

# **Pertenencia étnica e identidad social desde la religiosidad popular**

**Ángel Cerutti –  
Gustavo Ferreyra**  
grapach@neunet.com.ar

## **Resumen**

En el contexto del proyecto de investigación "Persistencia de la identidad cultural chilena en el Territorio del Neuquen, 1884/1930", patrocinada por la Universidad Nacional del Comahue, Argentina, los autores exponen el marco teórico que sostiene el andamiaje de un ítem importante del citado proyecto como son las múltiples relaciones entre la etnicidad e identidad social del campesinado, desde la perspectiva de los estudios socioantropológicos.

identidad cultural - etnicidad -  
identidad social - campesinado

Angel Cerutti - Gustavo Ferreyra

## Ethnic membership and social identity from the perspective of popular religion

cultural identity - ethnicity -  
social identity - rural workers

This article presents the theoretical framework that supports the research project entitled

“Persistence of Chilean cultural identity in Neuquén, 1884/1930”

(“Persistencia de la identidad cultural chilena en el Territorio del Neuquén, 1884/1930”).

It explores the multiple relationships between ethnicity and the social identity of rural workers

from the perspective of socio-anthropological studies.

## Introducción

La importancia de la religión como fuerza integradora de la cultura material y simbólica de los hombres constituye un área problemática que es objeto de abordaje desde las diferentes disciplinas de las Ciencias Sociales.

El interés que suscita radica en la fuerza de las creencias, en rigor de las ideas y acciones planteadas en las religiones.

Reconocemos a un tiempo que es en ella donde temas como la alteridad, la diferencia entre lo propio y lo ajeno, en definitiva la cuestión de la identidad entendida como figura relacional, surge en forma inequívoca y está presente de modo persistente en aquellos lugares en que las diferencias bajo la forma de tensión, intercambio, migración o guerra relacionan a culturas, etnias y países.

El resultado del cruce de la descripción de la vida cotidiana y el análisis de sus discursos y prácticas que configuran la vida religiosa pone de manifiesto una fuerte conexión que une al tiempo sagrado con el de los valores, expectativas y necesidades del común de la gente.

Las expresiones hallan un sentido particular que las liga a un tiempo y a un espacio, la religiosidad tiene la historicidad de la cultura que la recrea. Desde este punto de vista el sincretismo religioso es el emergente del cambio, la apropiación, la resignificación y con ello afirmamos que todos los procesos en los que la crisis y las dinámicas relacionan a los diferentes grupos étnicos y sociales, son los factores culturalmente más significativos de la vida religiosa.

En los diferentes intentos explicativos la formulación de las nociones, categorías de análisis o conceptos que hacen a la arquitectura de la investigación obtienen legitimidad en relación con la dimensión que cobra el objeto de estudio a delimitar y/o construir.

La suma de un número de conceptos abarcativos, coherentes, no hacen a la totalidad de un encuadre teórico ya que sin arreglo a una articulación, una ligazón general que les de sentido, quedan reducidos a una apli-

cación mecanicista que no llega a la comprensión de aquello que pretendía describir en profundidad.

Para poder acceder a la posibilidad de comprensión es que nos situamos en las nociones surgidas en el seno de la disciplina antropológica en el momento de introducir los interrogantes que hacen a la problematización de los hechos a dilucidar. De este modo concebimos el trabajo antropológico y hacemos explícita un cuerpo de conceptos que se constituye en el núcleo problematizador del presente proyecto.

Los términos a través de los cuáles se vislumbran las relaciones entre los distintos grupos étnicos y sociales se articulan en las que hemos denominado tramas constitutivas de los procesos identitarios; así planteado la noción de identidad refiere al contraste, a las categorías que expresan los sujetos como pertenencias y diferencias, y es en ese marco que situamos las continuidades y rupturas entre lo étnico y lo social.

Mediante el concepto de grupo étnico, diferenciamos social y culturalmente a los sujetos migrantes del otro miembro de esta relación que a priori aparece como dual: la sociedad receptora.

En un trabajo de campo que no cuenta con el aporte de los actores en forma directa se establecerá una forma de búsqueda de los indicios que nos lleven a los discurso y prácticas dominantes en el período al que esta investigación se refiere.

Se trata de establecer los ejes en que se desarrolla una dinámica de interculturalidad en la cuál la religión es un elemento siempre presente que hace a la consolidación de un imaginario que para el caso de la sociedad receptora hace referencia a la asimilación, diferenciación y/o discriminación de los sujetos migrantes, puntualizando en este caso en los aspectos que ilustren las valoraciones que desde un lugar de poder se llevaron a cabo respecto de la religiosidad del grupo extranjero; será de importancia analizar el rol del culto oficial y su impacto en la opinión pública de la época en relación, contraste y / o tensión con las prácticas religiosas propias de los migrantes.

Respecto del grupo étnico migrante y sus prácticas religiosas se intentará establecer una genealogía en la que la relación entre lo sagrado y lo profano aparecerá intimamente articulada por la pertenencia social de los sujetos migrantes, por la resignificación y sincretismo que los mismos realizan de sus experiencias anteriores, tanto en el plano estrictamente religioso como en el de las estrategias de supervivencia.

### **La religión en los estudios antropológicos**

La antropología tiene en los estudios sobre las religiones una de sus áreas de trabajo más intensa. En la obra de los pioneros de la disciplina ha habido un marcado interés por identificar a los fenómenos religiosos en el escenario de la cultura, este primer momento se inscribe en un contexto en el cual resultó de importancia reconocer que en las creencias y prácticas religiosas de los denominados pueblos primitivos existían sentidos que la ciencia debía poder comprender y explicar.

Las posibilidades de indagar respecto de las religiones particulares y en ese marco del sentido de la vida religiosa en los pueblos no occidentales fue llevada a cabo desde diversos puntos de vista. Algunos de estos intentos abordaron los fenómenos religiosos desde los estudios folklóricos a través de la recopilación tanto de las antiguas expresiones de la religiosidad popular como de su persistencia cambio y difusión.

Estos estudios se caracterizan por poner en práctica un concepto de la etnografía entendida como la descripción exhaustiva de los hechos y/o los relatos sin agregados de interpretación alguna.

El supuesto teórico que subyace a esta forma de abordaje sostiene la preponderancia de lo empírico por sobre la teoría a la vez que divide a las manifestaciones religiosas marcando una diferencia sustancial entre los cultos oficiales y aquellos que son producto de procesos de sincretismo. La folklorización de los hechos culturalmente alejados de la perspectiva del investigador, incluidas desde ya las manifestaciones religiosas, se asienta en

la necesidad de trazar una frontera entre las expresiones de los otros, que pueden explicarse a través del estudio científico y aquellas que se establecen como puras pero más aun como propias.

Uno de los puntos críticos a este respecto surge en el seno mismo de la situación de interculturalidad. Es indudable que las fronteras que se establecen desde el sentido común respecto de la comprensión de lo extraño obedecen a parámetros rígidos en los que usualmente prima el prejuicio etnocéntrico por sobre la posibilidad de llegar a un conocimiento profundo.

El primer obstáculo que los antropólogos debieron sortear es desde entonces aquel que les impone las condiciones de su propia cultura y a veces la de su propia fe religiosa.

El esfuerzo por comprender se hizo a partir la búsqueda de coherencia en la aparente sinrazón que caracterizaba, según el imaginario de occidente, a "la religiosidad de los primitivos".

La posibilidad de llevar a cabo una historia que diera cuenta de la condición humana en su totalidad fortaleció el rumbo de líneas de investigación que tendrían en la religión de los Otros, un objeto a través del cual podían encontrar la coherencia de las culturas extrañas al precio de transformar el misterio de los mitos y ritos, en intentos fallidos por explicar los fenómenos naturales o en utilidad funcional a la organización social.

Desde la perspectiva de los estudios del cambio cultural la noción de integración define dos posibilidades respecto de las dinámicas del mismo: Una de ellas hace hincapié en el hecho de que aún en situaciones de aculturación violenta se presentan adaptaciones de rasgos a priori extraños y que en el devenir aparecen como propios u originales.

También la difusión y adaptación de rasgos culturales expresadas en el concepto de integración, pasó a ser uno de los aspectos más importantes en el análisis del cambio cultural cuando fue situada como fuerza impulsora de la dinámica de los fenómenos culturales.

Frente a las crisis que se plantean en los procesos

de interculturalidad el cambio o la continuidad de los procesos materiales y simbólicos parecían, al menos desde un punto de vista, devenir motivados por esta fuerza creadora.

Categorías tales como la de difusión, asociada a la de rasgo cultural configuraron explicaciones válidas de la persistencia de expresiones análogas u homólogas en el patrimonio cultural de diferentes regiones.

Las investigaciones que tuvieron este marco contrastaban la coherencia de un rasgo cultural con la configuración total que representaban el conjunto de patrones o el orden fenoménico de una cultura.

En este caso las necesidades explicativas de los antropólogos vinculaban factores de cambio que surgían del seno mismo de las configuraciones culturales pero también a fuerzas que operaban desde el exterior.

Estos análisis contribuyeron con eficacia a dejar de lado los fuertes prejuicios etnocéntricos dominantes en el evolucionismo cultural, intentando captar desde el lenguaje, la historia y la psiquis de los pueblos el sentido de las expresiones culturales en general y dentro de las que situaron a la religión. En el área mencionada estos estudios fueron encarados haciendo hincapié en la forma en que una expresión a priori particular no sólo era adoptada por un conjunto de pueblos de caracteres diferenciados sino que era en todo los casos resignificada dotando de identidad propia a elementos que aparecían como variaciones de un mismo rasgo.

Una de las preocupaciones a este respecto fue la relación entre cultura y hábitat, este eje de lo geográfico ha quedado marcado en los análisis posteriores en donde procesos como la migración configuran otros tales como los de carácter identitario.

Otro de los aspectos a destacar en este marco se define por la forma que adoptan los fenómenos religiosos en el contexto de cambio cultural. En este sentido el sincretismo religioso contiene elementos que han estado en tensión, pero que finalmente se han adoptado impactando de lleno en la estructura de las religiones preexistentes.

Es la síntesis de un período signado por la violencia física y simbólica, en donde tanto los íconos como los valores que se han puesto en juego ha sido sacralizados por unos y demonizados por los otros, impugnando por esta vía a la totalidad de los aspectos materiales y espirituales de la cultura diferente.

La experiencia sincrética aparece ante la mirada del observador como un entramado de objetos disímiles, un verdadero mestizaje simbólico, una polifonía en sentido estricto. En este proceso aparecen en forma articulada y conjunta formas de la vida religiosa que previamente han sido incompatibles.

Desde el marco en que se desarrollan las expresiones religiosas como relación entre lo sagrado y lo profano la explicación por vía de la utilidad es siempre una posibilidad tentadora que brinda al investigador la tranquilidad de las explicaciones objetivas aún de los misterios más celosamente guardados por los nativos.

La versión funcionalista de la vida religiosa reproduce miembro a miembro las alternativas de la vida terrenal de modo que en todo relato mitológico está presente un carácter utilitario que suele presentarse como normativo respecto de la cultura general.

A su vez, el indagar en el terreno de la religiosidad articula a través de la relación entre lo sagrado y lo profano, un diálogo en el que el origen y el devenir del mundo aquello en lo que creemos o elegimos no creer se hace a nuestro alcance para mostrarnos los aspectos más cotidianos de la existencia de los fieles a quienes accedemos a través de una traducción permanente en la cuál los sentidos nunca están del todo claros, toda vez que el camino de la razón está abonado por la potencia de la fe.

La vida religiosa configura sin duda una totalidad compleja, es un texto en el que aparecen en forma explícita o como metáfora los mas diversas instancias de la vida espiritual y material de los pueblos. Todos los relatos y las acciones que se efectúan en relación a lo sagrado y lo profano contiene una dinámica que los hacen objeto no sólo de repetición sino de transformación y / o resignificación.

La relación que establece la religión entre lo sagrado y lo profano, abarca órdenes, que están en lo real, lo deseado y lo imposible, pero que invariablemente logran articular en un mismo sentido a los símbolos y signos de lo sobrenatural con los hechos de todos los días.

En estas problemáticas hay posiciones irreductibles respecto de cuestiones tales como la relación entre la doctrina y el ritual.

El fundamentalismo religioso por ejemplo se expresa en la idea de que lo que se afirma en la escritura religiosa establece con precisión el dogma sin dar lugar a la pluralidad de interpretaciones.

El aspecto normativo subordina a la metáfora y reduce el significado uno sólo posible y verdadero; esto a la vez refuerza las nociones que hacen a la fe y a la pertenencia a través de la construcción de una identidad que en términos de Kierkegaard se efectúa como entrega

A él se atribuye la idea de que la religión, en su esencia no es persuasión de la verdad de una doctrina sino entrega a una posición que es intrínsecamente absurda, que para usar sus propios términos produce ofensa. Obtenemos nuestra identidad, dice, al creer algo que ofende profundamente nuestra mente. (...) para existir debemos creer y creer algo difícil de creer. No se puede llegar a existir simplemente por creer algo verosímil. Es el giro existencialista que asocia a la fe a la identidad más que a la evidencia (Gellner, 1994: 15)

La identidad está asociada en religión a formas de pertenencia que de hecho conforman una comunidad de valores, lo cuál hace a la trascendencia a lo literalmente expresado en el mito y puede evitar el compromiso con la historicidad factual de los hechos narrados en él.

La importancia del ritual en el cuál participa la comunidad de fieles tiene en este caso relevancia por sobre la escritura en tanto la actualización del acto sagrado a través del rito posibilita la resignificación de los sentidos de las acciones a la vez que la dinámica de los discursos y prácticas de la comunidad de fieles puede dar

lugar a la incorporación de nuevos relatos y teofanías a través de procesos tales como la canonización popular.

La reactualización de las diferentes instancias de la vida religiosa puede efectuarse a partir de la paulatina incorporación de nuevas prácticas al ritual como también en el reconocimiento de la continuidad entre lo profano y lo sagrado, expresado en el culto a los muertos, los mártires y a la inversa a través de la irrupción de lo sobrenatural en la vida cotidiana verificable en la realización de milagros, el poder de curar o preveer el futuro; hechos que son emergentes de compromisos renovados permanentemente por las prácticas, bajo la forma de promesas o pedidos individuales y colectivos.

En esta relación se hacen evidentes los lazos entre la vida material y la necesidad de obtener la protección frente a la mala fortuna, lo que incluye desde la salud del individuo y de la comunidad hasta las suerte de los animales y las cosechas.

Reconocer lo que aparece en forma más evidente como funcional no debe sin embargo privarnos de indagar acerca de los múltiples haces de relaciones que articulan y a veces tensionan la vida religiosa. La afirmación de que a través de la adscripción religiosa es posible para los fieles mitigar la angustia existencial, proveerse de elementos para explicar una realidad adversa o simplemente temer o esperar la protección y el castigo de lo sobrenatural; en nada debe obstruir la lectura de otros sentidos, tal vez menos explícitos, tal vez más profundos peor que en definitiva pueden hacer a una mejor comprensión de las prácticas religiosas.

Si un sistema mitológico otorga un lugar importante a cierto personaje, digamos a una abuela maléfica, se nos dirá que en tal sociedad las abuelas tienen una actitud hostil hacia sus nietos; la mitología será considerada un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales. Y si la observación contradice la hipótesis, se insinuará al punto que el objeto propio de los mitos es de ofrecer una derivación a sentimientos reales pero reprimidos. Sea cuál fuere la situación real, un dialéctica que gana a

todo trance encontrará el medio de alcanzar significación (Levi Strauss, 1970: 187)

Como parte del sentido de pertenencia y diferencia, elementos estructurantes de la identidad, a través de la religión la comunidad construye un espacio de diálogo en el que aparecen además de los componentes del mito y del ritual religioso. Otros que sin formar parte de ellos, guardan una coherencia con el conjunto que los hace conjugables, de algún modo en el plano de las relaciones interpersonales hay nociones subyacentes, que pueden expresarse como valores, carácter, ethos, cualidades especialmente reconocidas, que podrían definirse como una conexión estructural.

La pertenencia religiosa modela una conciencia y configura un conjunto de obligaciones éticas en los fieles; estos se expresan en la adscripción grupal a la vez que involucran a los actos y deberes de los individuos. "La conciencia de una obligación no cumplida, la secreta culpabilidad, y cuando se realiza una confesión, la vergüenza pública que experimenta el individuo manus en una sesión, son los mismos sentimientos que están en la base de ese deber ético en virtud del cuál se conserva una sociedad consciente de lo que es apropiado: alcanzar una absolución involucra la forja de una conciencia" (Geertz; 1994: 92)

La idea de símbolo en la vida religiosa alude a las representaciones colectivas, estos se caracterizan por ser numéricamente discretos y desde ya altamente significativos.

El símbolo religioso expresa valores de la realidad social que le da coherencia y sentido. A través del conjunto de símbolos que configuran la vida religiosa la existencia y la muerte se comprenden en un continuum de realidad y trascendencia.

Las metáforas que expresan los símbolos implican normas que se efectúan o se discontinúan en la vida diaria y que son reforzadas a través del ritual a la vez que permiten recreación del mundo en todo o en parte tal cual está expresado en el mito aboliendo el caos. A la luz

de la religión todas las experiencias del mundo son interpretables.

Un religión es: Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revisitando estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.

### **Religión e identidad**

En el mismo marco en el que se construye una identidad que tiene uno de sus aspectos estructurantes en un conjunto de discursos y prácticas que se refieren a la relación de lo sobrenatural con la vida cotidiana; se establecen procesos diferenciales de construcción identitaria en el que cuál la religiosidad puede transformarse en una de las claves de diferenciación, nos referimos a las relaciones que se efectúan sobre la base de los contacto interétnicos.

Existe un conjunto de preceptos que regulan las relaciones o situaciones de contacto interétnico, ellas permiten una articulación en algunos dominios de la actividad y un conjunto de sanciones que permiten la interacción étnica en otros sectores, aislando así ciertos segmentos de la cultura de posibles confrontaciones o modificaciones; este complejo se conoce como relaciones interétnicas estables.

Según Cardozo de Oliveira (1989: 67) " La identidad social y la identidad personal son parte de los intereses y definiciones de los demás en relación con el individuo cuya identidad está en entredicho"

La relación entre distintos grupos étnicos - es decir el contacto interétnico- se produce entre individuos y grupos de diversas procedencias nacionales, sociales y culturales; la noción de identidad es articuladora de este proceso; enmarcada en un sistema de oposiciones o contrastes definido conceptualmente como identidad contrastante.

La identidad haría a una uniformidad a partir de un sentimiento afirmativo o una imagen estigmatizada; afirmando a la identidad como una realidad activa.

La identidad étnica tendría que ver con sentimientos y lealtades primordiales que ponen en entredicho los estados nacionales. Se constituye a través de factores subjetivos-objetivos fundados en realidades diferenciadas. La adscripción viene del individuo y un reconocimiento por los demás. Es un estado de conciencia que lleva a los individuos a pertenecer.

La persistencia de los grupos étnicos no es el producto mecánico de un agregado de individuos con una cultura común. Las distinciones étnicas no son funcionales de modo simple y directo a los procesos tales como la movilidad, el contacto y la información, sino a procesos de exclusión y de incorporación. De allí que los rasgos diferenciales significativos son en primer lugar aquellos que los sujetos mismos consideran o hacen explícitos en la dualidad práctica - discurso.

De este modo es posible analizar las relaciones interétnicas a partir de sus implicancias comunicacionales, cognitivas y simbólicas y con ello dilucidar las relaciones de dominación - subordinación presentes en la estructura social que ordena la vida de los grupos en cuestión; al igual que explicitar los vínculos y lealtades que unen a los individuos como también los procesos de diferenciación, desigualdad y/o exclusión que los separan entre sí.

Los nexos que devienen de las relaciones interétnicas permanecen en las representaciones y significaciones colectivas y hacen a categorías sociales, en el sentido de conceptos o grupos de conceptos que definen y expresan a los conjuntos los que pueden implicar prejuicios, estigmas y subestimación como forma de definir a los otros.

En el mismo sentido a través de las categorías los sujetos pueden articular diversas formas de contenido en la diversidad de los sistemas culturales en tanto también operan como recipiente organizacional.

La sociedad receptora en cualquiera de los niveles en que se la presente no es en modo alguno un conjunto

homogéneo cultural y socialmente sino en todo caso un mosaico heterogéneo de grupos diferentes y en algunos casos puntuales, contrapuestos .

El reconocimiento del conflicto en el su interior, nos lleva -en otro sentido- a la afirmación de que en el escenario del contacto interétnico habría momentos en que las tensiones intra sociedad receptora como también las diferencias existentes en el interior del grupo étnico se soslayan o postergan priorizándose las tensiones que devienen específicamente del contacto interétnico, expresado como diferencia y pertenencia, que bien pueden tomar términos propios de una estructura de clases o de relaciones de dominio y sujeción.

Los sujetos conjugan lo real cotidiano en un imaginario que se nutre de diferentes conjugaciones en las que los significados tienen el trasfondo de un sentido común, colectivo. Lo cuál podría comprenderse a través de nociones como ideología en el sentido de ocultar o enmascarar las contradicciones reales.

### **Los campesinos**

La configuración de la religiosidad popular entre los campesinos se sitúa en un escenario de transformaciones en el que son persistentes las marcadas diferencias sociales y en el caso que nos ocupa las diferencias de pertenencia étnica.

Los campesinos se definen por una relación con la tierra que excede largamente su valor material.

En algunos acercamientos al campesinado y los modos a través de los cuales este grupo se relaciona con otros grupos sociales; algunos lo han definido erróneamente por el aislamiento y la autosuficiencia respecto de las sociedades urbanas, de igual modo desde perspectivas socio céntricas se asoció al ámbito rural con el atraso y desde el punto de vista teórico con la "cultura primitiva"

En el extremo de este razonamiento se sostiene la idea de que la dominación material y la asimetría social de que son objeto los sectores mas desposeídos de la sociedad tiene su correlato en la carencia de símbolos

“puro”; en tanto todas las expresiones de la cultura popular serían el resultado de una deformación, una suerte de remedo de elementos que en realidad pertenecen a los sectores dominantes.

“¿Hasta qué punto los eventuales elementos de la cultura hegemónica rastreables en la cultura popular son fruto de una aculturación más o menos deliberada o de una convergencia más o menos espontánea y no de una deformación inconsciente de la fuentes, claramente proclives a reducir al silencio lo común y lo corriente?”(Guinzburg, 1992: 16)

En un contexto en que la tradición oral es la vía a través la cual perduran en fragmentos los elementos que hacen a la cultura popular, el documento; lo escrito, transformado por la investigación en fuente privilegiada, está en realidad impregnado de las perspectivas éticas y morales de los sectores ilustrados de la sociedad receptora.

Lo irreductible de la cultura campesina y en particular de su religiosidad a pesar de la aculturación y el avanzado sincretismo puede observarse en el desarrollo de rituales en el que concurren elementos disímiles, todos ellos relacionados la vida cotidiana de los campesinos allí están presentes en forma constante el valor simbólico de la fertilidad de la tierra, el carácter cíclico de la naturaleza como también en la necesidad de protección de la salud de los hombres y en la mediación entre lo sagrado y lo profano a través de los muertos.

El antropólogo Alfred Kroeber fue de los primeros en afirmar que : “ Los campesinos constituyen sociedades parciales, con culturas parciales, son decididamente rurales aunque viven en relación con los pueblos con los que comercian, constituyen un segmento de una clase perteneciente a una población mayor (...) sus agrupaciones locales mantienen como antaño gran parte de su identidad, integración y apego al suelo y a sus cultos” (Heyning,1982: 117)

En este acercamiento se pone énfasis , además del ámbito de pertenencia , en un conjunto de valores que harían a una persistencia cultural y social de los grupos .

Al mencionar el ámbito debemos hacer una nueva diferenciación puesto que no todos quienes viven en zonas rurales son campesinos, en ese sentido Eric Wolf diferencia a la propiedad campesina de la factoría agrícola, tal distinción alude desde ya a una diferenciación que involucra a la organización social, las lógicas que hacen a su economía y las constantes fricciones entre una y otra.

La identidad de la primera en términos de Wolf (1971: 48) está dada por: "el control sobre la tierra y la producción para la subsistencia" Esta definición lleva implícita la distinción entre campesino y obrero agrícola, en tanto este último intercambia fuerza de trabajo por dinero.

La inexistencia de salario y la producción familiar constituyendo una economía doméstica son los ejes que marcan la ruptura entre el modo de producción capitalista y un hipotético modo de producción campesino: "... La ausencia de la categoría salario implica según Chayanov que las explotaciones campesinas basadas en el trabajo familiar pertenecen a una estructura económica fundamentalmente diferente de las empresas capitalistas y que requieren de una teoría económica distinta (...) existe un modo de producción campesino diferente del modo de producción capitalista y para el cual no existe ganancia, salario ni renta..." (Heyning, 1982: 128)

Al caracterizar a esta economía como de carácter doméstica y en forma más específica familiar, se afirma que la familia es el reaseguro de la estructura social campesina, dejando abierta la forma que esta puede adoptar en relación a cada caso, teniendo en cuenta el número de miembros de las unidades familiares, la disponibilidad de trabajadores, su relación con el exterior.

En el marco de una economía de subsistencia mencionamos como un factor estructural a ella a la expulsión de miembros que bajo la forma de migraciones estacionales o permanentes señalan transformaciones profundas en el campesinado.

También deberá ponerse especial atención, en forma complementaria al análisis de la religiosidad popu-

lar como factor de pertenencia étnica e identidad social al conjunto de símbolos que configuran la vida de los campesinos.

La situación en que determinados componentes obtienen protagonismo en los rituales del ámbito rural tienden a una articulación entre las necesidades objetivas de los sujetos y la conciencia de que desde la vida religiosa el mundo adquiere una mejor comprensión.

### **Bibliografía**

Cardozo de Oliveira , Roberto(1989) Identidad, etnia y estructura social. México. Ala.

Geertz C. (1991) La interpretación de las culturas. México. Gedisa editorial.

Gellner E.(1994) Posmodernismo razón y religión. Barcelona . Paidós Estudio.

Ginzburg, Carlo. (1992) El Queso y los gusanos. Barcelona. Muchnik editores s.a.

Heyning Klaus, (1982) Principales Enfoques sobre la Economía Campesina. México.

Revista de la CEPAL Nro. 16.

Levi - Strauss C. (1970)Antropología estructural. Buenos Aires. Eudeba.

Wolf, Eric (1971)Los Campesinos. Barcelona. Editorial Labor.