strategies in Peri-urban Areas
of the Cholula, Puebla Region

*José Álvaro Hernández Flores**

RESUMEN

Con base en el enfoque teórico propuesto por Pierre Bourdieu, se analizan las prácticas sociales orientadas a la generación, acumulación y distribución de capital simbólico en tres localidades periurbanas con alta incidencia migratoria en la región de Cholula, Puebla, en el centro de México. Se parte de la hipótesis de que la intensificación del fenómeno migratorio, en contextos donde la acumulación de capital simbólico constituye un elemento central de las estrategias de reproducción, modifica los *habitus* de los agentes sociales, propiciando el surgimiento de prácticas “heréticas” o de “subversión” que desafían el orden social establecido y pretenden cambiar la estructura y las reglas que operan en dichos contextos.

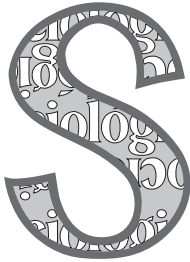
PALABRAS CLAVE: Estrategias de reproducción, capital simbólico, *habitus*, Bourdieu, sistema de cargos.

ABSTRACT

Based on Pierre Bourdieu's theoretical approach, this article analyzes the social practices aimed at generating, accumulating, and distributing symbolic capital in three peri-urban locations with high migration in the Central Mexico region of Cholula, Puebla. The authors start off with the hypothesis that intensified migration in contexts in which symbolic capital accumulation is a central element of reproduction strategies changes the *habitus* of social agents. This, in turn, fosters the emergence of “heretical” or “subversive” practices that challenge the established social order and attempt to change the structure and rules operating in those contexts.

KEY WORDS: reproduction strategies, symbolic capital, *habitus*, Bourdieu, cargo system.

* Catedrático Conacyt, adscrito al Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales de El Colegio de México. Correo electrónico: <jalvaro@colmex.mx>.



INTRODUCCIÓN

En los últimos años, diversas localidades rurales del centro del país han experimentado una serie de transformaciones en los ámbitos económico, cultural y social, a partir de la incorporación de las prácticas migratorias como parte de sus estrategias de reproducción. El tránsito y la estancia migratoria –principalmente la de carácter internacional– expone a los agentes sociales a condiciones objetivas diferentes a las que fundamentaron su proceso de socialización primaria, permitiendo con ello la reformulación de sus *habitus*, es decir, de sus esquemas de percepción, valoración y acción sobre el mundo social (Zunino, 2014). Buena parte de estas transformaciones están relacionadas con el surgimiento de nuevas prácticas referidas a la acumulación, distribución y consumo de capital simbólico, el cual está vinculado con el reconocimiento, respeto, consagración, legitimidad o autoridad, que son propios de la economía del prestigio, que en algunos contextos campesinos e indígenas asumen una importancia central (Sandoval, 2011).

Si bien los cambios de orden económico, cultural y social vinculados a la migración han sido ampliamente abordados desde distintas disciplinas, son pocos los trabajos que se focalizan en los efectos que tienen sobre las prácticas que pretenden imponer una definición del mundo social, acorde con los intereses de una clase o fracción de clase en particular. En este sentido, el presente trabajo busca responder los siguientes

tes cuestionamientos: ¿de qué manera los esquemas de percepción y acción sobre el mundo social son trastocados por el fenómeno migratorio?, ¿cuál es el tipo de prácticas y dinámicas sociales que emergen de este proceso?, ¿cómo se modifican las posiciones y relaciones de poder entre los agentes que comparten el mismo espacio social?

Y para dar respuesta se retoman las categorías analíticas desarrolladas por Pierre Bourdieu –en particular las de campo, *habitus* y capital– con el objetivo de profundizar en torno a la configuración del espacio social periurbano, focalizando sobre las prácticas orientadas a la generación, acumulación y distribución de capital simbólico, así como en los cambios experimentados en los *habitus* de los agentes sociales a partir de su incorporación a los procesos migratorios.

Se parte de la hipótesis de que la intensificación de la migración en contextos en los que la acumulación de capital simbólico constituye un elemento central de las estrategias de reproducción modifica los *habitus* de los agentes sociales, propiciando el surgimiento de prácticas “heréticas” o de “subversión” que desafían el orden social establecido y que pretenden cambiar la estructura y las reglas que operan en dichos entornos.

METODOLOGÍA

La estrategia de investigación utilizada en el presente trabajo fue la del estudio de caso múltiple, la cual se distingue por su potencial para la validación, construcción y desarrollo de teoría (Coller, 2000).

En cuanto a la recolección y análisis de la información se recurrió a técnicas de investigación cualitativa, como la entrevista a profundidad, la observación participante y el análisis de contenido. Este tipo de instrumentos, inscritos dentro del paradigma cualitativo, priorizan las narrativas y la subjetividad de los individuos como una manera de contextualizar las experiencias que son objeto de análisis e interpretarlas teóricamente.

Como casos de estudio se seleccionaron tres localidades pertenecientes al municipio de San Pedro Cholula, Puebla, las cuales, además de un acelerado proceso de periurbanización, poseen una intensa dinámica migratoria: a) San Diego Cuachayotla, en donde la fabricación de ladrillos constituye la actividad primordial; b) San Francisco Coapa, lugar en el que la migración a los Estados Unidos acusa, desde mediados de los años noventa, un vigor inusitado; y c) San Gregorio Zacapecpan, localidad en la que el cultivo de hortalizas y la migración representan las principales fuentes de ingresos. Vale la pena señalar que las dos últimas se configuran como las que más población han expulsado en las últimas décadas en la Zona Metropolitana Puebla-Tlaxcala (INEGI, 2005).

Durante la primera etapa del trabajo de campo, desarrollada en el periodo 2010-2011, se llevaron a cabo algunos encuentros preliminares con informantes clave –autoridades municipales, funcionarios, maestros y líderes locales, entre otros– los cuales fueron el punto de partida para la selección de los hogares que serían entrevistados. En total se realizaron 27 entrevistas a profundidad a jefes de hogar pertenecientes a las tres localidades, en las cuales se indagaron cuestiones vinculadas a la posición socioeconómica de los hogares, sus características sociodemográficas, los cambios en la estructura productiva local, la naturaleza de sus vínculos con otros grupos humanos, y otros aspectos que se consideraron relevantes para la caracterización y el análisis de las estrategias de reproducción social, en general, y las que tienen incidencia en el campo simbólico, en particular. Para la validación de las categorías teóricas utilizadas en la investigación se recurrió a la triangulación de datos, fuentes y métodos, lo que implicó, entre otras cosas, contrastar el discurso de los agentes sociales (en tanto evidencia de sus percepciones, valoraciones, representaciones, apreciaciones, motivaciones y actitudes) con sus prácticas (reveladas a nivel individual o familiar a partir de las entrevistas a profundidad y la observación participante; y a nivel de localidad, a partir de registros históricos y datos censales).

En el siguiente apartado se describen los conceptos clave del enfoque teórico utilizado. Posteriormente, se analiza la configuración del espacio social cholulteca, destacando la importancia del sistema de cargos tradicionales como instancia reguladora de la acumulación, la distribución y el consumo de capital simbólico. Finalmente, se examinan los cambios experimentados por los *habitus* individuales a raíz de la intensificación del fenómeno migratorio, así como sus repercusiones en las estrategias de reproducción social, en general, y sobre la estructura del campo simbólico, en particular.

LA REPRODUCCIÓN SOCIAL: UNA MIRADA DESDE BOURDIEU

El problema de la reproducción de la sociedad y de sus mecanismos de dominación-dependencia constituye uno de los desafíos que la sociología desarrollada por Pierre Bourdieu aborda de manera recurrente. Tres son las nociones básicas a partir de las cuales Bourdieu (1992) describe la lógica reproductiva del mundo social: campo, capital y *habitus*.

Desde la perspectiva de Bourdieu (1988) la sociedad –concebida bajo la denominación de espacio social– se conceptualiza como un sistema de posiciones sociales que se definen las unas en relación con las otras. En los sistemas modernos, caracterizados por un alto grado de diferenciación y complejidad, este espacio social se torna multidimensional y se presenta bajo la forma de campos relativamente autónomos, aunque articulados entre sí, que poseen sus respectivas instituciones y códigos de conducta que se definen en relación con la naturaleza del capital o la riqueza que está en juego.

Teóricamente, un campo se define como un espacio pluridimensional de posiciones en el que los actores se distribuyen atendiendo, en primera instancia, al volumen de capital que poseen y, en segunda, de acuerdo con la composición de dicho capital, es decir, según el peso relativo de las diferentes especies de capital en el conjunto de sus posesiones.

El principio básico, a partir del cual se distinguen los campos sociales, es el tipo de capital que está en juego en cada uno de ellos, entendiendo como éste el conjunto de bienes acumulados que se producen, se distribuyen, se consumen, se invierten y se pierden. Bourdieu (2000) reconoce la existencia de cuatro clases de capital (económico, cultural, social y simbólico), las cuales agrupan, en su totalidad, la gama posible de recursos y de bienes de toda naturaleza que constituyen los intereses en juego dentro de un campo determinado.

Aunque son claramente distintas, las diferentes especies de capital se encuentran vinculadas entre sí, y bajo ciertas condiciones pueden transformarse unas en otras. Por ejemplo, el capital social o el cultural que movilizado puede transformarse en capital económico, o viceversa. Si bien lo anterior implica que el más importante es aquel que es eficiente en cada campo específico, Bourdieu sostiene que a nivel global, cuando se considera la coexistencia de los diferentes campos sociales, el capital económico constituye la especie dominante en relación con las otras variedades del mismo, imponiendo su estructura sobre el resto de los campos.

Otro concepto nodal en el análisis de Bourdieu es el de *habitus*, el cual se define como un

sistema de disposiciones durables y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin, sin suponer la búsqueda consciente de fines, ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos (Bourdieu, 1992: 88).

En otros términos, se trata de aquellas disposiciones interiorizadas por el individuo, a partir de la posición que ocupa en el espacio social y de su trayectoria histórica, que lo llevan a actuar, a sentir, a percibir, a valorar y a pensar más de una manera que de otra.

Así, bajo el enfoque del sociólogo francés, las prácticas sociales están condicionadas socialmente por una doble dimen-

sión: por la situación y el contexto donde se desarrollan las acciones –el campo–; y por la manera de pensar, las tendencias a actuar y a percibir el mundo –el *habitus*– de quien las produce. De esta manera, las prácticas sociales son resultado del encuentro entre un *habitus* y un campo social específicos, es decir, entre la historia objetivada y la historia incorporada por los agentes (Gutiérrez, 2012).

Para el análisis de la dinámica reproductiva del mundo social Bourdieu (2013) recurre al concepto de estrategias de reproducción, definidas como el conjunto de prácticas empíricamente diferentes mediante las cuales los individuos o sus familias tienden, consciente o inconscientemente, a conservar o a aumentar su patrimonio y, correlativamente, a mejorar o mantener su posición en la estructura de relaciones de clase. Dichas estrategias pueden ser de distintos tipos: de inversión biológica, social, económica o simbólica; de fecundidad, profilácticas, testamentarias, educativas, éticas, de ortodoxia, heréjica, reconversión, etcétera (Bourdieu, 2002). Lo relevante, más allá de sus distintas variantes, es que dado que las estrategias dependen de las condiciones sociales de las cuales el *habitus* es producto –es decir, de la condición y posición del individuo en un campo social determinado– éstas tienden a perpetuar su identidad, manteniendo las separaciones, las distancias y las jerarquías, y contribuyendo así de forma práctica a la reproducción del sistema de diferencias constitutivas del orden social.

No obstante, las estrategias no deben ser consideradas como un elemento estático. En una perspectiva histórica, éstas deben entenderse como un mecanismo que si bien tiende a reproducir las condiciones sociales en las que se desarrolló, también es susceptible de generar transformaciones relevantes, en la medida en que los *habitus* de los agentes se modifican en su relación continua y bidireccional con el campo social, situación que suele presentarse en contextos de profundos y acelerados cambios estructurales como los que son propios de las localidades objeto de este estudio.

LA CONFIGURACIÓN DEL ESPACIO SOCIAL CHOLULTECA

La elaboración de este apartado parte de la convicción de que no es posible entender la configuración de un espacio social, ni definir las posiciones relativas que los agentes ocupan en él, si se carece de un corte diacrónico que describa el proceso histórico, y por tanto, las trayectorias sociales que de éste se derivan.

En el caso concreto del espacio social al que pertenecen las comunidades analizadas conviene recuperar los diversos estudios arqueológicos que coinciden en afirmar que la zona en donde actualmente se ubica el municipio de San Pedro Cholula constituye uno de los asentamientos más antiguos e importantes de Mesoamérica. Se trata de un territorio que desde tiempos ancestrales ha sido ocupado de forma ininterrumpida por diferentes grupos étnicos,¹ los cuales le imprimieron su carácter de “ciudad sagrada”.

Autores como Bonfil le otorgan especial importancia a la edificación de la ciudad de Puebla como un factor clave en el desarrollo histórico de San Pedro Cholula, al señalar que “es el único caso en el que una gran metrópoli prehispánica en semejante situación no fue convertida, o en escombros, o en el asiento del núcleo de conquistadores que habrían de ejercer desde ella el dominio económico sobre la región” (Bonfil, 1988: 261). Cabe destacar que al no convertirse en el centro del poder colonial en la región, nunca fue considerada como una ciudad española, ya que hasta mediados del siglo XVIII permanecía como República de Indios,² que si bien era gobernada por autoridades nativas, estaba sujeta al poder colo-

¹ Hasta antes de la llegada de los españoles destacan: los olmecas preclásicos, los teotihuacanos, los olmecas-xicalancas, los toltecas-chichimecas, quienes convirtieron el santuario a Quetzalcóatl en el centro religioso más importante del altiplano central, los huejotzincas y los tenochcas.

² A fines del siglo XVIII Cholula seguía siendo ciudad indígena desde cualquier punto de vista. Bandelier (citado por Bonfil, 1988) afirma que para 1793 había en ella 1,778 blancos, 1,120 mestizos y 19,402 indios.

nial que se ejercía desde Puebla. La insistencia en el carácter indígena del territorio cholulteca no sólo pone el énfasis en la persistencia de una serie de rasgos culturales que aún se conservan intactos, sino que hace hincapié también en su condición de entidad colonizada; ambos aspectos son de gran importancia al momento de interpretar las prácticas sociales que se producen actualmente en dicho espacio social (Bonfil, 1988).

En este punto conviene mencionar un aspecto fundamental para la descripción del espacio social cholulteca, el cual, además de implicar una diferencia notable con cualquier otro ámbito territorial, afecta de manera muy particular las estrategias de reproducción social de los grupos domésticos que pueblan esta región. Se trata del peso que en la vida cotidiana tienen las actividades rituales tradicionales y que han llevado a definir a Cholula como “un caso único, una situación extrema para la que resulta difícil encontrar paralelo en los estudios sobre ámbitos sociales contemporáneos” (Bonfil, 1988: 117).

En efecto, las actividades religiosas tradicionales en Cholula —las cuales están soportadas en gran medida por el sistema de cargos— no son un elemento más de la vida local. De hecho, es tal la magnitud de recursos materiales y humanos, tanto individuales como colectivos, implicados en su producción, que pueden calificarse, sin caer en la exageración, como el eje mismo alrededor del cual gira la vida —y por tanto la reproducción social— de la mayoría de sus habitantes. Este tipo de prácticas religiosas y sociales, referidas fundamentalmente al campo simbólico, constituyen, en palabras de Bonfil (1988: 117) “el aspecto focal de la cultura contemporánea de Cholula, como lo fue, según podemos colegir de la información histórica, desde épocas muy remotas”.

En los últimos cuarenta años San Pedro Cholula ha experimentado un intenso proceso de conurbación, resultado de su proximidad geográfica con la capital del estado. La construcción de infraestructura carretera, aunada a las políticas de descentralización y relocalización emprendidas por el gobierno

estatal durante la década de los setenta (Hernández *et al.*, 2009), propiciaron la llegada de nuevos residentes, y junto con ellos, la transformación paulatina del territorio.

Hoy en día, este municipio es escenario de transformaciones profundas sobre los planos demográfico, económico y social. Respecto de este ámbito territorial convergen procesos y actores, tanto del mundo urbano como del rural, cuyas lógicas antagónicas se confrontan dando lugar a conflictos de diversa índole, así como a la profundización de fenómenos sociales como la pluriactividad, la desagrarización y la migración internacional. Este último, en particular, se hace presente en las localidades rurales del municipio a partir de los años noventa, vinculado fundamentalmente a la crisis del sector agrícola y a la imposibilidad de los pobladores para insertarse en el mercado laboral urbano (Hernández, 2014).

Pese a lo anterior, el proceso de conurbación no se ha traducido en un debilitamiento de las formas de organización tradicional, fundadas en el sistema de cargos que se mantiene vigente desde la época de la Colonia (Gámez y Ramírez, 2016). En este sentido, es posible afirmar que la modificación paulatina del paisaje rural a partir de la construcción de nuevas vialidades, fraccionamientos, establecimientos comerciales, y otras obras de infraestructura urbana desarrolladas en años recientes no han trastocado el núcleo duro de la identidad indígena y campesina de sus habitantes, mismo que está soportado por un conjunto de relaciones simbólicas que sus pobladores sostienen entre sí y fuera de sí, es decir, por una forma particular de usar y consumir bienes, asociada con un estilo de vida, estructurada en términos de inclusión-exclusión, y utilizada como una manera de reforzar, e incluso reproducir, una posición social.

Como analizaremos en los siguientes apartados, estas relaciones simbólicas resultan fundamentales para explicar la configuración del espacio social cholulteca, en donde la posición de un individuo no está determinada únicamente por su nivel de riqueza o de vida; sino que entran en juego varios

factores, sistemas de estatus y mecanismos de adjudicación; y en donde la generación, posesión y acumulación de capital simbólico constituye uno de los elementos críticos que explican la producción del conjunto de prácticas sociales que se despliegan en dicho territorio.

SISTEMA DE CARGOS Y ESTRATEGIAS DE INVERSIÓN SIMBÓLICA

La noción de capital simbólico alude a la forma que revisten las diferentes especies de éste cuando son percibidas y reconocidas como legítimas (Bourdieu, 1988). Se trata de una forma particular de capital fundada en el conocimiento y el reconocimiento de un conjunto de agentes, que por jugar sus apuestas en cierto campo comparten una misma categoría de percepción o igual *habitus*. Este tipo de capital se identifica, por lo regular, con propiedades impalpables, inefables y cuasicarismáticas como la autoridad, el prestigio, la reputación, el crédito, la fama, el respeto, la honorabilidad, etcétera, atributos que en virtud del reconocimiento generalizado por los demás parecen inherentes a la naturaleza misma del agente (Giménez, 1997).

La acumulación de esta especie de capital está vinculada al ejercicio del poder que se deriva de la instrumentación de la “violencia simbólica”, entendida como aquella que se ejerce sobre un agente o grupo de agentes con su complicidad. Se trata “de una violencia eufemizada, y por ello socialmente aceptable, desconocida como arbitraria y con ello reconocida, en la medida en que se fundamenta en el desconocimiento de los mecanismos de su ejercicio” (Gutiérrez, 2012: 41). Y es precisamente a partir de esta suerte de “violencia consentida” que el orden social y sus jerarquías, así como las relaciones de dominación que se desprenden de ellas, parecen naturales o evidentes a los protagonistas cuyo *habitus* responde a las mismas estructuras de origen (Bourdieu y Wacquant, 2013).

En las regiones rurales e indígenas de México, la religiosidad popular constituye una dimensión propicia para el análisis de la economía de los intercambios simbólicos y para el estudio del proceso de producción, acumulación y distribución de capital simbólico que se ponen en juego, como principios de distinción y diferenciación, frente a los demás agentes del campo. Las festividades religiosas tradicionales, en su calidad de manifestaciones de la identidad simbólica y social, reflejan la estructura de posiciones de un campo determinado, funcionando como una suerte de laboratorio privilegiado en el que se reproduce el orden social: los sistemas de jerarquías, los niveles de autoridad y las relaciones de dominación, es decir, todos aquellos aspectos que están dados por la posesión, la acumulación y la distribución de capital simbólico.

En el caso de Cholula, como en el de gran parte de las comunidades indígenas y mestizas de México y América Latina, la vida ceremonial —que tiene su expresión más visible en las festividades locales— descansa sobre el sistema de cargos religiosos. Esta institución, instaurada en la época de la Colonia con la intención de descargar sobre los propios indios el costo de su evangelización y administración local (Bonfil, 1988), supone un complejo sistema de relaciones sociales con obligaciones y derechos tradicionalmente establecidos, formalmente estructurados y ritualizados, donde la existencia de jerarquías bien definidas es la norma.

Más allá del papel que desempeña en la organización de las festividades religiosas, el sistema de cargos es la institución que regula, administra y gestiona el capital simbólico, dando lugar a la conformación de un campo social en donde lo que está en juego es el prestigio y la distribución del poder (Rodríguez, 2011; De la Fuente, 2011). Incluso algunos autores señalan que en contextos como el de San Pedro Cholula, donde dicho sistema es la principal instancia que organiza la vida comunitaria, familiar e individual, el campo simbólico debería ser considerado como hegemónico, el que imprime su dinámica al resto de los campos, en particular, al económico y al so-

cial (Hernández, 2016; Gámez y Ramírez, 2016; Domínguez y Covarrubias, 2015; Bonfil, 1988).

La estratificación social, derivada del sistema de cargos, establece categorías sociales jerarquizadas, entre las cuales existen relaciones ritualizadas de cooperación y subordinación. En el nivel más alto se encuentran *los principales*, seguidos de *los fiscales* o *mayordomos*, y un nivel más abajo –en un orden jerárquico estrictamente definido– quienes ocupan el resto de los cargos. A cada nivel se le asocia con un grado mayor de respetabilidad y prestigio, así como de autoridad moral en los asuntos religiosos y hasta civiles (Cramausse, 2013).

En las localidades de estudio, el ejercicio de una mayordomía brinda reconocimiento y prestigio social. Ostentar este cargo constituye la culminación de una larga trayectoria de servicio que supone una inversión considerable de capital económico y social, ya que para ocupar alguna de estas investiduras se debe pasar por una larga serie de cargos menores, que implican la adopción de diversas responsabilidades de índole comunitaria, así como del desembolso, más o menos constante, de recursos financieros (Montes y Montes, 2014).

Durante el año que dura el cargo, los *mayordomos* se apoyan en sus auxiliares y en su familia –tanto extensa como nuclear– para cumplir con las obligaciones económicas. Se trata de un grado oneroso en cuanto a que implica una erogación importante de tiempo y recursos, de manera que quien lo solicita o acepta desempeñarlo debe estar plenamente consciente del sacrificio que ello implica.

La acumulación de capital simbólico, a lo largo de los escalafones prescritos por el sistema de cargos, les permite a los participantes alternar posiciones de privilegio en diversos campos. En San Gregorio Zacapecpan, por ejemplo, el ingreso formal al sistema comienza con el matrimonio, evento a partir del cual comienza una larga trayectoria en la que se van alternando cargos religiosos y civiles, hasta que se ocupa el de “fiscal”, que habilita al agente social para llegar al

máximo puesto civil, el de presidente de la junta auxiliar. Es así como los campos político y religioso en esta localidad se vinculan mediante el proceso de acumulación de capital simbólico:

Aquí el pueblo está acostumbrado que así como te casaste, empiezas. Para ser fiscal necesitas primero tus [mayordomías de] toros, luego vienen tus [mayordomías de] flores en marzo y luego en diciembre tus [mayordomías de] flores y ya acabaste. Ya te reconoce el pueblo de la iglesia. Luego, en lo civil pides [cargo] de policía [...]; acabas de hacer de policía y te apuntas para fiscal. Por suerte dice el pueblo: “quiero que seas presidente”. Hijo de la chingada, pues ahí va todo el pueblo: “híjole, va a ser presidente, nos va a gobernar, pues si hizo sus cargos sí está bien que sea presidente, y si no, que se vaya a la chingada, no ha hecho de toros, no ha hecho de flores y cómo nos va a querer mandar el cabrón”. Así es nuestro pueblo, va por etapas (San Gregorio Zacapechpan, Eduardo, 51 años).

De esta manera, el reconocimiento de la comunidad, y por tanto la naturalización y legitimación de las relaciones de dominación que de éste se desprende, se da a partir de la acumulación de capital simbólico a lo largo de los años.

El volumen de capital económico y social que los grupos domésticos de las localidades de estudio canalizan para su reconversión en capital simbólico evidencia la importancia que tienen las estrategias de inversión simbólica en el espacio social cholulteca. Los testimonios que se recuperaron en las tres localidades y que rinden cuenta de los gastos que las familias destinan para participar en el sistema de cargos son elocuentes en este sentido, sobre todo si se considera que se trata de grupos domésticos campesinos, muchos de los cuales han tenido que recurrir a la migración para poder reproducirse socialmente. El presidente auxiliar de San Gregorio Zacapechpan, por ejemplo, narra que cuando hizo su mayordomía de “toros y flores”, junto con otros 24 mayordomos, acordaron ese año aportar ocho mil pesos por persona en cada una de las festividades del pueblo (16 de mayo y 25 de diciembre). En total, un aproximado de 400 mil pesos recolectados, tan sólo para esa

mayordomía.³ Otros miembros de ésta y de otras comunidades que fueron entrevistados, coincidieron en los montos de dinero recolectados y gastados en éstas y otras festividades locales:

Necesitas tener tu lanita, creo que son de a ocho mil pesos para hacer [tu mayordomía] de flores. Si tú te apuntas para ser [mayordomo] de flores necesitas juntar tus ocho mil para [la fiesta de] marzo, y ocho mil para [la de] diciembre, son 16 mil pesos [en total]. Te apuntan y ya, hiciste tus carguitos (San Gregorio Zacapecpan, Eduardo, 51 años).

[...], por ejemplo, aquí la fiesta del patrón que es el 12 de marzo, casi todo el mes se llegan a gastar como unos 500 mil pesos (San Gregorio Zacapecpan, Delfino, 34 años).

Aquí quien se apunta a la comisión ya sabe a lo que le tira, ahorita cada integrante de la comisión fácil pondrá de cinco a diez mil pesos extra de su bolsa, porque no se completó para los grupos [musicales] o para los arcos [de flores], y ellos tienen que pagarlo (San Gregorio Zacapecpan, Juan, 36 años).

El tiempo y el dinero que invierten los agentes en la acumulación de capital simbólico evidencia la importancia de la economía del prestigio, la cual supone la conversión de capital económico y social, en de reconocimiento o consagración que posibilita la transfiguración de una relación de fuerza –impuesta por el orden social y las jerarquías– en una de sentido (Chauviré y Fontaine, 2008). Es tal el arraigo de esta economía del prestigio en los habitantes de las localidades analizadas, que incluso quienes se han visto forzados a emigrar a Estados Unidos se reúnen cada año en las fechas más significativas para reproducir no sólo las festividades típicas de sus localidades de origen, sino toda la estructura organizativa y jerárquica que conlleva su realización:

³ Durante el periodo de estudio, la cotización del dólar rondó los trece pesos, por lo que cada mayordomo aportó alrededor de mil 230 dólares al año, por las dos fiestas; sumando un total de 31 mil dólares por los 24 mayordomos.

El 4 de octubre que es la fiesta aquí, allá [en Estados Unidos] hacen su fiesta también, tienen su imagen de San Francisquito y hacen sus comisiones y se cooperan de a mil 500 dólares, y a veces son cincuenta encargados de a mil 500 dólares, ¿cuánto es?, son como 75 mil dólares [...] Hay otro Coapa allá y se gastan ahí su lana. Va usted a ver allá un salón repleto de gente de Coapa y de diferentes partes, los invitan de acá, de Tepontla, de Zacapechpan; o de allá, ecuatorianos o chinos, pasan el mole y todo. Se gasta mucho dineral en las tradiciones. Allá nomás de pura limosna a veces se juntan 70 mil pesos (San Francisco Coapa, Francisco, 41 años).

Todos los de aquí de San Diego que estamos viviendo allá [en Estados Unidos] lo festejamos, rentamos un salón social, un salón de fiestas y nos reunimos, no pues que nosotros ponemos los refrescos, que nosotros unas cervecitas, que nosotros el taco, nosotros la renta de mesas, otros amigos ponen el salón, se organizan y hasta allá se festeja al santo patrón [...] San Diego (San Diego Cuachayotla, Adolfo, 34 años).

Además de reproducir en sus nuevos espacios de interacción las prácticas religiosas de sus lugares de origen, algunos migrantes suelen organizarse para canalizar una parte significativa de sus recursos económicos a las festividades que se llevan a cabo en sus comunidades:

Como están allá [en Estados Unidos] los papás, los ponen a ellos como mayordomos [...] les piden a los papás y ellos mandan desde allá su cooperación y ahí está el dinero con el que se está construyendo. Luego ponen de 180 mayordomos, nomás de a mil 500 pesos, y como sus papás están allá, ellos son los que mandan el dinero (San Francisco Coapa, José, 47 años).

Esta situación, que se repite prácticamente en todas las localidades analizadas, es un indicador claro de la importancia que reviste para los agentes sociales que pertenecen a este espacio social la participación dentro del sistema de cargos, en tanto mecanismo que permite la conversión de capital de las diferentes especies (económico, cultural y social) en uno simbólico que garantiza no sólo la pertenencia a la comunidad, sino el reconocimiento y el prestigio social del cual dependen las posiciones de poder y autoridad a nivel local.

No es extraño que para un agente externo resulte complicado entender la suma de dinero, tiempo y esfuerzo que los habitantes de las localidades analizadas, y de toda la región de Cholula, destinan a las festividades religiosas y al cumplimiento de las obligaciones inherentes al sistema de cargos. A final de cuentas, el interés por acumular capital simbólico bajo esta modalidad tiene que ver con la existencia de los esquemas de percepción que son compartidos por un grupo de agentes que, al ocupar posiciones similares en el espacio social, reconocen la lógica específica de esta forma de capital, o si se prefiere verlo de otra manera, desconocen lo arbitrario de su posesión y su acumulación (Bourdieu, citado por Gutiérrez, 2012: 39). En este punto conviene recordar que los aspectos religiosos forman, desde tiempos inmemoriales, parte fundamental en la constitución del espacio social cholulteca. La historia nos informa del carácter de ciudad sagrada que Cholula tenía a la llegada de los españoles. De acuerdo con Bonfil (1988: 283) algunos cronistas de la Conquista se refieren a ella “como equivalente de La Meca o de Roma y alguno la llama la madre de la religión”. De este modo, la magnitud y vitalidad de la tradición religiosa en las localidades de estudio, así como el interés de los agentes en su perpetuación, no podrían entenderse sin hacer referencia a la antigua consagración de San Pedro Cholula como un gran centro religioso.

Ahora bien, pese a la poderosa tendencia de las prácticas religiosas de resistirse a los cambios, y si asumimos como propia la propuesta de Bonfil (1988) —quien concibe el apego a las tradiciones en toda la región de Cholula como una manera de resistencia a la penetración por parte de la sociedad global—, debemos vislumbrar el sistema de cargos como algo más que una forma de organización social cuya intención manifiesta se encuadra dentro de ese campo de la cultura que definimos como religión. Bajo esta perspectiva, es más que una manera de organización tradicional que se niega a morir frente a la modernización y el crecimiento urbano; es, ante todo, una forma de vida —la agraria— que se mantiene vigente como

parte de las contradicciones contenidas en el proceso de desarrollo. En palabras de Bonfil (1988: 286), tal sistema “no es un rasgo aislado, y una condición central de su persistencia es precisamente que no ocurre en forma particular, sino como parte de una forma de vida que es, en este caso, la unidad que persiste”. Así, esta condición de resistencia es la que configura a este modo particular de organización como uno de los intereses constitutivos del campo en el que los agentes de las localidades de estudio se encuentran insertos.

LA RECONFIGURACIÓN DEL CAMPO SIMBÓLICO A PARTIR DE LA EXPERIENCIA MIGRATORIA

Como se mencionó en el apartado teórico de este artículo, la estructura de un campo –en su aprehensión sincrónica– expresa el estado de la relación de fuerza entre los agentes o las instituciones comprometidas en el juego social. Sin embargo, al introducir la dimensión diacrónica al análisis del campo, éste puede ser visto también como un espacio de conflicto en el cual los distintos agentes rivalizan con el objetivo de establecer un monopolio sobre el tipo de capital que ahí es eficiente. En esta confrontación es la propia estructura del campo –en cuanto sistema de diferenciación– la que está permanentemente en juego, ya que a lo largo del tiempo los agentes intentarán conservar o subvertir la distribución del capital específico, y de imponer una definición del juego, de sus reglas, así como también de los triunfos necesarios para dominarlo (Gutiérrez, 2012). La modificación en la distribución y el peso relativo de las diversas formas de capital –en caso de darse– modificará, a su vez, la estructura del campo y sus relaciones con los demás campos.

Diversos autores (Costa, 2006; Giménez, 2007; Arteaga, 2000; Habermas, 1990) han dado cuenta de las sucesivas correcciones y readaptaciones que la vida moderna exige a los *habitus*, todas ellas orientadas a atenuar sus funciones repro-

ductivas y subrayar su apertura, creatividad y capacidad de improvisación. El propio Bourdieu subrayó, en sus últimos trabajos, el carácter duradero, pero no inmutable del *habitus*, el cual, al ser producto de la historia, constituye un sistema abierto de disposiciones que se confronta permanentemente con experiencias nuevas y, por lo mismo, también es afectado por ellas. En este sentido, la idea de persistencia, propia de la noción de *habitus*, no debe entenderse en un sentido estático, sino como una continuidad en el cambio, el resultado de un proceso evolutivo, siempre abierto y, por ende, nunca definitivo ni acabado (Bourdieu y Wacquant, 2008).

A lo largo de los últimos años, las localidades analizadas han experimentado una serie de transformaciones en los ámbitos productivo y social, que han alterado de modo significativo los *habitus* de sus pobladores. Esta mutación es propia de los contextos migratorios y/o periurbanos, en los cuales los cambios se suceden de modo acelerado y radical, y donde los agentes sociales enfrentan condiciones objetivas diferentes a aquellas que constituyeron la instancia de formación de sus *habitus* individuales, lo que abre la puerta para que éstos reformulen sus disposiciones y sus esquemas de percepción, valoración y acción sobre el mundo social (París Pombo; 2010; Oliver y O'Reilly, 2010). Algunos autores proponen, incluso, las nociones de *habitus* transnacional (Sandoval, 2011; Portes, 2007; Smith y Guarnizo, 1999) o *habitus* migrante (Vertovec, 2004) para dar cuenta de los cambios a nivel de las disposiciones individuales generadas por los procesos migratorios.

La reconfiguración de las estrategias de reproducción social en las tres localidades que nos ocupan, en particular aquellas referidas al campo simbólico, constituyen un ejemplo claro de cómo los desajustes o rupturas entre las prácticas y las estructuras pueden llegar a generar movimientos en los *habitus* individuales (Jiménez, 2011).

A diferencia de sus progenitores, para quienes la actividad agrícola representó la práctica productiva central alrededor de la cual se articulaban las estrategias reproductivas, los pro-

yectos de vida, las identidades y los *habitus* individuales, para los jóvenes las prácticas migratorias constituyen, desde hace ya varios años, un elemento que ha sido inculcado e interiorizado en el curso de su trayectoria vital de formas muy diversas. Para las nuevas generaciones la migración aparece como parte de “lo disponible”, “lo posible”, “lo pensable”. El prestigio y el éxito económico asociado a la actividad migratoria, así como la existencia de redes sociales familiares y comunitarias que habilitan y hacen factible la inserción laboral y social en territorio extranjero, contribuyen para afianzar esta práctica como parte de las disposiciones que conforman el *habitus* de la juventud: “La mayor parte de los jóvenes se va a Estados Unidos, ese es el futuro de ellos [...] es penoso, pero a veces los hijos se van por unos años, llegan a cambiar de mente y se olvidan de los padres [...]. Toda la juventud sea dama o sea hombre su mirada es allá [...] esa es la juventud, esa es su mirada” (San Gregorio Zacapechpan, Teodoro, 73 años).

“Cambiar de mente”, de “mirada” o “acoplarse a otro mundo” son expresiones que aparecen con frecuencia en los relatos de los entrevistados y que aluden precisamente a la transformación en los esquemas de percepción, de valoración y de acción sobre el mundo social que experimentan los agentes sociales como resultado de su integración al circuito migratorio.

Los cambios en el *habitus* son todavía más evidentes en los agentes sociales que después de la experiencia migratoria regresan a sus localidades de origen. Las entrevistas revelan que muchos de ellos encuentran serias dificultades para adaptarse a sus anteriores condiciones de vida. Acostumbrados al modo urbano, pero sobre todo, a la posibilidad de encontrar un trabajo remunerado, la mayoría retoma la carrera migratoria, configurándose como migrante recurrente:

Bueno la gente viene pero ya no se halla, nada más viene a quedarse unos ocho, quince días, quizás un poco más, pero luego se regresan, ya no se hallan, de plano ya no se hallan, porque ya les gustaron los Estados Unidos (San Francisco Coapa, Eusebio, 42 años).

La juventud es nuestro problema porque ellos ya vienen con otro pensamiento [...], ahora los chavos, pues inclusive yo veo que son muy pocos los que están haciendo ladrillo, ya todos buscan el trabajo de la ciudad, ya muchos ya salen y ya también mucha gente de aquí ya se va a trabajar fuera (San Diego Cuachayotla, Adolfo, 34 años).

“No hallarse” es una frase que emerge con frecuencia para describir el desarraigo territorial que experimenta la población migrante como resultado de los cambios en los esquemas de percepción, de valoración y de acción que tienen sobre el mundo social. Los movimientos en el *habitus* de los migrantes retornados propicia que un número significativo de prácticas que anteriormente se producían de manera cotidiana en una dinámica garantizada por las estructuras de plausibilidad,⁴ queden desancladas, pierdan su referencia en el nuevo universo simbólico. Este proceso, conocido como “histéresis de *habitus*” (Bourdieu, 2006), queda de manifiesto cuando los entrevistados refieren que quienes migran “se acoplan a otro mundo”, “cambian su mente” o “adoptan otra mirada”. De esta manera aluden a los cambios en el *habitus* que tienen su origen en la experiencia migratoria y que se traducen en el desarrollo de prácticas que desafían las normas establecidas: “Hacen fiesta de cholos, se visten con ropas muy grandes y andan en la calle; son los que andan pintando. Hace dos años había aquí una banda de mujeres que les decían la banda de Las Conejas. Aquí en el pueblo han pintado las paredes. Esto tiene como unos siete u ocho años que ya empezó a suceder, en el pueblo antes no había eso” (San Diego Cuachayotla, Feliciano, 67 años).

También es frecuente encontrar en los relatos de los entrevistados referencias a los cambios en las costumbres y las tradiciones, sobre todo por parte de los jóvenes migrantes, que son el sector más expuesto a la influencia de panoramas socioculturales inéditos que son incorporados, negociados y resignificados: “[Las costumbres] se están perdiendo. Por

⁴ Las estructuras de plausibilidad, de acuerdo con Lindón y Noyola (2000), están constituidas por las condiciones que hacen posibles las prácticas.

ejemplo, ahora un sobrino que se casó, que está al otro lado, pues ya se casó allá, ya no quiso venirse a casar acá, como ya tiene familia allá, se casaron y bautizaron a sus hijos allá [...] dicen: ‘para que nos vamos a ir al pueblo ahorita, allá se gasta más y aquí pues no gastamos dinero como allá’. Ya no quieren gastar como antes” (San Francisco Coapa, Natividad, 55 años).

La intensificación del fenómeno migratorio no sólo ha traído consigo la introducción de hábitos de conducta y de consumo ajenos a la cultura e idiosincrasia rural, sino que también ha debilitado los referentes típicos y cuestionado las tradiciones y costumbres del pueblo. Entre los temas más objetados por las nuevas generaciones se encuentran los relativos a las instituciones religiosas que regulan las distintas modalidades de acumulación, distribución y reconversión del capital simbólico.

En San Gregorio Zacapechpan, por ejemplo, se ha registrado a lo largo de los últimos años un crecimiento inusitado de la secta religiosa de los Testigos de Jehová, misma que comenzó a propagarse a partir del retorno de la población migrante que en su tránsito por Estados Unidos tuvo contacto con ella. El rompimiento de la hegemonía religiosa en el contexto de una comunidad con sus antecedentes rurales, donde las prácticas religiosas forman parte, desde tiempos remotos, de los intereses constitutivos del campo social, denota un movimiento de importantes dimensiones en el *habitus* de los agentes. Al ser la religión una esfera que atraviesa prácticamente todos los campos en esta localidad (económico, social, simbólico y hasta político), la adopción de una identidad religiosa inédita en la comunidad supone la producción de un nuevo patrón de prácticas sociales con fundamento en esquemas de percepción y valoración alternativos.

Los Testigos de Jehová se encuentran excluidos de las cooperaciones religiosas y del sistema de cargos. Al ser una minoría, sus miembros se ven continuamente afectados en términos de las sanciones sociales que el resto de la comunidad les impone: frecuentemente son señalados por el resto del

pueblo, y las fiestas religiosas donde se reúne y socializa la mayoría de la comunidad les están vedadas. Asimismo, se encuentran fuera de la mayor parte de los circuitos comunitarios de producción y distribución del capital social. Como contrapartida, al estar legítimamente eximidos del gasto suntuario, y al permanecer fuera de las redes sociales que suponen la erogación permanente y continua de dinero, estos agentes por lo regular disponen de mayor capital económico, susceptible de ser invertido en las actividades agrícolas u otras que representan una importante fuente de ingresos.

El disenso de estos agentes sociales se puede entender —entre otras cosas— como una estrategia herética que apuesta por modificar total o parcialmente la estructura del campo, desacreditando y cuestionando la subespecie de capital sobre la que descansa la fuerza de sus adversarios (capital simbólico), y valorizando, al mismo tiempo, la especie de capital que ellos poseen (capital económico). El siguiente testimonio de un miembro de los Testigos de Jehová ilustra de manera muy clara la forma en que se presenta esta disputa:

Yo ya no les coopero, y no me tienen que decir nada, pero si yo voy ahorita a la fiesta y me siento ahí y me dan mi botella, mi cerveza, pues cómo no, me tienen que señalar: éste qué hace aquí si ya no coopera, no es católico, y ya de borrachos hasta me golpean [...] me dice [mi sobrino que está en EU]: con razón no hacen negocio, mira nada más cuánto dinero tiran, por eso nosotros estamos bien acá, aquí no se hacen esas fiestas [...] la raza americana no hace fiestas, no hay nada de esas costumbres, los americanos se van a sus negocios, ahorran su dinero y no gastan como acá.[...] por eso le digo que Estados Unidos es muy rico porque allá no hay estas fiestas (San Gregorio Zacapecpan, Feliciano, 67 años).

Los Testigos de Jehová no son los únicos agentes que actualmente discuten y ponen en tela de juicio las tradiciones y costumbres del pueblo. En las entrevistas realizadas fue frecuente encontrar cuestionamientos de diversa índole en contra de la cooperación comunitaria y del monto de recursos que se canalizan al gasto suntuario:

Ya muchos dicen: no, pues hay que quitar la tradición, porque es mucho dinero perdido, mejor que cooperemos para la familia y para los niños que hace falta. Y sí, yo digo que sí; igual cuando hacen una fiesta de casamiento, pues para qué tanto [gasto] si nomás es un rato la fiesta y luego toda la basura. Ya la gente rumora que tenemos que cambiar estas costumbres (San Gregorio Zacapechpan, Natividad, 23 años).

Cuando me junté con mi esposa, mi mamá me decía: cástate. Un casamiento de los de acá, a como me casó mi mamá, estamos hablando de unos setenta a ochenta mil pesos [...]. Entonces yo le decía: “para qué me vas a casar”, o sea, con todo lo que yo ya había ido a sufrir a Estados Unidos, le dije: “para qué vas a gastar, mejor mira, si vas a gastar setenta mil dame cuarenta, mi suegra que me dé cuarenta y ya”, mi casa va a ser para toda la vida, en cambio mi fiesta es un solo día (San Gregorio Zacapechpan, Delfino, 34 años).

Como se puede apreciar, la mayor parte de los cuestionamientos tiene un antecedente en la experiencia migratoria de los agentes sociales. En este sentido no es exagerado afirmar que la migración, como fenómeno reciente en esta localidad, constituye una de las principales instancias de reconfiguración de los *habitus* individuales y, por lo tanto, de producción de prácticas inéditas que pretenden subvertir la configuración del campo (Hernández, 2014). Pese a lo anterior, es necesario decir que hasta el momento no se ha producido, de modo generalizado, una ruptura que derive en el exterminio de las formas de organización comunitaria y de las prácticas religiosas y tradicionales, a partir de las cuales los habitantes de las localidades de estudio refrendan su identidad local. Tampoco hay que olvidar los límites que imponen las condiciones objetivas y la capacidad de los *habitus* para reproducirse y persistir a lo largo del tiempo. Sin embargo, esto no significa que las personas no puedan establecer negociaciones con sus propias tradiciones y costumbres, y que en ciertos casos logren incluso subvertir algunas reglas, contribuyendo con ello a la paulatina modificación de la estructura del campo. En San Gregorio Zacapechpan, por ejemplo, un grupo de jóvenes migrantes consiguió recientemente romper con la tradición que imponía el cumplimiento riguroso de

todos los cargos religiosos y civiles como requisito para aspirar a la presidencia de la junta auxiliar. Esto significó imponer el capital económico y el cultural por encima del capital simbólico, que durante décadas había constituido la forma legítima de acceder a esta posición:

Antes de que yo entrara estábamos acostumbrados a ser gobernados por un presidente que hubiera cumplido todos sus cargos: mayordomo, fiscal, policía, todos sus cargos eclesiásticos y civiles [...], pero los cargos eclesiásticos o civiles no avalaban que allá [en la cabecera municipal] les hicieran más caso, o que tuvieran más conocimientos. Logramos competir para esta administración dos jóvenes. Y yo entré de 34 años y el otro muchacho tenía 34 o 33 y la gente lo vio bien, decía: “ya por lo menos no nos van a gobernar los *tiascas*⁵ como antes, ya nos van a gobernar los jóvenes” (San Gregorio Zacapechpan, Juan, 36 años)

En respuesta a las nuevas condiciones objetivas, así como a las diversas y cada vez más variadas experiencias de los agentes sociales, se han empezado a gestar cambios relevantes en el campo familiar. A partir de su experiencia migratoria algunos han comenzado a cuestionar un conjunto de prácticas que bien podrían encuadrarse como parte de las “estrategias de fecundidad”, que en los contextos rurales tradicionales suelen traducirse en la procreación de un gran número de hijos como una forma de inversión orientada a cubrir los requerimientos de fuerza de trabajo inherentes a las actividades agrícolas, así como para asegurar la manutención y cuidados de los progenitores durante la vejez (Boserup, 1984; Bentley *et al.*, 1993; Knodel *et al.*, 2000; Bourdieu, 2002): “La familia ya empieza a planificar, porque antes tenían muchos hijos [...]. Allá [en Estados Unidos] lo que cambié fue mi forma de pensar, mi forma de vivir también, porque, por ejemplo, yo vengo de una familia donde somos muchos. Yo ahorita ya tengo tres hijos, y ya como que lo veo un poco exagerado” (San Gregorio Zacapechpan, Delfino, 34 años).

⁵ El término *tiachcauh* se utiliza para nombrar a aquella persona que ha cubierto todos sus cargos. De acuerdo con Bonfil (1988: 228) significa “hermano mayor, y persona, o cosa aventajada, mayor y más excelente que otras”.

Otro cambio relevante al interior de los grupos domésticos migrantes es el que tiene que ver con la modificación de los roles sociales y de género que resultan de la incursión de hombres y mujeres en escenarios no agrícolas, principalmente en Estados Unidos, y que en algunos casos ha derivado en la redefinición del modelo tradicional de la familia:

Antes la mujer era nada más en la casa, no salía a trabajar, y ahora no, ya sale a buscar un trabajo por ahí, a Cholula o afuera, pero antes no, antes nada más era el campo y la casa [...]. Por ejemplo, mi mamá era así, de las personas que decían tenemos que cocinar y a fuerza se tenía que cocinar, o ir al campo. Y ahorita yo, pues salí al extranjero y ya conocí, vine y ya no tengo los mismos pensamientos que antes (San Francisco Coapa, Natividad, 23 años).

Como se puede apreciar, la intensificación del fenómeno migratorio en las localidades de estudio ha generado cambios en los *habitus* de sus habitantes, trastocando las estrategias de inversión simbólica. La irrupción de nuevas prácticas con incidencia en el campo simbólico forma parte de las apuestas de algunos grupos domésticos —principalmente los que han migrado o cuentan con un integrante fuera del país— por subvertir las reglas del juego vigentes en sus respectivos espacios sociales. No obstante, más allá del potencial transformador de las mismas, cabe señalar que los cambios atribuidos a la emergencia de pautas de comportamiento que anteriormente estaban vedadas, o eran contenidas a partir de los mecanismos de control comunitario, son todavía incipientes y hasta marginales; en buena medida porque las transformaciones de los modelos culturales y de valores son procesos de largo plazo que no resultan de sustituciones mecánicas entre lo que se recibe del exterior y lo propio, sino de procesos de negociación y conflicto entre las tradiciones y las costumbres de los lugares de origen y las que son propias de los contextos migratorios.

De esta forma, es posible afirmar que las estrategias de reproducción en las localidades analizadas transitan actualmente por un proceso de reconfiguración, durante el cual las es-

estructuras sociales y las nuevas disposiciones adquiridas por los agentes coexisten, tanto a nivel individual como colectivo. En dicho proceso algunas prácticas sociales desaparecen, en tanto que otras permanecen, se negocian, o incluso se refuerzan.

CONCLUSIONES

La importancia de la distribución del capital simbólico en las tres comunidades analizadas, se manifiesta de manera muy clara en los mecanismos mediante los cuales se adjudican las posiciones sociales de los individuos; en donde el capital simbólico y el económico se configuran como las especies dominantes en relación con otras variedades de capital, y donde el prestigio, la legitimidad, la autoridad y el reconocimiento social se vinculan al volumen de capital simbólico acumulado o generado –o incluso heredado– por un agente a lo largo de su trayectoria. En el caso de estas localidades, el interés de los agentes sociales por acumular capital simbólico se manifiesta de manera muy clara en la enorme cantidad de recursos, de tiempo y de esfuerzo que canalizan hacia la participación dentro del sistema de cargos, instancia que administra la acumulación, la distribución y el consumo de esta modalidad de capital sumamente apreciada entre los habitantes de la región de San Pedro Cholula.

Pese a la importancia y la vigencia que revisten las estrategias de inversión simbólica en los municipios de estudio, éstas se han visto trastocadas, a lo largo de los últimos años, a partir de la intensificación del fenómeno migratorio. Así, en el campo simbólico es posible apreciar la dinámica conflictiva entre agentes sociales que despliegan *estrategias de ortodoxia o conservación*, orientadas a perpetuar el sistema tal cual está instituido, y los que desarrollan *estrategias de herejía o de subversión*, que desafían el orden establecido.

Las primeras toman la forma de resistencia, por parte de los agentes que concentran o monopolizan el capital especifi-

co de cada campo, para modificar la estructura y la naturaleza de los capitales que son eficientes en el mismo. Tales resistencias asumen, por lo regular, diversas formas de control social que van desde la censura o la reprobación pública, hasta las sanciones de índole comunitaria, que tienden a homogeneizar la conducta de los agentes sociales. El carácter coercitivo que asume la participación en el sistema de cargos, la obligación de financiar las fiestas mediante la cooperación comunitaria y la exclusión social que supone el incumplimiento de dichas normas, son un ejemplo claro de la forma en que operan las *estrategias de ortodoxia*.

Sin embargo, en un contexto donde las condiciones objetivas están sometidas a cambios y transformaciones profundos (como en el periurbano), o cuando la subjetividad de los agentes sociales se ve trastocada por experiencias vitales (como las asociadas a la migración internacional), es posible que se gesten *estrategias de subversión* que pretenden cambiar la estructura del campo y las reglas fundamentales del juego.

La dinámica antagonica entre ambas estrategias se puede observar de diversas maneras: en la forma en que algunos agentes sociales –en particular, la población más joven con experiencia migratoria– tienden a cuestionar las obligaciones y jerarquías impuestas por el sistema de cargos. O en la manera en que las nuevas generaciones se muestran renuentes a continuar con las prácticas agrícolas, o propicias a seguir estudiando más allá del ciclo secundario. Asimismo, la adopción de nuevas actitudes, pautas de comportamiento, esquemas de percepción, que trastocan la estructura y las formas de organización tradicional de los grupos domésticos (como el uso incipiente de técnicas de control natal o la transformación paulatina de los roles sociales y de género) podrían encuadrar como parte de estas estrategias heréticas. En las localidades de estudio este cuestionamiento ha derivado en rupturas parciales (el caso del crecimiento de las sectas religiosas en la localidad de San Gregorio Zacapechpan), o en la subversión de las reglas del juego (el caso de los jóvenes que

rompieron con la tradición que imponía el cumplimiento riguroso de todos los cargos religiosos para aspirar al máximo cargo civil), incidiendo, por tanto, en la modificación de la estructura del campo.

Las estrategias descritas anteriormente se presentan de forma distinta en cada localidad, mostrando variaciones en cuanto a su manifestación, grado de intensidad, así como también en las diversas modalidades bajo las cuales se articulan unas con otras. No obstante estas diferencias, su emergencia –vinculada ampliamente a la intensificación del fenómeno migratorio–, denota cambios en el *habitus* de los agentes sociales y, por lo tanto, en el patrón de prácticas sociales que construyen estos territorios.

BIBLIOGRAFÍA

- ARTEAGA, Catalina (2000). *Modernización agraria y construcción de identidades*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- BENTLEY, Gillian R. *et al.* (1993). “The Fertility of Agricultural and Non-agricultural Traditional Societies”. *Population Studies* 47 (2): 269-281.
- BONFIL, Guillermo (1988). *Cholula: la ciudad sagrada en la era industrial*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BOSERUP, Ester (1984). “Technical Change and Human Fertility in Rural Areas of Developing Countries”. En *Rural Development and Human Fertility*, coordinado por Wayne Schutjer *et al.* Nueva York: MacMillan.
- BOURDIEU, Pierre (1988). *La distinción*. Argentina: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (1992). *El sentido práctico*. España: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (1999). “El espacio para los puntos de vista”. *Proposiciones* 29: 12-14.
- BOURDIEU, Pierre (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Barcelona: Desclée.

- BOURDIEU, Pierre (2002). "Estrategias de reproducción y modos de dominación". Colección Pedagógica Universitaria 38.
- BOURDIEU, Pierre (2006). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre (2013). "Capital simbólico e classes sociais". *Novos Estudos* 96: 105-115.
- BOURDIEU, Pierre y Loïc Wacquant (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Argentina: Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre y Loïc Wacquant, (2013). "Symbolic Capital and Social Classes". *Journal of Classical Sociology* 13 (2): 292-302.
- CHAUVIRÉ, Christiane y Olivier Fontaine (2008). *El vocabulario de Bourdieu*. Argentina: Atuel.
- COLLER, Xavier (2000). *Estudios de casos*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- COSTA, Ricardo (2006). "Entre la necesidad y la libertad: las condiciones sociales del cambio en Pierre Bourdieu". *Estudios Sociológicos* 24 (1): 167-196.
- CRAMAUSSEL, Chantal (2013). "El sistema de cargos en San Bernardino de Milpillas Chico, Durango". *Culturales* 1 (1): 69-106.
- DE LA FUENTE, Íñigo (2011). "Comunidad, sistema de cargos y proyecto social. Una propuesta analítica de sociedades locales en México", *Revista de Antropología Iberoamericana* 6 (1): 81-107.
- DOMÍNGUEZ, Delia y Francisco Covarrubias (2015). "La conservación del patrimonio religioso en la comunidad de San Bernardino Tlaxcalancingo, Puebla". *Desacatos* 47: 150-167.
- GÁMEZ, Alejandra y Rosalba Ramírez (2016). *Territorio, fiesta y ritual en las Cholulas*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- GIMÉNEZ, Gilberto (1997). "La sociología de Pierre Bourdieu". *Investigación de Ciencias Sociales* 24: 1-21.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Ciudad de México: Conaculta.

- GUTIÉRREZ, Alicia (2012). *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*. Argentina: Eduvim, Universidad Nacional de Villa María.
- HABERMAS, Jürgen (1990). *Teorías de la acción comunicativa*, tomo II. Argentina: Taurus.
- HERNÁNDEZ, José Álvaro (2014). "Prácticas migratorias y reproducción social en grupos domésticos periurbanos". *Migraciones internacionales* 7 (3): 191-219.
- HERNÁNDEZ, José Álvaro (2016). "Cholula y sus sistema de cargos. Una propuesta para su estudio". *Elementos* 102 (23): 43-48.
- HERNÁNDEZ, José Álvaro, Beatriz Martínez, Arturo Méndez, Ricardo Pérez, Javier Ramírez y Hermilio Navarro (2009). "Rurales y periurbanos: una aproximación al proceso de conformación de la periferia poblana". *Papeles de población* 15 (61): 275-295.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) (2005). *La migración en Puebla*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- JIMÉNEZ, Cecilia (2011). "¿De dónde vienen? Las estrategias migratorias de reproducción social". *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 25 (71): 433-462.
- KNODEL, John *et al.* (2000). "Intergenerational Exchanges in Vietnam: Family Size, Sex Composition, and the Location of Children". *Population Studies* 54 (1): 89-104.
- LINDÓN, Alicia y Jaime Noyola (2000). *La construcción social de un territorio emergente: el Valle de Chalco*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- MONTES, Olga y Néstor Montes (2014). "La mayordomía en un barrio de la ciudad de Oaxaca". *Frontera Norte* 26 (52): 85-108.
- OLIVER, Caroline y Karen O'Reilly (2010). "A Bourdieusian Analysis of Class and Migration: Habitus and the Individualizing Process". *Sociology* 44 (1): 49-66.
- PARÍS Pombo, María Dolores (2010). "Identidades juveniles y cultura de la migración entre las/los jóvenes triquis y mixtecas/os". *Migraciones internacionales* 5 (4): 139-164.

- PORTES, Alejandro (2007). "Un diálogo Norte-Sur: el progreso de la teoría en el estudio de la migración internacional y sus implicaciones". En *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, coordinado por M. Ariza y A. Portes. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RODRÍGUEZ, Eugenia (2011). "Género, etnicidad y cambio cultural: feminización del sistema de cargos en Cuetzalan". *Política y cultura* 35: 87-110.
- SANDOVAL, Renato (2011). "El *habitus* y los campos transnacionales en el proceso del transnacionalismo migrante". *Migraciones internacionales* 6 (2): 159-192.
- SMITH, M. y L. Guarnizo (compiladores) (1999). *Transnationalism from Below. Comparative Urban and Community Research*. Nueva Brunswick: Transaction Publishers.
- VERTOVEC, Steven (2004). "Trends and Impacts of Migrant Transnationalism", Centre on Migration, Policy and Society: *Working Paper* 3.
- ZUNINO, Cecilia (2014). "Symbolic Strategies in Migratory Contexts: Middle-class Argentineans in Spain". *Migraciones internacionales* 7 (4): 39-67.