

# REVISTA DE

EL COLEGIO DE SAN LUIS  
Nueva época • año I, número 1 • enero a junio de 2011

Estudios  
Antropológicos



PRESIDENTA

María Isabel Monroy Castillo

SECRETARIO ACADÉMICO

Sergio Cañedo Gamboa

SECRETARIA GENERAL

Luz Carregha Lamadrid

Revista de El Colegio de San Luis

Nueva época • año I • número 1 • enero a junio de 2011

DIRECTOR

Juan Pascual Gay

CONSEJO EDITORIAL

Luis Aboites

José Antonio Crespo

Jorge Durand

Luis González y González †

Carmen González Martínez

Mervyn Lang

Óscar Mazín Gómez

Antonio Rubial García

José Javier Ruiz Ibáñez

Javier Sicilia

Valentina Torres Septién

Eric Van Young

DISEÑO DE MAQUETA Y PORTADA

Ernesto López Ruiz

La *Revista de El Colegio de San Luis*, Nueva época, año 1, número 1, enero a junio de 2011, es una publicación semestral editada por El Colegio de San Luis, A.C., Instituto de Investigación del Sistema CONACYT. Parque de Macul núm. 155, Fraccionamiento Colinas del Parque, C.P. 78299, San Luis Potosí, S. L. P. Tel: (444) 8110101, [www.colsan.edu.mx](http://www.colsan.edu.mx), [vetas@colsan.edu.mx](mailto:vetas@colsan.edu.mx). Director: Juan Pascual Gay. Reservas de derechos al uso exclusivo núm. 04-2010-060710492600-102, ISSN: 1665-899X

Impresa en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V., Matamoros 112, Col. Raúl Romero, Nezahualcóyotl, Estado de México. Tel. 57 97 60 60. Este número se terminó de imprimir el 30 de mayo de 2011. El tiraje consta de 300 ejemplares. Los derechos de reproducción de los textos aquí publicados están reservados por la *Revista de El Colegio de San Luis*, D.R. La opinión expresada en los artículos firmados es responsabilidad del autor.

## ÍNDICE

<b>PRESENTACIÓN</b>	5
María Isabel Monroy Castillo	
<b>INTRODUCCIÓN</b>	7
Javier Maisterrena	
<b>ESTEBAN KROTZ</b>	
Universidad Autónoma de Yucatán / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa	
Las ciencias sociales frente al “Triángulo de las Bermudas”. Una hipótesis sobre las transformaciones recientes de la investigación científica y la educación superior en México	19
<b>MARÍA ISABEL MORA LEDESMA</b>	
El Colegio de San Luis	
“Vámonos con todo y chivas” Sistemas de supervivencia en las culturas ganaderas del norte de San Luis Potosí	49
<b>MAURICIO GENET GUZMÁN CHÁVEZ Y CARMEN HIMILCE MACÍAS MANZANARES</b>	
El Colegio de San Luis	
Mercado laboral y aspiraciones de vida. Etnografía de la cuenca del Río Verde, San Luis Potosí	69
<b>ARTURO GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL</b>	
El Colegio de San Luis	
Los hacedores de las lluvias. Peregrinaciones y ceremonias de los jicareros wixaritari	93
<b>OLIVIA KINDL</b>	
El Colegio de San Luis	
Ofrendas del desierto. Un programa de trabajo	119

<p>DAVID MADRIGAL GONZÁLEZ  El Colegio de San Luis  Sistema de cargos y cambio social.  Etnografía de la fiesta patronal en el barrio de  San Miguelito de la ciudad de San Luis Potosí</p>	<p>133</p>
<p>ANDREW ROTH SENEFF  El Colegio de Michoacán  Ciencia, innovación y la generación de riqueza</p>	<p>157</p>
<p>[Reseñas]</p>	
<p>MARÍA TERESA VALDIVIA DOUNCE. 2007  <i>Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico</i>  Por: Hugo Cotonieto Santeliz, Universidad Autónoma de San Luis Potosí</p>	<p>167</p>
<p>TANIA LIBERTAD ZAPATA RAMÍREZ. 2009  <i>Etnicidad e identidad étnica en la serranía alaquinesense</i>  Por: Mónica Margarita Segura Jurado</p>	<p>172</p>
<p>ORLANDO ARAGÓN ANDRADE (COORD.). 2008  <i>Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama</i>  Por: María del Carmen Ventura Patiño, El Colegio de Michoacán</p>	<p>174</p>

# PRESENTACIÓN

MARÍA ISABEL MONROY CASTILLO\*

La revista de El Colegio de San Luis (COLSAN), se fundó en 1999, dos años después de la institución. Desde sus inicios expresó el compromiso de la comunidad académica del COLSAN con su entorno social.

A lo largo de estos años la Revista de El Colegio de San Luis, ha buscado compartir con la comunidad científica nacional y con el público en general el resultado de las investigaciones de los miembros del COLSAN y de otros centros de investigación científica, sumándose así a la valiosa tradición editorial mexicana en las disciplinas de las ciencias sociales.

La revista se ha convertido en una excelente vía para que el público interesado y el lector atento conozcan las interrogantes, los avances y resultados que plantean los más recientes y frescos hallazgos de la investigación. Es asimismo un espacio privilegiado para el intercambio de ideas y el diálogo fructífero.

En sus páginas se aprecia una diversidad de temas que entretejen el mapa de un territorio donde lo local, regional, nacional y global interactúan y nos muestran las diversas caras del prisma de nuestro contexto.

A partir de este número inicia una nueva época de nuestra revista. Cada número tendrá un coordinador encargado de plantear la pertinencia y la importancia del problema de investigación que se abordará en las diversas colaboraciones que integran ese número y cuidará que el nivel académico de cada colaboración responda a los parámetros de excelencia de las publicaciones periódicas que se encuentran en el Padrón de Revistas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

La revista ofrece un espacio apropiado para la expresión del pensamiento crítico, propio de las ciencias sociales, que busca comprender la complejidad y la riqueza de nuestra realidad contemporánea

Para nosotros, como miembros de esta comunidad académica, mantener y alcanzar el nivel de calidad y de excelencia de nuestra revista ha sido una de las metas propuestas desde hace años. Confiamos en responder a este reto con creatividad y disciplina, pero además con el compromiso de ofrecer a nuestros lectores verdaderas aportaciones para el mejor conocimiento de los temas y problemas de especial relevancia para nuestra sociedad.

\* Presidenta de El Colegio de San Luis. Correo electrónico: imonroy@colsan.edu.mx



# INTRODUCCIÓN

JAVIER MAISTERRENA

Por primera ocasión, desde la fundación de El Colegio de San Luis en 1997, se elabora un número de la *Revista de El Colegio de San Luis* vinculado directamente con un programa de investigación. El Programa de Estudios Antropológicos (PEA) fue constituido en abril de 2001 a partir de una planta pequeña de antropólogos impulsados por la necesidad y oportunidad de generar opciones de investigación y formación en antropología centradas en las problemáticas específicas de la región centro-noreste del país.

La fundación de El Colegio de San Luis (COLSAN), primer centro SEP-CONACYT en Ciencias Sociales en la región centro-noreste del país, fue antecedente y condición para la conformación del PEA que posibilitó el ejercicio de esta disciplina. Desde entonces, la relevancia del PEA ha radicado en la urgente necesidad en la región de conocer, comprender y explicar una gran cantidad de problemas y procesos sociales.

El programa de posgrado en antropología se sustentó en el diagnóstico elaborado por los miembros del PEA en torno a la “Antropología y Ciencias Sociales en el centro-noreste de México”.<sup>1</sup> El estudio planteó la necesidad de impulsar la investigación antropológica en la región dado que el norte de México ha sido una región poco estudiada, que requiere una comprensión antropológica que dé cuenta de la gran diversidad cultural y desarrollos que ha tenido desde la colonización, diferenciándose de los procesos del resto de las culturas país.<sup>2</sup>

Desde los inicios de la constitución del PEA, los investigadores delinearon sus ámbitos temáticos y espaciales, además de los lineamientos internos (Claustro de Profesores y el Reglamento del Programa) que regirían la vida académica del instaurado programa de antropología. Asimismo formularon la propuesta de la Maestría en Antropología Social (MAS) y las líneas de investigación que se han venido precisando hasta llegar a las tres que caracterizan el PEA en la actualidad. La MAS inició con una planta de cinco profesores-investigadores, y para apoyar el programa docente se instituyó la Cátedra Joaquín Meade otorgada de inicio al doctor Andrés Fábregas Puig, quien brinda, hasta la fecha, su generoso apoyo para conformar y consolidar la MAS.

<sup>1</sup> Diagnóstico incluido en el Programa y Plan Curricular de la Maestría en Antropología Social de El Colegio de San Luis, 2002.

<sup>2</sup> Véase Sariago, 2002 y 2007.

La existencia del COLSAN, del Programa de Estudios Antropológicos y de la Maestría se enmarca con procesos de transformación nacionales relevantes estrechamente articulados con el control y certificación de CONACYT, de la Presidencia de la República a los Centros Públicos de Investigación. Estas medidas son resultado de la creciente descentralización de la investigación en México y de la ampliación de la antropología a partir de los años 70.<sup>3</sup>

Por un lado, el sistema de ciencia posibilitó la existencia del COLSAN; no obstante, por otro lado, el mismo sistema frena, entorpece y limita el desarrollo de investigación en campo. Ejemplos que obstaculizan el desarrollo de la investigación son el credencialismo, la obtención de títulos, currículum o puntajes que impone el sistema educativo y científico institucional en el registro de las actividades por estudiantes e investigadores para el otorgamiento de estímulos y becas, el requerimiento de productividad y la reducción de tiempos para la realización de las actividades.

Los académicos somos testigos del despojo pausado del Estado y los capitalistas a los campesinos e indígenas de sus tierras y aguas de la región; del desprecio por la gente del campo, de la explotación y pauperización de sus jóvenes que se incorporan como trabajadores migrantes en una dinámica de expulsión y abandono de sus casas y familias, y del conformismo consumista<sup>4</sup> al que acceden las nuevas generaciones articulado con la pérdida o carencia de sentido de futuro de las poblaciones a las que nos acercamos a conocer.

No podemos soslayar que el ámbito normativo institucional incide en la definición y marca las posibilidades y dinámicas en que se desenvuelve el proceso del trabajo de campo. En la historia institucional, como hemos comentado, se establece la conformación del Programa de Estudios Antropológicos en su carácter disciplinario con su especificidad metodológica. Varios de los investigadores formados en instituciones similares (COLMICH, CIESAS, ENAH, etc.) replican el mismo modelo y una normativa similar para la formación disciplinaria y en específico para el trabajo de campo. Institucionalmente hay una “espera de resultados” en productos (escritos, artículos, libros, informes, tesis, etc.). El grupo que conforma el corporativo directivo y administrativo institucional se rige por normas de “espera de resultados”. La “espera de resultados” está regida por la instancia de autoridad superior inmediata, que a su vez informa resultados a la subsiguiente en una escalera ascendente. En el espacio de proximidad primaria, al interior de la institución, la relación es cara a cara hasta llegar a su presidente; las siguientes instancias salen del edificio y la

<sup>3</sup> Krotz, 1988.

<sup>4</sup> Sobre el concepto, véase Roitman, 2003.

entidad donde convivimos investigadores y administrativos locales para pasar a un ámbito un tanto anónimo y federal.

En ese contexto administrativo, el programa ha defendido la relevancia disciplinaria articulada con el trabajo de campo consensuada por todos los investigadores del programa. El trabajo de campo actualmente es valorado y apoyado por la institución. Todos los miembros del PEA consideran que no existe antropología sin trabajo de campo. Simultáneamente, la institución restringe las actividades en función de los compromisos, tiempos, formas e informes institucionales y productos presentados en la lógica de “espera de resultados” que hacen posible el flujo presupuestal (salarial y de becas) que mantiene la existencia del COLSAN y del PEA. No es un asunto irrelevante, es la representación social de que los “resultados esperados” son valuados por la instancia que aporta el presupuesto que se distribuye en salarios que permiten la existencia de la institución y la reproducción cotidiana de investigadores y estudiantes.

La forma instituida de aplicar los recursos y las oportunidades del sistema científico y educativo fomenta la individualización y atomización académica y también cierta rivalidad entre pares, la cual refuerza el individualismo inserto en una dinámica clientelar-corporativa.

La guerra de los puntos-estímulos-ingreso está **siempre presente en la realización** de las actividades de los profesores. Cada año se nos recuerda que debemos acumular una cierta cantidad de puntos para asegurar el ingreso de estímulos correspondientes. Otro tanto sucede con el Sistema Nacional de Investigadores que solicita informe anual y lo evalúa cada tres años. CONACYT ha presionado a la institución para mantener los posgrados que ofrece dentro del Programa Nacional de Excelencia, el cual exige la conclusión de la formación, incluida la tesis, en un periodo menor a los dos años y medio y un promedio de dos publicaciones por año por investigador. Los tiempos para la realización de las actividades comprometidas y los informes de las mismas actividades que se dirigen a la “espera de resultados” son, año con año, cada vez más apremiantes en el tiempo, lo que provoca la saturación e incentiva el aislamiento de los investigadores entre sí y un detrimento de la calidad de las indagaciones. Esta problemática es abordada con mayor detalle por Esteban Krotz en su artículo “Las ciencias sociales frente al ‘Triángulo de las Bermudas’: Una hipótesis sobre las transformaciones recientes de la investigación científica y la educación superior en México”.

El trabajo de campo —regido en el contexto institucional— ha permitido la realización de las indagaciones disciplinarias del Programa de Estudios Antropológicos. En el presente número hay escritos actuales de investigadores que muestran

las distintas perspectivas y campos de estudio de las tres líneas generadoras de conocimiento que actualmente conforman el Programa de Estudios Antropológicos (PEA): 1) sistemas rituales míticos y estéticos; 2) sistemas agrarios, propiedad y trabajo, y 3) sistemas ambientales y el proceso salud-enfermedad. Adicionalmente incluimos el resultado de algunos trabajos realizados por colegas amigos de otras instituciones referidos a la investigación social en México.

El artículo de Esteban Krotz aborda el impacto de las políticas públicas sobre la investigación científica y la educación superior en los campos de las ciencias sociales y las humanidades que tiende a la eliminación de la investigación científica y tecnológica en México como posible eje central de un modelo de desarrollo nacional. Visualiza la afectación de la ciencia social, particularmente la antropológica, por tres ejes que los asemeja al **Triángulo de las Bermudas por la amenaza de la desaparición** de las ciencias sociales como han existido hasta el momento. Uno de los instrumentos de incentivo a la investigación, el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) y los estímulos institucionales de las universidades y centros de investigación, afirma Krotz, “han generado procesos fuertemente burocratizados en cuanto a comprobaciones de actividades y de resultados”. Según el autor, el triángulo está constituido por: 1) La burocratización digitalizada, que pretende homogeneizar y controlar la elaboración de la ciencia en función de los intereses administrativos y no académicos; “le interesa *aquello* que *ella misma* considera relevante y, además, *como* lo considera relevante”. En la homogeneización, la burocracia pretende un modo único de investigar, enseñar, publicar, realizar prácticas de campo y de hacer eventos académicos, lo cual induce a que los investigadores conciban los resultados de su investigación en términos *del informe*, más que en términos académicos o de responsabilidad social, sometidos a la dinámica de los “puntos”. Lo anterior amenaza con desaparecer los proyectos innovadores y de larga duración, y se restringe a la realización de investigaciones superficiales pero productivas en cantidad. 2) La hegemonía de la ciencia biológica y económica como referentes, con la implementación de los denominados cuerpos académicos. 3) El modelo gerencial neoliberal, para que universidades funcionen como empresas lucrativas. Universidades donde el estudiantado ha sido convertido en “clientes”, y su paso por la institución es como un proceso de “agregación de valor”. Educación como modelo gerencial, con actividades académicas inmediatamente rentables.

Los tres ejes del triángulo juntos afectan, transforman y subordinan la manera de hacer investigación antropológica y la formación en la disciplina. Las directrices y planes oficiales tienden a reducir y carecer de opciones. Un caso son las tesis de licenciatura y su conversión administrativa en simple “requisito” que está

facilitando su eliminación completa y, con ello, la supresión del aprendizaje del trabajo de campo.

El segundo artículo, de María Isabel Mora Ledesma, “‘Vámonos con todo y chivas’. Sistemas de supervivencia en las culturas ganaderas del norte de San Luis Potosí”, plantea que el altiplano potosino es una de las regiones caprinas más importantes del Desierto Chihuahuense de pequeños y medianos ganaderos-campesinos que practican trashumancias. Dichos pastores de identidad ganadera se resisten a dejar esta actividad ante factores externos e intervenciones del Estado que los amenazan.

Mora Ledesma define la región donde se lleva a cabo la actividad caprina, espacio en el que los cabreros se apropian del territorio para preservar su supervivencia a través de la práctica pastoril. En la región, los pastores realizan la trashumancia de corta distancia, transiciones de valles-montañas, que representan movilidades anuales a ecosistemas adecuados a las temporadas para equilibrar las bajas precipitaciones y periodos muy prolongados de sequía. Esta trashumancia, afirma, contribuye a la conservación de un equilibrio a largo plazo entre producción ganadera con la fauna y flora de las que la población obtiene su sustento.

Ser chivero, afirma la autora, conlleva un conjunto de actividades temporales de carácter familiar con rasgos campesinos como la agricultura de secano, la caza y la recolección en torno a la cría de ganado caprino.

La doctora Mora nos alerta sobre valores culturales que se perderían definitivamente si la trashumancia desapareciese. La cual se ve amenazada por la intensificación del sector primario, el vaciamiento y el envejecimiento de las comunidades que están rompiendo una cadena de transmisión de conocimiento entre las generaciones de cabreros. Ella sostiene que la reproducción de los pastores se ha afectado por la migración, la legislación agraria y agricultura industrial intensiva.

Mauricio Genet Guzmán Chávez y Carmen Himilce Macías Manzanares, en su artículo “Mercado laboral y aspiraciones de vida: Etnografía de la Cuenca de Río Verde, San Luis Potosí”, atienden la preocupación de un Centro Agroindustrial público que requería mano de obra, pero no tenía la continuidad del personal en años subsiguientes debido a una gran movilidad de la mano de obra. El problema práctico del Centro era entender las causas por las cuales sus trabajadores no se interesaban en permanecer durante más de un ciclo anual de producción. El estudio ayudaría a establecer estrategias para incentivar una mano de obra más segura y fiel a la empresa.

En la primera sección, los autores describen las condiciones naturales de la región de la Cuenca de Río Verde en dos subregiones: una zona agrícola privilegiada, y la

otra, una zona de clima seco y vegetación típica del semiárido potosino: El Jabalí y San Francisco, respectivamente.

Los autores resaltan que, en opinión de los locales, la agricultura se está abandonando —“ya los hijos no quieren dedicarse al campo”— y que el trabajo en el campo es el peor pagado. En ese contexto, el mejor salario ofrecido por la empresa no lograba retener a los trabajadores, quienes difícilmente se recontrataban para el siguiente ciclo, debido a que la mayoría emigra a Estados Unidos y no regresa fácilmente. El invernadero era una especie de trampolín.

Los autores consideran que la migración ha gestado cambios significativos en las comunidades de origen; es una estrategia para satisfacer otras expectativas de vida y alcanzar estilos de vida modernos o urbanos, en la que la movilidad laboral se encuentra en el progresivo abandono del campo.

Arturo Gutiérrez del Ángel, en su artículo “Los hacedores de las lluvias: Peregrinaciones y ceremonias de los jicareros wixaritari”, analiza la peregrinación por el *hikuli* o peyote de los *wixaritari* (huicholes), considerado sagrado en la cadena de rituales de base mitológica *wixaritari*.

El doctor Gutiérrez considera que el ciclo ceremonial de este pueblo wixaritari no puede entenderse sin la utilización de este cacto. El *hikuli* es considerado como los corazones de sus antepasados deificados. Los peregrinos dejan sus ranchos y grupos domésticos para adentrarse en los confines del desierto de Wirikuta, donde los esperan sus deidades-antepasados, propiciadores de su gesta cultural.

En la peregrinación, los wixaritari lo que recrean es el acto fundacional. Los peregrinos se presentan ante la sociedad como encarnación de las deidades mismas. El autor narra que los jicareros se representan como los que constituyen las deidades que en el mito salieron del agua, cuando comienza la intensa actividad creadora. Las labores agrícolas y rituales dan inicio para cada uno de los grupos constituidos, teniendo que recrear lo que los antepasados lograron en el tiempo original. En la sierra de Jalisco, los peregrinos se detienen para efectuar un ritual de purificación, que tiene el fin de desprender a los *xuku'urikate* de su condición humana y sumirlos en su nueva identidad. Mediante una cuerda larga se transforman en serpiente que los mantendrá atados durante todo el ciclo, y se desprenden del tiempo cotidiano para representar la epopeya de creación.

Al encontrar a la familia de peyotes, los huicholes montan frente a ella un pequeño altar. Todos se reúnen alrededor de los peyotes para rendirles culto y agradecerles que se dejen cazar. Ahí piden por la humanidad y todo lo que habita el universo. Las ofrendas que dejan son para que llueva en la sierra. La labor de los *xuku'urikate* es impedir que el delicado ciclo de las lluvias se detenga.

El autor refiere que la peregrinación no concluye con la salida de Wirikuta, pues todavía queda la obligación de llevar ofrendas a los demás rumbos del universo (en la sierra huichola, en las lagunas de Chapala, en San Blas, Nayarit, en Durango, hasta llegar a Wirikuta) y además de adentrarse durante cinco días en busca del venado, el cual cazarán para poder así llegar a casa.

En el retorno a casa, dice el autor, los ritos de incorporación a la sociedad son necesarios, pues los peregrinos se han alejado de la normatividad humana y algo en su identidad social ha cambiado. El contacto con sus deidades los han convertido en “intocables”. Debido a ello, carecen de posibilidad para entrar. Una vez terminadas las ceremonias de agregación, queda restaurada momentáneamente su identidad mundana.

Ya en sus comunidades, los peregrinos participan en el ritual de la Semana Santa para restituir los poderes del Padre Sol y, con ello, el de las autoridades. El proceso de la siembra también es tarea de los peregrinos; todo lo que han recolectado y traído en ese momento cobra el significado al darse a la tierra para que el maíz crezca.

La desaparición de peregrinos y deidades, pues los hombres y los antepasados no pueden convivir físicamente en el mismo espacio, vista como sacrificio, es la gracia a la cual se debe que las lluvias lleguen y el maíz crezca. Así los huicholes ejemplifican la deconstrucción de todos: de los cargos, de las ofrendas, de su poder creador. Todo lo que en las secas existió tiene que ser transformado para que llueva.

Los peregrinos son desatados de la cuerda que los ata simbólicamente como grupo ritual y se convierten en lluvias y, mediante el humo que asciende en la quema de su tabaco, en nubes. El dar las lluvias es un gran sacrificio, pues desaparecen como entidad solar para que la noche logre instaurarse y con ello la fertilidad primordial de donde proviene el crecimiento del maíz.

Olivia Kindl en su artículo “Ofrendas del desierto: Un programa de trabajo”, nos brinda los precedentes del estudio que se prepara a realizar con los antecedentes empíricos y conceptuales del análisis que se propone llevar a cabo. Su primer interés es sobre las ofrendas que dejaban los huicholes recuperadas por los habitantes del lugar y colocados en los altares domésticos de los lugareños. Le interesan nuevos tipos de religiosidades, muchas veces relacionadas con grupos *new age* para observar los procesos de elaboración, las formas y contenidos, la ubicación y circulación de los artefactos, las acciones y palabras rituales llevadas a cabo por estos distintos actores sociales. Se pregunta ¿cuáles son las semejanzas y diferencias —tanto en el pasado como en el presente— entre los depósitos rituales mesoamericanos y los que podemos observar en los desiertos del norte mexicano? Su perspectiva es la antropología del arte, esto es, “el estudio antropológico de las creaciones humanas, esencialmente

plásticas, visuales, gestuales y musicales, punto de vista antropológico [que] implica observar el papel activo de las creaciones artísticas en las relaciones sociales”.

La autora dice que tomará en cuenta otro tipo de factores que intervienen en dicha construcción regional, como el impacto del proyecto de explotación minera de una parte del Cerro Quemado por la minera canadiense First Majestic Silver Corp.<sup>5</sup>

David Madrigal González, en su escrito “Sistema de cargos y cambio social: Etnografía de la fiesta patronal en el barrio de San Miguelito de la ciudad de San Luis Potosí”, aborda el sistema de cargos que soporta la fiesta patronal del barrio de San Miguelito apoyado en un sistema de reciprocidades. La organización social del barrio de San Miguelito, fundado el 14 de abril de 1597, afirma, se basa en redes familiares y de vecinos, cuyos intercambios y reciprocidades definen los límites de las comunidades a través del sistema de cargos, la adquisición de prestigio a partir de la participación en el mismo sistema y el reforzamiento de la identidad a partir de las prácticas religioso-populares que implica.

El autor considera que en el sistema de cargos urbano “la rotación” no es el elemento más importante de la jerarquía; lo sustituye la reciprocidad hacia la figura de los mayordomos. La mayordomía, considera Madrigal, es el elemento integrador que se asume como elemento principal del sistema de cargos y de la fiesta patronal durante los días de las celebraciones dedicadas al santo patrono. El proyecto comunitario que se hace realidad a partir del trabajo del mayordomo propicia los intercambios y promueve su papel de portador del premio a la responsabilidad individual frente a dicho proyecto comunitario. Se trata de un intercambio sagrado con el santo y un intercambio terrenal con los hombres.

El autor reconoce la diferencia con un sistema tradicional de cargos; en el barrio falta involucrar a casi todos los miembros de la comunidad, no cumple con el otorgamiento de un gran prestigio al sujeto que asume la responsabilidad del cargo, no responde a las dos jerarquías, política y religiosa, y menos al carácter escalafonario que termina en la categoría de “principal”. El autor, en cambio, propone una noción de sistema de cargos urbano que enfatiza la flexibilidad de reglas, el arraigo y la voluntad individual del mayordomo y la capacidad de adaptación de la cooperación comunitaria al contexto actual del barrio, mecanismos de reproducción identitaria que hacen posible la persistencia de la tradición de la fiesta patronal.

El doctor Madrigal anota que una adversidad consiste en que las nuevas generaciones en el barrio adoptan como natural el hecho de que la tradición de la fiesta patronal sea sustituida por un modelo mercantil urbano, caracterizado más por la

<sup>5</sup> Al respecto, se pueden consultar las páginas de internet <http://www.firstmajestic.com/s/Company.asp> y <http://salvemoswirikuta.blogspot.com/>

diversión y el espectáculo que por la celebración religiosa y la integración identitaria de la comunidad. No obstante, opina, la mediación del sistema urbano de cargos mantiene la fuerza local suficiente para abrir espacio al proyecto comunitario de la fiesta patronal, lo cual permite la autoafirmación y la cohesión en medio de las transformaciones de la ciudad y la exposición de la población a la experiencia de la globalización. El sistema de cargos urbano del barrio de San Miguelito constituye un vehículo de interacción que refuerza el nivel interno de los lazos comunitarios y opera como contraparte de los procesos que empujan hacia la fragmentación y el individualismo.

Andrew Roth Seneff, de El Colegio de Michoacán, en su artículo “Ciencia, innovación y la generación de riqueza”, analiza el estímulo a la innovación mediante una política científica que instituye incentivos monetarios para innovar y a su vez generar riqueza basada en los mecanismos del mercado, la cual inhibe la innovación de creatividad humana.

El doctor Roth reconoce, con Eric Wolf, que la antropología es la más científica de las humanidades y la más humanística de las ciencias. Considera que la administración de la ciencia en México induce a los académicos a reglamentar en nuestras instituciones para así participar y ser evaluados en términos de nuestra capacidad de respuesta a un modelo orientado por la generación de riqueza.

Como alternativa a la propuesta oficial, el autor sugiere un ambiente adecuado para la innovación: tener el derecho de ganarse una vida digna y poder pasar este derecho a sus hijos; contar con instituciones dedicadas a la producción de conocimiento, y que esas instituciones logren la innovación en la enseñanza del conocimiento con impacto social. Subraya que una política que facilita la innovación dirigida a la generación de riqueza lastima y obstaculiza las condiciones que garantizan el derecho a formas dignas de ganarse la vida para cada generación.

Este número resulta ser una reflexión sobre el quehacer de la ciencia social y los resultados y proyectos en ese mismo ámbito. Confiamos en que su lectura les resultará grata, ilustrativa e interesante.

## BIBLIOGRAFÍA

- EL COLEGIO DE SAN LUIS. 2002. Reglamentos del Programa de Estudios Antropológicos.
- KROTZ, Esteban. 1988. "Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana". En: Carlos García Mora, Mercedes Mejía Sánchez y Martín Villalobos Salgado (coords.). *La antropología en México. Panorama histórico 7. Las instituciones*. México: INAH, pp. 286-307.
- ROITMAN ROSENMAN, Marcos. 2003. *El pensamiento sistémico. Los orígenes del social-conformismo*. México: Siglo XXI / CIICH-UNAM.
- SARIEGO RODRÍGUEZ, Juan Luis. 2002. "Propuestas y reflexiones para una antropología del norte de México". En: Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (coords.). *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. México: Fondo de Cultura Económica / INI / CNCA, pp. 373-389.
- . 2007. *Algunas reflexiones y propuestas para la discusión interna de los investigadores del Programa de Estudios Antropológicos (PEA) de El Colegio de San Luis*. Mecanuscrito.

REVISTA DE  
EL COLEGIO DE SAN LUIS

## Las ciencias sociales frente al “Triángulo de las Bermudas”

Una hipótesis sobre las transformaciones recientes de la investigación científica y la educación superior en México

### RESUMEN

El presente trabajo es una contribución al examen del impacto de las políticas públicas (federales y, por ende, nacionales) en México durante el último cuarto de siglo sobre la investigación científica y la educación superior en los campos de las ciencias sociales y las humanidades. Toma como ejemplo representativo la antropología sociocultural. Ésta no es homogénea, pero es ampliamente sabido que tradicionalmente se encuentra marcada por una fuerte vertiente de estudios cualitativos basados en la interacción intensiva con integrantes de los grupos sociales que estudia (llamado “trabajo de campo”), y la cual puede considerarse como polo de un continuo, en el cual se ubican también disciplinas como la historia, las humanidades y la filosofía.

**PALABRAS CLAVE:** MÉXICO, EDUCACIÓN SUPERIOR, ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL, TRABAJO DE CAMPO, CONTINUO.

### ABSTRACT

This paper is a contribution to examine the impact of public policy (federal and hence national) in Mexico during the last quarter century of scientific research and higher education in the fields of social sciences and humanities. Take as a representative example sociocultural anthropology. This is not homogenous, but is widely known that traditionally is marked by a strong aspect of qualitative studies based on intensive interaction with members of social groups studied (called “field work”) and which may be considered as a pole of a continuum, which are also located disciplines such as history, humanities and philosophy.

**KEYWORDS:** MEXICO, HIGHER EDUCATION, SOCIOCULTURAL ANTHROPOLOGY, FIELDWORK, CONTINUOUS.

Recibido el 18 de septiembre de 2010 en la redacción de la *Revista de El Colegio de San Luis*.

Enviado a dictamen el 20 de septiembre de 2010. Dictámenes recibidos el 26 y el 27 de septiembre de 2010.

Recibido en su forma definitiva el 23 de noviembre de 2010.

# LAS CIENCIAS SOCIALES FRENTE AL “TRIÁNGULO DE LAS BERMUDAS”

UNA HIPÓTESIS SOBRE LAS TRANSFORMACIONES RECIENTES DE LA  
INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y LA EDUCACIÓN SUPERIOR EN MÉXICO

ESTEBAN KROTZ\*

Es la hora del recuento... Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria... Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas... El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu.

José Martí, *Nuestra América* (1891).

Por encima de todo, el debate político está congelado por un engaño respecto a la ciencia. La palabra ha venido a significar una empresa institucional en vez de una actividad personal; la solución de un rompecabezas en vez del despliegue imprevisible de la creatividad humana [...] La institucionalización del saber conduce a una degradación global más profunda, pues determina la estructura común de los otros productos. En una sociedad que se define por el consumo del saber, la creatividad es mutilada y la imaginación se atrofia.

Iván Illich, *La convivencialidad* (1973).

El presente trabajo es una contribución al examen del impacto de las políticas públicas (federales y, por ende, nacionales) en México durante el último cuarto de siglo sobre la investigación científica y la educación superior en los campos de las ciencias sociales y las humanidades. Toma como ejemplo representativo la antropología sociocultural. Ésta no es homogénea, pero es ampliamente sabido que tradicionalmente se encuentra marcada por una fuerte vertiente de estudios cualitativos basados en la interacción intensiva con integrantes de los grupos sociales que estudia (llamado “trabajo de campo”), y la cual puede considerarse como

\* Universidad Autónoma de Yucatán / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Correo electrónico: kheberle@tunku.uady.mx y kroqui@prodigy.net.mx

polo de un continuo, en el cual se ubican también disciplinas como la historia, las humanidades y la filosofía. En el polo opuesto de dicho continuo se encuentran las ciencias sociales del tipo de la economía y determinadas corrientes o campos de la sociología, politología y psicología caracterizados por la utilización de encuestas a gran escala y métodos cuantitativos de análisis. Por tanto, está claro que no todas las ciencias sociales mexicanas se encuentran afectadas de la misma manera por dichas políticas públicas y la creciente aceptación de éstas por parte de los responsables de programas de estudio, áreas de investigación e instituciones académicas en general. Pero en muchos lugares se pueden observar situaciones y escuchar observaciones de colegas de disciplinas bien diferentes que apuntan todas en la misma dirección; igualmente, comentarios periodísticos y revistas especializadas han tocado con cierta frecuencia el tema en este sentido. Sin embargo, sólo una comparación de la situación de las diferentes disciplinas e instituciones puede mostrar la posibilidad de generalizar lo que a continuación se expone para un determinado tipo de ciencia social.<sup>1</sup>

El impacto de las medidas tomadas durante los últimos cinco o seis lustros por el aparato gubernamental federal es bastante visible, pero estas medidas no han sido evaluadas de manera sistemática por los gremios profesionales y asociaciones académicas del campo de las ciencias sociales y las humanidades, tampoco, en general, por parte de las instituciones de educación superior, formalmente “autónomas” o no. Parece que en algunos centros de investigación científica ha habido esfuerzos iniciales en este sentido, pero, al igual que en las universidades (en especial, las del exterior del Distrito Federal, llamadas usualmente “del interior del país”), la reacción predominante suele ser la adaptación, ya que las instituciones, los grupos de investigación y los programas docentes dependen en altísimo grado de los recursos federales ligados a la aceptación de dichas medidas.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> No puede abordarse aquí la dimensión latinoamericana de estos cambios. Pero parece pertinente anotar una conclusión de un reciente estudio comparativo sobre el tema, que señala que “las reflexiones e investigaciones sociales sobre la sociedad parecieran dejar de lado una teoría crítica general de ella o una mirada de conjunto que revele escenarios posibles desde una visión prospectiva de la sociedad deseable. La dimensión crítico-utópica parece perder fuerza” (De Sierra y otros, 2007:51).

<sup>2</sup> Gran parte de la evidencia empírica en que se basa el presente análisis se halla señalada y contenida en diversos estudios previos sobre el tema (entre ellos, Krotz 1994, 1995, 2007, 2009), y otra más proviene de la participación del autor en un proyecto nacional de investigación sobre la antropología mexicana, llamado “Antropología de la Antropología” (AdelA), creado hace unos años por la Red Mexicana de Instituciones de Formación Antropológica (RedMIFA), una asociación de casi todas las instituciones antropológicas académicas mexicanas en que se desarrollan programas de estudio en antropología, tanto escolares como extraescolares (sobre el proyecto proporciona algo de información el portal e <http://adelaredmifa.org>). Partes centrales del presente texto formaron parte de una conferencia dictada en la XVIII Reunión Nacional de la

Antes de entrar en la temática, es pertinente aclarar que hay tres aspectos importantes de ésta que *no* pueden ser abordados aquí. En primer lugar, la *situación económica general* para las ciencias sociales y humanas, tanto de las consecuencias de las respuestas gubernamentales al estallido de la mal llamada “burbuja especulativa” de otoño de 2008,<sup>3</sup> como de las que son producto de la negación sostenida del Congreso de la Unión de hacer realidad el mínimo fijado legalmente de 1% del Producto Interno Bruto (PIB) para la investigación científica en el país y la misma proporción del PIB para la educación superior (ha sido ampliamente comentado durante los últimos meses que la inversión en cada uno de los dos rubros se ubica alrededor de 0.4% del PIB).<sup>4</sup> La conjunción de ambas situaciones se traduce en una clara opción por la inanición de la investigación científica y tecnológica en México, lo que significa su eliminación como posible eje central de un modelo de desarrollo nacional basado en el aprovechamiento creativo y relativamente autónomo de los recursos naturales y de los talentos cognitivos de las personas; es decir, de un posible modelo de desarrollo nacional que se aleje del actualmente vigente, el cual gira en torno a cinco ejes espectaculares, pero sumamente frágiles: la venta de petróleo y otros recursos y productos naturales al extranjero, la maquila y el turismo regentados desde el exterior, las remesas de migrantes en alto porcentaje ilegales y los copiosos réditos de las actividades cada vez más amplias del crimen organizado.<sup>5</sup>

---

RedMIFA y el VIII Taller General del citado proyecto (octubre de 2009), pero no compromete necesariamente a las (los) demás participantes en el Proyecto Adela ni a los directivos de la RedMIFA. Se aprovecha la oportunidad para agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología el apoyo financiero recibido para el desarrollo del proyecto señalado.

<sup>3</sup> Lamentablemente dicha situación sigue siendo presentada en todo el mundo por gobiernos, empresas y medios de difusión como un “tropiezo” del sistema que pronto regresará a la normalidad, cuando más bien parece haber sido una situación reveladoramente “normal” del sistema socioeconómico reinante (véase, por ejemplo, F. Krotz, 2009).

<sup>4</sup> Datos sobre la situación se encuentran, por ejemplo, en dos trabajos de la doctora Rosaura Ruiz Gutiérrez (2009a, 2009b), hasta hace poco presidenta de la Academia Mexicana de Ciencias (AMC). El mismo desdén sostenido de las instancias federales gubernamentales decisivas por el conocimiento se evidenció hace poco en el resultado catastrófico de los exámenes practicados a los docentes de la educación primaria y en el incumplimiento del acuerdo sobre la dedicación de 8% del PIB a la educación en todos sus niveles, acerca de lo cual el Observatorio Ciudadano de la Educación (2008) opinó, en su comentario al Segundo Informe del Ejecutivo Federal, que “la aplicación al sector de 8% respecto al PIB, que establece la Ley General de Educación y que desde 2006 debiera cumplirse, ahora parece más difícil de alcanzar”. Véase, para una visión de conjunto, Murayama, 2010; para una apreciación reciente de la situación en el contexto de los festejos del Bicentenario y Centenario, dirigidas desde la Secretaría de Educación Pública, el comentario de Manuel Gil Anton (2010), y para las negras perspectivas proporcionadas por el proyecto de presupuesto federal 2011, las declaraciones del actual presidente de la Academia Mexicana de Ciencias, “Suman 20 años de decisiones inadecuadas para impulsar la ciencia” (*La Jornada*, 8 de septiembre de 2010; edición-e: <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/08/index.php?section=politica&article=013n2pol>).

<sup>5</sup> Para apreciar las dimensiones del problema es ilustrativa la comparación entre el tomate, principal producto agropecuario de exportación legal, y la marihuana producida en México, cuya relación en cuanto a valor de exportación era, en 2008, de 1.10, según la revista especializada *Expansión* (Arana, 2009).

Tampoco puede tratarse la acelerada y polémica transformación de las universidades europeas continentales conocida con el término “Proceso de Bolonia”. Esta transformación está llegando, después de una década, al final de su primera etapa, y apenas se están manifestando resistencias de docentes y estudiantes en un número bastante limitado de universidades; al mismo tiempo se multiplican las noticias sobre modificaciones más o menos abiertas instrumentadas por diversas instituciones universitarias. Pero entre quienes toman las decisiones más generales al respecto ya se está discutiendo otra etapa más del proceso que implicaría el establecimiento de un esquema permanente de niveles de certificación de conocimientos y de habilidades para todos los ciudadanos a lo largo de toda su vida. Dicho Proceso de Bolonia significa el despido definitivo del modelo humboldtiano de universidad, y aunque en Latinoamérica éste no ha sido el predominante, son llamativas las coincidencias de esa transformación con lo que sucede en la actualidad y desde hace tiempo en las universidades mexicanas. Es más, parece que la “nueva universidad”, cuya emergencia en México ha sido denunciada desde ya varios años por Pablo González Casanova (2003), incluso ha estado anticipando rasgos importantes de este nuevo modelo europeo continental que parece querer convertirse en modelo único en el mundo o, al menos, en Occidente.<sup>6</sup>

Finalmente es pertinente señalar que aquí se habla ante todo de las ciencias sociales como tales, es decir, como instrumentos para generar de modo sistemático conocimiento certero sobre las esferas de “lo social” y “lo cultural”, sobre estructuras y procesos socioculturales, sobre instituciones y actores sociales y culturales, considerando que tal conocimiento es valioso en sí mismo. Es ampliamente sabido que la investigación y la docencia de las ciencias sociales pueden ser usadas para fines bien diferentes, tanto para apuntalar la legitimidad de la situación existente y para alentar la conformidad de la población mediante su ideologización, como para contribuir a su concientización sobre sus condiciones de existencia y las causas de éstas y sobre las posibles vías para transformarlas. Por ello también son de tomarse con cuidado las celebraciones de la “sociedad del conocimiento”; por ejemplo, son discutibles afirmaciones como las externadas hace poco por dos profesores de Oxford (Beramendi y Rueda, 2010) sobre la supuesta relación directa e inmediata entre grado promedio de educación formal de una población y su nivel de vida, o la “Agenda de Guadalajara”, donde se sostiene “la decisiva importancia de la educación, la formación, la investigación y la transferencia de conocimiento y la innovación

<sup>6</sup> En este sentido llama la atención el reciente análisis de C. Shore sobre la neoliberalización de la institución universitaria en Nueva Zelanda (Shore, 2010).

para el bienestar y el desarrollo sostenible de los pueblos” (Segundo Encuentro de Rectores, 2010: preámbulo, inciso 2). No cabe duda de que el conocimiento científico ha sido uno de los instrumentos más poderosos para el progreso técnico y socioeconómico de los últimos dos siglos, pero ¿por qué menos desigualdad y más libertad serían resultados automáticos del avance del conocimiento científico en el campo de las ciencias sociales?

## LA HIPÓTESIS DEL TRIÁNGULO DE LAS BERMUDAS

La hipótesis del *Triángulo de las Bermudas* puede parecer caricaturesca. Es cierto, pero, como cualquier caricatura seria, no inventa, sino solamente resalta determinados rasgos de lo observado para hacer más visible lo que se considera relevante.

Durante los años setenta y ochenta del siglo pasado, el tema del Triángulo de las Bermudas estuvo bastante presente en los medios de difusión mexicanos. Se trataba de un área geográfica cercana, en los bordes del Mar Caribe, donde habían desaparecido —se decía—, de manera inexplicable y sin dejar rastro, una cantidad llamativa de barcos, aviones y seres humanos.

En la actualidad, un auténtico Triángulo de las Bermudas amenaza la antropología y las ciencias sociales del tipo arriba descrito: están a punto de desaparecer, al menos en la forma como se le conoce desde hace tiempo. De hecho, los elementos que forman los tres lados de dicho Triángulo ya han estado produciendo de manera paulatina y silenciosa, pero sumamente efectiva, una metamorfosis profunda de esta ciencia social.

Tal metamorfosis puede ser o no benéfica para la antropología mexicana y para el país, cuyas ciudadanas y ciudadanos mantienen y financian casi todas las instituciones en las que se realiza la investigación y la docencia superior en antropología. Pero no provino de la antropología ni de alguna de sus instituciones, y no ha sido analizada sistemáticamente por las instancias gremiales ni por las instituciones académicas, que parecen todas en camino hacia dicho Triángulo.

Conviene señalar que el actual Triángulo empezó a perfilarse poco a poco a partir de una devastadora crisis económica, la crisis de la abundancia del petróleo y de la deuda externa de principios de los años ochenta, o sea, del “síndrome mexicano”, como se le llamó en aquel entonces. Dos años después de su estallido se creó el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) como una medida de emergencia explícitamente orientada a reducir la emigración de científicos mexicanos (hay que

recordar que el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología [CONACYT], con su entonces novedoso sistema de becas de posgrado, había sido fundado apenas una década antes, en diciembre de 1970).<sup>7</sup>

Pero, en retrospectiva, hay que ver el SNI más bien como el primero de toda una serie de instrumentos para transformar el sistema de investigación científica y de educación superior del país, que desde entonces han sido establecidos uno tras otro, a veces con algún grado de coordinación unos con otros; la mayoría de las veces, empero, de manera inconexa y hasta caótica. Hay buenas razones para considerar al SNI como uno de los más logrados instrumentos de planeación-evaluación de la actividad académica en el país, en especial cuando se le compara con muchos de los sistemas institucionales llamados “de estímulos”. Éstos últimos suelen operar casi siempre con ritmos anuales (a todas luces inadecuados para las ciencias sociales y humanas), cuentan a veces hasta con “máximos permitidos” por tipo de actividad (lo cual fomenta la mediocridad de los “mil usos” académicos que tienen que hacer todo el tiempo todo), han generado procesos en extremo burocratizados en cuanto a comprobaciones de actividades y de resultados (lo cuales semiparalizan todos los años durante semanas las actividades en las instituciones académicas), están en manos de comités de asignación no siempre competentes ni conformados según criterios académicos, amén de basarse en cuantificaciones nunca explicadas y complicadas fórmulas matemáticas en detrimento casi completo de la evaluación propiamente académica por parte de investigadores y docentes reconocidos (lo que permitirá pronto sustituir las comisiones evaluadoras por secretarías armadas de simples calculadoras o por un programa de cómputo).<sup>8</sup> Aun así, también el SNI ha recibido fuertes cuestionamientos, y más aún los múltiples sistemas de evaluación-planeación-estimulación-premiación para la docencia y grupos de docentes, los padrones para programas de licenciatura y posgrado y revistas, etc., para no hablar de los casos extremos del surgimiento de empresas “certificadoras” privadas de los más diversos aspectos de la vida académica.

¿Cómo se ve el *Triángulo* en este momento?

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, Gil Anton y otros, 2010.

<sup>8</sup> Un análisis pionero sobre la agudización de la desigualdad en una universidad mexicana por el sistema interno de “estímulos” es la ponencia de L. Reygadas (2009).

## LADO I DEL TRIÁNGULO: LA BUROCRACIA DIGITALIZADA

El primer lado del *Triángulo* devorador de la antropología es una de las culturas globalizadas más antiguas de las que se tiene conocimiento: *la burocracia*. Siempre ha habido quejas de los científicos con respecto de la burocracia, sus delirios reguladores y homogeneizadores<sup>9</sup> y su resistencia a consideraciones académicas. Recientemente, empero, esta burocracia ha dado un salto cualitativo, pues ha encontrado en la tecnología digital la posibilidad de potenciar enormemente su capacidad destructora.

A primera vista, la información que exigen los aparatos llamados “administrativos” a los antropólogos sobre lo que se hizo, lo que se hace y lo que se piensa hacer es la de siempre, solamente que ya no es requerida en papel, sino en formatos digitales y *en línea*.<sup>10</sup> Esto se traduce inmediatamente en ritmos más apresurados, pero también significa tener que proporcionar más detalles, en especial tener que llenar más de los recuadros con asterisco que, si no son llenados como y cuando “el sistema” lo exige, se convierten en barrera infranqueable para la siguiente sección del formato. Anteriormente se podía anotar un comentario o una explicación en el margen de la hoja o al final del documento de reporte; ahora, por lo general, no hay lugar para agregar nada a lo que la burocracia quiere saber, lo que es, de hecho, completamente congruente con el tipo de dominio que ejerce, pues no le interesa la ciencia ni el conocimiento generado y, mucho menos, lo que piensan los científicos; únicamente le interesa *aquello* que *ella misma* considera relevante y, además, *como* lo considera relevante.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Para una crítica en este sentido desde la antropología, repetida a menudo desde la primera mitad de los años noventa, puede verse los trabajos de De la Peña, 1993; Varela, 2005, y Krotz, 1995.

<sup>10</sup> Evidentemente esto es un eufemismo, pues no es infrecuente observar duplicaciones y triplicaciones completamente absurdas en el proceso de información supuestamente “racionalizado” mediante “el sistema” de cómputo: las constancias tienen que solicitarse y reunirse *primero* en papel, como antes, pero luego reportarse, *además*, “en línea”; incluso publicaciones disponibles en bases de datos contratadas por la institución tienen que ser anexadas *en otro formato* digital al reporte y, además, ser enviados en forma impresa; documentos elaborados (con copias y acuse de recibo) en papel, tienen que ser escaneados después y enviados por correo electrónico, pero *además* tienen que ser *entregados personalmente* en otro formato en determinado escritorio; el ISBN tiene que ser tecleado no en vez de la ficha bibliográfica detallada, sino *además* de ésta —exactamente como la CURP, cuya introducción se anunciaba como *sustituto* de la multiplicidad de credenciales y números identificativos exigidos a los ciudadanos, ahora tiene que ser *agregada* a las anteriores, o como en algunas instituciones, la lista digital de calificaciones *no elimina* las listas impresas en papel, sino *se les suma* (preferentemente con algunas copias “por seguridad”).

<sup>11</sup> Parafraseando el título de un estudio sobre el tema, podría decirse que se trata de medir para regular (Didou, 2005). Un tal vez nimio pero revelador indicio en este sentido es en el formato de currículo del Conacyt, la sustitución del formato común en el país y el extranjero de la ficha bibliográfica (que se suele enseñar en muchos lugares durante

Pero una mirada con mayor detenimiento descubre pronto que a través de estas nuevas *formas* supuestamente neutras de exigir planes, justificaciones, reportes y proyecciones a futuro, el sistema administrativo *impone una determinada manera sustantiva de hacer antropología*, y ésta es la hipótesis fundamental que vale para los tres lados y el *Triángulo* como tal. Es decir que los generadores y docentes del conocimiento científico-social no se encuentran simplemente sometidos a una carga de exigencias y requisitos molestos y a veces francamente absurdos y a la imposición de más y más trabajo administrativo ajeno al trabajo propiamente científico; más bien se está frente a un remolino que lleva a una —nueva— forma de hacer y entender la antropología.

Con esto no se quiere decir que las formas acostumbradas de investigar, de impartir docencia, de dirigir tesis, de publicar los resultados de los estudios antropológicos no ameritaban o no ameritan una revisión a fondo, tanto en vista de la dinámica de la antropología misma como de situaciones demográficas, educativas, tecnológicas y sociales cambiadas y constantemente cambiantes en el país y en el mundo. Lo que sí se quiere decir es que los investigadores y docentes universitarios de la disciplina están sometidos a un proceso de transformación que no se escogió desde la perspectiva de las ciencias sociales, cuyas razones permanecen oscuras y que a menudo ni los encargados de llevarlo al cabo saben explicar, cuyas implicaciones cognitivas y sociales se desconocen y cuyos parámetros decisivos no parecen ser científico-académicos, pero que no están a debate en ningún momento, a tal grado que el autor de cualquier cuestionamiento corre el peligro de ser acusado de “falta de compromiso institucional” e incluso de tentativa de “sabotaje”.

Por ejemplo, a través del aparentemente neutro mecanismo de recopilar datos sobre las actividades académicas pasadas y en curso y sobre lo que se proyecta hacer en el futuro cercano se expande *un modo único* de organizar y llevar al cabo la investigación científica y de enseñar una disciplina académica, *un modo único* de idear y preparar publicaciones científicas, *un modo único* de concebir, conducir y evaluar cursos de grado y de posgrado, *un modo único* de desarrollar tutorías y prácticas de campo, *un modo único* de estructurar eventos académicos.<sup>12</sup>

---

el primer semestre universitario), por un formato electrónico que exige al reportante *contar las hojas* del texto publicado, o donde un curso ¡universitario!, cuando ha sido impartido más de una vez, tiene que ser reportado como múltiple de lo mismo, como si un curso preparado una vez, simplemente fuera repetido como tal y no constituyera, en menor o mayor medida, un curso nuevo.

<sup>12</sup> Es el mismo *modo único* que trata a los Centros Públicos de Investigación como empresas paraestatales, que exige la comprobación de gastos de trabajo de campo hechos en apartadas rancherías según las reglas de viajes a congresos en centros turísticos internacionales, o que no tiene consideración alguna con los estudiantes hablantes de una

Por ello no hay que fijarse tanto en la molestia que implica para los investigadores y docentes universitarios tener que realizar personalmente “en línea” más y más actividades de tipo secretarial, contable y administrativo, para las cuales anteriormente se suponía que se podía contar con especialistas en actividades secretariales, contables y administrativas (que siguen existiendo, pero ahora no para hacer, sino para dirigir y corregir el trabajo administrativo de los académicos). Más bien hay que analizar la situación desde el ángulo de la ocupación obligada de tiempos, energías y pensamiento del académico en actividades organizadas según objetivos y para fines que no son ni la investigación ni la docencia universitarias y que a veces están claramente opuestas a estos fines básicos de la universidad. Esto empieza con que, en vez de llenar simplemente un formato con información académica que luego la administración sistematizaba según sus intereses y necesidades, ahora, siempre primero, hay que estudiar un instructivo de a veces decenas de páginas o filminas “*power point*”; luego, entender las indicaciones del sitio electrónico en cuestión y hacer ensayos preliminares con algunos rubros (siempre y cuando las instalaciones eléctricas y electrónicas lo permitan, tanto las de la oficina o el domicilio del académico como las de las instancias destinatarias que exigen tal información); en dado caso, hay que acudir a algún colega más experimentado, y después registrar en los formatos electrónicos la información sobre actividades académicas según la modalidad establecida por la administración, a veces incluso bajo la advertencia amenazadora de que una vez enviada dicha información, no será posible modificarla... Es decir, los académicos están siendo entrenados a la fuerza para entender cómo funciona el aparato administrativo, para comprender cómo el aparato administrativo quiere saber qué, y para trabajar la información académica y sobre la ciencia de la manera como el aparato administrativo la entiende y como le sirve al aparato administrativo.<sup>13</sup>

El que en esto los académicos están siendo presionados muchas veces por colegas que ocupan un puesto directivo hace más difícil la situación. Es, por cierto, llamativo el incremento de dichos puestos, que en numerosas ocasiones constituyen un nuevo nivel de integración administrativa, y el tiempo que sus ocupantes tienen que dedicar a las actividades de planeación, programación, coordinación, evaluación.

---

lengua materna —definida desde 2002 legalmente como “nacional”— distinta del castellano que llevan a cabo sus estudios universitarios en su segunda lengua.

<sup>13</sup> Éste, por cierto, no ha dejado de crecer, porque se necesitan cada vez más especialistas para operar, monitorear, actualizar y reconfigurar el “sistema”, el cual, sin embargo, parece ser indomable, pues ¿cuál universitario no conoce la frecuente respuesta a propuestas de toda clase de que “el sistema no lo permite”?

Por otra parte, los puestos directivos parecen cada vez más “puestos sandwich”, y sus ocupantes, como lo formuló Guillermo de la Peña en una conferencia (XVI Reunión Nacional de la RedMIFA, San Cristóbal de Las Casas, octubre de 2008), “auxiliares para el monitoreo de productividad y la eficiencia terminal”.

Un momento propicio para observar esta forzada adecuación de la academia al modo de pensar —si acaso se puede usar la metáfora— de la administración es cuando los investigadores conciben los resultados de su investigación, ya no en términos académicos (y mucho menos en términos de responsabilidad social más amplia), sino en términos *de cómo se verán en el informe*, el cual servirá, no tanto para informar o para ser evaluado, sino para pasar la siguiente “certificación” de la “calidad” de estos investigadores, de la de su grupo de trabajo (que a veces también ha sido establecido desde afuera y desde arriba), de la dependencia o de la institución. La pregunta parece ser cada vez menos, por ejemplo, si un texto podría convertirse en un buen artículo, destinado a tal o cual público lector, para que éste último entienda mejor este o aquel aspecto de la realidad social y cultural, sino cuántos artículos se pueden generar a partir del texto y cómo se puede hacer para que se publiquen en lugares e idiomas apreciados por la administración y, por tanto, retribuidos en el cada vez más consistente lenguaje de los “puntos”.

Y como esto ya no se piensa sólo al final de una investigación sino desde su propuesta e inicio, es de temerse que proyectos innovadores y de larga duración empezarán a escasear, porque durante su fase inicial no suelen generar “productos” considerados por el aparato administrativo como tales, y después de varios años solamente “producirán” un **único reporte final**; además, **proyectos exploratorios** sobre temas novedosos tienen a menudo contenidos no muy discernibles y menos aún resultados previsibles y evaluables en porcentajes crecientes linealmente cada bimestre o trimestre y, muchas veces, no se prestan para dedicarse, además de todo, a la llamada “formación de recursos humanos”. ¿No será, entonces, mejor proponerse proyectos “chiquitos” —en todos los sentidos— y escoger temas conocidos, que apoyado por el trabajo gratuito de algún estudiante, con un esfuerzo relativamente pequeño, pero de resultados predecibles e incluso previsibles se aborde de modo rutinario y relativamente seguro algún aspecto ya más o menos conocido de la realidad sociocultural, en vez de ocuparse de temas inéditos, probar metodologías innovadoras y, en todo caso, evitar el estudio de problemas sociales que impliquen trabajo complicado con sectores sociales en conflicto?<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Cuán lejos se ha llegado en la inversión de los papeles de lo formalmente sustantivo (lo académico) y lo adjetivo (lo administrativo) en las universidades lo podría demostrar muy bien un inventario de la temporalidad de las

En el campo de la docencia, la situación es semejante. Tutorías en las que se anima al estudiante a utilizar su paso por la universidad no sólo para *enculturarse* en la comunidad disciplinaria y sus teorías, etnografías, métodos y técnicas, sino también para ampliar o consolidar su formación intelectual, cultural y cívica más general, para adentrarse en universos de conocimientos, artes y lenguas nuevos, para obtener una visión crítica de su entorno social y cultural y para experimentar de modo inicial (considerando especialmente que la mayoría de los estudiantes de licenciatura ingresa a la universidad alrededor de la fecha en que adquiere la mayoría de edad y los derechos ciudadanos básicos) formas de organización y conductas democráticas, se han vuelto consejos irresponsables que arriesgan el avance lineal del estudiante en la rígida contabilidad de créditos por abonar, e incluso pueden impulsarlo a convertirse en “conflictivo”. El caso extremo —pero no infrecuente en una carrera como la antropología, a la que un número considerable de estudiantes ingresa sin un conocimiento cabal del campo académico y profesional— es la tutoría, a lo largo de la cual surge una opción de carrera diferente a la ya iniciada. En las condiciones actuales, se trata de un acto prohibitivo para todos los involucrados: los responsables del examen de admisión serían evidenciados como incompetentes, el estudiante sería estigmatizado como “desertor”,<sup>15</sup> el tutor perdería a un tutorado ya contabilizado y retribuido, la posición del programa y de la Facultad bajaría por la disminución de la preciada “eficiencia terminal”, por lo que no puede extrañar que finalmente se decida, “por el bien de la institución”, en contra de los intereses vitales del estudiante. Una presión semejante se está generando sobre directores y asesores de tesis y sinodales en exámenes de grado y de posgrado, que en algunos casos han sido invitados de diferente manera a dejar de ser “demasiado estrictos” y anteponer el bien del programa y de la institución a sus criterios “personales” de calidad académica.

## LADO II DEL *TRIÁNGULO*: EL CIENCIA-NATURALISMO HEGEMONIZADO

Se ha iniciado la descripción del *Triángulo* por el lado de la burocracia, porque es el más conocido y patente de los tres lados y porque parece relativamente fácil

---

investigaciones de campo, que excluyen sistemáticamente ciertos meses del año, no porque el proceso social se detenga en el país durante ciertos lapsos, sino porque “ya se sabe” que no tiene caso tratar de ejercer recursos financieros o ausentarse de la oficina durante los meses destinados básicamente a informes, reportes, cierres y aperturas de ejercicio, recolección de constancias, etc.

<sup>15</sup> Para una problematización sobre los términos “éxito” y “deserción” con relación a la eficiencia terminal, véase Bargas s. f.

mostrar cómo el adentrarse forzoso en la “racionalidad” de la burocracia lleva finalmente a someterse a esta “racionalidad” (si es que se le puede llamar así), ciertamente distinta de la racionalidad científico-social.

Lo mismo vale para el segundo lado del *Triángulo* que amenaza con devorar la antropología en su forma actual, a saber, *la hegemonización de los procesos de generación del conocimiento habituales en las ciencias llamadas naturales o exactas*. Esta hegemonización tampoco es algo completamente nuevo. De hecho, inició en el siglo XIX, cuando la biología logró posicionarse en el sistema universitario como disciplina emblemática de la nueva forma de conocimiento llamada “ciencia” y hacer olvidar a tal grado la procedencia de las ideas evolucionistas de las humanidades y las incipientes ciencias sociales, que a veces hasta en cursos de historia de la antropología se puede obtener la impresión de que esta relación fue al revés, es decir, que la teoría darwiniana influyó de manera directa sobre la antropología naciente.<sup>16</sup> Otra expresión de esta hegemonización constituye la frecuente identificación, formulada también por Thomas S. Kuhn (1974: 244-245), de la ciencia económica como la primera disciplina social real y propiamente científica, que marcaría la meta todavía lejana para las demás ciencias sociales.

Un pequeño pero elocuente ejemplo actual de esta hegemonización es la exigencia cada vez más vehemente de “trabajar en colectivo”. En sí, esta exigencia no tiene nada de criticable. Es más, es ampliamente sabido que cualquier disciplina y toda la ciencia es una actividad colectiva. Lo que sucede es que dicha exigencia no solamente no toma en cuenta las particularidades de la antropología y de otras ciencias sociales y humanas, sino que además las pretende borrar e imponer un tipo único del citado “trabajar en colectivo”, cuyo modelo proviene de otra clase de disciplinas científicas.

Tal vez esto sea menos visible en aquellas ciencias sociales y campos temáticos en que los métodos cuantitativos tienen una incidencia mayor y en aquellas áreas de la antropología en que el trabajo de campo es sustituido por la aplicación de encuestas. Pero en una antropología más cercana a las humanidades y, más aún, en una antropología, en la cual la pausada y reiterada interacción personal del investigador con miembros de los grupos o sectores sociales por estudiar es central para la generación de la información y en la cual el proceso altamente personal de

<sup>16</sup> No está por demás recordar que la simple revisión de las fechas de publicación muestra lo equivocado de esta idea, ya que la polémica generada por la publicación de *El origen de las especies* en 1859 se desarrolla de modo *contemporáneo* y no previo a la publicación de las principales obras evolucionistas durante el llamado decenio antropológico de los sesenta (Palerm, 1976:100-103).

*escribir*<sup>17</sup> es componente fundamental del análisis, las formas del “trabajo colectivo” no son las de las ciencias naturales. En esta antropología siempre hay fases imprescindibles de trabajo individual que se intercalan en diferentes momentos con fases de interacción diversa con colegas y estudiantes, incluso con especialistas no académicos. Las características de estas fases y su alternancia derivan, ante todo, de los elementos que distinguen la ciencia antropológica abiertamente de las ciencias naturales; entre ellas están las miradas etnográfica y etnológica marcadas por el contexto sociocultural de la generación de la información, por la estructura de personalidad del investigador/autor y su distintivo manejo del idioma, la peculiaridad y la dinámica de las lenguas en que se interactúa, piensa y escribe, las consecuencias del hecho de que los individuos bajo observación son congéneres del estudioso, y la eterna dificultad metodológica de delimitar analíticamente tiempos, espacios y relaciones sociales que contienen pocos límites “naturales”, la irrepetibilidad del proceso histórico del que forman parte los aspectos socioculturales y la muy reducida posibilidad del investigador de manipular su curso.

Por otra parte, es bien sabido que formas tradicionales recurrentes de trabajo colectivo en antropología —desde las nunca terminadas discusiones sobre enfoques teóricos y conceptos y sobre las posibilidades de generalizar, hasta los múltiples tipos de reuniones académicas formales, semiformales e informales, reseñas escritas y orales, artículos de revisión bibliográfica y preparación de volúmenes colectivos— frecuentemente no son reconocidas como tales por especialistas de las ciencias autoproclamadas “duras” y, menos aún, por funcionarios administrativos universitarios y extrauniversitarios con capacidad de decisión sobre los presupuestos y los criterios de evaluación del trabajo académico.

Con independencia de la necesidad de revisar y optimizar constantemente las formas de colaboración y cooperación existentes en las instituciones académicas, lo que en este momento se observa es la languidez de las formas existentes y su sustitución por el modelo único —**llamativamente transexenal**— de los curiosamente llamados “cuerpos académicos”. Aquí, por cierto, se nota la presencia de la mediación de grandes y pequeñas autoridades universitarias, ya que mientras que en unos lugares se establecieron como norma obligatoria general, en otros se introdujeron como una opción entre otras; mientras que en unos lugares se adoptaron como modelo adicional a los existentes, en otros fueron sustitutivos;<sup>18</sup> mientras que

<sup>17</sup> “[...] esto de todas maneras nos lleva a una respuesta más precisa de nuestra pregunta inicial ¿Qué hace el etnógrafo?: el etnógrafo escribe” (Geertz, 2003:31).

<sup>18</sup> Llama la atención, en este contexto, la reflexión del antropólogo Adrián de Garay (2009), hasta hace poco Rector

en unos lugares se consideraron impulso académico vitalizador, en otros se aceptó simplemente como una vía de acceso a recursos financieros; en unos lugares, los funcionarios superiores tratan de proteger a los universitarios de sus principales efectos negativos, mientras que en otros, tales funcionarios tratan de esmerarse en la obediencia anticipatoria. A esta variedad caótica se agregan extrañas variaciones observables en diferentes instituciones, tales como la obstaculización de cuerpos académicos unidisciplinarios, la conversión de dichos *acuerpamientos* en una especie de condueñazgos de programas de estudio y reserva de tesis —todo esto sin hablar de los múltiples procesos de simulación—, muchas veces fomentadas y hasta exigidas por autoridades y funcionarios de todos los niveles “para el bien de la institución”, o de la utilización de esta forma de organización para obstaculizar temas de investigación considerados irrelevantes o incómodos por algún funcionario o autoridad universitaria o para disciplinar académicos y estudiantes de posgrado demasiado curiosos. O sea, la consolidación de esta forma forzosa de organizar la investigación en cierto tipo de colectivos (que se encuentra entrelazada con otros elementos, tales como las llamadas “redes”) no parece un intento de “sinergizar” la investigación individual, sino un formidable instrumento de control sobre los temas de investigación posibles y de inhibición de proyectos sobre temas no deseados.

Es reveladora la comparación de la transformación observable en muchas áreas de las ciencias sociales con la mucho más reducida perturbación ocurrida en las citadas “ciencias duras”. Y se entiende en seguida el porqué: ellas siempre han funcionado así. Pues el arquetipo del “cuerpo académico” es el laboratorio —o la granja experimental, la estación de ensayo, el taller de ingeniería, por no hablar de los megaprogramas de investigación multinacionales—, donde un grupo académico, estrictamente jerarquizado y apoyado por personal técnico especializado, comparte infraestructura sofisticada, por lo general precisamente ubicada; su proceso investigativo se encuentra relativamente aislado de su contexto social y cultural y es realizado con base en una estricta división del trabajo, la cual, a su vez, se basa en una fragmentación del fenómeno bajo estudio y el establecimiento de segmentos cronológicos lineales (y que resulta en publicaciones casi siempre de tipo “reporte” y de autoría colectiva).

Otro ejemplo de la imposición —pero también de creciente aceptación— de un modelo cuya pertinencia no puede ponerse en duda para ciertas disciplinas

---

de la Unidad Azcapotzalco de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y especialista en estudios sobre el estudiantado universitario, acerca del reemplazo intempestivo de las formas de organización académica generadas por la UAM a lo largo de muchos años por el modelo mencionado.

científicas, pero que no es el tradicional de la antropología, se observa en el campo de las publicaciones. Así, por ejemplo, el libro de autor (que usualmente necesita años de gestación), el volumen colectivo (siempre que no sea una “memoria” tan rápidamente embonada como olvidada), el capítulo en un libro con varios coautores o un artículo en un número monográfico de una revista, son resultados tradicionalmente característicos de las ciencias sociales, y cuentan, además, en todo el mundo con la clara preeminencia de la autoría individual. Por otra parte, es sabido que buena parte de las publicaciones en ciencias sociales y humanas se dirige con cierta frecuencia no únicamente al gremio de los especialistas en la disciplina o el tema, sino con mucha frecuencia también, y a veces ante todo, a la ciudadanía en general, a grupos particulares de ella o a quienes toman decisiones sobre sociedad y cultura.

Sin embargo, ¿no empieza a percibirse en el gremio antropológico una reorientación de las publicaciones calificadas de “relevantes” que acepta como criterio los hábitos de las ciencias duras? Así está ganando lugar, a costa de las demás clases de textos, el artículo<sup>19</sup> en una revista “arbitrada” (y como ya no queda casi ninguna que afirme no serlo, se han creado nuevos calificativos tales como “rigurosamente arbitrada” e “indexada”), la publicación en el extranjero y preferentemente en idioma inglés; hay indicios de que también el artículo de autoría colectiva (la cual llega a veces a sorprender por la repentina versatilidad temática y asociativa —esta última no pocas veces parece darse en forma diádica— de algunos especialistas) está ganando terreno.

En el campo de la docencia también hay diferencias que están tratando de ser engullidas por el remolino de las ciencias autoproclamadas “duras” y las tecnologías, cuyas características parecen haberse convertido en las únicas admitidas en las instancias de decisión sobre el sistema de investigación científica y de educación superior en el país.<sup>20</sup> Aunque tengan semejanzas, son claramente diferentes la rehechura repetida de una maqueta arquitectónica, el modelado reiterado de una prótesis dental o una herramienta industrial, el rediseño de una solución de un

<sup>19</sup> Para muestra, un botón. En un reglamento universitario de mediados de los años noventa se define un artículo científico en cualquier ciencia como calca de los usos y costumbres de una clase de ciencia: “Debe contener: Introducción, métodos empleados, resultados y discusión, y referencias bibliográficas y/o fuentes de información”. Otros elementos usuales en ciencias sociales y humanas son simplemente excluidos como irrelevantes, tales como discusión teórica o conceptual, ubicación de la problemática en la discusión científica, contextualización social y cultural del problema, relevancia social, etc. Por tanto, tampoco puede extrañar que, para la determinación del valor del texto, la evaluación de su *contenido* quede en último lugar: “Para la asignación de puntos, se tomará en cuenta: tipo de revista, el comité editorial, la regularidad en la publicación de la revista, y contenido del artículo [*sic*]”.

<sup>20</sup> Esto lo enfatiza también Rollin Kent (2002:285-286).

problema informático o de cálculo, la variación en la búsqueda de una estrategia comercial o experimental y los sucesivos intentos de esmerar la retórica de una argumentación jurídica o práctica terapéutica, por un lado, y la lectura y relectura de un texto antropológico bajo sus aspectos etnográfico-comparativo, histórico-paradigmático, teórico-conceptual, metodológico y argumentativo-constructivo, por el otro lado.<sup>21</sup> La diferencia de los procesos cognitivos se han expresado tradicionalmente también en la presentación y evaluación de los resultados del esfuerzo escolar en las diferentes clases de disciplinas, en que la tendencia mayoritaria en antropología parece haber privilegiado la palabra hablada y escrita y su calificación siempre un tanto subjetiva sobre el cuestionario con respuestas de opción múltiple rápidamente calificable en términos numéricos y su incorporación a complicadas fórmulas contables referentes a una amplia gama de actividades desmenuzadas que parecen hacer más aceptable la subjetividad nunca eliminable del docente.

A más tardar aquí se nota con claridad cómo la lógica de la burocracia y la lógica de las ciencias naturales, exactas, duras, o como se les quiera llamar, se combinan para forzar una transformación de la antropología que sólo puede ser descrita como una sumisión a ambas lógicas que le son esencialmente extrañas y que no corresponden a la clase de materia que estudia. Por tanto, no sorprende que, por ejemplo, la solicitud de extensión del lapso de estudio y de la beca a causa del aprendizaje de una lengua indígena necesaria para el trabajo de campo no haya tenido éxito, pues es torpemente equiparada con el aprendizaje de inglés básico como vehículo —como puede observarse en no pocos congresos internacionales—, muy precariamente manejado, de comunicación científica,<sup>22</sup> o con la capacitación en el uso de algún *software* computacional. Tampoco extraña que las bibliotecas y las hemerotecas universitarias estén tan pobremente equipadas en los campos de las ciencias sociales y las humanidades en casi todo el país, que ni siquiera cuenten con la mayoría de los clásicos antiguos y modernos de las disciplinas enseñadas, a veces ni siquiera del propio país o de otros países latinoamericanos, y que suelen contar con revistas, diccionarios y manuales de antropología y ciencias sociales en general

<sup>21</sup> Qué tan honda es la diferencia en las concepciones sobre lo que significa aprender, se puede ver en el reciente debate sobre el aprendizaje de leer, en la que la Secretaría de Educación Pública impuso recientemente como parámetros números de palabras por minuto y grado escolar, mientras que los críticos de este enfoque sostienen que “comprender lo que se lee no pasa por la cantidad de palabras que uno pueda leer por minuto. Leer y comprender lo que dice un texto no es un proceso que se pueda sujetar a un entrenamiento mecánico” (Poy Solano, 2010).

<sup>22</sup> Jean Paul Nerrière habla, en este contexto, de una lengua internacionalmente presente llamada “globish”, una especie de inglés simplificado, con mil quinientas palabras, una gramática simplificada y —se podría agregar— una amplia gama de variantes de pronunciación (Manetto, 2010).

procedentes en sólo dos o tres lenguas. Pero como muchos responsables de bibliotecas creen saber que para enterarse de los avances de la medicina, la informática o la astronomía no hay que leer más que un número reducido de revistas en inglés, suelen bloquear o simplemente no comprender la exigencia de las ciencias sociales y humanas de contar con estudios editados en diferentes lenguas y ubicados en la multiplicidad de sociedades, culturas y tiempos que conforman la humanidad.

Estaría por verse si una cierta sensación de inferioridad observable a veces en la antropología con respecto a otras —y “más científicas”— ramas de las ciencias sociales o las ciencias en general o en el seno de las antropologías segundas con respecto a las originarias,<sup>23</sup> que se pretende superar mediante algún tipo de imitación mecánica, puede ser una causa concurrente de esta situación o si estamos simplemente ante un logro importante del —desde fines del siglo XIX— conocido intento de definir *un tipo de ciencia* como *la ciencia* en cuanto tal.

### LADO III DEL TRIÁNGULO: EL MODELO GERENCIAL NEOLIBERAL

El tercer lado del *Triángulo* amenazador de la identidad de la antropología es la ya arriba mencionada “nueva universidad”. Según Pablo González Casanova (2003), ésta lleva ya tiempo de gestarse bajo el cobijo de la *ideología neoliberal* y se ha convertido en realidad palpable,<sup>24</sup> aunque sus consecuencias están ensanchándose constantemente. Para apreciar de manera adecuada esta posición conviene recordar la advertencia del sociólogo Atilio Borón (2005:2) en el sentido de que el (neo)liberalismo no debe ser malentendido como un tema de la economía, sino como modelo general de la organización social y que abarca todas las dimensiones de la vida colectiva e individual.

El núcleo de este ya no tan nuevo esquema de organización académica es la pretensión de que las universidades funcionen como empresas lucrativas o parecidas a las empresas lucrativas y, en todo caso, con criterios de planeación y evaluación (ahora llamada frecuentemente “certificación”) de las empresas lucrativas. Este “mercado-centrismo”<sup>25</sup> no sólo implica que sus servicios se conviertan en mercancías,

<sup>23</sup> Para una discusión de estos términos y algunas de sus implicaciones, entre ellas la diferencia entre la vertiente imitativa de la antropología y la vertiente “propia” de la antropología, puede verse Krotz, 2008.

<sup>24</sup> Galaz y Gil (2009) identifican la instauración definitiva de la “nueva política académica” desde la Subsecretaría de Educación Superior durante los dos sexenios subsiguientes de administración federal 1994-2006.

<sup>25</sup> Para una discusión de la “gestión escolar mercadocéntrica” véase Mejía y Olvera (2010:11-13).

sino también que toda la manera de operar las universidades tenga como horizonte el mercado y los valores y procedimientos correspondientes.

Más claramente que los dos lados de nuestro *Triángulo* antropologifágico anteriormente caracterizados, la consolidación del tercer lado ha sido preparada y acompañada por un paulatino, sigiloso pero sumamente eficaz cambio de lenguaje.<sup>26</sup> Éste no se agota en la aparición sincronizada de las ahora omnipresentes secciones de “misión y visión” y “debilidades, amenazas, fortalezas y oportunidades” en los portales electrónicos de las instituciones y dependencias universitarias; cada vez más campos semánticos se encuentran permeados por elementos procedentes del vocabulario propio de la administración de empresas, desde “sinergia” hasta “responsabilidad social” y “responsabilidad ecológica”, y desde “producto” y “productividad” hasta “control de calidad” y “rendimiento”, desde “competitividad” y “*accountability*” hasta “tasas de eficiencia” y “porcentaje de recursos financieros propios”.

¿Acaso no resulta revelador el cambio lingüístico observable en unos pocos lustros con respecto al sector humano clave —el único realmente imprescindible— de la universidad? Al inicio de la expansión del sistema universitario mexicano, a mediados de los años setenta, eran llamados “profesores”, y algo después se hegemonizó en muchos lugares el término “profesores-investigadores” en aceptación y como refuerzo de la idea de que la universidad —en México especialmente la pública— tiene la tarea central de generar conocimiento científico nuevo y necesario, sin el cual el sistema universitario degeneraría en simple nivel adicional de “escuela superior”. Fue la misma época en que muchos recientemente posgraduados soñaban con iniciar de tiempo completo la aventura intelectual creativa dedicada al universo de su disciplina y también de acompañar la introducción de jóvenes al mismo universo. Sin embargo, en algún momento tuvieron que darse cuenta de que se habían convertido en partes integrantes de un conjunto social indiferenciado llamado “personal académico” (en el cual, además, las diferencias de “asistente”, “asociado” y “titular”, ligadas a diferentes funciones, se habían vuelto simples diferencias salariales). Tiempo después, la referencia a las personas desapareció de su conceptualización, y se veían reducidas a simples “recursos humanos”, intercambiables como una especie de *técnicos docentes* en función de algún “módulo” de un programa de estudio que les era “asignado”. En la actualidad se hace referencia a

<sup>26</sup> En un trabajo anterior, relaciono el llamativo cambio de lenguaje en amplios campos de las ciencias sociales y humanidades con la reorganización sociopolítica unipolar después de la implosión del sistema soviético y el llamado “fin de la historia” (Krotz 2004:229).

ellos como “capacidad académica instalada” y “capital humano”, destinado a generar réditos aceptables según el juicio de determinadas empresas certificadoras, seleccionadas —y muchas veces pagadas— por algún funcionario responsable de la misma institución a la cual certifican.

¿Y lo mismo vale para el estudiantado? ¿No revelan los cambios de su denominación su lugar en el monohorizonte del mercado y de las normas, valores, costumbres y conductas que le son funcionales a este último, al tiempo que mediante mecanismos cada vez más imaginativos se le hace pagar cantidades crecientes por sus estudios? Ha sido convertido en “clientes” a quienes se les “oferta” determinados “programas”, los cuales son “rankeados” según cantidad de “créditos” y pertenencia a determinado “nivel de excelencia” acorde con ciertos valores numéricos establecidos y asignados por alguna oficina de la administración pública o empresa certificadora, y sancionados en definitiva por la Secretaría de Hacienda. Puede decirse también que el estudiantado ha dejado de ser un sector de ciudadanos con derecho a adentrarse en los caminos del saber humano, y se ha convertido en “materia prima” de una transformación de tipo fabril, cuya diferencia de “calidad” de ingreso y de egreso es medida de modo estandarizado por instancias administrativas bastante ajenas a las disciplinas y hasta a las universidades, concibiéndose su paso por la universidad como un proceso de “agregación de valor”. ¿Acaso el llamado Centro Nacional para la Evaluación de la Educación Superior A. C. (CENEVAL), el Padrón de Posgrados o instituciones como el Programa de Mejoramiento del Profesorado (PROMEP) (que indaga mediante sus formatos el día preciso en el cual inicia una relación de tutoría) —y quienes hayan interiorizado su proceder— se interesan en saber si se elaboran tesis de grado teóricamente coherentes, metodológicamente justificadas, temáticamente valientes, socialmente pertinentes? ¿Se preocupan por su frescura temática, por el tipo de inquietud teórica y social de sus preguntas básicas, por la capacidad crítica del pensamiento expresado en ellas? ¿Tiene alguna importancia si el estudiante logró una experiencia reflexiva de la diversidad sociocultural o sólo se trata de contabilizar el número de días pasados “en el campo” para poder establecer porcentajes de “eficiencia terminal”?

Evidentemente, podría pensarse en modelos de evaluación que combinaran estos dos aspectos, el más académico y el más administrativo, pero ¿no es cada vez más frecuente la toma de decisiones en programas de estudio e instituciones académicas no en función de la mejora de los procesos investigativos y de docencia-aprendizaje, sino en función de la probabilidad de “pasar” la certificación más próxima?<sup>27</sup>

<sup>27</sup> En este sentido, preocupa el nuevo requisito —al parecer aceptado con rapidez por no pocos programas de estudio— de que los estudiantes de doctorado no sólo deben escribir y aprobar una tesis doctoral, sino también

Cierto tipo de concentración de poder es otra característica de este modelo gerencial, que se expresa, entre otros, en el significado únicamente ceremonial de muchos órganos colegiados y en la ritualidad vacía de contenido académico de la mayoría de los “informes” de autoridades y funcionarios universitarios, mientras que la llamada “rendición de cuentas” suele ser completamente inexistente en el caso de los aparatos administrativos y, en todo caso, nunca reclamable por parte de los investigadores, docentes y estudiantes. En este contexto, llama la atención que documentos programáticos no procedan de propuestas de profesores y estudiantes, sino que son resultado de encargos hechos a especialistas contratados para tal fin, por lo que, al final del proceso, los universitarios ya sólo son invitados a “familiarizarse” con su contenido y, en dado caso, a “opinar” —en general, sin consecuencias para el documento— sobre él. Completa el cuadro empresarial la ausencia, en la mayoría de las universidades, de organizaciones estudiantiles, profesionales y sindicales organizadas democráticamente, de procesos democráticos y transparentes de designación de autoridades y la marginación de órganos colegiados (electos) de cualquier tipo —en caso de que existan— a favor de órganos unipersonales (nombrados).

Otra cara de este modelo gerencial<sup>28</sup> de la “nueva universidad” es el afán cada vez menos encubierto por actividades académicas inmediatamente rentables. Esto empezó hace años con la paulatina erosión de la gratuidad de los estudios superiores, y en la actualidad se expresa, por ejemplo, en la exigencia a los investigadores de obtener fondos externos y a las dependencias universitarias de obtener ingresos propios a través de la “venta de productos y servicios”. Es obvio que en algunos casos podría haber situaciones inocuas y hasta benéficas para todos los involucrados, por ejemplo, en el cobro de cuotas de recuperación para cursos de actualización de profesionales con buenos ingresos y posibilidades de deducir dichas cuotas de sus impuestos. Pero en el caso de las ciencias sociales y humanas, cuyos profesionistas usualmente no están en este grupo y cuyos destinatarios son los ciudadanos ma-

---

elaborar e incluso publicar un “artículo arbitrado” (de preferencia, desde luego, en *gloish* y en una revista extranjera). ¿De qué otro modo se puede entender esta exigencia sino como una muestra patente de desconfianza del aparato administrativo federal hacia las instituciones universitarias, autónomas o no, cuyos programas y comités de posgrado necesitan ahora ser “avalados” por el dictamen de alguna revista —reforzando la ansia observable en algunos sectores del profesorado de obtener algún tipo de “certificación” de algún sector de la ciencia social desarrollada en algún país del norte—.

<sup>28</sup> En el caso llamativamente similar de Inglaterra, Cris Shore y Susan Wright (2000:58) han identificado los orígenes de este modelo, ante todo, en las políticas de ajuste neoliberal del Fondo Monetario Internacional y las prácticas administrativas de las grandes corporaciones estadounidenses.

yormente pobres, esta prescripción “administrativa” se convierte en otra vía más de cargar el costo de las instituciones académicas públicas del país a los sectores más débiles de la sociedad. De igual modo, se hace visible la inversión entre lo sustantivo y lo adjetivo cuando se compara el equipamiento de no pocas oficinas administrativas con respecto, por ejemplo, a computadoras, telecomunicaciones, fotocopiado, etc., con los cubículos de investigadores y docentes en el campo de las ciencias sociales y humanas, de quienes en no pocos casos se espera, a diferencia de quienes laboran en el aparato administrativo, que adquieran con medios propios los aparatos y demás medios necesarios para el desempeño de sus funciones o se les obliga a “negociarlos” con alguna oficina.

También aquí se ve sin dificultad cómo se complementan los tres lados del *Triángulo* antropológico; por una parte, para generar nuevas conductas cada vez más “normales” y, por otra parte, para “hacer ver” la antropología —¿y para construir la perspectiva antropológica?— de otro modo.

#### EL TRIÁNGULO DE LAS BERMUDAS COMO IMPUESTO, EN VÍAS DE SER ACEPTADO Y URGIDO DE CRÍTICA

¿Cómo afecta —y afectará en el futuro inmediato— la asfixiante homogeneización de todos los aspectos de la vida académica, donde la libertad de cátedra parece reducirse para el docente a la de seleccionar uno entre varios mecanismos pedagógicos para lograr ciertos objetivos previamente determinados y evaluables en términos cuantitativos por instancias extraacadémicas? ¿Sobrevivirá la práctica alguna vez corriente de rediseñar un curso cada vez que se imparta por razones académicas o se convertirá en un acto meramente formal para fines de certificación? ¿Sustituirá el libro de texto estandarizado (tal vez disfrazado como secuencia de filminas en Power Point), y apreciado en la preparatoria y en las ciencias naturales, la laboriosa confrontación crítica con los clásicos de la disciplina y con los resultados de la investigación reciente? ¿Se está interiorizando cada vez más la lógica administrativa interesada tanto en “productos” contantes y sonantes a corto plazo como en los complementos salariales que a cambio ofrece dejando cada vez más de lado la investigación de temas socialmente candentes y la visión de conjunto que exigiría salirse de los ritmos anuales tan caros a la administración financiera?<sup>29</sup>

<sup>29</sup> En el marco de un análisis más general de las ciencias sociales del continente, Emir Sader (2009), Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, constató hace poco que muchas de las investigaciones

¿Que implicará aceptar más y más los criterios de las ciencias de laboratorio o de la granja experimental para organizar nuestros procedimientos de investigación, publicación y evaluación? ¿Hasta qué grado se podría adoptarlos sin terminar en una inapropiada asimilación de la realidad cultural y social a la realidad natural y material? ¿Acaso se está dando actualmente una nueva edición de la situación de la segunda mitad del siglo XIX, cuando las ciencias naturales empezaron a florecer, como nos recuerda el tan comentado ejemplo de la teoría darwiniana en el año conmemorativo próximo pasado, bajo la influencia de las ciencias humanas y sociales, hasta que estas últimas optaron mayoritariamente por imitar la manera de las primeras de generar el conocimiento científico?

Aunque también, al interior de la antropología, ha crecido la conciencia de lo inadecuado de la pretensión de convertir a todos los licenciados en antropología en investigadores académicos, ¿es conveniente abandonar igualmente la idea de los estudios de pregrado (y más, los de posgrado) como espacios de una formación intelectual y científica centrada en la disciplina, pero no excluyente con respecto de otros aspectos de la cultura y la vida democrática? ¿Realmente no se puede aspirar a más en los programas universitarios que a preparar profesionales del presunto empleo inmediato para tareas subordinadas en función de objetivos definidos por los empleadores públicos y privados de la fuerza de trabajo también en las ciencias sociales?<sup>30</sup>

Todo lo anterior deja claro que la combinación de estos tres procesos esbozados, que se refuerzan mutuamente, implica un fuerte impulso para la transformación de la antropología, que ya es visible en programas de estudio y publicaciones, en los departamentos, las facultades y los centros antropológicos —y, al parecer, también en otras disciplinas sociales y humanas—. Asimismo, tiene implicaciones importantes para el conocimiento antropológico que se genera en y se difunde desde las instituciones académicas, ya que la imposición exógena de ritmos y plazos, de formas de planear y de reportar, de modelos de organizarse y de tomar decisiones, de criterios para evaluar y proyectar se está volviendo, a pesar de numerosas críticas, ironías, maldiciones y pequeños actos de resistencia, rutina en conductas

---

pertinentes “están muy alejados de los que suelen abordarse en los cursos universitarios y de aquellos privilegiados por las instituciones de fomento e investigación. Éstas privilegiaron las propuestas definidas por las matrices fragmentadas de las realidades sociales, desvalorizando interpretaciones históricas globales, y a la vez acentuaron la fragmentación entre las distintas esferas —económica, social, política y cultural— de la realidad concreta”.

<sup>30</sup> Con relación a este aspecto de la llamada “sociedad del conocimiento” advierte Walter Mignolo (2009:9): “La lucha por el control del conocimiento es imperativa en el siglo XXI. El conocimiento controlado solamente por las corporaciones y los estados corporativos será el arma final de la elite administrando una sociedad totalitaria arrullada por el dulce canto del consumo y la felicidad.”

y razonamientos por doquier —sin opción explícita, sin análisis, sin discusión, sin exploración de alcances y alternativas—. <sup>31</sup>

Un elemento que sintetiza mucho de la situación es el significado de la *tesis de licenciatura* basada en el trabajo de campo. Aunque siempre ha constituido un problema académico, organizativo, administrativo, económico y contable, había sido considerado hasta hace poco un elemento integral e irrenunciable del proceso básico de introducción al estudio del multiverso sociocultural, por su combinación de esfuerzo propio y tutoría, ensayo conceptual y metodológico, trabajo bibliográfico e interacción con *otras* personas, sistematización de información empírica y argumentación coherente, y no, en última instancia, por su capacidad de generación de información sobre la realidad social y cultural de un país del Sur. Su sustitución por una pléyade de formatos nunca bien definidos (tesina, etnografía, monografía, ensayo, artículo publicable y a veces publicado, reporte etnográfico, a lo que se agregan reporte de práctica profesional y similares) parece haber permitido, en algunos casos, defender su idea ante las presiones institucionales, pero también parece haber contribuido a oscurecer su significado. Su conversión administrativa en simple “requisito” está facilitando su eliminación completa (y con ello, la supresión del aprendizaje del trabajo de campo en la carrera) por otros “requisitos” considerados equivalentes, tales como promedios de calificaciones, reportes profesionales validados por gerentes de empresas y funcionarios públicos, exámenes de conocimientos sobre algún campo de la antropología, cursillos de titulación y hasta la inscripción en algún programa de especialización o posgrado. Así se combinan las exigencias homogeneizadoras de la burocracia con el modelo científico-natural del conocimiento científico y con el desinterés del modelo neoliberal por análisis necesariamente <sup>32</sup> crítico del orden social vigente.

Pero incluso si no se comparte la hipótesis del *Triángulo de las Bermudas* aquí esbozada, es difícil negar que el sistema de investigación científica y tecnológica

<sup>31</sup> Otra pregunta sería cuánto esta “ocupación” coactiva de tiempo, actividades y preocupaciones por los ritmos y criterios de los diferentes lados del *Triángulo* ha estado eliminando o al menos relegando significativamente, reformas necesarias de otro tipo de nuestros programas e instituciones, más relacionadas con la lacerante situación de las condiciones de vida de las mayorías poblacionales que testimonian tantos estudios antropológicos, que con las comparaciones numéricas con “indicadores” de certificación.

<sup>32</sup> No se dice “necesariamente” porque los científicos sociales o antropólogos se distinguen de otras profesiones por su posición política crítica, sino porque independientemente de su intención teórica o práctica específica, casi cualquier investigación empírica en el país y el continente testimonia siempre de nuevo la desigualdad injustificable, la pobreza evitable, la concentración de poder intolerable, el racismo sostenido, los atropellos de la dignidad humana por doquier.

(a la que se agrega, a últimas fechas, el término “innovación”, desde luego, genéricamente justo, ecológicamente sustentable e interculturalmente respetuoso) y de educación superior se encuentra en una transformación nacional e incluso regional y continental de envergadura que necesita ser analizada urgente y sistemáticamente en el seno de las instituciones que generan y reproducen y enseñan la clase de conocimiento que se distingue de otras —al menos, en teoría— por el alto grado de autorreflexividad y de control de su proceso de generación; para la antropología se agrega aquí de modo especial la crítica de la posible implicación ideológica de los etno-, socio-, crono-, clase-, género-, época- y civilización-centrismos. El que la antropología no solamente genera información fascinante y ensayos de explicación intelectualmente atrayentes de la realidad social, sino que además sus análisis sirven para explorar vías para modificar de raíz el desorden social vigente, debería ser otra motivación para emprender este análisis cuanto antes o, como lo formuló hace poco Boaventura de Sousa Santos, “reinventar la emancipación social quizás nos obligue a repensar toda la cuestión del conocimiento” (De Sousa, 2008:103).

## BIBLIOGRAFÍA

- ARANA, Ana. 2009. “Narco SA, una empresa global”. *CNN Expansión* [en línea], 20 de julio. Disponible en: <http://www.cnnexpansion.com/expansion/2009/07/17/narco-sa> [consulta: junio de 2010].
- BARGAS, José. s. f. “El problema de la eficiencia terminal”. *La Jornada* [en línea]. Sección La Jornada en la Ciencia. Disponible en: <http://ciencias.jornada.com.mx/ciencias/investigacion/ciencias-sociales-y-humanas/investigacion/el-problema-de-la-eficiencia-terminal> [consulta: mayo de 2010].
- BERAMENDI, Pablo, y David Rueda. 2010. “¿Hacia un nuevo modelo productivo?”. *El País*, 29 de agosto. Sección Negocios, p. 9.
- BORÓN, Atilio. 2005. “Las ciencias sociales en la era neoliberal: Entre la academia y el pensamiento crítico”. Conferencia magistral dictada en el xxv Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Porto Alegre. Disponible en la Biblioteca Virtual de Clacso: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sereta/alas05.pdf>
- DE GARAY, Adrián. 2009. “Las áreas de investigación y los cuerpos académicos: Las tensiones y efectos entre dos espacios de organización de la investigación en la UAM”. *Reencuentro*, núm. 55, agosto, pp. 19-23.

- DE LA PEÑA, Guillermo. 1993. "Algunas dificultades en la revaluación de los científicos sociales". En: Manuel Perló Cohen (ed.). *Las ciencias sociales en México*. México: Consejo Mexicano de Ciencias Sociales / Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, pp. 209-220..
- DE SIERRA, Gerónimo, y otros. 2007. "Las ciencias sociales en América Latina en una mirada comparativa". En: Hélio Trinidad (coord.). *Las ciencias sociales en América Latina*. México: Siglo XXI, pp. 17-52.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 2008. "Los desafíos de las ciencias sociales hoy". En: Boaventura de Sousa Santos (coord.). *Pensar el Estado y la sociedad: Desafíos actuales*. La Paz: Clacso / CIDES / UMSA, Muela del Diablo, Comunas, pp. 101-120.
- DIDOU AUPETIT, Sylvie. 2005. "¿Medir para conocer o para regular? Evaluación y acreditación de la educación superior en México". *Avance y Perspectiva*, enero-marzo, pp. 31-35.
- GALAZ FONTES, José Francisco, y Manuel Gil Antón. 2009. "La profesión académica en México: Un oficio en proceso de reconfiguración". *Revista Electrónica de Investigación Educativa* [en línea], año 11, núm. 2. Disponible en: <http://redie.uabc.mx/vol11no2/contenido-galaz2.html> [consulta: junio de 2010].
- GEERTZ, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIL ANTÓN, Manuel. 2000. "Los académicos en los noventa: ¿Actores, sujetos, espectadores o rehenes?". *Revista Electrónica de Investigación Educativa* [en línea], vol. 2, núm. 1. Disponible en: <http://redie.uabc.mx/contenido/vol2no1/contenido-gil.pdf> [consulta: agosto de 2010].
- \_\_\_\_\_. 2010. "¿Festejar por decreto?". *El Universal* [en línea], 6 de septiembre. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/editoriales/49772.html> [consulta: septiembre de 2010].
- \_\_\_\_\_; Jesús Francisco Galaz Fontes, y Juan José Sevilla. 2010. "¿Por qué hay SNI y no más bien nada?" [en línea]. Ponencia para el I Congreso Nacional de Miembros del SNI. Querétaro. Disponible en: [http://mt.educarchile.cl/MT/jjbrunner/archives/ManuelGil\\_Queretaro.pdf](http://mt.educarchile.cl/MT/jjbrunner/archives/ManuelGil_Queretaro.pdf) [consulta: junio de 2010].
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. 2003. "La nueva universidad". *Firgoa. Universidade Pública-Espazo Comunitario* [en línea]. Universidade de Santiago de Compostela. Disponible en: <http://firgoa.usc.es/drupal/node/10372> [consulta: julio de 2010].
- KENT, Rollin. 2002. "Las políticas de evaluación". En: Rollin Kent (comp.). *Los temas críticos de la educación superior en América Latina en los años noventa: Estudios comparativos*. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Chile / Fondo de Cultura Económica (2ª ed.), pp. 254-324.

- KROTZ, Esteban. 1994. "¿Los prescindibles? Ensayo sobre las tensiones entre los científicos sociales y sus campos de actividades". En: Manuel Perló C. (coord.). *Las ciencias sociales en México: Análisis y perspectivas*. México: Consejo Mexicano de Ciencias Sociales / Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, pp. 235-258.
- \_\_\_\_\_. 1995. "¿Ciencias sociales y humanas en el lecho de Procusto? Consecuencias de la evaluación académica institucional". *Boletín de la Academia de la Investigación Científica*, núm. 26, septiembre-octubre, pp. 21-27.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Contribución a la crítica utópica del 'nuevo realismo'". *Metapolítica* (Fuera de Serie), octubre, pp. 226-230.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Los instrumentos estatales de 'evaluación'. ¿Elementos configurativos de la antropología mexicana?". En: Carmen Morales Valderrama y otros (coords.) *El Instituto Nacional de Antropología e Historia frente al siglo XXI: Memoria del IV Congreso de Investigadores del INAH*. Tomo I. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Delegación de Profesores e Investigadores D-II-IA-1, pp. 421-435.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Antropologías segundas: Enfoques para su estudio". En: José E. Zárate H. (ed.). *Presencia de José Lameiras en la antropología mexicana*. Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 41-52.
- \_\_\_\_\_. 2009. "Hacia la recuperación del lugar de las ciencias sociales en la sociedad de conocimiento en México". *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 71, núm. especial, pp. 75-104.
- KROTZ, Friedrich. 2009. "Time for a New Start: The State is Pumping Money into Broken Mechanisms- That is the Real Crisis". *The Atlantic Times* [en línea], mayo. Disponible en: [http://www.atlantic-times.com/archive\\_detail.php?recordID=1761](http://www.atlantic-times.com/archive_detail.php?recordID=1761) [consulta: mayo de 2010].
- KUHN, Thomas S. 1974. "Reflections on my critics". En: Imre Lakatos y Alan Musgrave (eds.). *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 231-278.
- MANETTO, Francesco. 2010. "Hablemos inglés, o algo parecido". *El País* [en línea], 30 de abril. Disponible en: [http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Hablemos/ingles/algo/parecido/elpepisoc/20100430elpepisoc\\_1/Tes?print=1](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Hablemos/ingles/algo/parecido/elpepisoc/20100430elpepisoc_1/Tes?print=1) [consulta: mayo de 2010].
- MEJÍA, Fernando y Adriana Olvera. 2010. "Gestión escolar: Un asunto de mercado, de Estado o de sociedad: Algunas experiencias internacionales". *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. XL, núm. 1, pp. 9-52.

- MIGNOLO, Walter. 2009. "Al final de la universidad como la conocemos: Foros mundiales epistémicos hacia futuros comunales y horizontes de vida decoloniales". (Versión castellana mecanografiada, 13 pp. Trad. A. G. Blanco. Versión inglesa original en: <http://waltermignolo.com/2009/05/07/at-the-end-of-the-university-as-we-know-it-world-epistemic-fora-toward-communal-futures-and-decolonial-horizons-of-life/>).
- MURAYAMA, Ciro. 2010. "Financiamiento y desarrollo de la educación superior 2000-2009: Entre la inercia y el mercado". *Metapolítica*, vol. 14, julio-septiembre, núm. 70, pp. 61-65.
- Observatorio Ciudadano de la Educación. 2008. "Segundo informe de gobierno: En educación predominaron los silencios" [en línea]. *Observatorio Ciudadano de la Educación*, octubre. Disponible en: [http://www.observatorio.org/comunicados/EducDebate17\\_Informe\\_2.html](http://www.observatorio.org/comunicados/EducDebate17_Informe_2.html) [consulta: febrero de 2010].
- PALERM, Ángel. 1976. *Historia de la etnología: Los evolucionistas*. México: Centro de Investigaciones Superiores-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- POY SOLANO, Laura. 2010. "Regresivo, medir la velocidad de lectura en escuelas: especialistas". *La Jornada* [en línea]. Sección Sociedad y Justicia, 5 de septiembre. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/05/index.php?seccion=sociedad&article=033n1soc> [consulta: septiembre de 2010]
- REYGADAS, Luis. 2009. "Meritocracia vs. igualitarismo: Gramáticas de legitimación y deslegitimación de la desigualdad en una universidad mexicana". Ponencia presentada a la reunión del grupo de trabajo de CLACSO Cultura y Poder, Buenos Aires, 28-29 de septiembre.
- RUIZ GUTIÉRREZ, Rosaura. 2009a. "Tendencias y perspectivas de la educación superior, la ciencia, la tecnología y la innovación en México" [en línea]. Portal-e de la Academia Mexicana de Ciencias: <http://www.amc.unam.mx/>.
- \_\_\_\_\_. 2009b. "Estrategia y prioridades del financiamiento de la ciencia y la tecnología 2009-2012" [en línea]. 8 de septiembre. Portal-e de la Academia Mexicana de Ciencias: <http://www.amc.unam.mx/>.
- SADER, Emir. 2009. "El desafío teórico de la izquierda latinoamericana". *La Jornada* [en línea]. 22 de septiembre. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/09/22/emir.html> [consulta: mayo de 2010].
- Segundo Encuentro Internacional de Rectores Universia. 2010. *Agenda de Guadalajara* [en línea] Disponible en: <http://www.universiag10.org/wp-content/uploads/guadalajara.pdf> [consulta: agosto de 2010].

- SHORE, Cris. 2010. "Beyond the Multiversity: Neoliberalism and the Rise of the Schizophrenic University". *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, vol. 18, núm. 1, pp. 15-29.
- SHORE, Cris, y Wright, Susan, 2000. "Coercitive Accountability: The Rise of Audit Culture in Higher Education". En: Marylin Strathern (ed.). *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. Londres: Routledge, pp. 57-89.
- VARELA, Roberto. 2005. "La carrera académica en la Universidad Autónoma Metropolitana: Problemas y estrategias". En: Roberto Varela. *Los trabajos y los días del antropólogo: Ensayos sobre educación, cultura, poder y religión*. México: Universidad Autónoma Metropolitana (Cultura Universitaria. Serie Ensayo, 81), pp. 45-63.



## “Vámonos con todo y chivas”

Sistemas de supervivencia en las culturas ganaderas del norte de San Luis Potosí

### RESUMEN

El altiplano potosino es actualmente una de las regiones caprinas más importantes de México. La ganadería menor ha sido el medio de vida de gran parte de la población de esta región. Son pequeños y medianos ganaderos-campesinos que llevan a cabo la caprinocultura en condiciones de pobreza y adversidad. Dependen de las condiciones territoriales y climáticas, por lo cual practican trashumancias cíclicas para garantizar su reproducción. En este escrito se podrá observar cómo históricamente la organización y producción pastoril ha estado condicionada por factores externos e intervenciones del Estado. Elementos que se contraponen con la propia reproducción social y cultura de los ganaderos, a quienes, por aspectos legales y jurídico, se les ha condicionado el uso y movilidad territorial, obviando los conocimientos de la organización del rebaño que posee un pastor trashumante. Estos elementos han provocado que la cría de cabras deje de ser una alternativa de vida, lo que ha motivado deshacerse de los rebaños y buscar otro tipo de actividades económicas fuera de la región. No obstante, se mantienen ciertos rasgos de identidad ganadera que se resiste a dejar esta actividad. Por lo que la trashumancia es una forma de vida que se debe analizar como tal, análisis que ayude a las posibilidades de su mantenimiento y sobre todo de la cultura que lleva asociada.

**PALABRAS CLAVE:** ALTIPLANO POTOSINO, REGIÓN CAPRINA, GANADEROS-CAMPESINOS, CAPRINOCULTURA.

### ABSTRACT

The highland of San Luis is currently one of the most important regions of Mexico goats. Livestock child has been the livelihood for much of the population of this region. They are small and medium farmers-farmers who carry out the caprinocultura in poverty and adversity. Depend on the land and climate conditions, so cyclical practice transhumance to ensure their reproduction. The letter will be seen as historically the organization and pastoral production has been conditioned by external factors and interventions of the state has conditioned his existence. Elements that are opposed to their own social reproduction and culture of the farmers, who from legal issues and legal, they have been conditioned to use and mobility planning, ignoring the knowledge of the organization of the flock that has a nomadic shepherd. These elements have led to goat farming is no longer an alternative life that has motivated to get rid of herds and for other economic activities outside the region. However, there remain certain features of identity that resists livestock stop this activity. As transhumance is a way of life that must be analyzed as such, to help the chances of maintenance and especially the culture associated with it.

**KEYWORDS:** THE HIGHLAND OF SAN LUIS, REGION GOATS, FARMERS-FARMERS, CAPRINOCULTURA.

Recibido el 5 de julio de 2010 en la redacción de la *Revista del Colegio de San Luis*.

Enviado a dictamen el 8 de julio de 2010. Dictámenes recibidos el 13 de agosto de 2010.

Recibido en su forma definitiva el 23 de noviembre de 2010.

# “VÁMONOS CON TODO Y CHIVAS”

## SISTEMAS DE SUPERVIVENCIA EN LAS CULTURAS GANADERAS DEL NORTE DE SAN LUIS POTOSÍ

MARÍA ISABEL MORA LEDESMA\*

### EL TERRITORIO COMO INSCRIPCIÓN DE LA CULTURA GANADERA

El territorio no se reduce a un mero escenario o contenedor de los modos de producción y de la organización del flujo de mercancías, capitales y personas, sino también un significativo denso de significados y un tupido entramado de relaciones simbólicas. En este último sentido, el territorio es resultado de la apropiación y valoración de un espacio determinado, esta apropiación-valoración puede ser de dos formas: instrumental o simbólica (Giménez, 1999). En la primera se enfatiza la relación material con el espacio (uso de los recursos). En la segunda se destaca el territorio como espacio de sedimentación simbólico-cultural donde los actores proyectan sus concepciones de mundo. Por eso el territorio puede ser considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolítica estratégica, como circunscripción política, pero también como paisaje, belleza natural, entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva.

Visto desde la perspectiva cultural, asumimos que ya no hay territorios vírgenes, sino todos han sido tatuados por las huellas de la historia, la cultura y el trabajo humano. Esta perspectiva induce el concepto de “geosímbolo”, que se define como un lugar, un itinerario, una extensión, o un accidente geográfico que por razones de existencia, políticas, religiosas, o culturales reviste, a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales, una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad (Bonnemaison, 1981:256, en Giménez, 1999). Así, las áreas ecológicas, los paisajes rurales y urbanos, caminos y brechas y fuentes de agua son considerados “bienes culturales”, lo cual es apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo. Esta definición comprende los roles que el individuo constituye dentro de una colectividad de la cual forma parte.

\* El Colegio de San Luis. Correo electrónico: imora@colsan.edu.mx

Bajo estas premisas se hace un intento de definir la región donde se realiza la actividad caprina en el norte del estado de San Luis Potosí. Siguiendo a Van Yong (1992:3), asumimos que se parte de una representación espacial que recubre realidades extremadamente diversas en cuanto a extensión y a contenido. Constituye un espacio geográfico más amplio que una localidad, cuyos límites estarían determinados por el alcance efectivo de ciertos sistemas, ecológicos, de propiedad agraria y de parentesco, y no se requiere que sus fronteras coincidan con las divisiones políticas o administrativas o incluso con accidentes topográficos. En este espacio, los cabreros se apropian del territorio para su supervivencia a través de la práctica pastoril.

### *La región ganadera*

El altiplano potosino forma parte de la vasta región del Desierto Chihuahuense, considerado uno de los desiertos biológicamente más ricos del mundo, con una extensión de 630,000 kilómetros cuadrados. Este desierto abarca los estados de Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, Durango, Zacatecas y San Luis Potosí; se extiende hasta el suroeste de Estados Unidos, en Arizona, Nuevo México y Texas. El bolsón es utilizado principalmente por el hombre para la ganadería extensiva de caprinos y bovinos, cultivos irrigados, minería y la explotación de salinas continentales (Grünberger, Reyes-Gómez y Janeau, 2004) Sus bajas precipitaciones (200-400 milímetros cúbicos anuales) favorecen la producción caprina. En esta región las cabras tuvieron una excelente adaptación desde su introducción por los españoles a México en la Colonia. El Desierto Chihuahuense aporta 46% de cabras del total nacional. La referencia con otras zonas se muestra en el cuadro 1.

CUADRO I.  
ZONAS GANADERAS EN MÉXICO

Zona	Estados	Núm. de cabras	Núm. de unidades de producción
Total nacional		4,137,504	251,262
Noreste/ Desierto Chihuahuense	San Luis Potosí, Coahuila, Durango, Zacatecas, Nuevo León, Chihuahua y Tamaulipas	1,915,450	58,517
Zona Centro	Puebla, Hidalgo, Estado de México, Querétaro, Tlaxcala, Morelos, Distrito Federal	669,802 <sup>1</sup>	63,732
Zona Sur	Oaxaca, Guerrero, Chiapas	633,542	61,227
Zona Occidente-Bajío	Guanajuato, Michoacán, Jalisco y Colima	556,782	46,903
Zona Noroeste	Baja California Sur, Sinaloa, Sonora, Nayarit, Baja California Norte, Colima, Aguascalientes	293,371	13,725
Zona Sureste/Golfo	Veracruz, Yucatán, Campeche, Tabasco, Quintana Roo	68,557	7,158

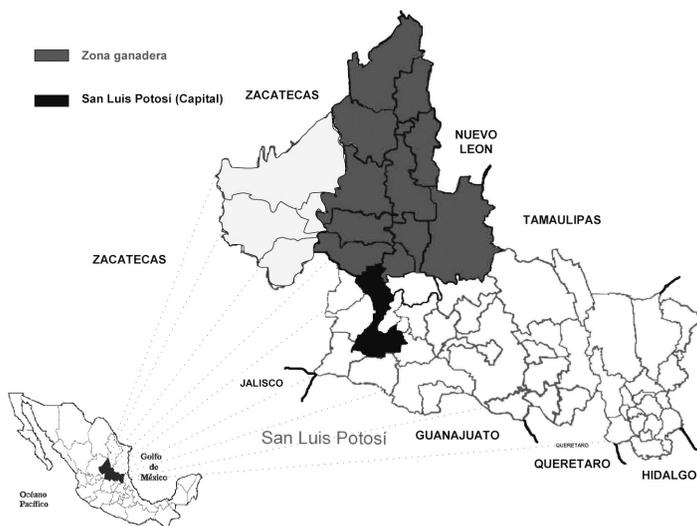
Elaboración propia con base en el Censo Agropecuario 2008.

En esta región, la zona del altiplano potosino abarca una extensión de 31,660.13 kilómetros cuadrados (la mitad del estado, 62,848 kilómetros cuadrados), dentro de la Cuenca del Salado. Es la zona de grandes espacios abiertos, de pastos y de extensos lomeríos; forma el terreno más amplio y despejado del estado que se extiende más allá de los límites occidentales de éste y se pierde en el horizonte zacatecano, hacia el resto del Desierto Chihuahuense. En este espacio, los cabreros se apropian del territorio para su supervivencia a través de la práctica pastoril. La zona con mayor producción de caprinos es el altiplano. Por su condición desértica y de matorral (chaparros), le ha permitido una excelente adaptación. Esta zona tiene una población de 310.141 habitantes, que equivalen a 13.5% de la población total del estado potosino. Los municipios con mayor concentración de ganado son Villa de Guadalupe, Catorce, Cedral, Charcas, Matehuala, Vanegas, Venado, Moctezuma y Villa de la Paz, ubicados en la parte oriental del altiplano, denominada panino Ixtlero, marcada por matorral denso, de larrea-mezquite-izote, sin césped, con grandes concentraciones de lechuguilla<sup>2</sup> (véase el mapa 1).

<sup>1</sup> Cabe mencionar que la mitad la proporciona Puebla, 335,291, estado que realiza trashumancias con el estado de Oaxaca.

<sup>2</sup> La lechuguilla es un tipo de agave que los lugareños recolectan en el invierno, de la que sacan la fibra para la elaboración de lazos, ayates, costales, etc.

MAPA I.  
ZONA GANADERA EN EL ALTIPLANO POTOSINO



Elaboración propia, con el apoyo técnico de Jesús Alejandro Pérez.

En este territorio, alrededor de 18 mil familias persisten en la actividad caprina como su principal medio de vida. Son pastores trashumantes que realizan movi- lidades anuales a ecosistemas más benignos, resultado de las bajas precipitaciones y períodos muy prolongados de sequía. El cuidado, el traslado y la organización de los rebaños se realizan de forma familiar, con fuertes vínculos de parentesco de ayudas recíprocas.

La zona de estudio se compone de nueve municipios y 225 ejidos constituidos por localidades de menos de 500 habitantes de asentamiento muy disperso. Estas localidades o “ranchos” se componen de ocho a diez familias extensas vinculadas por parentesco, que mantienen un sistema económico mixto basado principalmente en la ganadería, agricultura, caza y recolección. Por lo regular, tienen hatos de 10 a 200 cabras; el número de cabras lo determina el número de miembros en edad para cuidarlas. La producción es de temporada para carne en la venta del cabrito<sup>3</sup> y leche para la producción de quesos. La venta del cabrito se hace en los meses de noviembre y diciembre, a través del “partideño” o intermediario, quien lo compra directamente

<sup>3</sup> De cuatro a cinco semanas de nacido.

en la localidad para revenderlo en el centro de acopio en Matehuala. El queso es de producción casera y de manera artesanal; también se vende a través de intermediarios a quienes les entregan semanalmente el producto, que tiene su principal mercado en Monterrey, hacia donde salen un aproximado de 2000 quesos semanales de esta zona.

En la zona encontramos unidades domésticas de producción ganadera, de hatos de 10 a más de 200 cabras. Los rebaños son manejados directamente por un pastor, quien realiza todas las actividades con ayuda de la familia y con poca o nula infraestructura tecnológica. Las formas de explotación son de tipo extensivo; utilizan los terrenos menos productivos, no aptos para actividades agrícolas, y generalmente no disponen de fuentes de alimentos cultivados, por lo que recorren grandes extensiones de terreno. Se caracterizan por baja tecnificación y el sobrepastoreo. De este tipo son los sistemas orientados a producir leche y carne (cabrito) en las zonas áridas y semiáridas, destacando los estados de San Luis Potosí, Coahuila y Nuevo León. La ciudad de Matehuala, municipio más importante del altiplano potosino, es el principal centro nacional comercial de cabras.

Ser ganadero (cabrero o chivero) conlleva un conjunto de actividades temporales de carácter familiar con rasgos campesinos como la agricultura de secano, la caza y la recolección en torno a la cría de ganado caprino. Los ganaderos altiplanenses realizan sus actividades en un territorio de 1,607,968 hectáreas, donde pastan un aproximado de 265,681 cabezas de ganado caprino, que equivalen a 60% de la producción estatal. En esta zona, cada localidad tiene derecho al uso del territorio y por ende a sus recursos naturales —pastos, bordos de agua,<sup>4</sup> fauna y flora— dentro del régimen ejidal, por lo que la estructura de administración y distribución de las tierras está vinculada a la distribución de esos recursos naturales.

## PRODUCCIÓN Y OCASO DE LA CAPRINOCULTURA

Hace 10 años México tenía 9,068.44 cabezas de ganado caprino y 320.000 unidades productivas. De acuerdo con el último Censo Agropecuario (2008), esta cantidad se redujo más de la mitad, con un registro de 4,137.504<sup>5</sup> cabezas y 251.262 unidades de producción.

<sup>4</sup> Excavaciones para colectar el agua de lluvia.

<sup>5</sup> Los datos son estadísticos y se toman como indicadores, ya que en el trabajo de campo se comprobó un ocultamiento del número real de ganado por parte de los ganaderos, debido a diversos factores, entre ellos a la limitación de 200 cabras como máximo.

San Luis Potosí es el estado que históricamente ha tenido la mayor producción de cabras en el país. Para finales de los noventa, la entidad potosina contaba con 881.529 cabezas, 22% de la producción nacional (otras fuentes hablan de 1'074,276 cabezas), y garantizaba la sobrevivencia de un poco más de 27,000 familias, lo que nos brinda un estimado de 43% del total de habitantes del Altiplano. Para 2009 el estado registraba una producción de 418,432, y 17.552 unidades domésticas, lo que indica una reducción en proporción de 30% respecto del total de población de la zona (véase cuadro 2).

CUADRO 2.  
PRODUCCIÓN DEL ESTADO, 1999-2009

1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009
881.529	649.52	625.026	702.806	703	683	711.48	744.088	663.254	515.953	418.432

Fuente: Secretaría de Desarrollo Rural del Gobierno del Estado. Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación, Delegación en el Estado.

No obstante, San Luis Potosí y la vecina entidad de Coahuila aportan cerca de 50% del total, lo que los define como los estados norteros con más producción de caprinos.

### *La técnica trashumante*

Esta técnica ganadera está basada en el movimiento de los rebaños entre dos regiones ecológicas distintas y alejadas, siguiendo un ritmo estacional en busca de pastos de invierno y de verano. Es el caso de muchos sistemas mediterráneos, ya sea de trashumancias de corta distancia, que implican transiciones de valles-montañas. Se diferencia del nomadismo en tener asentamientos estacionales fijos y un núcleo principal fijo (rancho) del que proviene la población que la practica.

Es una técnica practicada mundialmente<sup>6</sup> y con fuertes bases históricas, que además de proteger la biodiversidad, mantiene valores culturales asociados, que se perderían definitivamente si la trashumancia desapareciese ante los problemas que enfrenta relacionados con la intensificación del sector primario y el envejecimiento y el abandono de las comunidades rurales rompiendo una cadena de transmisión de los conocimientos de esta técnica.

<sup>6</sup> Existe una amplia bibliografía, que en este escrito, por razones de espacio, no discutiremos.

## LAS MOVILIDADES ANUALES EN EL ALTIPLANO POTOSINO

Las lluvias y las secas marcan las etapas de producción y de movilidad, trashumancia que permite mantener el ganado en la época del estiaje. Los movimientos son de “ciclos cortos” de 10 a 50 kilómetros dentro de los límites ejidales. Al inicio del frío (octubre) y secas, los hatos se mueven a alturas de más de 2500 metros sobre el nivel del mar, en lugares de difícil acceso en busca de vegetación más abundante; ahí se instalan los corrales y viviendas provisionales. Estos asentamientos temporales son conocidos como majadas. En la sierra, la ordeña y la elaboración de quesos se complementan con la recolección de lechuguilla,<sup>7</sup> recolección de especies vegetales, la caza de ratas y armadillos para la alimentación.

Al inicio de las lluvias —entre mayo y junio— se inicia el descenso del ganado. La majada se establece a la orilla de los bordos de agua, donde algunos caprinocultores siembran maíz y frijol; procuran que las parcelas estén cerca para aprovechar el abono de las cabras. En este periodo se alternan la agricultura y la ganadería. Es la época más próspera en el altiplano, de ahí el dicho de los cabreros: “El que siembra y cría, gana de noche y de día”.

El ciclo del maíz es tan variable como el clima del altiplano. Las primeras lluvias marcan el momento de la siembra, pero son muy inciertas, ya que pueden postergarse hasta junio o julio.<sup>8</sup> Por lo que la movilidad del ganado es impredecible. En este periodo, el rebaño es llevado todos los días a pastorear y es regresado al corral para protegerlo de los depredadores. La alimentación depende fundamentalmente de los agostaderos, y sólo se le suministra sal como complemento. En épocas de estiaje excesivo se le complementa con nopal, maguey, palma, rastrojo (si tuvieron cosecha) y sal; en algunos casos se tiene que comprar pastura.

## LA INTERVENCIÓN DEL ESTADO

En los últimos quince años, estos grupos pastoriles han visto gravemente afectado su sistema de supervivencia por la migración masiva asociada a dos factores principales: el cambio en la legislación agraria y la sobreexplotación y retiro de la agricultura industrial intensiva.

<sup>7</sup> Agave de fibras duras y delgadas que crece en las partes más altas, del que obtienen el ixtle, que venden para la elaboración de lazos, cepillos, tapetes, costales, etc. El grupo familiar, incluyendo los niños, participa en el tallado de lechuguilla.

<sup>8</sup> El último día para sembrar es el 24 de julio.

Acerca del primer factor, el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), instrumento jurídico que el gobierno de la república estableció en 1992 para regular la propiedad social, tiene como objetivo la parcelización de la tierra de uso común por cabecera ejidal, lo que permite la privatización de la tierra y, con ello, la creación de lindes territoriales de pastoreo común, que limita los hatos a no más de 200 cabezas por unidad doméstica de producción. Esta certificación está asociada con el tamaño y la composición de las majadas que condicionan el tipo de estrategia productiva. Antes de 1992, los movimientos de los trashumantes se realizaban más allá de los límites del ejido; en 1992 se limitó el territorio trashumante por la aplicación de la reforma del artículo 27 constitucional y la implementación del PROCEDE.

Esta problemática está cada vez más presente, sobre todo en la época de estiaje, temporada en la que se deshacen del ganado para no perderlo por falta de agua y alimento.

El segundo factor se refiere al retiro de empresas agroindustriales de producción de jitomate, que se habían constituido en una fuente temporal de trabajo para una parte importante de la población, retiro articulado con el abatimiento del acuífero generado y las sequías prolongadas como consecuencia del uso de la agricultura intensiva de estas las empresas. Ante este escenario que limitaba la tierra (para efectuar la trashumancia) y el ganado, la poca perspectiva de trabajo local y los bajos salarios, así como la pérdida de humedad prolongada del suelo que imposibilita la escasa agricultura de secano y el agua para el ganado, la población, sobre todo los jóvenes, han optado por emigrar a las zonas industrializadas del norte del país, a las ciudades de Monterrey, Saltillo y Tamaulipas, y en menor medida a Estados Unidos.

La emigración, consecuencia de la política agraria y el declive agroindustrial, ha tenido serios efectos en el tejido social de los cabreros campesinos de la región. Ha afectado sus formas de organización social, conocimientos locales, racionalidades e imaginarios sociales, y ha desarticulado la diversificación temporal de actividades. Este contexto ha favorecido el empobrecimiento y el abandono de la actividad ganadera y ha fomentado el rechazo al trabajo agrícola-ganadero en las nuevas generaciones.

Las instituciones de gobierno y organizaciones ambientalistas perciben a los cabreros como sujetos que “carecen una cultura ambientalista”, “irresponsables para reforestar los agostaderos”, “no les interesa progresar” y que “les hace falta una mentalidad productiva hacia el mercado”, entre otras.

Desde esta perspectiva, en la actualidad, la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA) ha establecido una normatividad que limita a 200 el número de cabezas por unidad doméstica, argumentando que cada unidad animal (equivalente a seis cabras) requiere un promedio de 25 a 30 hectáreas por las condiciones de desertificación de esta región. Esto ha llevado a un ocultamiento de la información por parte de los ganaderos ante el temor de que les quiten el ganado. Este control se hace a partir del Programa de Estímulos a la Productividad Ganadera (PROGAN), que inició en 2004 para apoyar a los caprinocultores, y en 2008 se les comenzó a otorgar 65 pesos por cada cabra que registraran. Antes de esa fecha, los chiveros no contaban con ningún tipo de apoyo gubernamental, lo anterior resalta ante la existencia en el país de 169 programas gubernamentales distintos para el campo.

La nobleza de la caprinocultura radica en que puede realizarse en las condiciones más adversas, siempre y cuando se tengan los conocimientos adecuados para su manejo. No obstante, el personal de la SAGARPA considera que existe una despreocupación y negligencia de los ganaderos respecto del manejo sanitario y técnico, y culpa a los ganaderos por la degradación de los agostaderos.

Existen algunas organizaciones de caprinocultores fomentadas por el gobierno para tener acceso a los apoyos. Sin embargo, la mayoría de los ganaderos, por temor o por no tener acceso a la información oportuna, permanece al margen de estas ayudas gubernamentales.

Algunas posiciones de los gobiernos locales es prohibir las trashumancias y evitar los asentamientos en majadas, ya que dan lugar a la formación de nuevos asentamientos. La tendencia estatal es evitar los asentamientos dispersos y concentrar a las poblaciones con el argumento de llevarles los servicios básicos.

## EL TIPO DE UNIDADES DOMÉSTICAS GANADERAS

Con base en el trabajo de campo e información del Distrito de Desarrollo rural, se determinaron los tipos de unidades domésticas de acuerdo con el número de ganado, ingresos y la preeminencia de la actividad para su supervivencia.

### *Unidades ganaderas con pluriactividad*

Corresponden a familiar, con hatos menores de 50 cabras, y representan 33% del total. En este rango encontramos dos tipos de familia: sujetos de la tercera edad y

naciente unidad doméstica. En el primer caso, la unidad doméstica se conforma de una pareja de más de 60 años de edad, con escolaridad muy baja (primaria incompleta y analfabetos) Tienen de ocho a doce hijos; los varones solteros se encuentran como inmigrantes en Monterrey y algunos en Estados Unidos. Las hijas, por lo general ya casadas, tienen su residencia con la familia del esposo. No se cuenta con un pastor con el tiempo y las fuerzas necesarios para recorrer largas distancias y soportar las inclemencias del clima del pastoreo. Por lo general, estas familias contaban con hatos mayores que han ido vendiendo. Los hijos casados que son inmigrantes se han independizado y no viven con los padres; los cercanos a las zonas de riego trabajan como jornaleros y, en algunos casos, apoyan en la parcela familiar y con algún ingreso. Estos ganaderos de la tercera edad muestran resistencia a los cambios fomentados por el discurso institucional y desinterés por las campañas sanitarias, pues mencionan que “las cabras se dan solas”. Tienen poco requerimiento monetario, poca comercialización y escasa ayuda oficial, por lo que la actividad ha pasado a un lugar secundario en la economía familiar.

Tienen animales de traspatio: cerdos y aves. Las cabras son como el ahorro. Producen queso para el gasto diario y venden el cabrito o las chivas de “desecho”<sup>9</sup> para pagar alguna deuda, servicio, emergencia o celebración. No cuentan con semental. Este grupo combina diversas estrategias de ocupación durante el año. Las cabras, aunque pueden representar su eje principal, no son la alternativa suficiente para cubrir el gasto familiar, que se complementa con el ingreso de los inmigrantes, el tallado de fibra (lechuguilla), el jornal y la milpa (maíz y frijol de temporal) y animales de traspatio. Estas unidades viven con un promedio de entre 1,000 y 1,500 pesos mensuales.

El segundo tipo, de familia nueva, se refiere a los cabreros jóvenes, que inician su propio rebaño, hijos y nietos de ganaderos, algunos que emigraron y regresan a formar su propio hato. Tienen hijos pequeños en edad escolar que asisten a la escuela y, por lo general, tienen el ganado estabulado. Si bien cuentan con los conocimientos del manejo del ganado, tienen otra percepción de la actividad debido a que han estudiado o emigrado. Muestran una mayor motivación por aumentar el hato y cuentan con semental. Venden cabrito; procuran obtener un mayor precio y no venden hembras a menos que sean de desecho. Dentro de sus estrategias, presentan más probabilidad de aumentarlo que el tipo anterior.

El trabajo en estas unidades domésticas ganaderas es esencialmente familiar. Por lo que la emigración o no contar con hijos mayores reducen la cantidad de

<sup>9</sup> Que han terminado su ciclo productivo.

ganado capaz de ser atendido. En las familias con menos de 50 cabras, la ganadería no proporciona los ingresos suficientes para la supervivencia de la familia, por lo que tienen que complementarla con otras actividades como, generalmente, la venta de la fuerza de trabajo, como jornaleros o la emigración. En estas unidades, las personas mayores, por lo general, son las que se quedan al cuidado del ganado y de la parcela, de las mujeres y de los niños, quienes desde los seis años de edad ayudan a esta actividad.

### *Unidades ganaderas diversificadas*

Estas familias cuentan con hatos de 50 a 200, y colaboran una o varias personas dentro de la familia que realizan la función de pastor. La actividad es más comercial y permanente. Se compone de familias extensas con residencia patrilocal, donde participan los hijos varones casados con hatos propios y conjuntamente se responsabilizan del ganado. Los hijos en edad escolar estudian, y por lo general son menores los índices de migración.

Las familias ganaderas conforman núcleos de poblaciones, generalmente vinculados por parentesco. Comparten un territorio que depende del ejido y mantienen estrategias de reciprocidad muy arraigadas como colaboración de fuerza de trabajo, semental, yunta, medio de transporte y apoyos de toda índole en caso de siniestros.

### *Ingreso*

El promedio anual de ingresos de una unidad media que diversifica actividades se especifica en el cuadro 3.

CUADRO 3.

INGRESOS ANUALES EN UNIDADES QUE DIVERSIFICAN ACTIVIDADES. DE 100 A 200 CABEZAS

Actividad	Tiempo anual estimado	Producción/ promedio	Precio/salario (\$)	Apoyos	Ingreso anual (\$)
<b>Ganadería</b>					
Venta queso*	Anual Promedio 200 días	6 quesos diarios	\$ 15	—	18,000
Venta cabrito	Nov.-enero	50	\$150.00	—	7,500
Venta "Deshecho"	Anual	15	\$300.00	—	4,500

Actividad	Tiempo anual estimado	Producción/ promedio	Precio/salario (\$)	Apoyos	Ingreso anual (\$)
<b>Otras actividades</b>					
Tallado de ixtle	Ciclo invernal 90 días	5 kilos por familia	14.00/Kg	—	6,300
Jornal en las agroempresas	Ciclo verano 3 meses 90 días	—	70.00 por día	—	6,300
Agricultura	Producción/ promedio (ton/ha)	Superficie/ promedio (ha)	Precio promedio (\$)	Apoyos Procampo (\$)	Ingreso anual
Maíz/temporal	0.368	2	1,300	1,556.80	2,512.80
Frijol/temporal	0.307	2	4,000	1,556.00	4,012.00
Migración/remesas	Anual		1,000 al mes		12,000
Total					61,125.80

La producción varía de acuerdo con el hato. Se toma como referencia para 100 cabezas

\*La producción de quesos varía de acuerdo con la producción de leche; aumenta en las lluvias y disminuye en las secas.

Se puede observar que todas las actividades, excepto las remesas, tienen un carácter temporal. Por lo general, los ganaderos que cuentan con más de 100 cabezas presentan poca migración, no trabajan en el jornal y ya no tallan el ixtle. En términos reales, estaríamos hablando de que la mayoría de las unidades de este tipo vive con ingresos de 3,000 pesos mensuales.

Ochenta por ciento del ingreso proviene del ganado, en especial de la leche para la elaboración de quesos. La agricultura es de subsistencia, lo cual los provee de maíz y frijol para todo el año, así como rastrojo para los animales. Cuando el temporal no permite la agricultura, se tiene que comprar este alimento. La mayoría manifestó tener ingresos menores a 36,000 pesos anuales.

En las familias extensas, la actividad de pastor la llevan a cabo varios miembros, ya que el hato de más de 100 cabras pertenece a toda la familia. Estas unidades, cuando tienen hatos de más de 200 cabras, pueden contratar a un pastor. La cantidad de cabezas permite tener los recursos suficientes para un pago diario de 100 pesos. Un pastor debe conocer cómo apoyar un parto, las distancias que debe recorrer para alimentar el ganado, cuidado de depredadores y evitar la pérdida de animales de regreso al corral. No obstante, es una actividad que ya muchos jóvenes no quieren realizar o no conocen.

### *La producción de queso*

El queso se elabora en la familia, principalmente por las mujeres y de manera rústica. Las presentaciones son quesos redondos de medio y un kilo. Se requieren entre cinco y ocho litros de leche para un kilo de queso. Una parte de éste se destina a la dieta familiar, 6% se vende en la misma localidad, 34% va a Matehuala, desde donde se distribuye a distintos destinos, y 60% va a Monterrey. Este mercado de la “nostalgia”, en Monterrey, tiene que ver con el hecho de que siete de cada diez potosinos migrantes radican en esta principal ciudad nortea y son los principales consumidores de los productos de la región de origen.

El precio del queso varía según la época del año. En los meses de lluvia, de julio a septiembre, la producción de leche se eleva, entonces el precio del queso desciende a 15 pesos el kilo, que es su valor más bajo. En el invierno es cuando el queso es más caro; llega a 30 pesos el kilo. En este tiempo la leche es más gruesa y se requieren menos litros para producir un kilo.

### *La carne*

La carne es también un eslabón débil de la cadena productiva. Se comercializa a través de intermediarios: productor-corredor-intermediario-mercado. El intermediario financia al corredor (o partideño), quien se entiende con el productor. Los mercados finales son Monterrey, Nuevo León y la ciudad de México.

El cabrito que se vende es catalogado como de primera, segunda y tercera dependiendo de su calidad. Se vende también como chivo cebado y como cabra de desecho, también de acuerdo con su calidad.

- Cabrito de primera. 30 días, de parto sencillo, con peso de 9 a 10 kilos en pie. Es el de mayor demanda y mejor precio.
- Cabrito de segunda. 30 días, de parto cuate, con peso de 6 a 8 kilos.
- Cabrito de tercera. 30 días y 5 kilos. Poco mercado, se castra y se deja para engorda.
- Cabras de desecho. Hembras que han finalizado su vida productiva. Se clasifican dependiendo el peso y la condición (primera, segunda y tercera). Su peso para venta va de 50 kilos a 10 pesos el kilo.
- Sementales de desecho. De 7 a 8 años de edad, con peso de 55 kilos. Se venden por sustitución cuando finalizan su vida productiva.

El precio del cabrito se liga a la época de empadre. De septiembre a diciembre alcanza el mayor precio, que es de 500 pesos; fuera de esta época se paga a 150, y en la localidad llega hasta 90 pesos.

A los partideños o corredores es entregado 87%, y 14% se lleva a la abastecedora de Matchuala, dentro del acopio establecido en el proyecto caprino del gobierno del estado y la Fundación Mexicana de Desarrollo Rural (FMDR).

El problema que enfrentan los cabreros es la estacionalidad. En este tipo de explotaciones, los partos y la producción de leche ocurren entre diciembre y marzo, y las crías se mantienen con sus madres. Con esta modalidad, la leche y el queso aparecen para el comercio a partir de mayo o junio, junto con la llegada de las lluvias y la mayor disponibilidad de forraje.

La migración temporal o definitiva se asocia con la presión para buscar alternativas tomando en cuenta que el ingreso de un caprinocultor con hato de un promedio de 100 cabras, con diversificación y remesas, obtiene un ingreso mensual de cinco mil pesos, y que los ganaderos con hatos con menos de 50 cabezas tienen ingresos de 1,000 a 1,500 pesos mensuales, con los que sobreviven las familias ganaderas compuestas de seis a diez miembros.

## LA PERCEPCIÓN Y APROPIACIÓN DEL TERRITORIO GANADERO

La apropiación y reciprocidad con el territorio, la valoración del ganado y los conocimientos locales son aspectos que mantiene la persistencia de los cabreros ante las condiciones adversas descritas fundamentadas en la “modernización” del campo producto del proceso de globalización.

El territorio ganadero es un espacio construido histórica y socioculturalmente en función de la apropiación selectiva a partir de la distribución de tierras por los distintos gobiernos, que se ha ido desarrollando en un espacio discontinuo y diferenciado, en términos de la tendencia ganadera. Esta modalidad de vida y de trabajo se remonta a los primeros asentamientos en la zona. Los estudios hacen referencia a los pobladores chichimecas (nómadas cazadores-recolectores), descendientes de una historia de movilidades espaciales y estacionales. Durante la Colonia, estos grupos se mezclaron y se asentaron en torno a las haciendas ganaderas, y posteriormente, con el proceso revolucionario y la dotación de tierras, se fue modulando una actividad que cristalizó predominantemente en unidades domésticas de producción ganadera extensiva.

Desde el análisis de las representaciones sociales,<sup>10</sup> se señala la orientación generalizada de los cabreros de apego a la tierra, al agua, a los lugares y a los animales, como lo señala un cabrero: “el ganado es mi mayor tesoro”, son ilustraciones que conllevan la voluntad de permanecer en esta actividad. Esto puede explicar la persistencia del trabajo ganadero trashumante.

Si bien la tendencia actual ha sido la acentuación de los procesos de diferenciación y de descomposición social con fuerte peso hacia la dependencia salarial de los cabreros convertidos ahora en peones, obreros, albañiles, en los períodos de crisis, la unidad doméstica y el ganado actúan como ámbito de refugio.

El carácter de las relaciones entre los hombres y los no humanos (plantas, animales, tierra) está ligado al tipo de intervención o modificación necesarias en las formas de producción particulares de una sociedad (Godelier, 1984). Como indica este autor, es necesario un análisis cuidadoso del sistema representacional del entorno, tal como lo construyen los individuos y grupos de cada sociedad dada, ya que es sobre la base de tal representación como dichos individuos y grupos actúan sobre su entorno. La percepción social de un entorno concreto no se compone sólo de representaciones más o menos objetivas y precisas de las construcciones que operan en el correspondiente sistema tecnoeconómico, sino que se compone también de juicios de valores (positivos, negativos o neutros) afectividades y creencias fantásticas. Los entornos naturales presentan siempre aspectos imaginarios. En este mismo sentido, Descola (1996:19) propone no separar las modalidades de utilización del medio de su forma de representación. Sólo con esta condición se puede explicar por qué procedimientos la práctica social de la naturaleza se articula al mismo tiempo con la idea que una sociedad tiene de sí misma, la idea que ya tiene de su medio ambiente y la idea que tiene de su intervención sobre este medio ambiente. El ciclo anual de movilidades o trashumancias proporciona un medio natural y ritual para mantener una relación social con la naturaleza y los animales, es el medio para mantener el equilibrio del medio ambiente y la supervivencia de la población. Su cronología depende del ritmo de crecimiento y de incremento de las cabras, ya que su principal característica es la manutención del ganado, en ocasiones superior a la fuerza de trabajo, que exige grandes cantidades de tierra y trabajo. Hay que recorrer grandes distancias, no sólo para obtener alimentos para el

<sup>10</sup> Una forma de conocimiento elaborada y compartida socialmente con un objetivo práctico que concurre en la construcción de una realidad común para un conjunto social (Jodeler) y que constituye a la vez el producto y el proceso de una actividad mental por medio de la cual un individuo o un grupo reconstituye la realidad a la que se enfrenta atribuyéndole una significación específica. (Abric, 1987:84, en Giménez 2005:408).

ganado, sino también como una respuesta y una reacción defensiva a la destrucción del medio ambiente. La relación entre ganado y naturaleza regulada por el ciclo anual ayuda a la sustentación del territorio y a la preservación de los agostaderos, aun siendo marginales desde el punto de vista institucional.

El ciclo anual de movilidades puede considerarse como un mecanismo que al responder a los cambios en las relaciones entre variables en un sistema permite su recuperación y hace volver estas variables a niveles anteriores o más viables. Las variables incluyen el número y el tamaño del ganado y su tasa de crecimiento, el tamaño, la composición de las unidades domésticas, la superficie de la tierra disponible y las distancias que se tienen que recorrer. Las movilidades anuales contribuyen a la conservación de un equilibrio a largo plazo entre producción ganadera y la fauna y flora de los que la población obtiene su sustento.

## LA PERSPECTIVA DE LA ACTIVIDAD, A MANERA DE CONCLUSIÓN

La tendencia histórica de estos grupos pastoriles ha sido la supervivencia de la forma social de producción tierra-ganado-trabajo familiar. Sin embargo, la unidad doméstica de producción campesina se ha mantenido hasta la actualidad. Persistencia que no sólo se explica por la lógica interna de autosubsistencia, intensificación del trabajo familiar y maximización de los ingresos, sino que también se ha realizado en resistencia a la lógica del sistema económico neoliberal, que excluye y destruye a la pequeña producción y la economía campesina con el capital comercial y agroindustrial.

Esta persistencia se articula con las actuales políticas agrarias que perfilan las políticas públicas enfocadas al agro mexicano. En la actualidad, el panorama se complejiza por los procesos de privatización de las tierras ejidales en las zonas ganaderas, extensivas y trashumantes, que no autoriza y se oponen al uso de sus antiguos ocupantes.

La permanencia de los cabreros, aun dentro de los procesos de descomposición social y descampenización, se explica por la resistencia a la expansión capitalista que produjo la conservación de grandes extensiones de tierras ejidales y por la incapacidad del sistema económico de absorberlos en actividades alternativas, ya que la mayoría de los chiveros son ejidatarios. Actualmente hay cada vez más signos de precarización y abandono de esta actividad al proyectarse la privatización de la tierras ejidales mediante el programa de titularización (PROCEDE).

## BIBLIOGRAFÍA

- ABRIC, Jean-Claude. 1994. *Pratiques sociales et représentations*. París: Presses Universitaires de France.
- BENDINI, M.; P. Tsakoumagkos, y C. Bogues. 2004. "Los crianceros trashumantes del Neuquén". En: Mónica Bendini y Carlos Alemany (coords.). *Crianceros y chacareros en la Patagonia*. Buenos Aires: Colmena (Cuadernos GESA, 5).
- DESCOLA, Philippe. 2001. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social". En: Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, pp. 101-123.
- \_\_\_\_\_. 1996. *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.
- GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto. 2005. *Teoría y análisis de la cultura*. Vol. 1. México: CONACULTA.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Territorio, cultura e identidad. La región sociocultural". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, época II, vol. v, núm. 9, junio, pp. 25-57.
- GODELIER, Maurice. 1984. *Instituciones económicas*. Barcelona: Anagrama.
- GARZA, V. 2001. "La ganadería trashumante en el noreste novohispano (1635.1745)". *Estudios Iberoamericanos*, vol. 27, núm. 2, diciembre, pp. 49-78.
- GRANDES, J. 1997. *La trashumancia a las puertas del siglo XXI*. Logroño (La Rioja): Fundación Caja Rioja.
- GRÜNBERGER, Oliver; V. M. Reyes-Gómez, y Janeau, J. L (eds.). 2005. *Las playas del desierto chihuahuense (parte mexicana)*. México: Instituto de Ecología, Institut de Recherche pour le Developpement.
- GUTIÉRREZ, Hermenegildo. 1943. *La reconstrucción de México. El problema de la ganadería*. México: Polis.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. 1998. *La ganadería familiar en México*. México: INEGI, Colegio de Posgraduados.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2004. *Núcleos agrarios: Tabulados básicos por municipio*. México: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2009. *Estados Unidos Mexicanos. Censo Agropecuario 2007*. VIII Censo agrícola, ganadero y forestal. Aguascalientes, Ags. México: INEGI.
- MORA LEDESMA, María Isabel. 2005. "Estrategias de supervivencia en el altiplano potosino". En: Andrés Fábregas Puig, Mario Alberto Nájera Espinosa, y Cándido González Pérez (eds.). *La tierra nómada*. México: Universidad de Guadalajara /

- Universidad Autónoma de Aguascalientes/ Universidad Autónoma de Zacatecas/  
El Colegio de San Luis/ El Colegio de Michoacán/ El Colegio de Jalisco, pp. 39-50.
- PÁLSSON, Gísli. 2001. "Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo". En: Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.). *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, pp. 80-99.
- RAPPAPOR, Roy A. 1987. *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. México: Siglo XXI.
- Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP). 2004, 2005, 2006, 2007. Con información de las Delegaciones de la SAGARPA.
- VAN YOUNG, Eric. (ed.). 1992. *Mexico's Regions*. San Diego: University of California, Center for US Studies.
- VILLEGAS, A.; A. Bolaños, y L. Olgúin. 2001. *La ganadería en México*. México: Plaza y Valdez / UNAM-Geografía.



■ MAURICIO GENET GUZMÁN CHÁVEZ Y  
CARMEN HIMILCE MACÍAS MANZANARES

## Mercado laboral y aspiraciones de vida

Etnografía de la cuenca del Río Verde, San Luis Potosí

### RESUMEN

En este artículo presentaremos una descripción etnográfica general de la Cuenca de Rioverde, San Luis Potosí, enfocada en aspectos de la vida cotidiana que, a nuestro juicio, demuestran nuevas formas y estilos de interacción social al interior de las familias. Nuevas formas y estilos de consumo, una transición o, al menos, una interesante imbricación de vida rural y urbana, que ocurren en el contexto intensificado de emigración y modernidad. La información fue recabada en 2006 y 2007, como parte de un proyecto financiado por la Secretaría de Desarrollo Agropecuario y Recursos Hidráulicos del estado. El trabajo etnográfico desarrollado por cinco investigadores se centró en diversos aspectos: la trayectoria laboral, el tipo de empleo, capacitación e ingresos; así se conformó una imagen amplia de las condiciones laborales y los estilos de vida que imperan en la región.

**PALABRAS CLAVE:** ETNOGRAFÍA, RIOVERDE, TRAYECTORIA LABORAL, ESTILO DE VIDA, CONSUMO.

### ABSTRACT

In this article we will present general an ethnographic description of the River basin of Rioverde, Potosí San Luis, focused in aspects of the daily life that in our opinion demonstrate to new forms and styles of social interaction to the interior of the families; new forms and styles of consumption; a transition or at least one interesting rural and urban overlapping of life that emigration context of and modernity happen in the intensified. The information was successfully obtained in 2006 and 2007, like part of a project financed by the Secretary of Development Agriculture and Hydraulic Resources of the state. The ethnographic work developed by five investigators concentrated in aspects like the labor trajectory, the type of use, qualification and income, among others, being satisfied therefore a wide image of the labor conditions of use of the region.

**KEYWORDS:** ETHNOGRAPHY, RIOVERDE, LABOR TRAJECTORY, LIFE STYLE, CONSUME.

Recibido el 5 de julio de 2010 en la redacción de la *Revista de El Colegio de San Luis*.  
Enviado a dictamen el 8 de julio de 2010. Dictámenes recibidos el 13 de agosto de 2010.  
Recibido en su forma definitiva el 23 de noviembre de 2010.

# MERCADO LABORAL Y ASPIRACIONES DE VIDA ETNOGRAFÍA DE LA CUENCA DEL RÍO VERDE, SAN LUIS POTOSÍ

MAURICIO GENET GUZMÁN CHÁVEZ\* |  
CARMEN HIMILCE MACÍAS MANZANARES\*\*

El presente artículo expone el trabajo etnográfico realizado en una subregión de la Zona Media de San Luis Potosí, una de las cuatro regiones geográficas, socio-culturales y administrativas que integran dicho estado. El objetivo de este trabajo consistió en hacer un diagnóstico sobre la dinámica sociocultural en la cuenca del Río Verde y se concibió dentro del proyecto de investigación *Responsabilidad social: Una estrategia de desarrollo para el Centro de Producción y Comercialización del municipio de Rioverde, S. L. P.* El Centro, comúnmente conocido como Invernadero Santa Rita, contaba con una fuerte inversión por parte del gobierno estatal y tenía la intención de consolidarse en una empresa agroindustrial de alto nivel con una producción para la exportación de volúmenes significativos de tomate hidropónico, que a su vez crearía un importante polo de atracción laboral para los habitantes de esta zona.<sup>1</sup>

De acuerdo con el planteamiento de la investigación, el conocimiento de la dinámica sociocultural nos ofrecería una explicación del porqué de la gran movilidad de la mano de obra. El problema práctico del Centro era entender las causas por las cuales sus trabajadores no se interesaban en permanecer durante más de un ciclo anual de producción. La acentuada rotación de personal, año con año, demeritaba el logro de los objetivos de la empresa, la cual se veía obligada a iniciar de cero en su programa de capacitación y adiestramiento en las distintas fases del proceso productivo (principalmente en el manejo y cuidado de los invernaderos y en el área de empaclado). Los resultados, en el contexto de una consultoría, de-

\* El Colegio de San Luis. Correo electrónico: mguzman@colsan.edu.mx

\*\* Egresada de la Maestría en Antropología Social, El Colegio de San Luis. Correo electrónico: milicias68@hotmail.com

<sup>1</sup> Este trabajo es uno de los resultados del Proyecto *Responsabilidad Social: Una estrategia de desarrollo para el Centro de Producción y Comercialización Agroindustrial del municipio de Rioverde, S. L. P.*, financiado por la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos del estado de San Luis Potosí durante seis meses en 2006 y 2007. En la investigación de campo participaron Graciela Lomelín López, Erika Tapia Martínez, Georgina Quiñonez Flores, Laura Bárcenas y Berenice Neavez Loredó; las dos últimas realizaron las etnografías de La Muralla y El Jabalí, respectivamente, citadas en este artículo. Este trabajo contó con la asesoría valiosa de la doctora Horacia Fajardo.

berían ayudar a encontrar y sugerir estrategias para incentivar una mano de obra más segura y fiel a la empresa.

De ahí que el universo de estudio esté acotado a los centros poblacionales que aportan trabajadores al Invernadero Santa Rita. Estos centros son de dos tipos: comunidades rurales asentadas en ejidos, un total de 10 comunidades rurales, entre ellas el ejido El Refugio, que propiamente es una localidad urbana, y ciudades de tipo medio que funcionan como cabeceras municipales y centros rectores de la actividad económica.<sup>2</sup> Cabe señalar que el trabajo de campo se llevó a cabo durante los primeros meses de 2006.

Para estudiar la dinámica sociocultural y guiar el trabajo de campo se definieron cuatro variables: mercado laboral, calidad de vida, organización social y el proceso salud-enfermedad, intentando retratar un panorama global de la vida cotidiana en esta región. Además se realizaron 200 entrevistas en las diversas comunidades de estudio, así como 90 entrevistas laborales en las cuatro cabeceras de estudio, con el objetivo de ahondar en el conocimiento de las condiciones laborales experimentadas por los habitantes de la región.

En este artículo se presenta una descripción etnográfica general de la cuenca del Río Verde enfocada en aspectos de la vida cotidiana que, a nuestro juicio, demuestran nuevas formas y estilos de interacción social al interior de las familias; nuevas formas y estilos de consumo; una transición o, al menos, una interesante imbricación de la vida rural y la urbana, que ocurren en el contexto intensificado de emigración y modernidad.

Para ello, en la primera sección se expondrán las condiciones naturales de la región de la cuenca del Río Verde. Se hará énfasis en el contraste entre lo que nos parecen dos subregiones: por un lado, una área favorecida por el recurso hídrico, que históricamente ha sido considerada zona agrícola privilegiada y, por el otro, una área de clima seco y vegetación característica del semiárido potosino. Dicho contraste se hará explícito a través de la exposición de dos ejidos pertenecientes a cada una de las subregiones mencionadas. Al mostrar las condiciones vividas en cada ejido se bosquejará el contexto económico y social que comparten las otras comunidades estudiadas de cada una de las subregiones.

En la segunda se abordará el mercado laboral. Un punto importante es la conformación de centros económicos destacados como El Refugio y las cabeceras

<sup>2</sup> La Noria, San Francisco, La Muralla, El Sabinito, San Vicente, Santa Rita, El Zapote, El Jabalí, Plazuela y, por otro lado, cabeceras municipales como Ciudad Fernández (representada por El Refugio), Rioverde, Cárdenas y Rayón.

municipales, así como las principales actividades económicas. La información recabada mediante las entrevistas revela datos específicos sobre la trayectoria laboral, el tipo de empleo, capacitación e ingresos, entre otros, que conforman una imagen general de las condiciones de empleo en la región.

A continuación se expondrán elementos importantes de las condiciones de vida que prevalecen en la cuenca del Río Verde; el énfasis está puesto en las tendencias de consumo, los servicios con que cuenta, los niveles de escolaridad, la situación de la salud y la vivienda. Al final proponemos una caracterización de la calidad de vida en la cuenca del Río Verde que permitirá generar nuevas preguntas para próximas indagaciones etnográficas. Un papel destacado desempeña la migración en la reconfiguración social y las nuevas dinámicas de consumo y estilos de vida. Esto también amerita una reflexión al final.

Nuestro objetivo es revelar la percepción, aspiraciones y valoración que los habitantes de la región de la Cuenca proyectan en la actualidad, así como las expectativas y estrategias que ponen en práctica para mejorar sus condiciones de vida.

## DESCRIPCIÓN GEOGRÁFICA Y ECOLÓGICA DE LA CUENCA DEL RÍO VERDE

Las poblaciones que fueron objeto de estudio se localizan en la Zona Media, una de las cuatro regiones geográficas y socioculturales que conforman el estado de San Luis Potosí. Esta Zona se ubica geográficamente en la cuenca del Río Verde, formada por llanuras y valles acotados por varias serranías: al oeste, por la Sierra de Álvarez y la Sierra de Huaxcamá; al noroeste, por las estribaciones de la Sierra de Guadalcázar; al norte, por el Cerro Veteado; al este, por las estribaciones de la Sierra Gorda, conocidas localmente como Sierra de las Lágrimas, Cerro del Conche, Sierra del Jabalí, de San Diego y Cieneguilla.

De acuerdo con Almazán (1996), esta es la región más importante y mejor tecnificada (en agricultura y ganadería) de San Luis Potosí, poseedora de los mejores suelos y goza de abundante irrigación, las precipitaciones pluviales oscilan entre los 500 y 700 mm, y su altura media sobre el nivel del mar es de mil metros. Sin embargo, esta condición favorable no es homogénea en toda la cuenca, sino que es exclusiva de la porción oeste y la margen derecha del Río Verde, que atraviesa toda la Zona Media. La planicie irrigada de Río Verde se caracteriza por los suelos verticales y feozems (tierras negras con buena fertilidad). Esta área, que nosotros hemos

identificado como una subregión, es favorecida por diversos nacimientos de agua y ha prosperado gracias a una agricultura comercial diversificada principalmente de cítricos, tomate, maíz, frijol y hortalizas. Históricamente esta subregión albergó las haciendas más prósperas (entre ellas, El Jabalí), y a pesar de las transformaciones traídas por la Revolución y la Reforma Agraria, la subregión ha conservado su papel rector en la economía de la región (Berúmen, 2005).

En la margen izquierda del mismo río predominan los suelos xerosoles o yesíferos, característicos de climas secos. Estos suelos permiten una escasa cobertura vegetal de tipo xerófila, donde sólo son posibles actividades de pastoreo de ganado menor (cabras y ovejas); agricultura de secano, que depende del manejo de escorrentías, y actividades de caza y recolección. En esta subregión hay una menor densidad demográfica y una mayor dispersión de las poblaciones. Las dos comunidades más importantes en esta área son Santa Rita y San Francisco, las cuales tienen una población ligeramente superior a los mil habitantes; aquí la actividad comercial es menor a la observada en la subregión rica en recursos hídricos; notamos comercios de pequeño porte. No hay hoteles ni restaurantes, y la gente acostumbra ir a Rioverde o a Cárdenas para hacer compras en mayor volumen y de productos que no se consiguen en la localidad.

En cuanto a la población, no existen grandes diferencias entre la gente de una y otra subregión si tomamos en cuenta el estilo de vida, las costumbres y creencias, debido principalmente a que comparten un pasado en común: sus antepasados estuvieron ligados a las haciendas, al trabajo agrícola y pastoril. Una observación más atenta nos permite descubrir algunas diferencias sutiles resultantes del desarrollo de la agricultura comercial en la subregión irrigada. A continuación presentamos dos breves monografías; una perteneciente a la zona rica en recursos hídricos, y la otra, a la subregión desértica: El Jabalí y San Francisco, respectivamente.

### *El Jabalí*

La historia del ejido El Jabalí se remonta a 1730, cuando Bernardo Lasso de la Vega y Ponce de León compró la estancia Nuestra Señora del Rosario, conocida como El Jabalí, propiedad que se acrecentaría hasta incluir el manantial de la Media Luna. Don Bernardo se encargaría de sentar los cimientos de la hacienda y de establecer el cultivo de la caña de azúcar (base de la economía hasta las primeras décadas del siglo XX, cuando la propiedad ya había desaparecido). En la hacienda El Jabalí se desarrollaba una intensa actividad productiva, pero durante el periodo de Independencia cayó en la ruina.

Según consta en la carpeta básica, la solicitud de dotación de tierras para fundar el ejido se realizó en 1924; cinco años más tarde, en 1929, se hizo la dotación, y luego, en 1934 y 1938, se autorizaron dos ampliaciones, por lo que quedó con una superficie de 2,609-68 hectáreas, divididas en tierras parceladas, de uso común, infraestructura, arroyos y cuerpos de agua, áreas especiales y el asentamiento urbano.

En cuanto a la organización social, al igual que el resto de las comunidades de la región estudiada, El Jabalí posee dos figuras básicas de autoridad: agraria y civil. En la primera destaca la asamblea de ejidatarios, instancia colectiva a partir de la cual son elegidos los representantes del ejido: el comisariado ejidal y el consejo de vigilancia (con sus respectivos presidente, secretario y tesorero). La autoridad civil es representada por un juez o más dependiendo del número de localidades, y sus auxiliares. Se puede afirmar que los servicios básicos (electrificación y agua entubada) con que cuenta la localidad han sido posibles gracias al esfuerzo y trabajo comunitario, mediante faenas y fatigas, prácticas que al parecer están desapareciendo. A continuación se muestran algunos de los servicios con que cuenta El Jabalí y la fecha a partir de la que vienen funcionando.

CUADRO I.  
SERVICIOS EN EL JABALÍ Y AÑO EN QUE SE INSTAURARON

Servicios e infraestructura	Se cuenta con	Fecha
Electrificación	√	Desde 1965
Agua entubada	√	Desde 1965
Teléfono domiciliario	√	Desde 2000
Transporte público	√	Desde 1955
<b>Educación</b>		
Preescolar	1	
Primaria	2*	
Telesecundaria	1	Desde 1981
Preparatoria	1	Desde 2001
<b>Salud</b>		
Centro de Salud	1	Desde 2006
<b>Áreas de esparcimiento</b>		
Plazas	3	
<b>Religión</b>		
Iglesia	1	
Asociaciones religiosas	11	

\* En el mismo predio

El comercio en El Jabalí, a pesar de ser más restringido que en el ejido vecino, El Refugio (lugar donde se abastase la mayoría de los habitantes de El Jabalí), es diversificado: abundan las tiendas de abarrotes, papelerías, farmacias, estéticas, herrerías, talleres mecánicos, tiendas de productos agropecuarios, alquiladoras de video, locales con máquinas de videojuegos, fondas, puestos de antojitos y expendios de cerveza.

En cuanto al mercado laboral, aunque ya desde la década de 1950 algunas personas salían a trabajar por temporadas a la ciudad de México, no fue hasta 1972, debido a la crisis del sector cañero en todo el país, cuando se inició el movimiento migratorio. Para 1986, el movimiento era intenso y se dirigía a las ciudades de Monterrey, Matamoros, Reynosa y Nuevo Laredo; además, hacia Estados Unidos, a los estados de Texas, Florida, Georgia, Alabama, Kansas, Carolina del Sur, Carolina del Norte, Tennessee y Virginia, donde los inmigrantes se empleaban en los campos de cultivo, en los ranchos, en la fabricación de block, carpintería, *sheet-rock* y “la yarda” (cuidado de jardines).

#### EL JABALÍ



Mientras esto sucedía, la agricultura continuó siendo la principal actividad productiva en la comunidad. Las antiguas plantaciones de caña cedieron lugar a las de cítricos, y progresivamente se fueron introduciendo mejoras técnicas, como el riego por goteo y los encolchados, para el cultivo del tomate, chiles, chícharos y garbanzos. La mayor parte de esta producción se envía a la Central de Abastos de la ciudad de México. Cabe destacar que los recursos hídricos no sólo han favorecido la producción agrícola, sino que también han dado la posibilidad de impulsar un importante proyecto de turismo: el parque de la Media Luna, constituido como balneario y centro para acampar. Este centro es administrado a través del ejido, bajo la responsabilidad del presidente del Comisariado Ejidal.

En cuanto a los estilos y la calidad de vida, en las viviendas se encuentra un ejemplo palpable de la situación económica y social de la comunidad. La mayoría de las

casas en El Jabalí son de block y ladrillo, con rejas de herrería; ya son pocas las casas de carrizo y adobe con techo de palma. Muchas de las casas se encuentran en obra negra debido a que sus dueños se encuentran trabajando en Estados Unidos. Las casas más vistosas fueron construidas con los recursos de la gente que está en ese país del norte. En sus interiores hay una gran variedad de electrodomésticos como televisores, juegos de video, reproductores de CD y DVD, microondas, refrigerador, calentadores de gas y estufa con horno.

El registro puntual de las actividades cotidianas de una ama de casa nos permitió observar una intensa actividad y el funcionamiento de diversas agrupaciones que generan compromisos entre vecinos pero también espacios de placer, diversión y búsqueda de salud, por ejemplo, en clases de zumba y yoga, a las que asisten puntualmente señoras de todas las edades, pero mayoritariamente jóvenes, una vez que sus hijos se fueron a la escuela y sus maridos a sus trabajos.

Esta población se encuentra fuertemente influida por los medios masivos de comunicación, así como por nuevas perspectivas de vida y consumo que traen los migrantes. Es por ello que la mayoría de los hogares se distinguen por un intencionado estilo urbano. Esto es notorio por la cantidad de “muebles” (automóviles y camionetas) que circulan tanto en el centro urbano como en las zonas de cultivo.

### *San Francisco*

La comunidad de San Francisco de Asís es uno de los ejidos más grandes del municipio de Rioverde; su territorio abarca la comunidad de La Muralla y aprovecha el agua proveniente del manantial Los Peroles. Esta comunidad es parte de la subregión seca: su clima es semidesértico, con lluvias de temporada, escasas e irregulares.

La historia de San Francisco está muy ligada a la dotación agraria. El 15 de agosto de 1924, los habitantes de la ranchería de San Francisco (entonces perteneciente al municipio de Pastora, San Luis Potosí) le solicitaron al entonces gobernador del estado la dotación de tierras. Para el 9 de enero de 1926, la Comisión Local Agraria emitió un dictamen en que resolvió la dotación de 2,670 hectáreas de terreno. Dicha superficie se tomó de la hacienda de Angostura. Los terrenos de los que se dispuso para la dotación eran de riego, temporal, cerriles y de agostadero. Estas tierras poseen un subsuelo calizo, en particular aquellas al sur del poblado; están cargadas de arcilla, lo que dificulta trabajarlas. Quince años después de la dotación (1940), los vecinos de San Francisco solicitaron la ampliación de su ejido. Dos años después de la resolución de ampliación, el poblado de San Francisco ya no figuraba

como parte del municipio de Pastora, sino de Rioverde, situación que se mantiene hasta la actualidad.

En el presente, al igual que en las demás comunidades de la región, el ejido de San Francisco cuenta con autoridades agrarias y civiles. Las primeras actúan en el marco de la Asamblea Ejidal, y son representadas por el presidente del Comisariado Ejidal, un presidente del Comité de Vigilancia, un juez de Aguas, un secretario y un tesorero. En cuanto a las autoridades civiles se identifica al juez auxiliar. Además de las autoridades mencionadas, existe la Defensa Rural, compuesta por hombres de la misma comunidad que cuentan con un arma para cumplir con sus funciones, que son cuidar su ejido, hacer recorridos por el campo y reportar cualquier tipo de delincuencia; sus servicios no tienen sueldo, son voluntarios.

En el documento *Cómo eficientizar la comprensión lectora en la escuela primaria* (2005) se afirma que una de las mayores causas de deserción escolar y bajo rendimiento escolar se vincula con las limitadas condiciones productivas: “cuyos habitantes no tienen tierras ni de riego ni de temporal [...] que se dedican a trabajar por jornales, son los trabajadores del invernadero”.

El censo realizado por la Unidad Médica Rural de San Francisco (UMR) señala que 24% de la población de San Francisco se ocupa en la agricultura; 13% se identifica como jornaleros; 10%, como empleados; 5.5% se dedica a la ganadería; 1.5% está representado por comerciantes; 13% más se desempeña en “otros” oficios, entre los que destacan albañil, plomero, herrero, electricista y soldador. Es común encontrar personas mayores de 70 años que aún trabajan sus tierras o atienden el ganado propio o ajeno para ganarse el sustento. Según el mismo censo, la mayor parte de la población económicamente activa se dedica a las labores del campo “como jornaleros, con salarios bajos”; asimismo, un porcentaje de la población económicamente activa son inmigrantes, en su mayoría en Estados Unidos.

En cuanto a las condiciones de vida y vivienda, a principios del siglo XX abundaban las casas construidas por los propios habitantes de la comunidad; éstas consistían en pequeños cuartos con paredes de adobe (las que estaban en mejores condiciones), techos de palma y zacate. En la actualidad, de acuerdo con el censo de la UMR, hay 281 viviendas. De éstas, 52% cuenta con dos cuartos, y el resto, 48%, con tres y más cuartos. Las paredes, en su mayoría, siguen siendo de adobe o barro, 53%; el resto, 47%, es de tabique, ladrillo o cemento, según el censo, pero mediante la observación directa se constata que aún hay casas hechas sólo con carrizo o varas. En el mismo espacio de la vivienda, los habitantes suele construir corrales para caballos, cabras, burros, chivos, borregos, toros, vacas, cerdos, gallos de pelea y gallinas.

Según el documento anteriormente citado (*Cómo eficientizar...*), “en términos generales la comunidad ha mostrado avances sobre todo en la infraestructura de sus casas, ya que existen muchas de material (block, cemento, varilla, etc.), esto gracias al apoyo que reciben los padres de familia de sus hijos que han emigrado al vecino país del norte”. Este mismo documento hace notar la diferencia entre estas viviendas y las de la colonia Obrera, que fueron “construidas con varas revocadas con lodo, de carrizo, y las que están un poco avanzadas, son de adobe con techo de lámina galvanizada o de cartón”.

En general, como lo evidencia los comentarios de la población, existe una aspiración de cambio, pero es notorio cierto apego a las costumbres rurales y una conservación de éstas. Varias personas expresaron su inclinación por mantener la vivienda tradicional con los corrales de cabras adyacentes, “pues las casas de block y lámina son muy calientes y así nos acostumbramos”.

Sin embargo, señoras y señores de edad madura (60-70 años) y media (40-50 años) comentaron que San Francisco ha cambiado mucho en los últimos años; señalaron una ruptura en la confianza y el apoyo entre las familias, así como la delincuencia que se ha desatado de unos años a la fecha, lo que les preocupa más. Al parecer, regresaron a la comunidad con vicios y malas mañas varios jóvenes que migraron.

Según viejos labriegos, el ejido San Francisco vivió mejores épocas. Ya mencionamos anteriormente que dentro de su territorio se encuentra el manantial conocido como Los Peroles, cuyas aguas son utilizadas para la irrigación mediante canales; de hecho, aún hay quienes tienen por oficio regularlas y administrarlas, los canaleros, pero las obras se encuentran en mal estado y no hay una organización efectiva para su reparación y mantenimiento. Se dice que no hay interés y que la agricultura se está abandonando: “ya los hijos no quieren dedicarse al campo”; mientras tanto, el recurso hídrico no se aprovecha como antaño.

A continuación presentamos un cuadro que resume de manera general los servicios e infraestructura con que cuenta la comunidad.

CUADRO 2.  
SERVICIOS E INFRAESTRUCTURA EN SAN FRANCISCO

Servicios e infraestructura	Se cuenta con	Fecha
Transporte público	Cuatro camionetas, un taxi y un camión que va de Tablas a Rioverde	
Electrificación	√	Desde 1966 o 1968
Pavimentación	Camino principal de la supercarretera al poblado de San Francisco	Desde 2003
Agua entubada	√	Desde 1984
Teléfonos celulares	√	
Panteón	1	Desde 1923
<b>Educación</b>		
Preescolar	1	Desde 1982
Primaria	1	Desde 1968 o 1971
Telesecundaria	1	Desde 1981
Preparatoria	1	Desde 2001
<b>Salud</b>		
Unidad Médica Rural	1	Desde 1981
Áreas de esparcimiento		
Plazas	1	Desde 1990
<b>Religión</b>		
Iglesia (católica)	1	
Templo (evangélico)	1	Desde 1980
Asociaciones religiosas		

## ETNOGRAFÍA DEL MERCADO LABORAL (REGIÓN)

El eje Rioverde-El Refugio es el vector más importante del desarrollo de la región de la Cuenca. Es en esta zona donde encontramos algunas agroindustrias de importancia media, así como proliferación de pequeños comercios y la oferta de servicios semiprofesionales. El Refugio es el ejido más productivo en el estado; es el centro comercial al que acuden las personas de varios de los ejidos colindantes. Debido a este crecimiento económico se ha enfilado plenamente hacia la urbanización; muchas de las familias que habitan aquí gozan de todas las comodidades de la vida moderna.

De la misma forma operan las cabeceras municipales comprendidas en el estudio (Rioverde, Cárdenas y Rayón); en general, estas ciudades de tipo medio funcionan como centros rectores de la actividad económica de la región, mientras que los demás ejidos rurales operan como centros de abastecimiento por la diversidad de oferta comercial en éstos, o incluso surten de mano de obra a aquellos centros urbanos.

Podemos caracterizar la condición del mercado laboral en esta región a través de la situación de empleo en las comunidades estudiadas. Tomando en cuenta la población económicamente activa e inactiva y el nivel de ingresos (véase el cuadro 3), toda la región enfrenta una aguda crisis de oferta laboral. Algunos ejidos situados en la subregión húmeda poseen 8.3% del total de la población económicamente activa (PEA), este es el caso del Jabalí. Pero en la subregión seca, San Francisco por ejemplo, la PEA es de apenas 2.2%. Estos porcentajes tienden a mejorar en las cabeceras municipales o centros urbanos como El Refugio (28.4%), donde existe una importante dinámica comercial.

CUADRO 1.  
POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA Y NIVEL DE INGRESOS

Comunidad	Pob. total	Pob. econ. activa	Pob. econ. inactiva	Pob. ocupada	Trabaja por cuenta propia	Trabaja para otro	Trabaja bajo contrato	Cuenta con un ingreso	Menos de 1 s. m.	Menos de 2 s. m.	Menos de 5 s. m.
La Noria	338	102	119	102	89	1	11	48	15	29	3
San Francisco	1457	159	733	356	282	19	31	186	58	67	5
La Muralla	234	41	128	21	31	4	3	3	13	7	2
El Sabinito	99	24	47	24	20	2	1	4	9	4	0
San Vicente	546	125	241	125	124	0	1	101	4	17	2
Santa Rita	986	280	398	279	233	11	11	199	16	49	8
El Zapote	715	137	330	137	47	41	41	43	18	41	20
El Jabalí	1983	400	991	395	256	69	62	186	43	126	29
Plazuela	1123	286	503	281	116	68	73	55	55	79	37
Cd. Fernández/ El Refugio	27066	7971	10401	7861	1798	1812	3966	725	1195	2720	1980
Rioverde	46691	15678	17385	15602	1011	3427	10473	699	1717	5394	4662
Cárdenas	14738	4437	5988	4385	576	962	2712	513	826	1351	1007
Rayón	5093	1485	2126	1474	400	360	676	195	269	454	334
											Total 101,075

Fuente: INEGI, 2000.

En general, los empleos son mal remunerados; se percibe entre 400 y 600 pesos semanales, y a veces, por debajo de este rango. Además, en la mayoría de los casos, los trabajadores carecen de prestaciones sociales. De los datos se puede deducir un énfasis en el trabajo al interior de las unidades domésticas y, con excepción de la subregión húmeda, poco trabajo de jornal. La mayoría de la PEA recibe salarios por debajo de los cinco salarios mínimos. En las nueve comunidades rurales contempladas en este estudio, apenas 11 personas reciben entre 6 y 10 salarios mínimos y sólo 8 más de 10.

Una parte importante de la economía de la región aún descansa en las actividades del campo en muy variados niveles. En lo que respecta a la producción doméstica a menor escala, el trabajo agrícola ha ido perdiendo el valor productivo que llegó a tener antaño. A ello hay que agregar que gradualmente las nuevas generaciones han abandonado las prácticas productivas agrícolas en aras de otras formas de empleo más redituables, particularmente el trabajo en Estados Unidos.

Para entender otra dimensión del mercado laboral de la cuenca del Río Verde, el caso del invernadero de Santa Rita (ubicado en la región seca) es ejemplificador. El invernadero producía tomate hidropónico de exportación bajo normas rigurosas y con tecnología moderna. En su proceso productivo requería mano de obra capacitada y preparada para responder a la estacionalidad del ciclo productivo.

Cabe señalar que los salarios ofrecidos por la empresa eran mayores al promedio pagado en la región, desde \$700.00 semanales, con la posibilidad de ocupar algún otro puesto (de acuerdo con la capacitación y el conocimiento) en el que se pagara entre \$900.00 y \$1000.00 semanales. El Centro no competía por la mano de obra con ningún otro espacio laboral local, incluso se puede afirmar que ofrecía las mejores condiciones laborales en toda la región. Las ciudades de Monterrey, Reynosa, Matamoros, y Estados Unidos, lugares a los que tradicionalmente los habitantes de la región salen a trabajar, eran la competencia directa para el Centro. Aun su oferta laboral se podría considerar muy buena en relación con ciertos trabajos de la región como el caso de Pilgrim's Pride, incubadora de pollos, o Twang, fábrica de sal con sabor limón para cervezas (ambas, en El Refugio). Entonces, al instalarse en una región en crisis, con una pobre oferta laboral, la expectativa era que el Invernadero fuera una opción privilegiada y buscada por la población local.

Sin embargo, los trabajadores que se contrataron difícilmente se recontrataban para el siguiente ciclo, debido a que la mayoría emigra a Estados Unidos y comúnmente no regresa. Para el Invernadero esto representó pérdidas y retrasos en su funcionamiento, ya que se veía obligado a invertir en capacitación y adiestramiento

de mano de obra nueva. En lugar de servir como un polo de atracción seguro de personal local, el Invernadero se convirtió en una especie de trampolín, una parte de la estrategia para emigrar a Estados Unidos. El Centro era un espacio de trabajo “mientras” se trasladaban hacia ese país, además de que les proporcionaba cierta capacitación que también podía ser utilizada en el trabajo en Estados Unidos.

## VIDA COTIDIANA

### *Estilo de vida y consumo*

Diversos aspectos observados ayudan a perfilar la calidad de vida en la región; entre los principales se encuentra la salud, la vivienda, la escolaridad, la infraestructura y servicios, así como ciertos aspectos de consumo.



En la actualidad, los niveles de escolaridad en la región son bajos; el promedio es de 4.5 años de educación primaria. La población mayor de 18 años con estudios del nivel medio superior es sumamente reducida (sólo 65 de las personas entrevistadas en las nueve comunidades rurales cuentan con este grado de estudios, 51 de ellas provienen de dos comunidades situadas en la subregión húmeda). En el otro extremo, en San Francisco, 89% de población de 15 años y más no cuenta con educación media básica. Las aspiraciones educativas máximas se concentran en el nivel secundaria, ya que los muchachos tienen como primordial objetivo emigrar hacia Estados Unidos, por ello también es alto el número de personas con secundaria inconclusa. Por su parte, entre las mujeres se observó una tendencia hacia un mayor grado de estudios, pero no resulta significativo porque truncan su vida escolar, incluso laboral, una vez que contraen matrimonio. Asimismo, está presente un desánimo porque aun con estudios de nivel superior es difícil “salir adelante” en la región y en el país en general.

En cuanto a los niveles de acceso a los sistemas de salud formales, éstos son preocupantes, pues en todas las comunidades (en menor grado en las cabeceras municipales), más de la mitad (en algunos casos virtualmente el total) de la población carece de servicios de salud formales. Las unidades médicas rurales atienden enfermedades crónico-degenerativas, discapacidades o afecciones derivadas de accidentes en el trabajo y enfermedades infecciosas. En general, la población goza de buena salud. Para los procesos de curación aún son usuales los remedios caseros, pero se aprecian los servicios de especialistas locales.

Por su parte, la vivienda suele ser propia. En cuanto a los materiales para la construcción cada vez es menor el número de casas “tradicionales”, es decir, hechas de adobe y techo de palma o carrizo. En su lugar sobresalen las unidades habitacionales de block y cemento. La familia está transitando de extensa a nuclear, por lo que las viviendas son ocupadas por un promedio de cuatro a cinco personas.



Con respecto a la infraestructura en las diversas comunidades, hay una buena cobertura de los servicios sanitarios y agua entubada. Pero la falta de drenaje es un problema generalizado, excepto en dos comunidades de la subregión húmeda: El Jabalí y El Zapote. Acerca del consumo, el acceso a electrodomésticos es generalizado, como se puede observar en cuadro 4; está dinámica es particularmente incipiente en la subregión seca. Entre otros objetos de consumo, el automóvil tiene una gran utilidad, además de que en torno a él se genera un deseo aspiracional fuerte, pero su adquisición es difícil y su presencia es escasa en la zona.

CUADRO 4.

## HOGARES Y EQUIPAMIENTO ELECTRODOMÉSTICO

Comunidad	Viviendas	Video	Refri.	Lavador	Tel.	Boiler	Autom.	Radio	TV
La Noria	73	12	29	29	2	9	20	53	62
San Francisco	314	32	86	90	27	13	40	185	199
La Muralla	41							27	31
El Sabinito	20	0	0	1	0	0	2	14	7
San Vicente	94	12	20	21	0	2	12	76	75
Santa Rita	187	34	74	91	1	2	44	152	159
El Zapote	128	45	70	48	3	18	24	98	91
El Jabalí	440	128	183	210	35	111	83	356	357
Plazuela	243	74	123	137	15	38	43	204	186
Cd. Fernández/ El Refugio	5581	2071	3558	3660	1106	2575	1695	4852	5027
Rioverde	10074	4534	7236	6967	3773	5282	3395	8869	9262
Cárdenas	3335	1410	2269	2106	794	1537	987	2876	3039
Rayón	1197	525	831	736	307	567	420	1040	1040

*Trayectoria laboral*

Mediante las entrevistas realizadas<sup>3</sup> se obtuvo información sobre las características del empleo (tipo de empleo, nivel de percepciones, capacitación, entre otros datos) desempeñado por los habitantes de la región de la cuenca del Río Verde. De igual modo, se recogieron testimonios sobre la valoración y percepción subjetiva de aspectos como las expectativas laborales, el horizonte de vida individual y las estrategias para mejorar las condiciones de vida.

La mayoría de los entrevistados en las localidades rurales se inició en el trabajo a temprana edad y antes de la mayoría de edad, principalmente como jornaleros. En las cabeceras municipales se encontró diversidad en el tipo de trabajo inicial. En cuanto al tipo y al número de empleos que se han tenido a lo largo de la vida,

<sup>3</sup> El grupo más representativo de la muestra se localiza entre los 20 y 59 años de edad, aunque también se registraron casos de menos 19 y más de 60 años. También cabe aclarar que el género femenino está sobrerrepresentado debido a que durante el trabajo de campo las mujeres tuvieron mayor accesibilidad (por la empatía lograda por las etnógrafas, todas mujeres), por la mayor dificultad para localizar a los hombres en sus hogares y la mayor reticencia de éstos a las entrevistas.

han sido muchos y variados; 22.27% de los hombres y 49.02% de las mujeres han tenido de uno a dos empleos; mientras que 62.33% de los hombres y 40% de las mujeres han tenido tres y más empleos.

Hombre y mujeres (19.4% y 12.7%, respectivamente) afirmaron que contar con un buen sueldo es lo más importante para valorar un buen trabajo. Aunque un porcentaje mayor consideró que el salario es importante sólo si viene acompañado de otras condiciones (23.3% hombres y 31.8% mujeres). Se expresó que los trabajos mejor pagados se encuentran en el comercio y en la construcción. El ramo de la construcción (albañilería y otros oficios relacionados) resulta bastante redituable, tanto en lo local como en Estados Unidos. En el otro extremo, manifestaron que el trabajo en el campo es el peor pagado, lo que ratifica la crisis del sector agropecuario. En cuanto a las insatisfacciones en su empleo anterior, la queja más frecuente fue que los salarios son bajos (9.09% de los hombres y 11.81% de las mujeres), pero curiosamente cuando se les preguntó acerca de los motivos para dejar el trabajo (véase el cuadro 5) el porcentaje correspondiente a esta respuesta es bajo (2.13%), posiblemente porque este solo elemento no es motivo suficiente para abandonar el empleo.

CUADRO 5.  
MOTIVOS PARA DEJAR EL ÚLTIMO TRABAJO

Motivo de salida del último trabajo	Porcentaje
No respuesta	35.8
Problemas con los jefes	1.07
Problemas con los compañeros	1.07
Problemas con los compañeros y otros	1.07
Bajo Salario	2.14
Bajo salario y otros	2.14
Cuestiones familiares y otros	3.21
Nostalgia del terruño	3.21
Enfermedad	5.35
Porque el trabajo es temporal	6.95
Mejor oportunidad de trabajo	6.95
Cuestiones familiares	20.3
Otro	10.7

Los entrevistados hablaron de la capacitación a propósito de su utilidad en la vida cotidiana familiar y laboral. La capacitación se refiere regularmente a cursos sobre primeros auxilios, preparación de alimentos, corte y confección, entre otros. Por su parte, el adiestramiento en los distintos empleos (operación y manejo de máquinas y herramientas) les ha permitido conservarlos o conseguir otro dentro del mismo ramo. Incluso quienes aprenden algún oficio establecen un negocio propio.

En cuanto a lo que les hubiera gustado aprender (véase el cuadro 6), 35% del total de la muestra, conformada por hombres y mujeres, expresó con claridad deseos de alcanzar una profesión. Las mujeres manifestaron específicamente su interés por ser enfermeras, y ambos sexos su percepción de que la carrera magisterial es una buena opción. Sin embargo, no hay opciones muy claras, pero sí el reconocimiento de una diversidad de oficios de bajo perfil y capacitación. Otro indicador interesante es que una buena proporción de los hombres dijo que se siente a gusto con lo que hace y no manifestó interés por aprender. En general, los jóvenes que se insertan al mercado laboral muestran una disposición de aprender, romper con rutinas o pautas tradicionales e incorporar nuevos conocimientos y prácticas en los diferentes aspectos de su vida cotidiana.

CUADRO 6.  
LO QUE LES HUBIERA GUSTADO APRENDER

Masculino %	Femenino %	Ocupaciones
15.58	20.91	Profesionista
3.90	4.55	Maestro de escuela
0.00	7.27	Enfermera
10.39	10.00	Oficio
7.79	0.00	Lo que hace
18.18	8.18	Otro

La migración es un punto presente no sólo en las trayectorias laborales de los habitantes de la región, sino en general en la configuración social de esta zona. Habrá que partir de una breve exposición de la situación histórica de la Zona Media para entender la actual configuración social y económica, producto de hechos y circunstancias sucedidos particularmente tras el régimen hacendario y la creación de ejidos. El reparto agrario representa un parteaguas en la dinámica demográfica y en la incorporación económica y política de la región al proyecto de nación. En

este periodo se dio por terminada la economía dependiente de la caña de azúcar y se inauguró la etapa de la emigración interna y externa, primero a las grandes ciudades del país y después a Estados Unidos.

De acuerdo con los testimonios recogidos, a mediados del siglo xx comenzó un período de esplendor en la región. Los datos etnográficos obtenidos muestran la transformación de agrupaciones amorfas de caseríos y rancherías en poblados progresivamente dotados de servicios básicos: escuelas, salones ejidales, áreas recreativas, clínicas, servicio eléctrico, tomas domiciliarias de agua potable, etcétera. El periodo de lluvias no era tan aleatorio e incierto y permitía buenas cosechas, mientras que el ganado se alimentaba con buenos y abundantes pastos.

Hacia finales de la década de 1970 se comenzó a notar las señales de degradación de los recursos; en consecuencia, se produjo un declive de las actividades productivas dependientes de estos recursos, lo que provocó la insuficiencia en el sustento adecuado de las familias. Fue entonces cuando la emigración se vio como una estrategia para promover la subsistencia de la familia. Durante las dos décadas subsecuentes, se observó primordialmente la emigración del jefe de la familia, pero a mediados de la década de 1990 comenzó una emigración generalizada, no sólo el jefe de la familia, también los hijos y las hijas, estas últimas emigraban a ciudades del norte del propio país —por lo que corrían menos riesgos— como Matamoros y Tamaulipas para emplearse como trabajadoras domésticas.

Se gestó una red migratoria con circuitos bien definidos, integrada por parientes y vecinos de una misma localidad que seguían, y aún siguen, los pasos de quienes emigraron primero. En las historias laborales se reconocen patrones en la dinámica de migración. Los primeros emigrantes en ocasiones sólo partían por una vez y por un periodo corto. En ellos estaba presente un sentimiento de fuerte arraigo, de pertenencia al terruño; literalmente afirmaron que tenían dos objetivos en mente: sacar a sus familias adelante y poder financiar las actividades agrícolas.

En las comunidades de esta región hay huellas palpables de la contribución económica de quienes emigran. Las remesas han contribuido a financiar las obras comunitarias, en especial las relacionadas con la iglesia; pero, en particular, su contribución se hace evidente en la edificación de nuevas viviendas. Incluso ha afectado el diseño de las viviendas: se ha sustituido la vivienda tradicional de adobe y palma por las viviendas de block, cemento y lámina.

En la actualidad, muchas de estas viviendas se encuentran abandonadas la mayor parte del año. Con la elevación de los costos para pasar con el coyote y la imposición de controles migratorios más rigurosos, los migrantes hacen cada vez menos visitas

a su lugar de origen. A pesar de estos inconvenientes, el contacto con el terruño no se pierde; mantienen comunicación por teléfono con su familia, además de que las remesas fluyen ininterrumpidamente.

Hoy en día, el movimiento migratorio no responde meramente a los propósitos con que se inició allá por los años 70, ni tiene la misma proporción que tenía en aquella época. Es cierto que sigue siendo más elevado el número de hombres que emigran en busca de trabajo. De acuerdo con las entrevistas realizadas, 77.92% de los hombres entrevistados ha migrado al menos una vez, 54.55% de los mujeres entrevistadas también. La explicación de la persistencia de esta situación es clara: por tradición el hombre es el que ha desempeñado el rol de proveedor, pero el porcentaje de mujeres que emigran ha ascendido en aras de ser otro elemento de apoyo para el capital económico de la familia.

Igualmente es importante destacar que a causa de este continuo y persistente tránsito internacional se han producido cambios significativos en las comunidades de origen. En ejidos como La Noria, situada en la región seca, la antigüedad de la práctica migratoria ha contribuido notablemente a la segregación interfamiliar, a la ruptura de lazos sociales, y al mismo tiempo ha generado aspiraciones de mejora de la calidad de vida, que se asumen como parte de un proyecto absolutamente familiar o del individuo. Cabe ahondar en el sentido de esta afirmación: a pesar de que es claro que los individuos a veces eligen guiados por consideraciones y cálculos de tipo económico, en la actualidad la migración responde también a otras cuestiones. Emigrar se ha convertido en una aspiración de muchos de los habitantes de la región, en particular de los jóvenes. Es necesario tener presente que las elecciones y las acciones de los individuos tienen siempre contextos socio-culturales determinados.

A la par de esta situación, el campo ha experimentado un abandono gradual. Hace ya viarias décadas que las prácticas productivas rurales no son redituables. Es notorio el abandono de parcelas o la simple falta de mano de obra para las labores del campo (agricultura y pastoreo), en la mayoría de los casos debido a la emigración de las nuevas generaciones. Sólo los más adultos “se aferran” a ellas porque es lo que saben hacer, así fueron socializados y encuentran en el campo su sentido de pertenencia e identidad. Además del notorio desamparo en que se encuentran las actividades agrícolas, en el aspecto social, los adultos, en particular los ancianos, quedan igualmente abandonados, ante la partida de los hijos, que se van a “hacer su vida”, que en la mayoría de los casos regresan ocasionalmente en las fechas de fiestas tradicionales y para recrearse en la nostalgia de las cosas que dejaron: comida,

música, corrida de toros, bailes y ceremonias religiosas. Los adultos mayores, entonces, padecen de un abandono afectivo, pues el factor económico no supe la necesidad de compañía y atención.

Por otro lado, para los más jóvenes el campo ya no es el medio la realización personal; el sentimiento de pertenencia tampoco está ya tan arraigado, lo rústico y lo rural son vistos como atraso, y de ninguna forma se asocian con los estilos de vida moderna a los que aspiran: casas de block, camionetas, aparatos electrodomésticos, ropa a la moda y alimentos urbanos.

CUADRO 7.  
POBLACIÓN MASCULINA Y FEMENINA

Comunidad	Municipio	Pob. Total	Pob. Masc.	Pob. Fem.
La Noria	Cárdenas	338	160	178
San Francisco	Rioverde	1457	736	721
La Muralla	Rioverde	240	115	119
El Sabinito	Rioverde	99	54	45
San Vicente	Rioverde	546	279	267
Santa Rita	Rioverde	986	505	481
El Zapote	Rioverde	715	333	382
El Jabalí	Rioverde	1983	969	1014
Plazuela	Rioverde	1123	563	560
Cd. Fernández/ El Refugio	Cd. Fernández	27066	13122	13944
Rioverde	Rioverde	46691	22186	24505
Cárdenas	Cárdenas	14738	6917	7821
Rayón	Rayón	5093	2398	2695

Fuente: INEGI, 2000.

## CONCLUSIÓN

El presente artículo nos ha permitido plasmar los contornos socioculturales de las comunidades ubicadas en la Zona Media de San Luis Potosí, a través de dos casos en la cuenca del Río Verde. Estos casos nos permitieron observar de manera general la situación económica y social de una zona específica y poco estudiada. Además, una aportación extra la constituyen los datos encontrados a través de la etnografía en las dos subregiones contrastantes de dicha Cuenca, las evidentes diferencias, en

particular en cuanto a las oportunidades de mercado laboral, producto de la riqueza de recursos naturales de una de estas regiones. Pero más allá de las diferencias, nos permite observar el sustrato cultural compartido en la vida rural en la región.

La cultura y los grupos mudan en respuesta a las necesidades y condiciones cambiantes del medio ambiente y de las propias ideas, por ejemplo, aquellas asociadas al desarrollo, progreso, bienestar, etcétera. Los estilos de vida a lo largo de los años han experimentado progresivos cambios, muchos de ellos generados por cuestiones económicas, pero que más tarde han tenido profundas repercusiones culturales. Estos cambios se distinguen con facilidad en el caso específico de las comunidades próximas a la cuenca del Río Verde y la influencia de la migración.

La migración es un fenómeno social íntimamente ligado con la realidad de esta región. Cabe destacar que ésta ya no se asocia sólo con la falta de opciones laborales, no funciona exclusivamente como mecanismo de reproducción de las condiciones de vida campesina, sino como una estrategia para satisfacer otras expectativas de vida y alcanzar estilos de vida modernos o urbanos. Un ejemplo de ello es el simbolismo latente en las estructuras tradicionales de las viviendas “rústicas” y las actuales que son sinónimo de prosperidad para las familias a quienes pertenecen, aunque no las habiten. Cómo estas estructuras materiales son capaces de articular un habitat humano entre las prácticas culturales añejas y la modernidad es una pregunta que aún amerita más investigación. Los nuevos valores, intereses e inquietudes de los habitantes de la región se encuentran en gran medida encadenados a condiciones culturales previas. Así el cambio se comprime en una negociación permanente en la vida cotidiana.

Por otro lado, las repercusiones de este nuevo sentido de la movilidad laboral se observa en el progresivo abandono del campo. El viejo estilo de vida que representa el trabajo en el campo ya no ofrece alternativas a los jóvenes que, independientemente de haber iniciado su trayectoria laboral en las actividades agrícolas, hoy se sienten atraídos por nuevas formas de vida, llenas de aspiraciones materiales, a las que difícilmente accederían a través de formas productivas puestas en práctica por sus antepasados.

## BIBLIOGRAFÍA

ALMAZÁN, Antonio. 1996. *Geografía de San Luis Potosí*. San Luis Potosí: Grupo Editorial Raíces.

BERUMEN, Claudia. 2005. “Las aguas de la Media Luna en Rioverde, S. L. P.: Manzana de la discordia y el deseo, 1894-1901”. Tesis de Maestría en Historia, El Colegio de San Luis.

*Cómo eficientizar la comprensión lectora en la escuela primaria. Proyecto escolar*. Septiembre de 2005.

Censo de la Unidad Médica Rural, diciembre 2006-2007.



## Los hacedores de las lluvias

Peregrinaciones y ceremonias de los jicareros wixaritari

### RESUMEN

Este artículo está concebido a partir de dos paradigmas de la cultura huichola; por un lado, la visión de la peregrinación que realizan anualmente en busca de su sagrado cacto (*bikuli* o peyote) y, por otro lado, la cadena de rituales del que forma parte dicho ritual, es decir, la peregrinación en su contexto. El análisis de este conjunto se desprende de una base mitológica que se va definiendo a lo largo del artículo. Así, se trata de observar cómo la mitología determina, aunque no lo hace mecánicamente.

PALABRAS CLAVE: MITOLOGÍA, RITUALIDAD, SISTEMA, PEREGRINACIÓN.

### ABSTRACT

This article is designed from two paradigms of Huichol culture, on one hand, the vision they hold annual pilgrimage in search of the sacred cactus (*bikuli* or peyote), and on the other hand, the chain of rituals that is part of the ritual, the pilgrimage in context. The analysis of this set follows a mythological basis to be defined throughout the article. Thus, it is determined to see how mythology, although it does not mechanically.

KEYWORDS: MYTHOLOGY, RITUAL, SYSTEM, PILGRIMAGE.

Recibido el 5 de julio de 2010 en la redacción de la *Revista de El Colegio de San Luis*.  
Enviado a dictamen el 8 y 9 de julio de 2010. Dictámenes recibidos el 13 de agosto de 2010.  
Recibido en su forma definitiva el 23 de noviembre de 2010.

## LOS HACEDORES DE LAS LLUVIAS PEREGRINACIONES Y CEREMONIAS DE LOS JICAREROS WIXARITARI

ARTURO GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL\*

La peregrinación que suelen realizar los *wixaritari* o huicholes al desierto de Real de Catorce (San Luis Potosí) es efectuada por los encargados denominados *xuku'urikate* o jicareros. Se lleva a cabo entre los meses de octubre y marzo; en la actualidad dura aproximadamente quince días, debido a que, por lo general, se usa algún medio de transporte como autobús o camionetas.

El fin del traslado es la recolección de peyote,<sup>1</sup> cacto denominado *hikuli*, que los huicholes veneran y respetan con mucha devoción. Desde ahora debe decirse que el ciclo ceremonial de este pueblo no puede entenderse sin la utilización de este cacto. En su cosmovisión<sup>2</sup> y prácticas rituales, los huicholes le asignan a estos cactus una importancia central, ya que consideran que son los corazones ('*iyariitete*<sup>3</sup>) de sus *kaukayarite*<sup>4</sup> (antepasados deificados). Los peregrinos deben dejar sus ranchos y grupos domésticos para adentrarse en los confines del desierto de Wirikuta, donde los esperan sus deidades-antepasados, propiciadores de su gesta cultural.

El papel de los jicareros, de la peregrinación y del peyote en la cultura huichola no se puede entender si no se contextualiza en relación con los ciclos festivo y agrícola de los cuales forman parte. Por lo tanto, en este ensayo resaltaré cuáles son las unidades constitutivas mayores de cada ceremonia, o bien, parafraseando a Lévi-Strauss, los ritemas que nos permitan comprender el papel general de la peregrinación y de los jicareros con relación al ciclo ceremonial del cual forman parte.

Estudiar el ciclo ceremonial de tal manera permite ubicar la peregrinación en su contexto ceremonial, es decir, en un "sistema de símbolos" que producen estados

\* El Colegio de San Luis. Correo electrónico: hgutierrez@colsan.edu.mx

<sup>1</sup> El peyote es conocido científicamente como *Lophophora williamsii*; es un cacto pequeño sin espinas, verde grisáceo o verde azulado. Los huicholes reconocen cinco especies diferentes de peyotes; los clasifican según los diferentes colores.

<sup>2</sup> Si se usa el término cosmovisión en este trabajo, no es porque estemos del todo de acuerdo con él. No obstante, cualquier otro, como cosmogonía, cosmología u ontología, resulta igual de arbitrario.

<sup>3</sup> Plural de '*iyari*.

<sup>4</sup> *Kaukayarite*, plural; *kaukayari*, singular.

de ánimo manifiestos, dando como resultado motivaciones consideradas como “lo sagrado”, pero que en el fondo producen lo que Houseman denomina las “acciones rituales”. En este sentido, la religión es un conjunto de creencias y acciones que expresan una necesidad humana y un aspecto de la vida social (Durkheim, 1991:8). Así, la religión huichola debe entenderse como la institución que dicta y crea normas éticas que permiten a los actores cumplir con el papel que la sociedad les otorga, normas que emanan de la cosmovisión. Esta visión del mundo puede conceptualizarse como una lucha cósmica entre el inframundo y el cielo, entre la oscuridad y la luz, es decir, entre la noche y el día. Esta lucha influye, sin duda, en las múltiples transformaciones simbólicas propias de la existencia religiosa del grupo, transformaciones que no se estudian aquí.<sup>5</sup> Para ellos, todo lo existente está sujeto a constantes metamorfosis, noción con la que dan carácter y sentido a sus deidades, las que, gracias a este pensamiento, logran tener una o más identidades. A lo largo de este artículo utilizo los términos *deidad*,<sup>6</sup> *ancestro* o *antepasado* para referirme a los creadores del universo huichol. Dejo de lado el concepto de *Dios*, pues los huicholes piensan que los creadores del universo son una parte sustancial de su naturaleza, y ellos como hombres son parte de esta naturaleza, pero transformados en seres humanos. Debe quedar claro que las deidades tienen la facultad de transformar su identidad en varias y combinar diferentes, con especificidades que corresponden con algún proceso agrícola en particular. Ahora bien, la importancia que tiene para la etnología la peregrinación es precisamente que en este evento se observa un conjunto de transformaciones paradigmáticas bien determinadas.

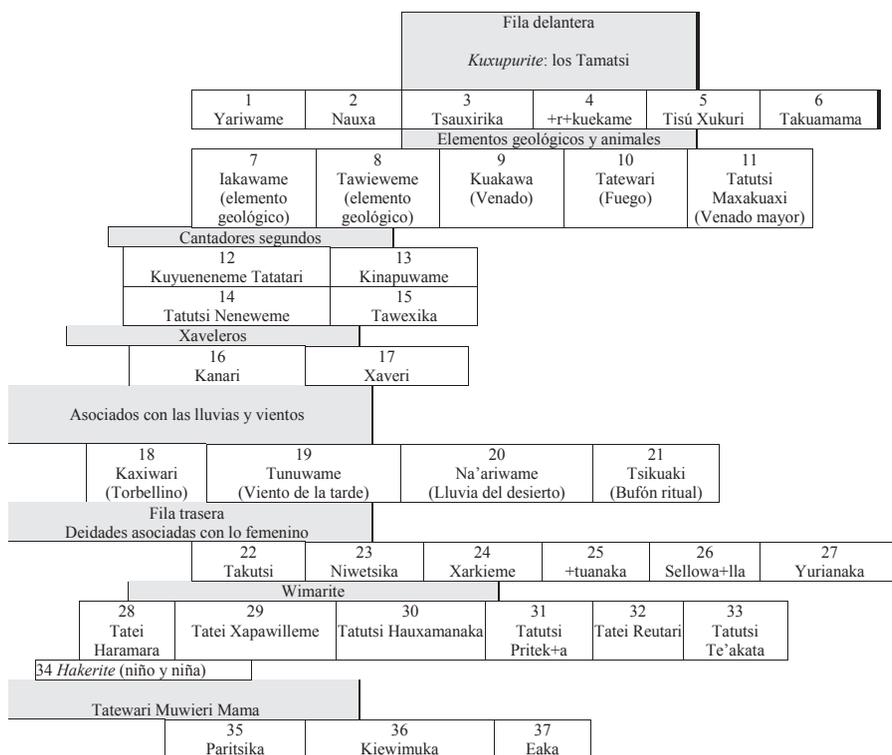
<sup>5</sup> Si quiere saber más sobre el tema, le recomendamos consultar Gutiérrez del Ángel, 2010.

<sup>6</sup> “Una deidad es un ser postulado sobrenatural, normalmente (aunque no siempre) con un poder importante, adorado, concebido como santo, divino o sagrado, tenido en alta estima y respetado por sus adeptos y seguidores. Asume gran variedad de formas, pero con frecuencia se le representa con forma humana o animal. A veces se considera blasfemo imaginar a la deidad con cualquier forma concreta. Es inmortal. Tiene personalidades y posee conciencia, intelecto, deseos y emociones como los humanos. [A las deidades] Se le atribuyen fenómenos naturales tales como rayos, inundaciones y tormentas, así como milagros, y puede ser concebidas como las autoridades o controladores de cada aspecto de la vida humana (tales como el nacimiento o la otra vida). Algunas deidades son consideradas las directoras del tiempo y el propio destino, los dadores de la moralidad y las leyes humanas, los jueces definitivos del valor y el comportamiento humanos y los diseñadores y creadores de la Tierra o el universo [...] A algunas de estas deidades no se les atribuye poder alguno; simplemente son adoradas” (Wikipedia. La enciclopedia libre: Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Deidad>).

## DE LA SIERRA AL DESIERTO

La composición interna de la fila de peregrinos comprende ámbitos distintos, pues algunas filas, por su cantidad de peregrinos y cargos, son más complejas que otras. Esto depende tanto de la comunidad de la que provienen como de si son de algún centro ceremonial o algún adoratorio familiar. Los jicareros del centro ceremonial denominado *tukipa* constituyen las filas más complejas, y serán las que en este artículo tratemos. Los otros son de los adoratorios denominados *xirikite*. Los cargos de jicareros duran cinco años y son seleccionados por los *kawiterutsiri* o consejos de ancianos de los centros ceremoniales, o bien por el cantador más viejo de un adoratorio familiar. En este artículo me referiré exclusivamente a los peregrinos del centro ceremonial de San Andrés Cohamiata o Tateikie, denominado Tunuwuame.

Los huicholes dicen que la selección del cargo entrante se debe a que un *kawiterutsiri* sueña con la persona que debe tomar el puesto. Pero también el sistema de cargos revela un sistema de herencias muy bien establecido que va de abuelos a hijos, factor indispensable para formar las nuevas brigadas de peregrinos (Gutiérrez del Ángel, 2003). Si bien en este artículo no profundizaré en el fenómeno de la herencia y sus consecuencias culturales por ser un tema que ha sido tratado en otro lado, además de no contar con el espacio suficiente, me interesa destacar que a partir de la herencia existe una relación jerárquica que organiza la peregrinación a Wirikuta de la cual depende además la organización de los jicareros. El cuadro siguiente muestra la organización de los *xukurikates*. Los primeros puestos son ocupados por los más veteranos, jerarquía que también se refleja en las estructuras de poder y en el panteón de deidades que pueblan el universo religioso de este grupo.



Mediante el análisis de los peregrinos en el ciclo ceremonial y de su actuación en cada una de las celebraciones, demostraré una de mis hipótesis centrales: los peregrinos, al ser una fila distinguida del resto de los habitantes, se convierten en una antiestructura dentro de la estructura social (Turner, 1988), pese a mantener al interior de la fila una estructura bien definida.

En mi tesis de licenciatura abordé el tema de los peregrinos con relación a su ciclo ceremonial. En este espacio, me interesa destacar que entre los huicholes es posible detectar dos tipos de ciclos ceremoniales: el de las *neixa* y el católico. El primero es de corte agrícola y se realiza sólo en el *tukipa* y los *xirikite*, y corresponden con grupos domésticos; en tanto que el católico se lleva a cabo en la cabecera en fechas determinadas por toda la comunidad. No obstante ser dos subsistemas, tanto en uno como en el otro cohabitan elementos que los estructuran para complementarse como un solo sistema. Asimismo, la actuación de los jicareros en cada celebración, sea agrícola o católica, es de suma importancia, aunque su espacio por

excelencia son los centros ceremoniales. Aquí sólo me ocuparé de las celebraciones denominadas *neixa* o danzas.

Otros de los papeles de los *xuku'urikate* es el de ser grupos de iniciación. Quienes participan en la peregrinación por primera vez serán iniciados por los cargos principales en las arduas labores del ser peregrino y de los trabajos agrícolas que requieren los cuamiles. Esto se tiene que entender bajo la noción de sacrificio y autosacrificio (Gutiérrez del Ángel, 1995:2000). Esto implica que los participantes tengan que pasar por una serie de ritos impuestos por la tradición: resistir caminatas de muchas horas bajo temperaturas asfixiantes, aguantar el terrible frío en las noches que el clima del desierto les depara, sumergirse en manantiales de agua helada (Gutiérrez del Ángel, 2010). Pero ellos lo realizan con orgullo, asegurando que la vida sólo se les da en la medida que dan parte de ella a las fuerzas que los crearon, es decir, a sus deidades. En efecto, los mitos narran que para que el mundo exista tal como conoce, las deidades que le dieron forma tuvieron que sacrificar a sus hijos. Nacer, dicen, es un acto de dolor, y en última instancia lo que recrean en la peregrinación es aquel acto fundacional: el nacimiento.

En el contexto ritual se enfoca la peregrinación como un rito de paso, entendiéndolo como el aparato cultural que posibilita y establece relaciones de continuidad en la sociedad, además de ofrecer una síntesis de la cultura (Turner, 1988:171). Me adscribo a la idea que propone Turner sobre la noción de ritual, pues asegura que en el espacio consagrado y en los momentos de la ritualidad se cristaliza la malla de relaciones culturales clave, decisivas para entender el plexus social y la emotividad de la gente acerca de esas relaciones. Según Turner (1988:18), es indispensable identificar las dos partes para entender en su totalidad el significado de cualquier ceremonia. De forma análoga, Wilson sostiene que, en los rituales, los hombres expresan lo que más les conmueve; esta es una forma de expresión “convencional y obligatoria”. Mediante el ritual se ponen de manifiesto los valores del grupo (1954:241).

En este sentido, debe aclararse una cuestión: los peregrinos se presentan ante la sociedad como encarnación de las deidades mismas; no es que las representen, sino que mediante sus esfuerzos se han transformado en las deidades, siendo ellos mismos las deidades que sustentan los valores dictados por los antepasados y respetados por la comunidad. En términos cosmogónicos, son los encargados de que los huicholes sobrevivan ante la furia del mítico monstruo telúrico, la ogresa Takutzi Nakawe, y de que Tawewiekame (Nuestro Padre el Sol) dé su luz para la vida. Mediante la peregrinación se puede ver que los valores más importantes para los *wixaritari* son, entre otros, cuidar de la vida y de que ésta tenga un entorno ade-

cuado para reproducirse; en términos concretos, que el maíz crezca gracias a la lluvia producida ritualmente por la actividad de los peregrinos que fueron a Wirikuta.

Por otro lado, siguiendo a Lévi-Strauss (1991), la eficacia simbólica del ritual radica en el hecho de que los peregrinos sufren un proceso simbólico de transformación que consta de distintas fases, las cuales analizaré posteriormente. De este proceso resulta, en el caso del rito de fertilidad, que ellos mismos se convierten en la lluvia, y su regreso a la sierra representa, por lo tanto, la virtual llegada de la estación húmeda y, con ello, de las lluvias.

Este tipo de rituales es observable cuando los peregrinos que fueron a Wirikuta cambian de estatus ante los ojos de la comunidad. El ir a Wirikuta significa tener la posibilidad de remontar un estado social, gracias a la influencia del chamán-sacerdote, para adoptar otro de mayor prestigio. Una característica de los ritos de iniciación o de paso es crear en los actores un estado que Van Gennep denominó *liminar* (1986:30).

Turner toma este concepto y agrega que en el espacio ritual se crea un momento único en el que los elementos de la sociedad que participan logran una forma de comunión, que él denomina *communitas*, asegurando que en ella se presenta el orden del ritual en un constante juego dialéctico, pues los pares de contrarios arriba-abajo, masculino-femenino, frío-caliente, siempre en oposición dan un sentido a las ceremonias de paso. Esos polos opuestos se asocian en forma de símbolos y así determinan el espacio consagrado. Estos principios bien pueden observarse en la peregrinación, ya que los peregrinos se dividen en la fila en dos grupos: los que van adelante y los que van atrás. Uno de estos grupos se asocia con un elemento cálido y masculino, y el otro, con uno frío y femenino. Antes de salir de la comunidad, ya en el orden descrito, practican rituales de separación y purificación estableciendo una marcada diferencia entre quienes se quedan en la comunidad y los que se van, de manera que para la comunidad los peregrinos ya pertenecen a otro mundo, el de las deidades, es decir, se encuentran en el estado *liminar* que logra establecer la *communitas*. Al interior de esta última y durante la peregrinación no todo es *liminar*, pues existe una estructura en la que las cosas se organizan taxonómicamente —como ya dijimos— para poder acceder en los momentos más intensos del ritual a un estado de “trance” asociado con la pérdida de referencia social y, en consecuencia, con el estado *liminar*. Leach argumenta que, en este momento, las contradicciones mundanas y las concepciones sobrenaturales se funden en un sólo estado de cosas en el cual “se es algo sin serlo”. En otras palabras, las enunciaciones del orden dialéctico se diluyen y los actores rituales quedan suspendidos en un estado fronterizo (1981:112).

Al terminar los rituales mencionados, los peregrinos regresan a su comunidad y realizan rituales de integración. Los jicareros que fueron a Wirikuta ya no son los mismos; ahora desempeñan un papel distinto en el plexus social, el cual no se alteró. Tal situación favorece a que las relaciones intrasociales se activen y se mantengan en un orden determinado.

## RITUALES DE PETICIÓN

Los rituales que practican los *wixaritari* son, en general, inversiones simbólicas que van de la representación de la vida hacia la muerte y viceversa, de la existencia material y del paradigma de sus representaciones cosmogónicas, hacia los ancestros deificados y las instituciones sociales. Se ubican entre la alegría y la tristeza, entre el llanto y la risa, así como entre la temporada de lluvias y de secas. Es posible equiparar tales prácticas con un juego dialéctico que apunta a la reproducción cultural.

Las inversiones rituales representan la misma naturaleza de la vida y lo que sustenta: la metáfora de la regeneración, esto es, en la que la vida muere para dar paso a nueva vida, o en la que la muerte explica el principio de lo que revive. Es en este *impass* donde se entiende el ensamblaje de la peregrinación con otros elementos culturales, como el ciclo ceremonial, los sacrificios y autosacrificios que éstos implican. Los huicholes viven este juego dialéctico —engendrado mediante los rituales— como un antagonismo entre los poderes cósmicos: la derrota de la oscuridad, lo femenino y lo caótico a favor de un orden representado por los poderes solares: lo luminoso, lo masculino, la sabiduría y el principio del orden. La lucha cósmica organiza en niveles jerárquicos a la sociedad huichola las cosas se establecen entre lo de arriba —asociación del sol y lo que representa, con los ancianos, quienes sustentan el poder y toman las decisiones que beneficiarán a la comunidad— y lo de abajo —la oscuridad, lo femenino, los jóvenes y neófitos, quienes deben atenerse a la decisión de los expertos— y lo de en medio, que es el conjunto de estas relaciones, es decir, lo de arriba y lo de abajo encontrados en un espacio central.

Otra de las características de la lucha cósmica es la de estructurar en términos calendáricos las ceremonias de los huicholes (que incluyen, por supuesto, las prácticas agrícolas), las cuales son también análogas a ciertos fenómenos climatológicos. Toda ceremonia se ejecuta o bien en la temporada de secas —asociadas mítica-mente con el día y el sol— o de las aguas —asociadas con la noche—. Para lograr

esta organización, el calendario ritual de los huicholes se rige por dos momentos climatológicos fundamentales: los solsticios de invierno y de verano, dividiendo el calendario ritual en un macrotiempo —en el cual caben todas las celebraciones— y un microtiempo —en el que cada ritual se organiza bajo este mismo principio (Gutiérrez del Ángel 2010:202).

## DEL RITUAL A LA MITOLOGÍA

Es necesario hacer notar que los peregrinos huicholes sustentan sus prácticas en un modelo cosmogónico justificado en una mitología primordial que hace referencia a su origen y al de su universo. Aunque son muchas las narraciones encontradas, pueden resumirse en tres mitemas fundamentales: a) oscuridad total, en la que no existe el mundo visible ni las formas humanas; todo es mar y tinieblas; b) división de la oscuridad, surgimiento del fuego y de los primeros *xuku'urikate*; momento en el que, a través de un autosacrificio, se genera una lucha que da como origen el nacimiento del sol, y c) nacimiento del sol y, con éste, de la luz, el hombre, la ley y el tiempo. Es el momento actual.

El mito cuenta que de la oscuridad primaria, lugar tétrico asociado con lo que no ha nacido, se desprendieron los primeros *xuku'urikate* nombrados Tayau Teuxima<sup>7</sup> (jicareros que salen del mar), quienes fueron también los primeros cazadores de venados o *kam+kite*. Estos *xuku'urikate* todavía no eran humanos, sino lobos, serpientes, águilas, tigres y demás animales que los huicholes veneran; fueron los ancestros míticos que dieron origen a una “raza” denominada *hewiritsiixi*,<sup>8</sup> casi huicholes, muy antiguos, torpes y gigantes, además de “salvajes”, quienes, según el mito del diluvio ordenado por Nakawe, perecieron por ser tan “salvajes”, por no practicar “el costumbre”, por lo que fueron relegados al inframundo, y así se dio paso al nacimiento de los “verdaderos” *wixaritari*.

Estos tres momentos de la creación, son representados por los jicareros en su ciclo ceremonial, que comparte ciertas características con la mitología.

<sup>7</sup> Tanto Fernando Benítez (1994) como Juan Negrín (1985) identifican estas figuras como los creadores de un mundo primero.

<sup>8</sup> *Hawiritsiixi*, plural; *hewii*, singular. Neurath sugiere que los *hewiixi* perecieron por una lucha cósmica sostenida con los antepasados de los huicholes, asociados con los seres de arriba; éstos vencieron a los *hewiixi*. La explicación de Neurath puede ser una variante de los diferentes mitos que hemos recogido entre los huicholes de San Andrés Cohamiata, quienes sí consideran a los *hewiixi* como sus antepasados inmediatos.

## EL RITUAL DEL EQUINOCCIO DE OTOÑO: MAWARIXA

El ciclo agrícola inicia con la celebración denominada *mawarixa*, el anochecer mítico, en la temporada de lluvias, durante las canículas, antes del solsticio de invierno. Los huicholes argumentan que es el momento en que va a amanecer y todo comenzará a “nacer”.

Esta celebración puede considerarse exclusiva de los *xukurikate*, porque no todo el pueblo la realiza. Los *xukurikate* se reúnen por primera vez en el nuevo ciclo festivo para sacrificarán a un becerro y, la mayoría de las veces, a un pez bagre; además, los dirigentes de la peregrinación establecerán las obligaciones que cumplirán los jicareros a lo largo del ciclo ceremonial. Por la madrugada, mientras el caldo del animal sacrificado se cuece en el fuego central, los *xuku'urikate* se reúnen para fabricar las nuevas ofrendas que dejarán durante la peregrinación a Wirikuta, que usarán en cada uno de los momentos rituales.

Quien convoca a todos los peregrinos es uno de los cargos más importantes, el *+r+kuekame*. Él es el primero en fabricar la flecha de la peregrinación, que cargará con respeto desde ese momento hasta *namawita neixa*, donde será quemada. Una vez que el *+r+kuekame* ha hecho las flechas, todos los hombres fabricarán varias flechas, y las mujeres se dedicarán a decorar jícaras votivas que llevar a Wirikuta a manera de petición.<sup>9</sup> De esta manera, los *xuku'urikate* quedan comprometidos a actuar durante el ciclo ceremonial que se llevará al cabo durante la estación de secas.

## LOS PRIMEROS FRUTOS, LAS DANZAS DE NUESTRAS MADRES: *TATEI NEIXA*

Después de la celebración descrita, en el solsticio, los jicareros tendrán un papel muy activo, comenzando con la celebración de *tatei neixa*, que dura tres días y abre el subciclo ritual del complejo *neixa*. Antes de comenzar la fiesta, el Tsawxirika, quien ha cantado toda la noche, al medio día da la orden a todos los peregrinos de salir a arrancar cinco elotes tiernos denominados *waxa*. Posteriormente, irán también en busca de un venado para poder realizar la fiesta. Sólo cuando hay cambio de cargos, los entrantes y salientes van en busca de un gran árbol que utilizarán para hacer un tambor denominado *tepu*, que tañerán a lo largo de esta ceremonia. Ya que han juntado los elotes y el venado, comienza el ritual.

<sup>9</sup> Si se quiere saber más sobre este tema, véase Gutiérrez, 1998; Neurath y Gutiérrez, 1998, y Kindl, 1997.

Algunos antropólogos han denominado esta fiesta como la fiesta del tambor, pues, como se dijo, se toca el tambor *tepu*, que lleva en la superficie la piel de un venado cazado. En realidad la fiesta está dedicada a los niños, a la buena cosecha y a los primeros frutos. Cada año se hacen *tatei neixa*, y los niños participan en ella hasta que cumplen cinco años.

La peregrinación de los huicholes a Wirikuta es inculcada en esta fiesta, pues parte del significado es que los críos introyecten la importancia de ir Wirikuta. Es en este espacio y tiempo cuando los niños hacen una peregrinación imaginaria a Wirikuta, inducida por los cantos del Tsauxirika y el sonido del tambor. Se transportan, junto con el cantador, a todos los lugares por donde los peyoteros pasarán para llegar a Wirikuta y de regreso.

El ritual se desarrolla básicamente en cinco fases: la primera es la peregrinación imaginaria de los niños a Wirikuta, como ya se explicó arriba. Estos niños van con los pequeños elotes y las calabazas que se acaban de cosechar. El momento corresponde al *kawitu*<sup>10</sup> de las lluvias, las cuales, se supone, regresan a Wirikuta junto con las deidades femeninas. La segunda fase es otro viaje imaginario en el que el cantador pasa los cuernos del venado por la cabeza de los niños, los elotes y las calabazas; es la representación del venado cazado. Los niños y los antepasados esperan imaginariamente a las afueras de la comunidad; todos agradecen a las “madres de las lluvias” por haber sido tan generosas, y se despiden de ellas porque “ya se van a Wirikuta”. Un tercer momento es cuando los antepasados bajan desde Wirikuta a la sierra. El Tsauxirika entona otro *kawitu*, el del nacimiento de los niños, las calabazas y los elotes. El cuarto momento es cuando se les pide a las deidades que no se vayan, que se queden a las celebraciones que los huicholes realizan. El quinto momento es en la madrugada, cuando el sol va saliendo y las mujeres peregrinas ejemplifican danzas que representan la partida de las madres de la lluvia y el amanecer.

Esta celebración es una reverencia a la creación, cuando el tiempo comienza a correr, cuando los antiguos jicareros se reorganizan para cazar en el *coamil* a los hijos de Niwetzica, la deidad del maíz, y así cosechar lo “dado”, al igual que ir en busca del venado y, más tarde, viajar físicamente hasta Wirikuta. En este momento, los jicareros se representan como los que constituyen las deidades que en el mito salieron del agua, cuando comienza la intensa actividad creadora. Las labores agrícolas y rituales dan inicio para cada uno de los grupos constituidos, teniendo que recrear lo logrado por los antepasados en el tiempo original.

<sup>10</sup> En cada celebración, el dirigente de un determinado ritual canta uno o varios *kawitu*, los cuales cuentan pasajes míticos correspondientes a la celebración que se está llevando a cabo.

## PRIMERAS PURIFICACIONES

Después de la celebración de *tatei neixa*, los *xuku'urikate* pueden alistarse para salir a Wirikuta. Recordemos que son varias las filas de jicareros que irán en la peregrinación, sin embargo, cada una va por su cuenta. Los jicareros pueden salir desde diciembre o hasta las pachitas (ceremonia del ciclo católico). El Nauxa y el Tsauxirika deciden cómo y por dónde deben ir a Wirikuta; además de darse cita en un lugar y a una hora determinada dentro del *tukipa*, donde se ejecutará un ritual de separación y despedida. En el centro ceremonial, los parientes de los peregrinos se colocan del lado sur, mientras que del norte todos los peregrinos sacrifican un toro, y realiza algunos rituales de purificación, que luego serán descritos. Finalmente se despiden de sus parientes, y salen en autobús a dormir fuera del pueblo.

En un lugar indefinido de la sierra de Jalisco, los peregrinos se detienen para efectuar un complejo ritual de purificación cuyo fin es desprender a los *xuku'urikate* de su condición humana y sumirlos en su nueva identidad, dada, en primer lugar, por los atributos de su cargo y, luego, por dos nombres que les designan tanto el Tsauxirika como el Paritsika. El primer nombre responde a la percepción que tiene el cantador sobre la persona y su deber ante los compañeros y los antepasados; el otro es un nombre invertido que alude a lo “ridículo” y lo sexual. Cuando el sol va desapareciendo por el poniente, se decide sacrificar un toro, sacrificio que marca la frontera entre la realidad de la comunidad y la nueva realidad a la que los jicareros se adentran.

Para este momento, los peregrinos sacan de sus morrales plumas de guajolote, con las que adornarán sus sombreros una vez que hayan recolectado el peyote. Este momento es sumamente importante, ya que después del sacrificio se enuncian los nombres dados por los cantadores y entonces se percibe que el orden de las cosas se invierte. Todas las cosas se nombran por su contrario; el desierto es el mar; el antepasado del fuego Tatewari lo llaman como al presidente en turno; al coche, lancha; a los hombres, mujeres, y a las mujeres hombres; los cigarros son popotes y el peyote es un mango; ellos no son huicholes, sino mexicaneros. Cuando hablan entre sí todo lo dicen al revés.

Entrada la madrugada y al final de dar los nombres, ante el Nauxa se confiesan los peregrinos, quienes para llegar hasta Wirikuta tienen que estar “puros” y libres de cualquier “pecado”, sobre todo de infidelidad. El no declarar ante el cantador los adulterios cometidos es un riesgo que puede llevar al fracaso la empresa peregrina. El que va “impuro” al lugar del *hikuli* corre el riesgo de enloquecer y no encontrar

peyote. Por lo tanto, cada uno de los asistentes pasa ante el cantador y en público declara sus deslices.<sup>11</sup>

Por cada infidelidad declarada por los peregrinos al Nauxa, éste hace un nudo en un lazo pequeño. Al final de las declaraciones, los lazos son arrojados al fuego central simbolizando la quema de la trasgresión y el desprendimiento de lo negativo. Posteriormente todos los jicareros rezan y lloran pidiendo ser aceptados por parte de sus deidades en Wirikuta. Entonces el cantador reparte un tipo de tabaco sagrado denominado *macuchi*, que cada peregrino guardará en un pequeño bule especial. Enseguida, los peregrinos hacen un círculo, posesionándose el Nauxa hacia el este, lugar al que mira. En ese momento, saca una cuerda larga denominada *wikuyau* y la pasa sobre todos los peregrinos; al terminar, los jicareros hacen una fila. Su condición adquiere una nueva dimensión, pues se han transformado en la serpiente *wikuyau*.

A través de estos rituales los peregrinos se desprenden del tiempo cotidiano para representar la epopeya de la creación. Recordemos que los *xuku'urikate* ejemplifican la salida de sus antepasados de las aguas primordiales para entrar, a través de los autosacrificios, en una intensa actividad creadora.

## LA PUERTA DE ENTRADA A WIRIKUTA

Después de un recorrido que dura alrededor de un día, se llega a un lugar llamado San Juan del Tuzal, donde hay tres manantiales sagrados identificados como Tartei Martinieri. El primero, ubicado al sur, es Yuimayewa; el segundo, al sudeste, Kariusat, y el tercero, al este, Maxakuaxi.

Una vez ahí, los jicareros se congregan a lo largo del primer manantial para preparar sus ofrendas consistentes en jícaras con dibujos de venados y personas, velas con una flor de papel de China, flechas +r+,<sup>12</sup> peyote seco, sangre y pedazos

<sup>11</sup> La primera vez que presencié la peregrinación, sólo en este espacio hicieron el ritual de purificación. En posteriores observaciones comprobé que se inicia en el *tukipa*, en presencia de esposas y esposos, quienes no podrían demostrar emociones adversas como celos o rabia. Esto, sin duda, es uno de sus significados más importantes de tales purificaciones (Gutiérrez del Ángel, 2010).

<sup>12</sup> Estas flechas son las que utilizan en casi todas las ceremonias. Principalmente, las fabrican en *mawarixa*, aunque también lo pueden hacer antes de salir de la sierra. Se tratan de flechas no mayores de diez centímetros de largo, fabricadas en dos partes: una de palo brasil, que se inserta en un carrizo con una muesca en v en su parte superior. A este conjunto es el que se le pintan detalles de zigzag u otros dibujos que dependen de lo pedido y de la persona que hace la flecha. Mientras que sólo las mujeres hacen las jícaras, los hombres hacen estas flechas.

de carne seca del toro que sacrificaron en la sierra. Los jicareros hombres untan sangre del venado con sus *muwieri*<sup>13</sup> en todas las ofrendas. Para ofrendar, primero colocan la carne del toro dentro de la jícara, en seguida meten ahí mismo las demás ofrendas y rezan; al terminar, echan todo al agua. En los otros manantiales se realiza prácticamente lo mismo, la diferencia consiste en que en el tercer manantial cortan una raíz llamada *uxa*. En algunos momentos, en este manantial, en la madrugada, meten a los neófitos a darse un chapuzón, lo cual, en un análisis de mayor alcance, tiene repercusiones muy significativas. La raíz *uxa* es muy importante para los peregrinos, pues con ella pintan diferentes dibujos en sus rostros, con lo cual crean una diferencia entre las personas que han ingerido peyote y las que no. Otra función de los diseños es operar a modo de “vasos comunicantes” para entablar relación con las diferentes deidades a las cuales se abocan.

Después de ofrendar y de cortar las raíces, el Tsauxirika y el Nauxa bendicen con sus *muwieri* a los peregrinos, en particular a los que hacen el viaje por primera vez. Esta acción puede considerarse un rito de paso en el sentido descrito líneas arriba. De ahí en adelante, los jicareros quedarán en un estado de indefinición social. Al regreso a la sierra, los iniciados adquieren un prestigio entre los que no han realizado el viaje, además de que sus compañeros los miran como “el que ya fue a la peregrinación” y un posible candidato a *mará’akame*.<sup>14</sup>

Si bien los huicholes ya efectuaron con anterioridad ritos de separación, en la peregrinación realizan otros más para otorgarle a los neófitos la identidad de la deidad que llevan representada en su jícara. De esta manera, la separación de su condición humana es gradual y constante durante toda la peregrinación.

## EL CENTRO DE WIRIKUTA

Al amanecer, se llega al lugar considerado la entrada de Wirikuta, Tatei Manieri o Nuestra Madre. El lugar consiste en un montículo de piedras amontonadas que da la idea de un cerro pequeño. Aquí ya se puede encontrar un tipo de peyote “blanco”, por lo que también los jicareros dejan ofrendas igual que en los manantiales

<sup>13</sup> El *muwierite* es un pequeño “bastón de poder” fabricado con palo Brasil. En su extremo superior le colocan plumas de águilas, y en algunas ocasiones una cola de venado. El *muwier* es de uso exclusivo de los cantadores y chamanes.

<sup>14</sup> Furst asegura que a estos iniciados, antes de entrar en esta región, se les tapan los ojos para que la luz no los enceguezca, pues el resplandor proveniente del mundo de las deidades es intenso (1972:155). Nos comentaron que eso ya no se hace hoy en día, pero que antes los abuelos sí lo hacían.

anteriores. Una vez que se ha ofrendado, todos descienden de Tatei Manieri y, por primera vez, los músicos o *xaweritsiri* tocan sus instrumentos, que producen sonidos de diversa naturaleza.

A una hora de viaje desde Manieri se llega al lugar que los huicholes consideran el centro de Wirikuta: Kauyumaritziri. Este centro representa al hermano de Kauyumari, héroe cultural de los mitos huicholes.<sup>15</sup> El lugar se halla a los pies de uno de los pocos árboles cactáceos que hay en la zona. El Nauxa distribuye ramas secas de arbusto recogidas del suelo, mientras las mujeres dan pinole y los Tatewari Muwieri Mama encienden el fuego central. Las ramas se pasan por todo el cuerpo y las diferentes pertenencias. Enseguida, todos los peregrinos echan la rama y el pinole al fuego y rezan mirando hacia el oeste para dar una vuelta antihorario alrededor del fuego. Al terminar estas acciones, todos se dirigen hacia el sur, donde se reúnen para sacar de sus bules el tabaco sagrado que al principio de su viaje el Nauxa les ofreció. Antes de entrar en busca del peyote, en una hoja de maíz forjan con el tabaco *macuchi* un cigarro. Enseguida cada uno coloca el cigarro en algún cacto o en el ramaje de algún arbusto.

Los peregrinos no pueden iniciar la búsqueda del peyote si no encuentran antes una agrupación de peyotes denominada por los huicholes “familia de *hikuli*”. El grupo se divide en dos equipos para realizar la búsqueda; por un lado van los cargos de adelante y por otro lado van los de atrás, de tal suerte que cada uno tiene que hallar una familia de peyotes. La familia de peyotes que se encuentra cumple con la clasificación que los huicholes utilizan para designar tanto al maíz como al venado (Gutiérrez del Ángel, 2002). La familia encontrada tiene que tener cinco peyotes (pueden tener más, pero no menos), los cuales corresponden a: a) *yawei hikuli*, que es el peyote de Kauyumari; b) *nierika hikuli*, es el centro de los peyotes, considerado el más importante; c) *maxa hikuli*, se equipara con Paritsika, es al que le dan cacería, o sus familiares lo entregan para que los hombres “encuentren su vida”; d) *tatei hikuli*, la madre de los peyotes, que a la vez se equipara con Kiewimuka; en las familias que se encuentran siempre tiene que haber este peyote; además, es el utilizado para darle cacería al venado;<sup>16</sup> e) *hikuli haimutiyo*, una biznaga muy grande que representa al abuelo de todos los peyotes.

<sup>15</sup> Stasy Schaefer encontró que el centro de Wirikuta también es un pequeño montículo (1996b:149). Los *xuku'urikate* con los que he ido a la peregrinación lo identifican con un lugar circular donde crecen algunos de los pocos árboles cactáceos que hay en el desierto. En todo caso, la geografía ritual cambia dependiendo de cada grupo de peregrinos.

<sup>16</sup> Esta misma clasificación observó Schaefer, aunque ella menciona peyotes que nosotros no hemos encontrado (1996b:146).

Al encontrar a la familia de peyotes, los huicholes montan frente a ella un pequeño altar. Todos se reúnen alrededor de los peyotes para rendirles culto y agradecerles que se dejen cazar. Así, el Nauxa, junto con el Tsawxirika, ejemplifica una cacería del cacto. Al encontrar un peyote que se asocia, por ciertas características que ellos reconocen, con Paritisika, lo cruzan con dos flechas tipo +r+, como si en realidad lo estuvieran cazando; posteriormente lo depositan en el centro de una jícara. Algunos lloran por el encuentro.

En la noche de ese mismo día se ejecutan diferentes rituales, cuya descripción sería muy larga. Sólo me interesa anotar que es un momento solemne, cuando el Tsauxirika narra el *kawitu*<sup>17</sup> de la peregrinación y la creación del universo. Luego, todos los *xuku'urikate* piden por la humanidad, que se termine las guerras, por las mismas piedras que habitan el universo, por lo animado e inanimado, por la vista y el oído, como si todo tuviera una secreta alianza con la vida.

Tras estos rituales, los jicareros pintan sus caras con la raíz *uxa*, a la vez que de sus morrales sacan plumas de guajolote que colocan en sus sombreros. Los diseños dibujados y las plumas permiten a los jicareros identificarse con las deidades y pertenecer a su mundo. Se ha realizado el intercambio de manera precisa y equilibrada: los *xuku'urikate* pertenecen ya al universo de Wirikuta.

Los rituales que se realizan en el desierto inauguran una serie de ritos que se efectuarán desde ese momento hasta el final del ciclo ceremonial, en *bikuli neixa*. Hay que tomar en cuenta que los *xuku'urikate*, al convertirse en un grupo identificado con el *bikuli*, tienen la facultad de realizar rituales de fertilidad relacionados con la siembra. En este espacio no es posible describir cada uno de esos rituales que el grupo hace en el desierto, sin embargo, cada uno de ellos es importante para que asciendan en el amanecer, exactamente al salir el lucero de la mañana, al llamado Cerro Quemado o *Reu'unar*.

El orden para ir al cerro cambia de peregrinación a peregrinación. Algunas veces van algún cargo y otras otros. En este caso, tomaré el ejemplo de cuatro *xuku'urikate* que se dirigen a dejar ofrendas al corazón mismo de la fertilidad: *Reu'unar*. Por orden de importancia, los comisionados son los siguientes cargos: a) +r+kuekame, que lleva las varas tradicionales y camina hasta adelante; b) Tatewari, que va tras el +r+kuekame; c) Eaka, lleva cintas de colores, con los que renovarían las varas, además de la concha marina, la cual toca constantemente; d) Kiewimuka, camina atrás y tiene que encender el fuego en el cerro, nadie puede ir tras de él.

<sup>17</sup> El *kawitu* son los cantos ceremoniales que los chamanes conocen y cantan en el momento preciso de un ritual determinado.

Antes de emprender el ascenso, los peregrinos les dan a los encargados diferentes ofrendas para entregarlas en las cuevas ubicadas en el cerro, llamadas por los ijicateros Paritek+a y Takutsi. Las ofrendas significan el bienestar de toda la familia nuclear, así como la manifestación de deseos o peticiones.

Durante el asenso, en varios puntos de la caminata, los cuatro peregrinos se detienen para comer algunas cabezas de peyote, pues aseguran que tienen que llegar empeyotados a la primera cueva que se visita, la de Takutsi. En esta cueva se deja una parte de las ofrendas; antes de entrar, se consumen cinco cabezas de peyote. Dentro de la cueva se dejan las ofrendas que los peregrinos les dieron a los encargados. Una vez realizados varios rituales y rezos, se sale de la cueva para seguir el camino hacia la otra cueva, la de Paritek+a. Uno de los fines últimos de la peregrinación es la visita a esta gruta, donde los encargados aseguran que se origina la lluvia y la fertilidad. Explican que las ofrendas que dejan allí son para que llueva en la sierra. La labor de los *xuku'urikate* es impedir que el delicado ciclo de las lluvias se detenga, pues son los encargados de portar tan preciado elemento. Por otro lado, aseguran que es en esta cueva por donde el padre Sol salió tras su viaje por el inframundo. Aquí se practican algunos rituales y rezos, lloran y empiezan a enumerar todos los elementos y a los antepasados, agradeciendo por el favor que les conceden de tener vida, maíz, venado, agua. Comentan que les da mucho sentimiento haber hecho el sacrificio de llegar hasta ese lugar y ver a sus antepasados.

Enseguida, queda realizar el ritual del fuego nuevo, que no describiré, el cual marca su peregrinar de retorno a la sierra. Este ritual representa el momento en que los primeros antepasados realizaron su recorrido hacia la sierra de Jalisco, representada, en este caso, como el retorno de los peregrinos.

Al descender los encargados, los peregrinos que no ascendieron esperan impacientes para regresar a la sierra de Jalisco. Sin embargo, la peregrinación no concluye con la salida de Wirikuta, pues todavía queda la obligación de llevar ofrendas a los demás rumbos del universo, además de adentrarse durante cinco días en busca del venado, el cual cazarán para poder así llegar a casa.

En esta fase de la peregrinación, la fila se divide en grupos que se dirigen a diferentes partes de la geografía ritual. Basados en el mito de creación, los huicholes aseguran que tienen que dejar ofrendas en los diferentes rumbos del universo, tal como lo hicieron sus antepasados. El mito cuenta que cuando Tawewiekame se apareció, saltó por los cuatro rumbos del universo; primero salió de Tea'akatan, en la sierra huichola, y brincó a Xapawilleme, en las lagunas de Chapala; enseguida, a Haramara, en San Blas Nayarit, y luego a Hawxamanaka, en Durango, hasta

llegar a Wirikuta. Los huicholes dicen que con su salto que forma un *tsikuri*, un ojo de Dios, queda hecha la división entre el cielo y la tierra. Como ya lo dije, los primeros antepasados tuvieron que ir recorriendo estos lugares para poder crear todas las cosas que existen en el universo, representación que le toca a los jicareros actuar.

Uno de los grupos que se conformaron tendrá que adentrarse en la sierra para ir a la cacería del venado (Gutiérrez del Ángel, 2002). No es posible describir la totalidad de estos rituales, pero quiero dejar asentado que cada uno de ellos es fundamental para lograr la eficacia de la peregrinación.<sup>18</sup>

## LAS FAENAS CONCLUSIVAS

Los peregrinos han regresado a sus casas, de las que se ausentaron por un lapso de una o dos semanas.<sup>19</sup> Los ritos de incorporación a la sociedad son elaborados, pues los peregrinos se han alejado de la normatividad humana y algo en su identidad social ha cambiado. El contacto con sus deidades los ha convertido en “intocables”, en antepasados, lo que significa una condición no humana, es decir, equiparada a delicada. Quienes no han ido a la peregrinación aseguran que los *xuku'urikate* no pueden entrar así en el pueblo, pues su condición sagrada resulta peligrosa. Para los huicholes, los espacios consagrados o todo aquello que tiene contacto con la divinidad es “peligroso” o “impuro”, lo que equivaldría a algo “sagrado”. Ya Zingg (1982:235) se había percatado de que para los huicholes lo sagrado representa algo impuro, es decir, todo lo referente a los ancestros en tanto que no es humano.

De esta manera, los peregrinos deben permanecer a las afueras del pueblo por lo menos cinco días, sin posibilidad de entrar. El único *medium* entre los peregrinos y los humanos es el Nauxa, quien además dirigirá las ceremonias de agregación. Una vez que han realizado diferentes rituales fuera del pueblo, se enfilan hacia el centro ceremonial *tukipa*, donde, de diferentes maneras, se irán integrando al lugar. Una vez terminadas las ceremonias de agregación, queda restaurada momentáneamente su identidad mundana. Esto no indica para nada que el papel de *xuku'urikate* ter-

<sup>18</sup> Si se quiere saber más del tema, véase Gutiérrez, 1998.

<sup>19</sup> Cuentan los ancianos que antes, cuando se iba a pie, tardaban un mes en ir y venir. La primera peregrinación realizada a Wirikuta en coche se debió a que Fernando Benítez (Jesús Jáuregui, comunicación personal) contrató un camión para poder acompañarlos. Desde entonces, acostumbran a ir en coche, aunque dicen que para poder ser *mar'akame* hay que hacer la peregrinación caminando aunque sea una vez en la vida.

mina, ya que tienen que seguir cumpliendo con su rol. La siguiente ceremonia en la que actuarán será la Semana Santa o *weiya*, cuando se presentarán como aliados del Padre Sol Tawewiekame, quien es buscado por los judíos para sacrificarlo.

## LA MUERTE DE CRISTO: LA SEMANA SANTA

Como dije al principio, las celebraciones *neixa* reproducen el mito, en el cual la peregrinación es fundamental. Cada una de las fases *neixa* expresa un momento de actividad creadora. En la fiesta del toro, cuando los peregrinos surgen del mar para buscar la luz, *tatei neixa* es el amanecer; cuando el mar se comienza a secar, la peregrinación a Wirikuta corresponde a la búsqueda del tiempo, del hombre y de la creación solar y todo lo que colma la existencia humana, de ahí la veneración al venado, al peyote, al maíz, a la lluvia. La Semana Santa es la representación más gráfica de una lucha cósmica entre los seres del inframundo, representados por los judíos, que se pintan de negro para ejemplificar la oscuridad, y el Padre Sol, representado por Cristo, quien viaja por el inframundo luchando con serpientes que lo quieren devorar. En este sentido, el papel de los *xuku'urikate* es central, ya que son ellos quienes mediante sus cantos y sacrificios auxilian al Padre Sol a ocupar el lugar que le corresponde en la creación: el cielo. Es importante mencionar que en la celebración, los jicareros participantes son todas las filas de peregrinos que en algún momento del año fueron a recolectar peyote a Wirikuta. Los judíos colapsan a las autoridades tradicionales y al consejo de ancianos, usurpando sus funciones y quitándoles sus insignias que los autorizan a ejercer el poder. Por ello el ritual de Semana Santa se tiene que entender como un conjunto de rituales de inversión, en que confluyen los dos sistemas de celebraciones: el del tipo *neixa* y el católico. Mediante este conjunto se logrará que el sol nazca y se sitúe en el cielo, su lugar mitológico. En este sentido, el significado de la Semana Santa es restituir los poderes del Padre Sol y, con ello, de las autoridades.

Durante la tarde del miércoles, los *xuku'urikate* repartirán a todos los presentes el peyote que trajeron, y en la noche, los judíos colapsarán a las autoridades. En las noches del Jueves y del Viernes Santo, los peregrinos cantarán el *kawitu* de Cristo y realizarán microperegrinaciones de su cuartel al templo católico. En el amanecer del Sábado de Gloria, los *xuku'urikate* se conjuntarán para derrocar los poderes del inframundo y así poder darle paso al Padre Sol para renacer y elevarse a su lugar en el cenit.

Se puede decir que es el momento culminante de la representación, ya que los dirigentes de cada una de las filas de peregrinos de una determinada comunidad se juntan para ir al templo católico, que se encuentra custodiado por los judíos. Ahí cada dirigente de las filas de peregrinos enciende con su vela la vela de sus compañeros, y todos juntos se dirigen a expulsar a los judíos. En ese momento, los judíos abandonan la entrada del templo, y todo el pueblo entra feliz en el recinto a cantarle las mañanitas al Cristo Sol. Mediante la parafernalia ritual y la devolución de los sellos por parte de los jicareros a las autoridades tradicionales y al consejo de ancianos se puede entender la restauración del poder y el nacimiento del Padre Sol.

El significado de la celebración se comprende mejor si se observa lo que sucede algunos días después. Cada uno de los objetos traídos por los *xuku'urikate* del desierto y los demás lugares en donde dejaron ofrendas es colocado en los coamiles de los diferentes peregrinos y sus familias, donde se sembrará el maíz que ha sido debidamente consagrado en la Semana Santa. El proceso de la siembra también es tarea de los peregrinos, todo lo que han recolectado y traído en ese momento cobra significado al darse a la tierra para que el maíz crezca, instante en que también los *xuku'urikate* firman su sentencia de sacrificio.

## LA DANZA DEL PEYOTE EN EL SOLSTICIO DE VERANO: *HIKULI NEIXA*

El análisis de la peregrinación nos ha llevado a ver que el pensamiento huichol es concebido como un movimiento periploidal: línea fugaz que parte de un punto y que al final de su trayectoria regresa al mismo lugar: dos puntos que se tocan. La línea fugaz surge del tenebroso caos y la muerte para realizar su recorrido mediante los *xuku'urikate*. Ellos son quienes tienen el don de la oblicuidad: hombres y antepasados. Esta facultad a la vez engendra su propia desgracia: venir de la noche para regresar a ella. Como la noche, tienen que buscar al día a costa de que, al encontrarlo, desaparezcan, pues los hombres y los antepasados no pueden convivir físicamente en el mismo espacio. Su desaparición, vista como un sacrificio, es la gracia a la cual se debe que las lluvias lleguen y el maíz crezca. En la Semana Santa se accede al tercer tiempo de la creación y queda entonces regresar al origen. Así, los huicholes, en las siguientes celebraciones, ejemplifican la deconstrucción de todos: de los cargos, de las ofrendas, de su poder creador. Todo lo que en las secas existió tiene que ser transformado para que llueva.

La celebración de *bikuli neixa* es de las más complejas, ya que es la culminación del viaje a Wirikuta. Los peregrinos llegarán al centro ceremonial *tukipa* ejemplificando a la serpiente emplumada Tatei Na'ariwame, deidad asociada con “la lluvia del este” y representada en las danzas de los peregrinos. Se conoce como la serpiente del amanecer, la cual contiene la lluvia de los manantiales de Wirikuta. El mito cuenta que, mediante sus acciones rituales y su viaje a Wirikuta, los jicareros se han transformado en esta deidad.

Gracias a la lógica de las transformaciones implícita en su cosmovisión, el pensamiento huichol ha logrado una analogía entre la lluvia del desierto, como la Madre Serpiente Tatei Na'ariwame, con el venado y su transformación principal, el peyote. A su vez, estos elementos asociados al Padre Sol adquirirán diferentes significados hasta convertirse en elementos agrícolas relacionados con el maíz. A lo largo de *bikuli neixa*, lo traído de fuera por los *xukurikate*, como son cuernos de venado, peyote, flores, agua, o maíz crudo, entre otras cosas, pasa de un estado “natural” a un estado cultural, de un estado crudo a un estado cocido, o bien de un estado sagrado a un estado mundano.

La fiesta se divide básicamente en tres partes; la primera es la danza del peyote; la segunda, la danza de las *xaki*, y la tercera, la danza del *maxa*. El primer momento ritual se abre por la cacería de uno o varios venados por parte de los *xuku'urikate*, y comienzan entonces las danzas de fertilidad que tuvieron su origen en el desierto. Dentro del *tuki*, los *xuku'urikate* harán caldo de venado exclusivamente para ellos; nadie que no haya ido a la peregrinación puede tomarlo. A lo largo de la madrugada, cada uno de los jicareros ingiere cinco cabezas de peyote y se pinta el rostro con la raíz *uxa*. Para entonces, con flechas ceremoniales y peyote, el cargo de Takuamama delimitará el espacio ritual en que se realizarán los diferentes rituales. El escenario queda a manera de un *tzikuri* u ojo de dios. Se realizan diferentes rituales de fertilidad y en la noche se canta el *kawitu* de *bikuli neixa*. Durante toda la noche, la mujer que tiene el cargo de *xaki*, identificada con una deidad del maíz, se dedicará a transformar las cabezas de peyote de un material sólido a uno líquido, moliéndolas en un metate y luego mezclando la pasta resultante con agua para obtener una bebida denominada *bikuli tuxillari*.

Ya en la mañana, el Takuamama dirige danzas de fertilidad que denominan *bikuli neixa*. Coloca en cada uno de los lugares con que delimitó el escenario cubetas del peyote molido. El grupo de peregrinos se dirige danzando a los cuatro rumbos y al centro del escenario. En cada parada los jicareros ingieren una gran tasa del peyote molido. Esto lo repetirán a lo largo de todo el día y entrada la madrugada.

Cuando el lucero del amanecer aparece, realizan la última danza. Todos salen y se dirigen al este. Enseguida, cada peregrino entra al *tuki*, donde el Tsauxirika se para del lado oeste mirando hacia el fuego con su jícara en la mano. Todos los *xuku'urikate* extraen del bule de tabaco que cargan el macuchi que los acompañó durante el viaje a Wirikuta. Cada uno pasa frente al Tsawxirika y vacía el contenido del bule dentro de su jícara. Enseguida salen y se dirigen hacia el este; ahí los Tatewari Muwieri Mama encienden una hoguera a la que el Nauxa arroja el tabaco de todos los peregrinos. Posteriormente, el Nauxa desata simbólicamente a los peregrinos pasando sobre la cabeza de todos, de manera periploidal y en sentido levógiro, la cuerda *wikuyaw* con que habían sido atados simbólicamente antes de salir a Wirikuta. Esto significa el fin de los *xuku'urikate*, o mejor sería decir de su sacrificio. Lo que los ataba simbólicamente como grupo ritual era la cuerda *wikuyau* y el bule de tabaco que cada uno porta. Ahora el Nauxa los ha desatado, los exonera de convertirse en lluvias mediante el humo que asciende en la quema de su tabaco para convertirse en nubes. El dar las lluvias es un gran sacrificio, pues desaparecen como entidad solar para que la noche logre instaurarse y con ello la fertilidad primordial de donde proviene el crecimiento del maíz.

Durante la noche se realiza la segunda fase del ritual denominada *xaki neixa* o danza del ezquite; consiste en recorridos a los diferentes rumbos del universo representados en el patio mediante la escenografía ritual. En realidad los rituales no varían, lo que varía son los actores. Estas danzas son encabezadas por la figura de la *xaki* y son seguidas exclusivamente por mujeres.

En la mañana se ejecuta la última fase de la celebración. Es importante aclarar que, a estas alturas, la fila de peregrinos ha perdido su tono solemne, el orden que venían respetando desde el inicio del ciclo ya no se respeta, y todos los rituales siguientes se caracterizan por un tono burlesco. A éstos se les denomina *maxa neixa*, es decir, la danza del venado. Los peregrinos no actúan ya en esta celebración, sino que los actores son gente del mismo pueblo y espectadores. Se trata de la representación de una cacería de venados por parte de ciertos personajes asociados a las madres de la fertilidad, las denominadas *xakiritsiri*.

Los peregrinos, al ser deidades, sufren una transformación asociada con los sacrificios, de tal manera que para donar las lluvias tienen que desaparecer como grupo. Lo que sigue operando de la parafernalia ritual es el maíz que, es repartido por las mujeres para que todas las familias se dirijan a sembrar su coamil, el cual ya han barbechado.

La celebración ha concluido con el sacrificio simbólico de los *xuku'urikate* y con las nubes grises que se avecinan por el este anunciando que la lluvia está por llegar. He ahí la representación gráfica de la llegada de Nuestras Madres de la Lluvia. Mientras que en el solsticio de invierno las nubes se alejan por el occidente y gradualmente dejan de llegar por el este, en *hikuli neixa*, que coincide con el solsticio de verano, las nubes llegan por el este cargadas del vital líquido, como si en realidad suplantarán al sol, pues frecuentemente es cubierto por los días grises, los relámpagos y truenos.

Sin embargo, no todo ha concluido, todavía Nuestras Madres tienen que confirmar su estancia en la sierra y asegurar que los *xuk'uurikate* no regresen con la fuerza solar, quemando todos aquellos instrumentos que les sirvieron de parafernalia en su gran viaje a Wirikuta.

#### TERMINANDO EL CICLO: *NAMAWITA NEIXA*

La ceremonia denominada *namawita neixa* significa la danza de la despedida. *Namawita neixa* no es una celebración muy larga comparada con la Semana Santa o *hikuli neixa*; dura un día y una noche. Aunque los *xuku'urikate* ya se han desatado simbólicamente en *hikuli neixa*, todavía actúan, pero su papel ya no está asociado con los poderes solares, sino con los nocturnos. Así, el Tsauxirika será quien dirija la celebración cantando durante la noche y tocando el *tepu* dentro del *tuki*. Sin embargo, siguiendo la lógica de la inversión, su nombre cambia por el de *namawita*, que significa la parte trasera de una artesanía o una jícara, lo que revela un carácter de inversión.

En esta ceremonia se queman todos los instrumentos que los jicareros utilizaron en la peregrinación a Wirikuta. De esta manera queda establecida la inversión del día a la noche. Los poderes solares se diluyen en el fuego y la noche queda simbólicamente establecida. No queda más que esperar a que las lluvias se viertan fuertemente sobre los cultivos, lo que no se hace esperar por mucho tiempo. Las monzones llegan estrepitosas a la sierra, y la noche cada vez se hace más larga. Queda, pues, esperar a noviembre para que los peregrinos vuelvan a realizar su aparición.

## BIBLIOGRAFÍA

- BENÍTEZ, Fernando. 1994 [1968]. *Los indios de México*. México: Era.
- DURKHEIM, Émile. 1991. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Editorial Colofón.
- FURST, Peter T. 1972. "Para encontrar nuestra vida: El peyote entre los huicholes". En: Salomon Nahmad *et al.* (eds.). *El peyote y los huicholes*. México: Sep Setentas, pp. 190-192.
- \_\_\_\_\_. 1972b. "El concepto huichol del alma". En: Peter T. Furst y Salomón Nahma (eds.). *Mito y arte huicholes*. México: Sep Setentas, pp. 7-113.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Económica (Colección Popular, 190).
- \_\_\_\_\_. 1996. "Myth as History, History as Myth". En: Stacy Sheaffer y Peter Furst. *People of the peyote*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 26-60.
- \_\_\_\_\_, y Barbara Myerhoff. 1972. "El mito como historia: El ciclo del peyote y la datura entre los huicholes". En: Salomon Nahmad *et al.* (eds.). *El peyote y los huicholes*. México: Sep Setentas, pp. 53-108.
- \_\_\_\_\_, y Stuart D. Scott. 1975. "La escalera del padre sol: Un paralelo etnográfico arqueológico desde el Occidente de México". En: *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia, segunda época* 12, México, pp. 13-20.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, Arturo. 2010. *Las danzas del Padre-Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*. México: UNAM, UAM-I, COLSAN, Porrúa.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Centros ceremoniales y calendarios solares: Un sistema de transformaciones en tres comunidades huicholas". En: Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (eds.). *Las vías del noroeste II. Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_. 2002. *La peregrinación a Wirikuta: El gran rito de paso de los huicholes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- \_\_\_\_\_. 1995. "La Sangre en la concepción ritual y en el espacio temporal de los huicholes". Ponencia presentada en el xxvii Congreso Internacional de la Historia de las Religiones, México.
- \_\_\_\_\_. 1996. "La muerte del venado como rocío peregrino del peyote". Ponencia presentada en el Congreso de Antropología e Historia del Occidente de México, Tepic.
- \_\_\_\_\_. 1998. "El torzal de la serpiente, un *olin* contemporáneo". Ponencia presentada en el Congreso de Antropología e Historia del Occidente de México, San Luis Potosí.

- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, Arturo. 2000 “Reciprocidad y organización social: Los Tukipa de Tateikie”. Ponencia presentada en *Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio*, Texcoco.
- KINDL, Olivia. 1996. “El principio de metamorfosis entre la religión huichola: El caso del +r+kame”. Ponencia presentada en la XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de la Antropología, Tepic, Nayarit, México.
- \_\_\_\_\_. 1997. “La jícara huichola: Un microcosmos mesoamericano”. Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- LEACH, Edmund. 1983. “Sobre ciertos aspectos no considerados de los sistemas de doble filiación”. En: Dumont Louis, *Introducción a dos teorías de antropología social*. Barcelona: Anagrama, pp. 199-209.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *El hombre desnudo. Mitológicas IV*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 1979. “Introducción a la obra de Marcel Mauss”. En: Marcel Mauss. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos (Colección de Ciencias Sociales. Serie de Sociología), pp. 13-42.
- \_\_\_\_\_. 1988. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1986. *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- LUMHOLTZ, Carl. 1981. *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*. 2 Vols. México: Instituto Nacional Indigenista.
- \_\_\_\_\_. 1986. *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- NEGRÍN, Juan. 1985. *Acercamiento histórico y subjetivo al huichol*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- \_\_\_\_\_. 1977. *El arte contemporáneo de los huicholes*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- NEURATH, Johannes. 1996. “El centro ceremonial Tukipa en la comunidad huichol T+apurie”. En: Ingrid Geist (comp.). *Procesos de escenificación y contexto ritual*. México: Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés, pp. 287-315.
- \_\_\_\_\_. 1998. “Las fiestas de la casa grande. Rituales agrícolas, iniciación y cosmovisión en una comunidad wixarika T+apurie, Santa Catarina Cuexcomatitán”. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.

- PREUSS, Konrad Th. 1901. "Paralellen zwischen den alten Mexikanern und den heutigen Huicholindianer". *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder-und Völkenskunde*, 80 (20), Brunswick, op. 314-315.
- \_\_\_\_\_. 1907. "Ritte Durch das lander Huichol Indianer in der Mexicanischen Sierra Madre". En: *Globus*. T. XCII.
- \_\_\_\_\_. 1909b. "Un Viaje a la Sierra Madre Occidental de México". *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, Quinta Época, 3, pp. 187-167.
- \_\_\_\_\_. 1933. "Nueva Interpretación de la llamada piedra del calendario mexicano". *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, Cuarta época, 8, pp. 375-395.
- \_\_\_\_\_. 1960. "La diosa de la tierra y de la luna de los antiguos mexicanos en el rito actual". *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas*, 10, pp. 6-10.
- \_\_\_\_\_. 1968b. "Una visita a los mexicanos en la Sierra Madre Occidental". *Traducciones Mesoamericanistas*, 2. Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 209-220.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. Trad. Mariana Frenk-Westheim. México: Instituto Nacional Indigenista.
- SCHAEFER, Stacy. 1989. "The Loom and Time in the Huichol World". *Journal of American Lore*, 15 (2), pp. 179-194.
- \_\_\_\_\_. 1990. Stacy Schaefer, *Becoming a Weaver: The Woman's Path in Huichol Culture*, tesis de doctorado en antropología, Universidad de California, Los Angeles.
- \_\_\_\_\_. 1996a. "The Cosmos Contained: The Temple Where Sun and Moon Meet". En: Stacy Schaefer y Peter Furst (eds.). *People of the Peyote Religion & Survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 332-373.
- \_\_\_\_\_. 1996b. Stacy Schaefer, "Peyote, Perception, and Meaning among the Huichol Indians", en: Stacy Schaefer y Peter Furst (editores), *People of the peyote Religion and Survival*, University of New Mexico Press, Albuquerque,: 138-185.
- TURNER, W. Victor. 1974. "Foreword," en: Barbara Myerhoff, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the huichol Indians, (Symbols, Myths and Ritual Series)*, Cornell University Press, Ythaca, pp. 7-10.
- \_\_\_\_\_. 1988. *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_. 1990. *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
- VAN Gennep, Arnold. 1986. *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid.
- ZINGG, Robert M. 1982. *Los huicholes. Una tribu de artistas*, Instituto nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología), México, 2 volúmenes.
- \_\_\_\_\_. 1998 [circa 1938]. *La mitología de los huicholes*, en C. Fikes, Phil C. Weigand y Acelia de Weigand (editores), *El Colegio de Jalisco; El Colegio de Michoacán*.

■ OLIVIA KINDL

## Ofrendas del desierto

Un programa de trabajo

### RESUMEN

Este texto presenta los principales lineamientos del proyecto de una investigación en su fase inicial. Su propósito es analizar —desde un punto de vista antropológico— los objetos rituales depositados en los desiertos del Norte mexicano por diferentes actores sociales que habitan o recorren estos espacios. El punto de partida geográfico se ubica en la zona llamada Wirikuta por los huicholes, en el altiplano semidesértico de San Luis Potosí, donde también se asienta una población local rural (rancheros, campesinos, ganaderos trashumantes, etc.) y circulan una serie de visitantes externos, entre ellos los participantes al movimiento *new age*. Se trata de observar los procesos de elaboración, las formas y contenidos, la ubicación y circulación de dichos artefactos, sin olvidar las concepciones que acerca de ellos tienen las personas que los realizan y las que los miran, manipulan o transportan de un lugar a otro. Se refiere no solamente a las ofrendas que se colocan en diferentes lugares de culto del paisaje mencionado, sino también al conjunto de las prácticas rituales, sistemas de representación, gestos y discursos que se tejen alrededor de dichos objetos.

**PALABRAS CLAVE:** OFRENDA, DEPÓSITO RITUAL, ANTROPOLOGÍA DEL ARTE, EXVOTO, DESIERTO.

### ABSTRACT

This text sets forth the principal themes of a research project in its initial phase. It set out to analyse —from an anthropological point of view— the ritual objects left in offering in the North Mexican deserts by actors of different social origins who either live in or come to visit this area. The geographical starting out point is situated in the area called Wirikuta by the Huicholes in the semi-desert high plateaux of San Luis Potosí, also inhabited by a local rural population (owners of ranches, peasants, nomad cattle breeders, etc...). Visitors from other regions also frequent the area amongst whom should be mentioned the adepts of the New Age movement. Our aim is to study the processes of fabrication, the forms and the meanings of these artefacts, where they are to be found and where they circulate, while keeping in mind how the artisans themselves conceive them, and how they are considered by those who admire them, handle them or transport them from one place to another. We are not only concerned by the offerings which are left in places dedicated to diverse cults in the aforementioned landscape but describe also the ensemble of rites, systems of representation, gestures and discourses associated with these artefacts.

**KEYWORDS:** OFFERING, RITUAL DEPOSIT, ANTHROPOLOGY OF ART, EXVOTO, DESERT.

Recibido el 5 de julio de 2010 en la redacción de la *Revista de El Colegio de San Luis*.

Enviado a dictaminar el 8 y 9 de julio de 2010. Dictámenes recibidos el 5 de agosto de 2010.

Recibido en su forma definitiva el 23 de noviembre de 2010.

# OFRENDAS DEL DESIERTO

## UN PROGRAMA DE TRABAJO

OLIVIA KINDL\*

Más que conformar un artículo científico que exponga los resultados de una indagación, este texto es programático, pues presenta los principales lineamientos del proyecto de una investigación en su fase inicial. En esta medida, las reflexiones que se exponen a continuación se plantean como prolegómenos del estudio e intentan presentar los antecedentes empíricos y conceptuales del análisis que se propone llevar a cabo. Por las mismas razones, la bibliografía que aparece al final de este escrito incluye obras que aún no han podido ser examinadas a fondo, pero cuya revisión está prevista en el programa de trabajo.

Cuando participé con un grupo de peregrinos huicholes (especialmente jicareros o *xukuri 'ikate*) en sus viajes iniciáticos en la zona que ellos llaman Wirikuta, situada en el Altiplano potosino, observé que las ofrendas que dejaban eran recuperadas por los habitantes del lugar. Según pude averiguar, dichos objetos elaborados por los huicholes son colocados en los altares domésticos de los lugareños. Aún hace falta comprobar la veracidad de este dato, sin embargo, tal fenómeno de “desvío” o recuperación de ofrendas ajenas me llamó la atención y quisiera averiguar qué tipo de prácticas rituales y creencias religiosas están relacionadas con estos objetos por parte de la “gente del desierto”. Por otro lado, también pude observar la presencia en esta región de visitantes de diversas procedencias —nacional o extranjera— que practican nuevos tipos de religiosidades, muchas veces relacionadas con grupos *new age*, y que también realizan rituales votivos en distintas partes del Altiplano.

El principal propósito de esta investigación es analizar —desde un punto de vista antropológico— los objetos rituales depositados en diversas comunidades rurales del Altiplano potosino, por parte de diferentes actores sociales que habitan o recorren estos espacios. Se trata de observar los procesos de elaboración, las formas y contenidos, la ubicación y circulación de los artefactos, acciones y palabras rituales llevados a cabo por estos distintos actores sociales, sin olvidar las concepciones que

\* El Colegio de San Luis. Correo electrónico: okindl@colsan.edu.mx

acerca de ellos tienen las personas que los realizan y las que los miran, manipulan o transportan de un lugar a otro. Cabe aclarar que me refiero no sólo al contenido de las ofrendas que se colocan en diferentes lugares de culto del paisaje mencionado, sino también al conjunto de las prácticas rituales, sistemas de representación, gestos y discursos que se tejen alrededor de dichos objetos.

En un primer apartado, se presentarán los principales problemas de índole terminológico que presenta la investigación, en particular los que se tejen en torno a las denominaciones de “ofrenda”, “depósito ritual”, “culturas del desierto” y “mestizos”. Un segundo momento será dedicado a los planteamientos teórico-metodológicos considerados para llevar a cabo la investigación, cuyo tema interroga el estatuto de la “forma votiva” (Didi-Huberman, 2006) dentro del campo de las creaciones artísticas y cuya perspectiva se define a partir de la antropología del arte. Finalmente, se presentan las principales etapas previstas para llevar a cabo la investigación.

## CONSIDERACIONES TERMINOLÓGICAS

### *¿Ofrendas o depósitos rituales?*

En cuanto al análisis de los artefactos rituales, tomaré como antecedente analítico la clasificación que establecí de los objetos huicholes, diferenciados por sus usos domésticos, ceremoniales o comerciales, con una subdivisión entre efigies y votivos en el caso de los artefactos rituales (Kindl, 2003). Contrastaré esta taxonomía huichola con la de los habitantes del desierto de San Luís Potosí, en tanto se refiera a objetos votivos huicholes, como cuando se trata de sus propios objetos de culto. Un aspecto por averiguar, por ejemplo, será el del nombramiento de dichos objetos: ¿en qué caso se definen como “ofrendas”, en qué casos no se designan así y por qué razones?

Será necesario desarrollar una reflexión crítica de la noción de “ofrenda”. Entre los análisis etnológicos más recientes al respecto destaca el libro de Dehouve (2007), quien prefiere llamar “depósitos rituales”<sup>1</sup> a los objetos generalmente denominados ofrendas. Pues “es el mismo ritual el que recibe, en un momento, el calificativo de *sacrificio*, y en otro el de *ofrenda*, por que comprende los dos aspectos de manera indisoluble” (Dehouve, 2007, p. 14). Para abordar este eje temático, se revisarán trabajos antropológicos recientes donde se mencionan ofrendas y depósitos rituales en México, desde la época prehispánica (López Luján, 1993; Olivier, 1997; Pereira,

<sup>1</sup> Por el momento y a reserva de encontrar una denominación más apropiada a esta investigación, tomo el término propuesto por Dehouve (2007) de “depósito ritual” para designar dichas acciones.

1997:61-84; 1999; Baudez, 1999:11-23; Sugiyama y López Luján, 2006) hasta el presente (Gutiérrez, 2002; Kindl y Neurath, 2003:413-453; Hémond, 2003; Jáuregui, 2003: 251-285; Jáuregui y Neurath, 2003; Neurath *et al.*, 2003:39-123; Dehouve, 2007; Broda y Good, 2004; Geist, 2005; Neurath, s. f.; Broda, s. f.). Dicho escrutinio tendrá por principal motivo encontrar elementos de respuesta a la siguiente pregunta: ¿cuáles son las semejanzas y diferencias —tanto en el pasado como en el presente— entre los depósitos rituales mesoamericanos y los que podemos observar en los desiertos del norte mexicano?

### *De lugares y gente: Culturas del desierto, mestizos, indígenas y new agers*

El punto de partida geográfico del estudio se ubica en la zona considerada sagrada por los huicholes, llamada Wirikuta, en el altiplano semidesértico de San Luis Potosí. En el municipio de Catorce, los peregrinos interactúan con una población local rural, entre la que se hallan rancheros, campesinos y ganaderos trashumantes. En esta región también circula una serie de visitantes externos; entre ellos, turistas, participantes de alguna corriente *new age*, promotores culturales, empleados gubernamentales y miembros de organizaciones no gubernamentales.

Así, a partir de conocimientos adquiridos a lo largo de los últimos quince años sobre las creaciones artísticas de un grupo indígena mexicano ampliamente estudiado, como son los *wixaritari*, se perfila una nueva investigación acerca de sociedades con las cuales estos grupos entran regularmente en contacto pero que han sido descuidadas por el análisis antropológico. Para colmar esta laguna se requieren estudios paralelos acerca de las llamadas “culturas del desierto” del altiplano potosino. Cabe aclarar que, en mi opinión, esta denominación queda por definirse de modo más sistemático en cuanto herramienta de análisis, lo cual también me propongo como tarea que realizaré en conjunto con colegas interesados en el tema. Por ahora, usaré la expresión “culturas del desierto” para referirme tanto a sociedades indígenas actuales como pasadas ubicadas en la vasta región definida como Aridoamérica (Kirchhoff, 1976 [1943]:133-144; 1954:529-550). Entre estos grupos humanos destacan tanto descendientes del tronco lingüístico utoazteca y otopame (Soustelle, 1937:445-471) como la población comúnmente llamada “mestiza, entre otras sociedades de las cuales se registran huellas de paso o permanencia en dicha zona. Paralelamente al trabajo etnográfico, revisaré estudios anteriores sobre culturas del desierto y del noroeste de México desde puntos de vista arqueológico, histórico y etnológico (Hers, 1982:35-41; 1989;

Hers *et al.*, 2000; Galinier, 1991, pp. 486-533; Fábregas *et al.*, 2008; Bonfiglioli *et al.*, 2009). Pondré una atención particular en investigaciones recientes sobre peregrinaciones en los desiertos potosinos (Gutiérrez, 2002), chihuahuenses y sonorenses (Alvarado, 2008).

Los depósitos rituales se analizarán en estrecha vinculación con las concepciones religiosas y estructuras sociales de los habitantes de este medio ambiente semiárido. A partir de lo observado, se desarrollarán reflexiones críticas sobre denominaciones comúnmente utilizadas como la de “indígenas”, “mestizos” o “extranjeros” para designar a las poblaciones que moran o recorren estos vastos espacios. También será pertinente preguntarse qué significa el término “desierto” para cada tipo de actor social, o si usan otras denominaciones para referirse a su medio ambiente.

## PLANTEAMIENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

### *Las formas votivas, ¿artefactos religiosos o creación artística?*

Será pertinente explorar trabajos acerca de la definición de ciertos artefactos votivos —por ejemplo, los trabajos sobre ex votos— en otras disciplinas, en particular la historia del arte (Didi-Huberman, 2006) y la historia (Bernand y Gruzinski, 1988; Gruzinski, 1990). Respecto del lugar que han ocupado los objetos votivos en estos campos, Belting (2007 [2002]:22) nos recuerda que “la protección del concepto de arte excluyó ya desde el Renacimiento cualquier reconocimiento de imágenes que tuvieran un carácter artístico incierto. Esta exclusión era válida para imágenes de cera, máscaras funerarias y diversas figuras votivas híbridas [...]”. Esta observación nos plantea la cuestión de la legitimidad de las ofrendas dentro del panorama del arte, cuestión que se deberá profundizar tanto a la luz de lecturas interdisciplinarias como desde el punto de vista de los actores involucrados en los depósitos rituales que se observarán.

Por otra parte, siguiendo a Charuty (1992) y a Didi-Huberman (2006:37-38), será necesario examinar si las ofrendas encontradas fueron hechas a título propiciatorio —es decir, para obtener el cumplimiento de un deseo— o gratulatorio —para agradecer un milagro que se había pedido—. Esta identificación permitirá averiguar si existen varias ofrendas o acciones votivas vinculadas con la misma petición, pues puede darse el caso de que a una ofrenda gratulatoria le haya antecedido una propiciatoria.

Además, será de suma importancia analizar de cerca los componentes materiales de los objetos votivos para determinar en qué medida sus propiedades plásticas se vinculan con las acciones rituales y la cosmología de sus autores. Varios historiadores de la Edad Media europea y algunos antropólogos<sup>2</sup> han demostrado el prestigio de la cera como material idóneo de los exvotos para entender “las implicaciones simbólicas y fantasmales, temporales y ‘figurales’, de la plasticidad” (Didi-Huberman, 2006:34). A partir de estos enfoques, se averiguará qué tipo de materiales se utilizan para elaborar las ofrendas y si también se eligen por sus cualidades precederas y transformables.

### *La antropología del arte: ¿Un puente entre arte y ritual?*

Mi enfoque analítico se desarrollará principalmente a partir de algunas propuestas teóricas y metodológicas de la antropología del arte, esto es, “el estudio antropológico de las creaciones humanas, esencialmente plásticas, visuales, gestuales y musicales, sean de aquí o de otra parte, y de sus estéticas” (Coquet, 2001:140). Cabe aclarar que la particularidad de la perspectiva etnológica del arte es considerar las creaciones en su contexto sociocultural a través de la mirada etnográfica. En cambio, estudiar el arte desde un punto de vista antropológico implica observar el papel activo de las creaciones artísticas en las relaciones sociales (Gell, 1998:11) y fundamentarse en “una teoría general de la vida social o de la naturaleza humana” (Descola, 2009:1-2).

Se plantea que los depósitos rituales se encuentran en el entrecruce de relaciones sociales complejas, y expresan procesos de cambio y permanencia de prácticas mágico-religiosas que merecen un estudio antropológico riguroso. La idea que servirá de hilo conductor a esta investigación es que las ofrendas colocadas en el desierto pueden considerarse como formas de expresión artísticas. En consecuencia, quiero demostrar que, en el caso que nos interesa investigar, no se puede considerar al arte desvinculado del ritual.<sup>3</sup> Este planteamiento se caracteriza por su enfoque procesual y rescata los aspectos sensibles y mutables de la creación artística, los modos de percepción del mundo y de evaluación estética (Kindl, 2008:52).

<sup>2</sup> Entre ellos, Charuty (1992), Blondel (1882), Le Breton (1893), Lanza y Azzaroli (1977), Pfistermeister (1982) y Sigal (1983), apoyado en Didi-Huberman (2006:33).

<sup>3</sup> La expresión usada aquí se vincula con el concepto formulado por el historiador del arte Aby Warburg de “formas intermediarias”, refiriéndose a formas de expresión artísticas entre el arte y la vida (Careri, 2003:41-76).

## ETAPAS PREVISTAS PARA LA REALIZACIÓN DEL PROYECTO

La primera fase del proyecto consistirá en un examen detallado de los depósitos rituales efectuados por los huicholes durante sus peregrinaciones a la zona del desierto de San Luis Potosí, que ellos consideran sagrada y llaman Wirikuta. Este estudio preliminar será útil para establecer contactos con los habitantes mestizos del desierto y con otras poblaciones más recientemente asentadas en esta zona. Una segunda fase de la investigación se enfocará en los habitantes de la zona desértica del estado de San Luis Potosí. Será pertinente analizar la composición completa de sus altares y cómo se combinan en ellos sus diferentes elementos. Valdría la pena averiguar si recuperan ofrendas de otros grupos más que de los huicholes, si ellos mismos fabrican objetos votivos y el tiempo de duración de dichos artefactos en sus altares domésticos. Asimismo, será necesario examinar la composición de los altares y eventuales ofrendas depositadas en las iglesias de la zona, con el fin principal de averiguar si incluyen también objetos hechos por los huicholes o miembros de otros grupos sociales que no sean de origen local. En cuanto a los turistas y visitantes que llegan en busca de experiencias “espirituales”<sup>4</sup> y/o alucinatorias, se contrastará lo observado durante el trabajo de campo con estudios antropológicos recientes respecto de los “neoindios” desde una perspectiva crítica y comparativa, entre los cuales destaca el trabajo de Galinier y Molinié (2006). Estas incursiones de fuera han generado una serie de conflictos sociales y de estrategias de conservación del medio ambiente enfocadas en la conservación de los recursos naturales, entre los que destaca el cactus peyote (*Lophophora williamsii*). A partir de una revisión de los distintos planes de manejo de Wirikuta que se han llevado a cabo en años recientes por parte de las autoridades estatales, así como del implemento de planes de vigilancia por parte de autoridades municipales y ejidales, se analizará qué lugar se le otorga en este contexto a elementos culturales como las ofrendas y las prácticas rituales que le son asociadas. Esta investigación me permitirá averiguar cuál es la concepción de esta población sobre las ofrendas que encuentran en el desierto y sus autores, si ellos también fabrican objetos votivos, practican depósitos rituales y, de ser así, de qué tipo son. Al finalizar esta fase, se levantará un mapa que ubique los diferentes lugares donde se efectúan depósitos rituales en esta zona del desierto de San Luis Potosí. Esta cartografía se construirá a partir del área que los huicholes

<sup>4</sup> Por el uso recurrente y polisémico que reviste el término, sobre todo entre participantes de rituales del tipo *new age*, será indispensable recabar diferentes exégesis sobre el sentido que los distintos actores sociales involucrados en dichos eventos le atribuyen.

llaman Wirikuta, a partir de la cual se analizará cómo se construye una región sociocultural en torno a los “depósitos rituales” que se efectúan en esta zona. Esto implicará tener en cuenta otro tipo de factores que intervienen en dicha construcción regional, de índole histórica, política y económica. En particular, no podemos omitir el impacto en las interacciones sociales del proyecto de explotación minera de una parte del Cerro Quemado por la minera canadiense First Majestic Silver Corp.<sup>5</sup> También investigaré sobre las redes de intercambio y comunicación que se entretengan a partir de estas prácticas rituales entre esta región y más allá, en especial hacia el norte, para repensar categorías macrorregionales como son las de Oasisamérica, Aridoamérica (Kirchhoff, 1976 [1943]:133-144) y Gran Chichimeca (Braniff, 2001). Así, se abrirán perspectivas comparativas hacia otras regiones desérticas del norte de México —en particular los desiertos sonorenses y chihuahuenses— para contrastar los datos recabados con fenómenos similares de depósitos rituales en estas regiones más septentrionales. Con fines comparativos aún más amplios y como preliminar para investigaciones futuras, se tomarán en cuenta indagaciones etnográficas sobre objetos rituales entre grupos de pueblos del Suroeste de Estados Unidos.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

Un estudio sobre las ofrendas en el desierto requiere nuevas perspectivas teórico-metodológicas en la medida que se encuentran en el entrecruce de relaciones sociales complejas, que tienen que ver con concepción del territorio desde varios puntos de vista. Considero que la elaboración, circulación y usos de estos objetos —muchas veces juzgados de importancia menor— constituyen un foco sintomático de procesos de cambio y permanencia de prácticas rituales y nuevos tipos de interacciones sociales. Las hipótesis arriba formuladas y los conocimientos mencionados se deberán profundizar y verificar con base en un cuidadoso trabajo etnográfico.

Se espera que este ángulo de análisis abra nuevas perspectivas teórico-metodológicas y aporte una contribución significativa, tanto en el campo de la antropología del arte como para un mejor conocimiento de los poco estudiados desiertos mexicanos desde un punto de vista sociocultural. El análisis de los objetos votivos en relación con las acciones rituales también abre perspectivas nuevas para dialogar con autores que han tratado temas relacionados con los planteamientos

<sup>5</sup> Al respecto, se pueden consultar las páginas de internet <http://www.firstmajestic.com/s/Company.asp> y <http://salvemoswirikuta.blogspot.com/>

de este proyecto, como, por ejemplo, concepciones del paisaje en relación con representaciones del cosmos y del cuerpo (López-Austin, 1989, 1990, 1994; Galinier, 1990, 1997), percepciones del entorno natural y social desde varios puntos de vista (Descola, 1986, 1993 y 2005 ; Viveiros de Castro, 1992, 1997; Keifenheim, 1999:27-48 ; 2000), organización del territorio (Liffman, 2000:129-165; 2002; 2005:51-79) y construcciones rituales del espacio desértico (Alvarado Solís, 2008).

## BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO SOLÍS, Neyra. 2008. *El laberinto de la fe. Peregrinaciones en el desierto mexicano*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis-CONACYT.
- BAUDEZ, Claude-François. 1999. "Le sens caché des caches". *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, vol. 63, pp. 11-23.
- BELTING, Hans. 2007 [2002]. *Antropología de la imagen*. Madrid: Katz Editores.
- BERNAND, Carmen, y Serge Gruzinski. 1988. *De l'idolâtrie: Une archéologie des sciences religieuses*. París: Seuil,.
- BONFIGLIOLI, Carlo *et al.* (eds.). 2009 *Las vías del noroeste II. Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BRANIFF, Beatriz. 1992. *La estratigrafía arqueológica de Villa de Reyes, San Luis Potosí*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . (coord.). 1997. *Papeles norteños*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- *et al.* (coord.). 2001. *La Gran Chichimeca: El lugar de las rocas secas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BRODA, Johanna (ed.). s. f. *Ofrendas y ritualidad indígenas: Una perspectiva histórica y antropológica*. UNAM-INAH (en prensa).
- , y Catharine Good Eschelman (eds.). 2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CARERI, Giovanni. 2003. "Aby Warburg: Rituel, *Pathosformel* et forme intermédiaire". *L'Homme*, núm. 165, pp. 41-76.
- CHARUTY, Giordana. 1992. "Le vœu de vivre". *Terrain*, 18 [en línea]. Disponible en: <http://terrain.revues.org/index3031.html> [consulta: junio de 2010].

- COQUET, Michèle. 2001. "L'anthropologie de l'art". En: Segalen, Martine (ed.). *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*. París: Armand Colin, pp. 140-154.
- DEHOUE, Danièle. 2007. *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*. París: Riveneuve éditions.
- \_\_\_\_\_. 2007b. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. Chilpancingo de los Bravo, Universidad Autónoma de Guerrero.
- DESCOLA, Philippe. 1986. *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- \_\_\_\_\_. 2009. "L'Envers du visible: Ontologie et iconologie" [en línea]. *Histoire de l'art et anthropologie*. París: Institut National d'Histoire de l'Art-Musée du quai Branly. Les actes de colloques. Disponible en: <http://actesbranly.revues.org/181> [consulta: mayo de 2010].
- DIDI-HUBERMAN, Georges. 2006. *Ex-voto. Image, organe, temps*. París: Bayard.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés. 2003. *Reflexiones desde la Tierra Nómada*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis / Universidad de Guadalajara.
- \_\_\_\_\_; Mario Alberto Nájera Espinoza, y Cándido González Pérez (eds.). 2005. *La Tierra Nómada*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis / Universidad de Guadalajara / Universidad Autónoma de Aguascalientes / Universidad Autónoma de Zacatecas / El Colegio de Michoacán / El Colegio de Jalisco.
- \_\_\_\_\_; Mario Alberto Nájera Espinoza, y José Alfredo Ortiz Garza (coords.). 2007. *Diversidad cultural y sobrevivencia. La frontera chichimeca, una visión desde el siglo XXI*. Zapopan: El Colegio de Jalisco / Universidad de Guadalajara / Universidad Autónoma de Zacatecas / Universidad Autónoma de Aguascalientes / Universidad Intercultural de Chiapas / El Colegio de San Luis / El Colegio de Michoacán / Universidad Autónoma de Coahuila.
- \_\_\_\_\_; Mario Alberto Nájera Espinoza, y Claudio Esteva-Fabregat (coords.). 2008. *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca*. Zapopan: El Colegio de Jalisco / Universidad de Guadalajara / Universidad Autónoma de Zacatecas / Universidad Autónoma de Aguascalientes / Universidad Autónoma de Coahuila / Universidad Intercultural de Chiapas / El Colegio de San Luis.
- GALINIER, Jacques. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista.
- \_\_\_\_\_. 1991. "From Montezuma to San Francisco: The wigita ritual in pápago (tohono o'otham) religion". *Journal of the Southwest*, vol. 33, núm. 4, pp. 486-533.

- GALINIER, Jacques. 1997. *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*. París: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_, y Antoinette Molinié. 2006. *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. París: Odile Jacob.
- GEIST, Ingrid. 2005. *Liminaridad, tiempo y significación. Prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Nueva York: Clarendon Press.
- GERHARD, Peter. 1996. *La frontera norte de Nueva España*. México: UNAM.
- GRUZINSKI, Serge. 1990. *La guerre des images de Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019)*. París: Fayard.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, Arturo. 2002. *La peregrinación a Wirikuta: El gran rito de paso de los huicholes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara.
- GUZMÁN, Mauricio Genet. 1998. "Procesos de adaptación en el Altiplano potosino. Un estudio de ecología humana sobre los ejidatarios de Las Margaritas, S. L. P., México". Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, México.
- HÉMOND, Aline. 2003. *Peindre la révolte. Esthétique et résistance culturelle au Mexique*. París: CNRS Éditions.
- HERS, Marie-Areti. 1982. "Santuarios huicholes en la Sierra de Tenzompa (Jalisco)". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 35-41.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Los toltecas en tierras chichimecas*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos de Historia del Arte, 35).
- \_\_\_\_\_. et al. (eds.). 2000. *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Instituto de Investigaciones Estéticas / Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- JÁUREGUI, Jesús. 2003. "El *cha'anaka* de los coras, el *tsikuri* de los huicholes y el *tamoanchan* de los mexicas". En: Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.). *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara, pp. 251-285.
- \_\_\_\_\_, y Johannes Neurath (eds.). 2003. *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara.

- KEIFENHEIM, Barbara. 1999. "Concepts of Perception, Visual Practice, and Pattern Art among the Cashinahua Indians (Peruvian Amazon Area)". *Visual Anthropology*, vol. 12, pp. 27-48.
- KEIFENHEIM, Barbara. 2000. *Wege der Sinne. Wahrnehmung und Kunst bei den Kashi-nawa-Indianern Amazoniens*. Frankfurt/Nueva York: Campus Verlag.
- KINDL, Olivia. 2003. *La jícara huichola: Un microcosmos mesoamericano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara.
- \_\_\_\_\_. 2005. "L'art du *nierika* chez les Huichol du Mexique. Un 'instrument pour voir'". En: Michèle Coquet, Brigitte Derlon y Monique Jeudy-Ballini (eds.). *Les cultures à l'œuvre. Rencontres en art*. París: Biro Éditeur / Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 225-248.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Le *nierika* des Huichol: Un 'art de voir'". Tesis de Doctorado en Etnología, Universidad de París X-Nanterre.
- \_\_\_\_\_. 2008. "El arte como construcción de la visión: *Nierika* huichol, interacciones sensibles y dinámicas creativas". *Diario de Campo*, Suplemento núm. 48, may.-jun., pp. 33-57.
- \_\_\_\_\_, y Johannes Neurath. 2003. "El arte *wixarika*, tradición y creatividad". En: Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (dirs.). *Flechadores de estrellas: Nuevas aportaciones etnológicas sobre coras y huicholes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara, pp. 413-453.
- KIRCHHOFF, Paul. 1940. "Los pueblos de la historia tolteca-chichimeca: Sus migraciones y parentesco". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. IV, núm. 1-2, pp. 446-460.
- \_\_\_\_\_. 1976 [1943]. "Los recolectores-cazadores del norte de México". El Norte de México y el Sur de Estados Unidos. Tercera Reunión de la Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centroamérica, del 25 de agosto al 2 de septiembre de 1943, *Reimpresión*, 5, diciembre. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 133-144.
- \_\_\_\_\_. 1954. "Gatherers and Farmers in the Greater Southwest. A Problem in Classification". *American Anthropologist*, vol. 56, núm. 4, part. 1, agosto, pp. 529-550.
- LIFFMAN, Paul M. 2000. "Gourd vines, Fires, and Wixárika Territoriality". *Journal of the Southwest*, vol. 42, núm. 1, pp. 129-165.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Huichol Territoriality. Land Conflict and Cultural Representation in Western Mexico". Tesis de Doctorado, University of Chicago.

- LIFFMAN, Paul M. 2005. "Fuegos, guías y raíces: Estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol". *Relaciones*, vol. XXVI, núm. 101, invierno, pp. 51-79.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1989. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*. 2 vols. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. 1993. *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: INAH.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Javier Ignacio. 2005. "Mantener encendidas las velas de la vida: Interfases sobre la conservación y el uso del peyote en Wirikuta". Tesis de Maestría en Antropología Social, El Colegio de San Luis.
- MICHELET, Dominique. 1984. "Río Verde, San Luis Potosí, Mexique". *Études Mésoaméricaines*, vol. IX, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines.
- MONROY, María Isabel, y Tomás Calvillo Unna. 1997. *Breve historia de San Luis Potosí*. México: El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / Fondo de Cultura Económica.
- NEURATH, Johannes. s. f. "Objetos votivos huicholes. Las perspectivas teóricas de Konrad Theodor Preuss y de Carl Lumholtz a la luz de las investigaciones recientes sobre intercambio y sacrificio rituales en el Gran Nayar". En: Johanna Broda (ed.). *Ofrendas y ritualidad indígenas: Una perspectiva histórica y antropológica*. México: UNAM-INAH (en prensa).
- \_\_\_\_\_ (coord.), y vv. AA: 2003. "Los que caminan en el amanecer: Territorialidad, peregrinaciones y santuarios en el Gran Nayar". En: Alicia Barabas (ed.). *Diálogos con el territorio. Las simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, III, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 39-123.
- OLIVIER, Guilhem. 1997. *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*. París: Institut d'Ethnologie.
- OLAVARRIA, María Eugenia. 1992. *Símbolos del desierto*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- PEREIRA, Grégory. 1997. "Costumbres funerarias y sociedad del Clásico tardío en la cuenca de Zacapu, Michoacán". *Arqueología*. Segunda época, núm. 18, jul.-dic., pp. 61-84.
- PÉREZ TAYLOR, Rafael; Olmos Aguilera, Miguel, y Hernán Salas Quintanal (eds.). 2007. *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México / El Colegio de la Frontera Norte.
- POWELL, Phillip W. 1975. *La guerra chichimeca (1550-1600)*. México: Fondo de Cultura Económica.

- SALAS QUINTANAL, Hernán, y Pérez Taylor, Rafael (eds.). 2004. *Desierto y fronteras: El norte de México y otros contextos culturales*. México: Plaza y Valdés.
- SALVEMOS Wirikuta-Tamatzimahuaha. "Huichol Route through the sacred sites to Huiricuta (Tatehuari Huajuye)" [en línea]. Disponible en: <http://salvemowirikuta.blogspot.com/2010/08/huichol-route-through-sacred-sites-to.html>
- SOUSTELLE, Jacques. 1937. *La famille otomi-pame du Mexique central*. París: Institut d'Ethnologie.
- SUGIYAMA, Saburo, y Leonardo López Luján (eds.). 2006. *Sacrificios de consagración en la pirámide de la luna, Museo del Templo Mayor*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- WEIGAND, Phil. 2002. "El norte mesoamericano". En: Phil Weigand, (coord.). *Estudio histórico y cultural sobre los huicholes*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara Campus Colotlán, pp. 69-78.
- , y Arcelia García de Weigand. 2002. "Los huicholes y su búsqueda del peyote. ¿Reliquia sacra de una antigua ruta comercial?". En: Phil Weigand (coord.). *Estudio histórico y cultural sobre los huicholes*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara Campus Colotlán, pp. 79-91.

■ DAVID MADRIGAL GONZÁLEZ

## Sistema de cargos y cambio social

Etnografía de la fiesta patronal en el barrio de San Miguelito de la ciudad de San Luis Potosí

### RESUMEN

El presente artículo se desprende del trabajo de campo realizado entre 2003 y 2004 en el barrio San Miguelito de la ciudad de San Luis Potosí, México. El argumento central de la propuesta es que el sistema de cargos que soporta la fiesta patronal en esta comunidad urbana persiste gracias al sistema de mayordomías, cuya función esencial ha sido la organización social del ceremonial festivo-religioso dedicado al santo patrono. La existencia de un sistema de reciprocidades entre vecinos del barrio, el consumo suntuario, la reproducción y preservación de la identidad comunitaria son aspectos en los que se observa la importancia del sistema de cargos urbano y las mayordomías como mediadores entre las fuerzas internas que promueven la cohesión colectiva y las fuerzas contrarias que tienden hacia la fragmentación. Con este artículo se pretende cierta originalidad al aportar elementos de reflexión que ayuden a relativizar la noción paradigmática de que el sistema de cargos es “una particularidad de la estructura social indígena”, o bien, que es una “institución típicamente indígena”.

**PALABRAS CLAVE:** SISTEMA URBANO DE CARGOS, MAYORDOMÍAS, CAMBIO SOCIAL, FORMAS ORGANIZATIVAS PARA EL RITUAL FESTIVO-RELIGIOSO.

### ABSTRACT

The present article is come off the work of field realised between years 2003 and 2004 in the district of San Miguelito of the city San Luis Potosí, Mexico. The central argument is that the system of positions that supports the celebration in this urban community, persists thanks to the fact that the system of mayordomías maintains its function to socially organize the ceremonial dedicated to district's saint. The existence of a system of reciprocities between neighbors of the district, the sumptuary consumption, the reproduction and preservation of the communitarian identity, are aspects in which the importance of the urban system of positions is observed and the mayordomías like mediations between the internal forces that promote the collective cohesion and the opposing forces that tend towards the fragmentation. With this article certain originality is tried, when contributing reflection elements that help to relativize the paradigmatic notion of which the system of positions is “a particularity of indigenous the social structure”, or, that is a “typically indigenous institution”.

**KEYWORDS:** URBAN SYSTEM OF CHARGES, MAYORDOMÍAS, SOCIAL CHANGE, ORGANIZATIONAL FORMS FOR THE FESTIVE - RELIGIOUS RITUAL

Recibido el 5 de julio de 2010 en la redacción de la *Revista de El Colegio de San Luis*.

Enviado a dictamen el 8 y 9 de julio de 2010. Dictámenes recibidos el 20 de septiembre de 2010.

Recibido en su forma definitiva el 23 de noviembre de 2010.

# SISTEMA DE CARGOS Y CAMBIO SOCIAL

## ETNOGRAFÍA DE LA FIESTA PATRONAL EN EL BARRIO DE SAN MIGUELITO DE LA CIUDAD DE SAN LUIS POTOSÍ

DAVID MADRIGAL GONZÁLEZ\*

Muchos años atrás sacaron un dicho que decía que San Miguel de piedra, que se cae y no se quiebra, porque antes estaba un Miguelito en la cornisa de la iglesia, un Miguel grande de piedra, de cantera, y al parecer hubo un aire bastante fuerte y se vino, se cayó desde arriba, y ni cosquillas le hizo, se rompió el piso pero la imagen no.

Mayordomo del cuartel de San Miguel, Barrio San Miguelito, S. L. P.

Los rasgos distintivos de los sistemas de cargos en México han sido estudiados por autores como Tax (1937), Wolf (1957), Nash (1958), Cancian (1976), Greenberg (1987), Cámara (1952 y 1996), Korsbaek (1996), Topete (2005), entre otros. No obstante, en la investigación etnográfica de este tipo de institución, ha estado menos atendido el análisis de sus variantes en los contextos urbanos de la provincia, en particular en los barrios fundacionales urbanos, como el de San Miguelito, ubicado en el centro histórico de la capital del estado de San Luis Potosí.

Entre los aspectos abordados en el trabajo etnográfico de los sistemas de cargos a lo largo y ancho del país se encuentran las distintas exigencias organizativas impuestas por el contexto actual, su papel reproductor y preservador de las formas identitarias, y su relación con la supervivencia o persistencia de las tradiciones, por ejemplo, la consagración festiva y religiosa en torno a la figura del santo patrono.

Los sistemas de cargos han evolucionado; su adaptación dinámica ha trascendido los contextos indios y campesinos —densamente trabajados por la etnografía clásica—, y se han afianzado también en otros espacios de intersección entre la cultura y el territorio, como son las ciudades y sus barrios antiguos.

En el presente artículo, proponemos una reflexión acerca de los sistemas de cargos como una “particularidad de la estructura social indígena”. Para ello, tomamos la

\* El Colegio de San Luis. Correo electrónico: dmadrigal@colsan.edu.mx

información obtenida durante el trabajo de campo realizado entre mayo de 2003 y septiembre de 2004 para la tesis de maestría en antropología social.<sup>1</sup>

## EL CONTEXTO DEL BARRIO<sup>2</sup>

La ubicación geográfica del barrio San Miguelito se remite a la distribución espacial original del entonces denominado pueblo de San Luis Minas del Potosí (Juárez, 2003a:24-27). Una vez retirados los grupos indígenas, la fundación del nuevo asentamiento español —hoy conocido como la ciudad de San Luis Potosí— se realizó sobre una traza de rectángulos alrededor de una plaza principal, cuya función era regular el espacio urbano y concentrar los poderes político, religioso y económico. Los indígenas que poblaron los barrios de la capital<sup>3</sup> se establecieron en la periferia de dicho reticulado, en villas delimitadas por zanjas que servían tanto para desviar las aguas y evitar inundaciones como para separar físicamente la ciudad de los asentamientos indios (Villar, 1998:45).

<sup>1</sup> La tesis se enfocó en la persistencia de la tradición de las fiestas patronales en el barrio San Miguelito de la capital potosina. El producto final se titula "Un retrato local del mundo global: Tradición y cambio en la fiesta patronal de los san miguelenses del barrio de San Miguelito de la ciudad de San Luis Potosí" (Madrigal, 2006).

<sup>2</sup> Nos apegamos a la noción de barrio que lo identifica como una unidad territorial que participa de un cierto equipamiento y comportamientos sociales relacionados, identificada a partir de la organización de un espacio concebido por límites más o menos definidos. La tradición histórica es importante, aunque es una condición para su definición (Nivón E, 1988). También nos hemos apoyado en la perspectiva socioespacial del colombiano Pedro G. Buraglia, quien comenta que en América Latina a menudo se menciona el barrio como un rasgo componente de las estructuras urbanas, con un significado generalmente marginal o "popular". Como asiento de una determinada comunidad, el barrio sirve como marco de vida para el desenvolvimiento de la actividad humana. Su escala permite la interacción y solidaridad entre individuos, el aprendizaje, la expresión política, el desarrollo de una base económica y diversos niveles de privacidad necesarios para la vida familiar y doméstica. El barrio opera como eslabón entre el ser individual y el ser social, en tanto que facilita la convivencia solidaria, la interacción entre los grupos y las personas. Es también el espacio para el aprendizaje y la formación del ser social, ya que opera como el lugar para iniciarse en una determinada actividad que trasciende el marco puramente familiar: las primeras relaciones amorosas, los primeros contactos deportivos o sociales, las primeras manifestaciones políticas, por ejemplo. Es necesario entender el barrio como una estructura física que sirve de soporte de las relaciones sociales culturales y económicas barriales, que a su vez son la base de su particularidad como comunidad urbana dentro de una ciudad (Buraglia, 1998).

<sup>3</sup> El origen de los siete barrios es el siguiente: Tequisquiapan existía ya en 1560 y lo habitaban los chichimecas; Santiago del Río fue habitado por los huachichiles desde 1591; Tlaxcala fue fundado por el capitán Caldera en 1591, con familias tlaxcaltecas; San Miguelito se fundó con indios aztecas, tarascos y tlaxcaltecas en 1597; El Montecillo fue fundado en 1600; San Juan de Guadalupe, en 1676; San Sebastián, en 1708. Los barrios fueron villas hasta que —por ley de 10 de diciembre de 1876— quedaron suprimidos sus ayuntamientos y fueron agregados a la jurisdicción del ayuntamiento de la ciudad (Cabrera, 1991:5).

El barrio San Miguelito se fundó el 14 de abril de 1597, sobre una asignación de aproximadamente 2 500 varas de tierra en cuadro, medidas a partir la huerta del convento de San Francisco, hoy calle de Pascual María Hernández. Al inicio, el territorio asignado comprendía tres barrios de indios cuyos nombres fueron tomados de las figuras principales del dogma religioso de la orden franciscana: Santísima Trinidad, San Miguel y San Francisco (Juárez, 2003a:71-72). Con el tiempo, los tres pueblos conformaron un solo cuerpo, que al final quedó asimilado por la población de la ciudad como el pueblo de San Miguel.<sup>4</sup>

Se sabe que el diminutivo del nombre fue aplicado también al barrio de San Francisco, pero a la fecha no ha sido posible establecer el origen de este uso para referirse a los asentamientos ubicados en la parte sur de la capital. Algunas hipótesis formuladas señalan que los diminutivos para referirse a los barrios de San Miguel y San Francisco<sup>5</sup> pudieron haber surgido de la necesidad de diferenciar el convento de San Francisco del barrio vecinos, o como una forma cariñosa de referirse a la pequeña extensión de tierra ocupada por ambos barrios (Juárez, 2003a:66) dentro de los límites territoriales del pueblo de San Miguel en la época virreinal.

Para 1822, la ciudad de San Luis Potosí tenía cerca de 12 000 habitantes, y estaba rodeada por siete pueblos: San Juan de Guadalupe, San Miguelito, Tequisquiapam, Santiago, Tlaxcala, El Montecillo y San Sebastián. En todos ellos funcionaban sus respectivos Ayuntamientos como entidades políticas independientes de la ciudad (Vázquez y Patiño, 2000:26). Entre 1827 y 1866, el pueblo de San Miguelito fue reconocido como villa. Para 1849, San Miguelito ya estaba considerado como la segunda villa más poblada en la zona, que albergaba a más de 5 000 habitantes. Más tarde, en 1867, San Miguelito adquirió la categoría de municipio, con lo cual se incluyeron los terrenos de El Aguajito, la hacienda de la Tenería, los ranchos de La Ladrillera, Quita Calzones, y la comunidad de Tierra Blanca (Juárez, 2003a:13).<sup>6</sup>

<sup>4</sup> El nombre del pueblo, destinado a ocupar la parte sur de la ciudad, cuyos primeros habitantes fueron indios tarascos y mexicanos procedentes del pueblo de Tlaxcalilla —actual barrio de Tlaxcala—, se debe a que la orden franciscana introdujo en la ciudad la veneración de santos y arcángeles, entre ellos San Miguel. La designación de este arcángel para el pueblo de San Miguel no fue fortuita; éste es el príncipe de los ángeles, jefe de las fuerzas cósmicas del sur, vencedor de Lucifer y, por ello, considerado protector de ciudades, comarcas y pueblos (Aspra, 1996:150-153)

<sup>5</sup> Un libro de bautizos y matrimonios que comprende el periodo de 1594 a 1654, en que se registran las actas de los habitantes de los pueblos indios, haciendas y ranchos sujetos a la doctrina franciscana de la ciudad de San Luis Potosí, revela que, además de los tlaxcaltecas y tarascos, varias familias de otomíes y mexicanos y uno que otro guachichil, mulato y negro se avecindaron en los rumbos del pueblo de San Miguel (Juárez, 2003a:45).

<sup>6</sup> El mismo Juárez Miranda menciona que los expedientes de litigios por tierras entre los siglos XVI y XIX permiten inferir que los límites del pueblo de San Miguel se reconocían, con cierta ambigüedad, al noroeste, en la Garita de México y la calle que iba al convento de San Agustín; al norte y noreste, en la huerta del convento de San Francisco; al

La construcción de la iglesia del barrio San Miguelito inició en 1733, según una inscripción en el arco de la puerta principal. Fue construida también por la orden franciscana, como lo hacen constar los emblemas distribuidos en la fachada, en la ornamentación barroca de su pórtico monumental, las imágenes de San Francisco y Santo Domingo, una concha barroca ubicada en el altar mayor y el escudo franciscano ubicado en el coro.

De acuerdo con el conteo del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) en el año 2000, en San Miguelito había una población total superior a 5 500 habitantes; de éstos, 407 tenían entre 0 y 4 años de edad; 825, entre 6 y 14 años; 510, entre 15 y 19 años; 454, entre 20 y 24 años; 2 470, entre 25 y 59 años, y 954, 60 o más años. Asimismo, en el censo se asienta que 4 905 personas, de un total de 5 620 habitantes, se consideraron creyentes de la religión católica, es decir, 87.2 por ciento de la población del barrio. Esto explica, por lo menos en parte, la fuerza local que mantiene la tradición de la fiesta patronal; aunque es necesario precisar que no todos los que se consideran creyentes conciben las fiestas patronales como un elemento esencial de la religión. Por otra parte, entre quienes siguen la tradición de la celebración patronal, existen los que no se consideran devotos, pero simpatizan con la parte festiva por ser una expresión cultural que identifica a los que viven y han crecido en este barrio.

Entre las familias que más tiempo tienen viviendo en el barrio, son comunes los núcleos de parientes que precedieron la ocupación de una o varias unidades domésticas. En las generaciones más viejas, el cambio de residencia ha sido dentro del mismo barrio; en las últimas dos generaciones, la migración ha sido hacia fuera de éste, debido a nuevas expectativas económicas y sociales, o a cuestiones laborales que favorecen la obtención de un crédito para adquirir una casa propia en otra parte de la ciudad.

Los habitantes más viejos del barrio se asumen avecindados en el barrio más tradicional de la capital potosina. Esta idea se expresa también en algunas publicaciones bibliográficas y hemerográficas locales que presentan al barrio San Miguelito como “el orgullo potosino”, como el “barrio más alegre” y como “la potosinidad condensada” (Juárez, 2003a:46-47).

La organización social del barrio de San Miguelito se basa en redes familiares y redes de vecinos, cuyos intercambios y reciprocidades suplen la falta de seguridad

---

sur y suroeste, en la antigua hacienda de la Tenería y el pueblo de Tierra Blanca, y al sureste se encontraba la colindancia con el barrio de San Sebastián, y al fondo la Sierra de San Miguelito, donde se encontraban la cañada de los Otomíes y la cañada de los Tarascos, probablemente lo que hoy se conoce como cañada del Lobo y cañada del León (2003a:61-62).

económica. Dichas redes desaparecen o disminuyen sus intercambios cuando algunos miembros mejoran su condición de proletariado urbano (Adler, 1994), o cuando las familias crecen y algunos de sus integrantes dejan el barrio.

El territorio que ahora ocupa el barrio San Miguelito —de acuerdo con la demarcación del Ayuntamiento de la capital en 2004— tiene sus lindes, al norte, con la calle Pascual María Hernández; al sur, con las calles Justo Corro y Carlos Díez Gutiérrez; al oriente, con la Calzada de Guadalupe, también conocida como Avenida Juárez, y al poniente, con la calle Coronel Romero.

En este contexto, las fiestas patronales, el sistema de cargos y las mayordomías en el barrio San Miguelito forman parte de un ciclo festivo más amplio que tiene lugar en los siete barrios antiguos de la ciudad. Dicho ciclo inicia con la fiesta patronal del barrio San Sebastián, el 20 de enero; continúa con la fiesta del barrio de Santiago, el 25 de julio; sigue con la celebración en el barrio de Tlaxcala, el 15 de agosto; días más tarde, el 25 de agosto, se celebra a San Luis Rey de Francia, santo patrono de la ciudad; el último domingo del mismo mes se efectúa la fiesta del barrio en San Cristóbal del Montecillo; la del barrio de Tequisquiapam se lleva a cabo el 8 de septiembre; la del barrio San Miguelito, el 29 del mismo mes, y, finalmente, la fiesta del barrio San Juan de Guadalupe, el 12 de diciembre. Aunque se marca como referencia la fecha de la fiesta principal dedicada al santo patrono en cada caso, las actividades que forman parte de la celebración se realizan durante los días previos y culminan con la fiesta patronal que se considera “la fiesta grande”<sup>7</sup>.

## LA DISCUSIÓN TEÓRICA

A diferencia de los trabajos antropológicos en que se subraya la importancia del sistema de cargos en los contextos indígenas, en este caso, el análisis de dicha institución se ciñe a la necesidad de hacer evidente su función en contextos urbanos de la provincia mexicana. Proponemos un enfoque estructural funcionalista que privilegia la dinámica organizativa y los procesos de cambio en torno a los sistemas de

<sup>7</sup> Se considera así porque en esta ocasión los habitantes de los barrios se dan cita en la iglesia o recinto del santo patrono para la celebración de una misa en su honor; después, en la plaza o jardín, para presenciar la quema del castillo, y después se dispersan para participar en el baile, o cenar con la familia en la kermés. Todas estas actividades se desarrollan en medio de un paisaje con juegos mecánicos, puestos de comida, juegos de azar, así como puestos en que se venden discos compactos, juguetes, globos, fotografías antiguas, entre otros objetos.

cargos y las mayordomías<sup>8</sup> en los contextos urbanos. En este sentido, pensamos que continua vigente la reflexión de temas como la determinación de los límites de las comunidades a través del sistema de cargos, la adquisición de prestigio a partir de la participación en el mismo sistema y el reforzamiento de la identidad a partir de las prácticas religioso-populares que implica.

En México y en Centroamérica las prácticas religioso-populares se mantienen como un mecanismo vital en la organización social y política (Stephen y Dow, 1990, citado en Rodríguez, 1995: 63). En el caso de la fiesta patronal del barrio San Miguelito, la religión popular se mantiene únicamente como elemento esencial de la organización social, ya que la fiesta patronal dejó de tener un papel determinante en la esfera política con la desaparición de las autoridades locales y la adscripción de este barrio a la jurisdicción de la ciudad en 1876 (Cabrera, 1991:5).

Con fundamento en lo anterior, nos enfocaremos en los factores que minan la base comunitaria del sistema de cargos que sostiene la fiesta patronal, los mecanismos de reproducción identitaria a los que están comprometidos los cargos, la evolución del sistema de cargos como una respuesta activa a las condiciones que amenazan la supervivencia del fenómeno religioso popular en torno a los festejos del santo patrono en el barrio. En suma, nos interesa la construcción social de los límites de la comunidad del barrio a través del sistema de cargos, la vigencia de la noción de “prestigio” a partir de la participación en éste, la manera en que distintas formas identitarias<sup>9</sup> convergen e interactúan en el contexto de la reproducción del sistema de cargos, así como la organización derivada de las mayordomías y de la fiesta patronal en el ámbito urbano de la provincia mexicana.

Respecto a los factores que minan la base comunitaria del sistema de cargos y la fiesta patronal, es importante mencionar que los modelos construidos sobre el

<sup>8</sup> Las mayordomías se pueden definir como “las instituciones comunitarias administradas por los grupos encargados de las celebraciones rituales, ceremoniales y de las festividades religiosas y que, de alguna manera, se articulan con el control social de la comunidad. Constituyen un gobierno semiautónomo que no forma parte del sistema político estructurado alrededor del estado; aunque no por ello deja de tener relaciones con los políticos y la burocracia estatal. De hecho, las mayordomías se conforman y eligen, unánimemente, por consenso interno; siempre apegados a las tradiciones comunitarias” (Mancilla, 2000:336). Se puede agregar que en “el caso de los pueblos absorbidos por la ciudad, estos pueblos han padecido no sólo la transformación física de su entorno, sino que la administración al interior de las comunidades ha sido suplantada por la burocracia centralizada de la ciudad” (Escobar, 2006:21). En este sentido, el sistema de cargos urbano y sus mayordomías se convierten en una forma organizativa que se encuentra determinada por los miembros de la comunidad barrial. Dicha forma organizativa se limita a la realización de las celebraciones locales, así como a la transformación de los requisitos de participación en esta forma de representación social.

<sup>9</sup> Con la palabra identitario nos referimos a una forma de entender la identidad como un conjunto interrelacionado de caracteres culturales que en su unión permiten a un grupo sentirse o identificarse como parte de una colectividad ante grupos culturales alternos (Luciano, 2005:38).

sistema de cargos han tratado de explicar fundamentalmente su devenir en comunidades rurales y en zonas indígenas; en consecuencia, el análisis de la persistencia, es decir, del eje de la reproducción del sistema y de la fiesta patronal en zonas urbanas, abre varias vetas de estudio sobre el significado y el funcionamiento de estas formas de organización social en este tipo de contextos (Leal, 2005:37).

La discusión sobre la forma en que operan los sistemas de cargos en contextos urbanos recibió una gran influencia de los estudios sobre folk-urbano de la escuela sociológica de Chicago.<sup>10</sup> Uno de los pioneros de enfoque en la antropología mexicana fue Fernando Cámara Barbachano, quien desarrolló un modelo de dos polos (organización social centrípeta y organización social centrífuga) para entender la dinámica del sistema de cargos en sociedades afectadas por cambios en los estilos de vida, en la organización comunitaria y en el sentido asignado a las prácticas devocionales (Leal, 2005:38). Según Cámara Barbachano, en las comunidades “centrípetas”, a diferencia de las “centrífugas”, son fundamentales la cooperación y la reciprocidad, puesto que se trata de promover el bienestar de la comunidad por encima de la individualidad a través de la organización religiosa; estas son sociedades en las que los estímulos culturales parecen estar determinados por la tradición y por la vida comunitaria (Cámara, 1996:114).

Resulta evidente la insuficiencia explicativa del uso de dicotomías para abordar el cambio social y las alteraciones que experimentan, en contextos urbanos, las formas de organización social como el sistema de cargos y la fiesta patronal. Esta insuficiencia ha llevado a autores como María Ana Portal, Leif Korsbaek e Hilario Topete a deducir que, dependiendo del caso, el estudio del sistema de cargos y de sus mayordomías requiere la comprensión de la dinámica de construcción de las identidades desde la misma ciudad, más propiamente, desde el espacio urbano. María Ana Portal propone que las mayordomías y los sistemas de cargos urbanos no deben ser vistos como especies culturales en extinción, sino como “formas contemporáneas de apropiación de lo moderno” (Portal, 1995:41). Por su parte, Leif Korsbaek e Hilario Topete proponen que el sistema de cargos es una institución estructurante de la vida social en dinámicas complejas y cambiantes como las urbanas; la “flexibilidad de sus normas y reglas” de operación están montadas sobre

<sup>10</sup> Esta discusión fue protagonizada por Robert Redfield y Óscar Lewis entre las décadas de 1930 y 1950. Para el primero, el folk-urbano plantea centralmente la ciudad como el lugar de difusión de los cambios culturales de carácter evolutivo. Para el segundo, casi veinte años después, la crítica al planteamiento de Redfield se enfoca en el desvelamiento de la ciudad como el espacio en que tiene sitio “la cultura de la pobreza”, es decir, el modo de vida de los pobres cuestiona el carácter evolutivo de los cambios culturales impulsados por el crecimiento urbano.

el entramado de relaciones comunitarias que posibilitan su permanencia y vuelven visibles aspectos sociales como las relaciones de parentesco, la reciprocidad, las prácticas devocionales, los mecanismos para adquirir prestigio y reconocimiento, así como los elementos y procesos identitarios (2000:6).

Desde la publicación de los estudios de Manuel Gamio acerca del valle de Teotihuacan (1979) se demostró que las mayordomías asumieron nuevas formas de organización a partir de cambios derivados de factores como la consolidación del reparto agrario, la consolidación de la red de caminos primarios y secundarios, la proliferación del uso del automóvil como medio de transporte, la modificación de los límites territoriales entre los pueblos y las haciendas, así como el predominio de la producción para el consumo en la propia zona (Leal, 2005:44).

El sistema de cargos fue analizado desde un componente agrario en la década de 1950, de tal forma que no tuvimos estudios sobre los impactos de las zonas industriales, del crecimiento poblacional, y menos de la dinámica urbana sobre los sistemas de cargos y las mayordomías. No fue hasta la década de 1960, con los estudios de la antropología mexicana sobre la ciudad y las clases sociales, cuando aparecieron investigaciones que tocaban de una manera indirecta la persistencia del sistema de cargos, mientras estudiaban otros temas de la vida urbana. Están los casos de Enrique Valencia (1963), que estudiaba ecología humana; Oscar Lewis (1961), la pobreza; Lourdes Arizpe (1975), la migración; Larissa Lomnitz (1973), los mecanismos de subsistencia de los grupos marginados, y Robert Kemper (1976), que estudiaba campesinos en la ciudad.

La discusión nos lleva también a contemplar dos mecanismos de reproducción identitaria a los que están comprometidos los cargos, y de los que dependen tanto la adquisición de prestigio como la sobrevivencia de esta forma de interacción social. Estos dos mecanismos son los principios de jerarquía y de reciprocidad. La estructura del sistema de cargos se integra por un conjunto de posiciones rituales que se establecen en virtud de un centro, que toma la forma de un santo, a partir del cual se define un conjunto de cargos ceremoniales y festivos que se articulan de manera vertical en relaciones jerárquicas, que distinguen la proximidad o la lejanía con el objeto de culto. Esta estructura, no sólo establece una correspondencia con la verticalidad que sostiene al sistema de cargos, sino que también permite que la jerarquía se convierta en un factor de integración horizontal entre las distintas unidades sociales (Millán, 2005:225).

A diferencia de otros contextos, en el sistema de cargos urbano, “la rotación” no es el elemento más importante de la jerarquía (Falla, 1969:14); a éste lo sustituye

la reciprocidad, en particular hacia la figura de los mayordomos. La mayordomía es el elemento integrador que se asume como elemento principal del sistema de cargos y de la fiesta patronal durante los días de las celebraciones dedicadas al santo patrono. La mayordomía tiene un poder limitado pero crucial para el sistema. En los contextos urbanos, los mayordomos no tienen incidencia en las actividades de carácter político (Leal, 2005:55), carecen de cargos subalternos, más allá de algunos coadyuvantes; su sentido social se resuelve más por el nivel de reciprocidad hacia el santo y por los lazos de amistad y parentesco con la comunidad que por la obtención de algún tipo de empoderamiento, estatus o prestigio, el financiamiento de la organización y la realización de las actividades que implica el cargo, depende principalmente de la iniciativa, de la capacidad económica individual, y de las redes vecinales solidarias, más que de una relación política con la comunidad.

Al respecto, la discusión se nutre también de la perspectiva de Topete sobre la necesidad de diferenciar la organización comunitaria para el ceremonial del sistema de cargos. La fiesta y el ceremonial religiosos pueden efectuarse sin el sistema de cargos porque pueden descansar sobre cualquier otra forma de organización comunitaria del ceremonial, como son las cofradías, las mayordomías, las organizaciones eclesíásticas de base (2005:97). El culto es ciertamente una obligación comunitaria en la medida que toda la comunidad se beneficia de los dones de los santos y coopera en consecuencia con el carguero en turno (Dinnerman, 1974, citado en Topete, 2005:98). El proyecto comunitario que se hace realidad a partir del trabajo del mayordomo propicia los intercambios y promueve su papel de portador del premio a la responsabilidad individual frente a dicho proyecto comunitario. Se trata de un intercambio sagrado con el santo y un intercambio terrenal con los hombres (Topete, 2005:98).

En el caso del barrio San Miguelito, el proyecto comunitario descansa sobre el trabajo de los mayordomos, pero no se percibe igual en toda la comunidad del barrio. Existen distintas expectativas y distintos grados de participación como consecuencia de las variaciones generacionales en la forma de entender el papel de los mayordomos y la fiesta patronal; también existen formas diferentes de entender los dones que provee el santo y la forma en que la comunidad toda se beneficia de ellos. Las variaciones en las redes sociales y familiares, con respecto de la forma de percibir las mayordomías, de interactuar con éstas y con las actividades que integran la fiesta patronal, van acompañadas o son simultáneas a las alteraciones en el paisaje urbano, cuyo patrón dominante en el cambio de uso de suelo es convertir en negocios lo que antes eran casas habitación.

La etnografía de la fiesta patronal en el barrio San Miguelito permite señalar que el sistema de cargos en este contexto desborda la noción de Korsbaek (1996) de “típico sistema de cargos”, ya que falta a la premisa de involucrar a todos o casi todos los miembros de la comunidad y, por otro lado, no cumple con el principio de que la comunidad confiere un gran prestigio al sujeto que asume la responsabilidad del cargo. Esta variante de sistema de cargos no responde tampoco a la estructura básica de dos jerarquías, una política y otra religiosa, y menos a su carácter escalafonario que termina en la categoría de “principal”.

El sistema de cargos y la fiesta patronal en el barrio San Miguelito se acercan más a la noción de “sistema de cargos urbanos” propuesto por María Ana Portal a partir de nueve características.<sup>11</sup> Pero, a partir del caso del barrio San Miguelito, le hacemos las siguientes adecuaciones: 1) existe una sola jerarquía, la de los mayordomos y sus ayudantes; 2) el número de mayordomías depende de la división territorial del barrio que hacen los propios mayordomos para abarcar a la comunidad de creyentes y simpatizantes de la fiesta patronal, incluso más allá de los límites políticos actuales del barrio; 3) los cargos están apoyados por otras formas de agrupación como las coordinaciones de sector, y el comité para la organización de las actividades incluidas en la fiesta principal está a cargo de la parroquia; 4) los requisitos y restricciones para ocupar los cargos se rigen por criterios como el arraigo en el barrio, la voluntad para generar una red de participación económica entre las familias que viven en el sector que corresponde a cada mayordomo, la disponibilidad de tiempo y la evaluación que hace todo el cuerpo de mayordomos de la labor realizada el año anterior, o de la labor que se realizará en la siguiente celebración patronal; 5) los requisitos para ocupar los cargos son definitivamente flexibles; se ajustan más bien a cada caso, siempre y cuando se cumpla con el criterio del arraigo en el barrio, o la voluntad para generar la red de participación económica en cada sector; 6) el financiamiento de las actividades de cada mayordomía y, en general, de la fiesta patronal es solventada por todos los creyentes y simpatizantes del barrio mediante el trabajo

<sup>11</sup> 1) existen dos jerarquías, los mayordomos y los fiscales; 2) el número de mayordomías responde a la cantidad de eventos del ciclo de festejos; 3) los cargos están apoyados por otras formas de agrupación que trabajan para generar una mayor participación comunitaria; 4) los requisitos y restricciones para ocupar los cargos obedecen a criterios diferentes a los de la estructura piramidal de las comunidades indígenas; 5) los requisitos para ocupar un cargo urbano son más flexibles que en los sistemas de cargos tradicionales; 6) la forma de financiamiento de las actividades que incluyen la fiesta patronal es colectiva, no individual; 7) en los sistemas de cargos urbanos está separado el ámbito cívico del religioso; 8) las relaciones de reciprocidad se dan a partir de las promesas a los santos patronos, y 9) los mayordomos y fiscales llevan un registro detallado de la cooperación de los integrantes de la comunidad, que hacen público en el momento del cambio de poderes (Portal, 1996:35-38).

de gestión y las redes solidarias construidos tanto por los mayordomos y sus ayudantes como por las coordinaciones de sector y el comité organizador de la fiesta principal; 7) el sistema de cargos urbano y las formas de agrupación que lo apoyan son independientes de la esfera política; 8) las relaciones de reciprocidad entre sectores del barrio y mayordomos se da a partir de redes familiares y de amistad entre vecinos, y 9) los mayordomos y ayudantes llevan un registro escrito de la cooperación comunitaria en el barrio, pero éste no es tan detallado, y cuando los mayordomos rinden cuentas, generalmente omiten a pequeños y nuevos contribuyentes.

Como vemos, aquí se propone una noción de sistema de cargos urbano que enfatiza la flexibilidad de reglas, el arraigo y la voluntad individual del mayordomo y la capacidad de adaptación de la cooperación comunitaria al contexto actual del barrio como mecanismos de reproducción identitaria que posibilitan la persistencia de la tradición de la fiesta patronal. No obstante, los mismos rasgos actuales del sistema sugieren que la tradición ha venido a menos y que, si bien sería aventurado afirmar que está en un periodo de crisis, sí podemos señalar que cada año las relaciones de intercambio y reciprocidades son impactadas por nuevos casos de familias que emigran del barrio, lo que favorece el proceso de comercialización de los inmuebles y la disminución de los lazos comunitarios.

## EL SISTEMA DE CARGOS URBANO Y EL CAMBIO SOCIAL EN EL BARRIO SAN MIGUELITO

Para tratar el tema del cambio social y su relación con el sistema de cargos urbano que persiste en el barrio San Miguelito, recurrimos inicialmente a dos autores locales que proponen igual número de perspectivas acerca de la comunidad san miguelense y de su fiesta patronal. Uno de ellos comenta que el San Luis Potosí actual es resultado de la fusión del núcleo urbano formado en los siglos XVI, XVII y XVIII, con sus siete barrios o villas formadas casi al mismo tiempo que la ciudad, y que tuvieron una vida propia en términos de tradiciones, costumbres y celebraciones, muchas de las cuales subsisten, y aunque los barrios ya están integrados a la mancha urbana, son parte de las raíces y de la identidad de los habitantes de la capital del estado de San Luis Potosí (Kaiser, 1997:14).

El otro autor menciona que el antiguo pueblo, fundado para los indígenas tlaxcaltecas y tarascos a solicitud de Francisco Joequineque, tiene un “bonito jardín”

en donde anualmente, en septiembre, se llevan a cabo “interesantes” y “típicas fiestas populares” dedicadas al santo patrono del barrio, San Miguel Arcángel (Zavala, 1996:45).

Entre las tradiciones, costumbres y celebraciones del barrio San Miguelito se encuentra, como se puede observar, la persistencia de la fiesta patronal y de una forma de sistema de cargos que calificamos de urbano por las características antes descritas. Los autores locales omiten que una de las transformaciones históricas y sociales más radicales de esta forma de organización social fue la desaparición de las autoridades locales en 1868, cuando el barrio San Miguelito pasó a formar parte del municipio de la capital potosina, en términos políticos y administrativos. Este acontecimiento marcó el inicio del proceso de separación entre los ámbitos político y religioso.

En tal sentido, algunos de los procesos de cambio que prepararon el terreno para que se consolidara dicha separación fueron: a) la Constitución de Cádiz, que en 1813 instaló en San Miguelito un ayuntamiento constitucional compuesto por un alcalde, seis regidores y un síndico, que derivó, después de la guerra de Independencia, en un nuevo orden político administrativo que para 1820 le daría al barrio la categoría de municipio (Juárez, 2003:12); b) la aplicación en 1830 de la Ley Sobre Arreglo de Municipios del Estado, que con el artículo primero demarcó la jurisdicción del Municipio de la capital (Pedraza, 1994:7), con lo que ratificaba la condición de villa asignada por decreto a San Miguelito de 1827 a 1867, año a partir del cual todos los pueblos o villas suburbios quedaron en calidad de barrios adscritos al ayuntamiento de la ciudad (Juárez, 2003:13-14), que todavía en 1865 se encontraba bajo la dominación francesa (Pedraza, 1994:26); c) el acuerdo emitido en 1828 mediante el cual el Ayuntamiento procedería a asignar la numeración de casas y la nomenclatura de calles que hasta entonces se referían por el nombre de la iglesia o de algún mesón inmediatos, o bien por el nombre de algún vecino muy conocido (Pedraza, 1994:9); d) el cambio de la fisonomía de la ciudad antigua a partir de la llegada en 1877 del general Carlos Díez Gutiérrez al gobierno del estado; la nuevas calles cuya apertura implicó la desaparición de los atrios de los templos; la construcción de jardines en donde antes se encontraban las plazuelas abandonadas de las antiguas villas (Vázquez y Patiño, 2000:31); e) la suspensión de cultos religiosos y cierre de las iglesias entre 1924 y 1929, tiempo de la denominada Guerra Cristera; f) las modificaciones impuestas por el crecimiento urbano en las décadas de 1960 y 1970, con nuevos proyectos inmobiliarios en la parte sur del barrio, como las colonias Himno Nacional y Estadio; g) el impacto de la reformas al artículo 27 constitucional en 1992, que en el caso de la capital

potosina profundizó el conflicto agrario en terrenos como San Juan de Guadalupe, Tierra Blanca, y otras comunidades que en el pasado formaron parte del territorio del barrio San Miguelito; h) la emergencia de nuevos actores y nuevas formas de prestigio asociadas con la vida moderna en la ciudad; i) el envejecimiento de casas y calles en el barrio, en algunos casos por abandono, en otros casos por falta de mantenimiento, que en muchos inmuebles ha facilitado el cambio de uso de suelo de habitacional a comercial y, con ello, ha incentivado el proceso de cambio en el paisaje urbano del barrio, y j) la influencia de los medios masivos de comunicación, que ha generado, entre otras cosas, que las nuevas generaciones en el barrio adopten como natural el hecho de que la tradición de la fiesta patronal sea sustituida por un modelo mercantil urbano caracterizado más por la diversión y el espectáculo que por la celebración religiosa y la integración identitaria de la comunidad.

Los procesos de cambio social ejercen presión sobre la estructura del sistema de cargos urbano obligándolo a cambiar, a ser más flexible, a ajustar sus mecanismos de reproducción identitaria. Como expresión contemporánea de las transformaciones sociales derivadas de la globalización, los sistemas de cargos urbanos son históricamente modificados, y constituyen un espacio de análisis de las exigencias organizativas impuestas por la circunstancia actual.

## EL PRESENTE ETNOGRÁFICO DEL SISTEMA DE CARGOS URBANO EN EL BARRIO SAN MIGUELITO

El sistema de cargos urbano en el barrio San Miguelito constituye una estrategia comunitaria para realizar cíclicamente un programa de actividades patronales que inicia con los denominados maitines<sup>12</sup> y termina con la celebración de una misa y la quema de un castillo en la plaza principal del barrio. El cuerpo de mayordomos o sistema de mayordomías en el barrio se compone de seis cuarteles,<sup>13</sup> cada uno de

<sup>12</sup> Se denomina maitines a los recorridos que los mayordomos hacen por las calles del barrio en los meses de preparación de las fiestas patronales para recoger la cooperación de los vecinos y mantener vivas las redes sociales que hacen posible el financiamiento económico de las actividades que incluye el ceremonial. En estos recorridos, el mayordomo se hace acompañar de un danzante y una persona que toca una flauta y un tambor. El episodio funciona como un aviso comunitario de que se empiezan a organizar las fiestas del santo patrono. En la actualidad este episodio ha sido sustituido, en ocasiones, por músicos de banda, que después serán contratados para los recorridos de las serenatas y las entradas de cera.

<sup>13</sup> Los nombres de los cuarteles son el cuartel de la calle Bolívar, el cuartel de la calle Independencia, el cuartel de la calle Xicoténcatl, el cuartel de la calle Vallejo y el cuartel de la calle 5 de Mayo. El sexto cuartel no lleva nombre de calle, fue agregado recientemente, y lleva el nombre del santo patrono.

los cuales con un mayordomo encargado de organizar y gestionar económicamente las actividades que conforman el festejo del santo patrono, San Miguel Arcángel, en las calles que comprende el cuartel. La estructura jerárquica del sistema es muy básica. Los mayordomos son la autoridad, y se pueden valer de ayudantes o subalternos que se ponen a su servicio para las actividades de la mayordomía.

El trabajo de los mayordomos empieza meses antes del día de San Miguel en septiembre; se realizan las primeras reuniones entre el párroco del barrio, el cuerpo completo de mayordomos y, a veces, algunos de sus ayudantes. En esa primera reunión, los mayordomos deben confirmar su cargo, comentar los problemas o inconvenientes para la realización de su tarea de acuerdo con la experiencia del año anterior y discutir la forma en que dichos problemas o inconvenientes pueden enfrentarse y resolverse. En caso de que alguno de los mayordomos ya no quiera continuar con el cargo, la primera reunión es el momento para discutirlo. De antemano se sabe que el cargo se recibe por herencia, sobre todo cuando un familiar ha participado en la tradición acompañando a algún mayordomo, y que, por lo mismo, es reconocido por los vecinos del barrio como “conocedor” y posible sucesor del mayordomo. En caso de que el familiar reconocido como heredero de la tradición acepte, la opinión del párroco puede legitimar o desconocer la asignación de la mayordomía principal, aunque no siempre resulta definitiva.

Los mayordomos se reparten el territorio actual del barrio integrando en su cuartel un segmento de la traza demarcada por una o dos calles de oriente a poniente y por una larga tira de calles que llevan un mismo nombre de norte a sur que sirven como ejes territoriales para identificar al responsable de cada mayordomía. Las calles incluidas en el área de actuación de cada mayordomo se convierten así en un corredor sobre el cual se ponen en escena los episodios identificados por la comunidad del barrio como parte de las actividades del cargo. Estos son eventos mediante los cuales el mayordomo se convierte en un promotor de intercambios entre distintos grupos de la comunidad barrial, y es la ocasión también en que cada mayordomo recibe el reconocimiento como gestor y como coadyuvante del proyecto comunitario. El mayordomo de cada cuartel es el intermediario entre la comunidad de una parte del barrio y el santo patrono, es el artífice del intercambio religioso y del intercambio social para contribuir a la unión con una figura religiosa con la que la comunidad expresa su identidad colectiva y legitima su posición geográfica en el barrio.

El ritual católico de la fiesta patronal apoyado en el sistema de cargos urbano incluye: a) adornar las calles con papeletas y cadenas de plástico de colores rojo

y blanco, los colores del atuendo de San Miguel Arcángel; b) hacer recorridos previos por las calles para reforzar las redes sociales y familiares que promueven la reciprocidad con cada mayordomo y con la fiesta patronal; c) hacer el recorrido con la escultura del santo, después de bajarla de su altar en la parroquia, por las calles principales del barrio: La Lonja, avenida República, Justo Corro, Coronel Romero, Miguel Barragán; hasta llegar de nuevo a la parroquia del barrio por la calle León García; entonces se da por iniciada la temporada de serenatas y convites;<sup>14</sup> d) hacer el recorrido nocturno con la serenata que corresponde a cada mayordomo, que incluye paradas en varios puntos para la quema de toritos y para el convite por parte de algunas familias de la comunidad; e) un día después de la serenata, cada mayordomo hace nuevamente el recorrido por las calles de su jurisdicción para realizar “la entrada de cera”, y f) finalmente, cada mayordomo participa en la celebración principal, que se lleva a cabo cada 29 de septiembre, en el jardín o plaza principal del barrio, que incluye la misa, una feria, una verbena, el baile y la quema del castillo.

CUADRO I.

CICLO DE MAYORDOMÍAS EN EL SISTEMA DE CARGOS URBANO DEL BARRIO SAN MIGUELITO

Participan todos los mayordomos	Reunión previa con el párroco para confirmar el cargo (varios meses antes de septiembre)
Participan todos los mayordomos, cada uno por separado	Recorridos previos o maitines (julio-agosto)
Participan sólo algunos mayordomos	Recorrido con motivo de la “bajada del santo” (dos domingos antes del 29 de septiembre).
Participa sólo el mayordomo y ayudantes del cuartel de la calle San Miguel	Serenata el 22 de septiembre en la noche Entrada de cera el 23 de septiembre en la tarde
Participa sólo el mayordomo y ayudantes del mayordomo del cuartel de la calle Bolívar	Serenata el 23 de septiembre en la noche Entrada de cera el 24 de septiembre en la tarde
Participa sólo el mayordomo y ayudantes del mayordomo del cuartel de la calle Independencia	Serenata el 24 de septiembre en la noche Entrada de cera el 25 de septiembre en la tarde
Participa sólo el mayordomo y ayudantes del mayordomo del cuartel de la calle Xicoténcatl	Serenata el 25 de septiembre en la noche Entrada de cera el 26 de septiembre en la tarde

<sup>14</sup> Se denomina convites a las paradas constantes que los mayordomos y sus ayudantes hacen en distintas casas durante el recorrido, en las que reciben la cooperación de los vecinos y, a veces, también alimentos y bebidas que suelen repartirse entre la comunidad del barrio que se va sumando al recorrido y se aglomera en cada lugar. El mayordomo muestra reciprocidad haciendo tocar a los músicos e ingiriendo los alimentos y bebidas ofrecidos. La palabra convite significa ‘Invitación. Fiesta, banquete, etc., a que uno es convidado’ (Diccionario de la Lengua Española, Larousse. 1992. México)

Participa sólo el mayordomo y ayudantes del mayordomo del cuartel de la calle Vallejo	Serenata el 26 de septiembre en la noche Entrada de cera el 27 de septiembre en la noche
Participa sólo el mayordomo y ayudantes del mayordomo del cuartel de la calle 5 de Mayo	Serenata el 27 de septiembre en la noche Entrada de cera el 28 de septiembre
Participan todos los mayordomos	Celebración de misa, baile, verbena, feria, quema de castillo (cierre del ciclo festivo dedicado al santo patrono) el 29 de septiembre de cada año.

El sistema de cargos urbano se apoya en otras formas de agrupación que mencionamos antes. La coordinación de sectores y el comité para la fiesta principal están integrados, principalmente, por mujeres adultas, adultas mayores y algunas jóvenes que se involucran activamente en tareas como el adorno de las calles, la organización de los eventos en los que se hacen los rezos y el párroco emite un mensaje a la comunidad de cada sector del barrio en presencia una réplica de santo<sup>15</sup>, la promoción entre vecinos de la participación de la comunidad femenina en “la entrada de cera”, y la promoción de la participación de las familias en todo el ciclo festivo.

El desempeño de los cargos y de los grupos de apoyo constituye a los protagonistas en sujetos del ceremonial. Como retribución de los servicios y empeño de estos promotores, reciben el respeto y reconocimiento de la comunidad del barrio. Dicho reconocimiento se expresa principalmente durante la temporada de festejos en forma de conductas reverenciales; no obstante, cuando pasan las fiestas, mantienen un reconocimiento como gente del barrio; incluso si ya no viven en él, siguen siendo considerados del barrio por su participación en la organización de la fiesta patronal.

Los mayordomos actuales coinciden en que la participación, la cooperación y los vínculos que sostienen la tradición de la fiesta patronal están decreciendo, y que esto ha venido debilitando la base comunitaria del sistema de cargos urbano y los grupos de apoyo. Al norte del territorio actual del barrio, el empobrecimiento de la participación social y económica se debe, en buena medida, a factores como la especulación inmobiliaria, la expansión de la zona comercial del centro de la ciudad hacia el barrio, el envejecimiento y falta de mantenimiento de casas y calles consi-

<sup>15</sup> Estos eventos se realizan en casas particulares, previamente convenidas para servir como sede a la ocasión. Después de los rezos y el mensaje, en torno a una réplica de San Miguel Arcángel, la familia que cumple el papel de anfitrión ofrece un convite que se convierte en un espacio de interacción y convivencia entre los vecinos de la calle y los de otras que también siguen las actividades de la fiesta patronal.

deradas parte del centro histórico de la capital, por lo cual, para su remodelación es necesario obtener un permiso espacial del Ayuntamiento. Una de las respuestas que el cuerpo de mayordomos ha formulado para ajustar la tradición de la fiesta patronal a la nueva circunstancia del barrio es la creación de nuevos recorridos que antes no iban más allá de los límites del barrio, y que ahora abarcan algunas de las calles periféricas de las colonias y barrios aledaños. Asimismo, en la década de 1990 se implementó una nueva mayordomía, la del cuartel de San Miguel, cuya función es buscar la cooperación de católicos y otros simpatizantes de la fiesta de San Miguelito en el barrio vecino de San Juan de Guadalupe.

En la parte más cercana a la plaza central del barrio, en la zona poniente, conocida también como el Tecuán, la celebración en honor al santo patrono y la gestión de intercambios de los mayordomos cuenta una mayor participación de la comunidad. En estas dos zonas se desarrollan episodios como la quema de toritos y los bailes en la calle, ambos mecanismos de reproducción identitaria entre familias y vecinos que siguen la tradición por herencia, no sólo familiar, sino también como parte de la reproducción del proyecto comunitario el barrio.

El sistema de cargos urbano ha incorporado también las propuestas de los jóvenes de la comunidad que se han organizado para introducir a las actividades de la tradición, eventos como una obra de teatro montada con recursos tecnológicos audiovisuales, o bien, para modificar la noción tradicional de “las marmotas” introduciendo muñecos gigantes con la figura de Batman, Carlos Salinas de Gortari o Vicente Fox.

Esta forma de asumir la circunstancia actual de las mayordomías y del ciclo festivo en honor al santo patrono del barrio permite que esta institución cumpla el papel de mediación entre el proceso de construcción y recreación anual de las reciprocidades y redes sociales en torno a la puesta en escena del proyecto comunitario de la fiesta patronal y el proceso de transformación del paisaje urbano en el entorno causado por la especulación inmobiliaria y el crecimiento poblacional de la ciudad, entre otras cosas. Esta tensión implica un proceso de transformación social y cultural local que se expresa en la emergencia de nuevos actores, nuevas identidades juveniles, otras formas de convivencia, otras tecnologías de información y comunicación utilizadas por la comunidad barrial, que también inciden en la forma de percibir la tradición de la fiesta patronal.

La mediación del sistema de cargos urbano, no obstante, mantiene la fuerza local suficiente para abrir espacio al proyecto comunitario de la fiesta patronal, lo cual permite la autoafirmación y la cohesión en medio de las transformaciones

de la ciudad y la exposición de la población a la experiencia de la globalización. En este sentido, las actividades de la fiesta patronal en el barrio de San Miguelito pueden ser vistas como una forma de montar sobre el territorio la escenificación de la disputa por los vínculos sociales, la identidad, la historia y el terruño en la era de la globalización.

## APUNTE FINAL

El sistema de cargos urbano del barrio San Miguelito constituye un vehículo de interacción que refuerza el nivel interno de los lazos comunitarios y opera como contraparte de los procesos que empujan hacia la fragmentación y el individualismo. Se trata de un instrumento de mediación entre la parte histórica o pasado de la tradición de la fiesta patronal, y las exigencias organizativas y reorganizativas impuestas por el contexto actual tanto a la tradición como al barrio en su conjunto.

El papel reproductor-preservador de las formas identitarias a través del sistema de cargos urbano y sus mayordomías se ve afectado por el proceso histórico de adaptación sociocultural, que se manifiesta, entre otras cosas, en cambios físicos del barrio que se traducen en cambios semánticos en el terreno de las prácticas religiosas tradicionales. La tensión entre las normas de reciprocidad (Rodríguez, 1995:64) y las transformaciones del paisaje urbano barrial se resuelve cada año con el proyecto y discurso comunitario de la fiesta patronal, gracias a la función estructurante del sistema de cargos urbano y a la capacidad de adaptación de los mayordomos en un escenario social y económico adverso caracterizado por una urbanización acelerada, una diversificación ocupacional y productiva intensas, constantes desplazamientos migratorios dentro y fuera del barrio, y el acceso masivo a los medios de comunicación e información electrónicos en combinación con una creciente oferta de consumos culturales (Leal, 2005:45).

La organización política y religiosa de los pueblos originalmente asentados en el territorio del barrio se expresa en la actualidad a través del sistema de cargos urbano y la fiesta patronal, ya no en el sentido de la reproducción de una cosmovisión de raíz mesoamericana, sino como parte de los procesos de transformación urbana a los cuales se resiste la cuestión identitaria en tanto que unidad histórica y sociocultural.

El sistema de cargos que soporta la fiesta patronal en el barrio San Miguelito persiste gracias a que asume la forma de un sistema de cargos urbano cuya flexibilidad y capacidades organizativas son expresiones contemporáneas de las transformaciones

sociales derivadas de la globalización (Leal, 2005:41). Los cambios endógenos y exógenos observables en torno a la urbanización del sistema de cargos en los barrios fundacionales de ciudades coloniales como San Luis Potosí permiten señalar que la sostenibilidad de la tradición de la fiesta patronal se debe en buena medida a factores como: 1) la permanencia de relaciones de intercambio y reciprocidad entre vecinos de familias arraigadas en el barrio por más de tres generaciones; 2) la creación de nuevas relaciones de intercambio y reciprocidad con los vecinos de colonias y barrios aledaños al barrio de San Miguelito, principalmente en la parte poniente y norte de su territorio actual; 3) la adopción de nuevas propuestas formuladas por los jóvenes para el enriquecimiento y actualización de las prácticas religiosas tradicionales; 4) el apoyo de formas organizativas como las coordinadoras de sectores y el comité de la fiesta principal, que trabajan para dar vitalidad a las relaciones de intercambio y reciprocidad entre vecinos, pertenezcan o no a las familias de más arraigo en el barrio; 5) el hecho de que los mayordomos asumen el sistema de cargos no como una reminiscencia del pasado indígena, sino como un elemento de integración en el territorio que permite a la comunidad del barrio representarse a sí misma como un todo, en medio de un contexto de cambios y acelerada urbanización.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADLER LOMNITZ, Larissa. 1973. "Supervivencia en una barriada de la ciudad de México". *Demografía y Economía*, vol. 7, núm. 1 (19), p. 58-85.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Redes sociales, cultura y poder*. México: FLACSO.
- ARIZPE, Lourdes. 1975. *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las "Marías"*. México: SEP-Setentas, p. 192.
- ASPRA, Lucy. 1996. *Manual de los Ángeles*. Vol. 1. México: Trillas.
- BURAGLIA, Pedro. 1998. "El barrio, desde una perspectiva socioespacial. Hacia una definición del concepto" [en línea]. Serie ciudad y barrio núm. 5. Disponible en: <http://www.barriotaller.org.co/re5.htm> [consultado el 8 de noviembre de 2005].
- CABRERA, Antonio. 1991. *Apuntes históricos, geográficos y administrativos referentes a la ciudad de San Luis Potosí*. San Luis Potosí: Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí.
- CÁMARA BARBACHANO, Fernando. 1952. "Religious and political organization". En Sol Tax (ed.). *Heritage of Conquest*. Glencoe. The Free Press, pp. 142-173.

- CÁMARA BARBACHANO, Fernando. 1996. "Organización religiosa y política en Mesoamérica". En: Leif Korsbaek. *Introducción al sistema de cargos*. Toluca de Lerdo: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 113-159.
- CANCIAN, Frank. 1976. *Economía y prestigio en una comunidad maya*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Diccionario de la Lengua Española*, 1992. México: Larousse.
- ESCOBAR MELO, Fanny. 2006. "San Sebastián Tecoloxtitlán. Ciudad, pueblo y tradición". Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa.
- FALLA, Ricardo. 1969. "Análisis horizontal del sistema de cargos". *América indígena. Órgano Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano*, vol. 4, núm. 29.
- GAMIO, Manuel. 1979. *La población del Valle de Teotihuacán*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- GREENBERG, Jame B. 1987. *Religión y economía de los chatitos*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- JUÁREZ MIRANDA, José Alberto. 2003. *Los siete barrios*. San Luis Potosí: H. Ayuntamiento de San Luis Potosí / Archivo Histórico del Estado. San Luis Potosí.
- \_\_\_\_\_. 2003a. *El barrio de San Miguelito de la ciudad de San Luis Potosí. Apuntes sobre la fundación*. San Luis Potosí: Archivo Histórico del Estado. San Luis Potosí.
- KAISER SCHLITTLER, Arnoldo. 1997. *Biografías de San Luis Potosí*. San Luis Potosí: Gobierno del Estado del San Luis Potosí / Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, Instituto de Cultura de San Luis Potosí.
- KEMPER, Robert. 1976. *Campesinos en la ciudad, gente de Tzintzuntzan*. México: Secretaría de Educación Pública.
- KORSBAEK, Leif, e Hilario Topete. 2000. "Presentación". *Revista Cuicuilco*. Sistema de Cargos. ENAH, nueva época, vol. 7, núm. 19, mayo-agosto.
- KORSBAEK, Leif. 1996. *Introducción al sistema de cargos*. Toluca de Lerdo: Universidad Autónoma del Estado de México.
- LEAL SORCIA, Olivia. 2005. "Viejas y nuevas formas de recreación en la mayordomía de Santa Catarina Acolman". En: Topete, Korsbaek y Sepúlveda. *La organización social y el ceremonial*. México: PROMEP-SEP, pp. 35-57.
- LEWIS, Oscar. 1961. *Antropología de la pobreza: Cinco familias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LUCIANO ÁLVAREZ, Reyes. 2005. "Etnicidad, cargos y adscripciones religiosas en dos comunidades indígenas del Estado de México". *Cuicuilco*, mayo-agosto, año/vol. 12, núm. 34. Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 29-40.

- MADRIGAL GONZÁLEZ, David. 2006. "Un retrato local del mundo global: Tradición y cambio en la fiesta patronal de los san miguelenses del barrio de San Miguelito de la ciudad de San Luis Potosí". Tesis de Maestría en Antropología Social. El Colegio de San Luis.
- MANCILLA, J. Ignacio (coord.). 2000. *Del Pedregal a Santo Domingo. Historia del proceso de regularización*. México: Dirección General de Regulación Territorial del Gobierno del Distrito Federal.
- MEDINA, Andrés. 1995. "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: Una primera aproximación a su trasfondo histórico". *Revista Alteridades*, año 5, núm. 9, UAM-Iztapalapa, pp. 7-23.
- MILLÁN, Saúl. 2005. "Los cargos en el sistema". En: Topete, Korsbaek y Sepúlveda. *La organización social y el ceremonial*. México: PROMEP-SEP, pp. 217-238.
- NASH, Manning. 1958. "Political relations in Guatemala". *Social and Economics Studies*, vol. II, pp. 65-75.
- NIVÓN, Eduardo. 1988. "El surgimiento de identidades barriales. El caso de Tepito". *Alteridades. Anuario de Antropología*. UAM-Iztapalapa.
- PEDRAZA MONTES, José Francisco. 1994. *Sinopsis histórica del municipio de San Luis Potosí*. San Luis Potosí: Centro de Desarrollo Municipal de la Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Estado de San Luis Potosí.
- PORTAL ARIOS, María Ana. 1995. "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta". *Alteridades*, año 5, núm. 9. UAM-Iztapalapa, pp. 41-50.
- RODRÍGUEZ, María Teresa. 1995. "Sistema de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica, Veracruz". *Alteridades*, año 5, núm. 9. UAM-Iztapalapa, pp. 63 - 69.
- TAX, Sol. 1937. "The municipios of the Midwestern Higlands of Guatemala". *American Anthropologist*, vol. XXXIX, pp. 423-444.
- TOPETE LARA, Hilario. 2005. "Variaciones del Sistema de Cargos y la Organización Comunitaria para el Ceremonial en la etnorregión Purépecha". *Cuicuilco*, mayo-agosto, año/vol. 12, núm. 034. Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 95-129.
- VALENCIA, Enrique. 1963. "La Merced: Estudio ecológico y social de una zona de la Ciudad de México". Tesis. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- VILLAR RUBIO, Jesús Victoriano. 1998. *El centro histórico de la ciudad de San Luis Potosí y la obra del ingeniero Octaviano Cabrera Hernández*. San Luis Potosí: Facultad del Hábitat, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

- VÁZQUEZ, David Eduardo, y Luz María Patiño Cuevas. 2000. *Proyecto interinstitucional Miradas*. San Luis Potosí: Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de San Luis Potosí / El Colegio de San Luis.
- WOLF, Eric. 1957. "Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Java". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. XIII, pp. 1-13.
- ZAVALA, José Félix (compilador). 1996. *La ciudad indígena de los siete barrios*. 1ª ed. Historia y Tradición. San Luis Potosí: Organización Editorial Tangamanga.



■ ANDREW ROTH SENEFF

## Ciencia, innovación y la generación de riqueza

### RESUMEN

Este ensayo es una reflexión sobre dos conceptos de innovación. Primero, la innovación es un acto creativo que se puede promover mediante una política científica que instituye incentivos monetarios para innovar y así generar riqueza. Esta concepción implica una política científica basada en los mecanismos del mercado. Segundo, la innovación es contemplada como una posibilidad de creatividad humana. Tiene condiciones históricas que nos llevan a contemplar la importancia de instituir políticas que favorecen mayor igualdad de acceso a producto acumulado del trabajo social.

**PALABRAS CLAVE:** INNOVACIÓN, INCENTIVOS MONETARIOS, RIQUEZA, CREATIVIDAD HUMANA, IGUALDAD.

### ABSTRACT

This essay is a reflection on two concepts of innovation. In one, innovation is a creative act which can be promoted by a scientific policy that institutes monetary incentives to innovate in order to create wealth. This view implies a scientific policy based on market mechanisms. In the second concept, innovation is viewed as a possibility of human creativity. It has historical conditions that require us to contemplate the importance of instituting policies that favor greater equality of access to the accumulated product of social labor.

**KEYWORDS:** INNOVATION, MONETARY INCENTIVES, WEALTH, HUMAN CREATIVITY, EQUALITY.

Recibido el 5 de julio de 2010 en la redacción de la *Revista de El Colegio de San Luis*.  
Enviado a dictamen el 8 y 9 de julio de 2010. Dictámenes recibidos el 13 de agosto de 2010.  
Recibido en su forma definitiva el 23 de noviembre de 2010.

# CIENCIA, INNOVACIÓN Y LA GENERACIÓN DE RIQUEZA\*

ANDREW ROTH SENEFF\*\*

En el Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología (CONACYT) existe, desde hace años, una división entre las áreas de las ciencias dedicadas al estudio de las diversas y colectivas prácticas del ser humano y sus institucionalizaciones históricas. Esta división se ubica entre las áreas IV y V. El área IV es la de Ciencias Humanas y de la Conducta (una traducción de lo que conocí cuando fui estudiante de posgrado en Estados Unidos en la década de los setenta del siglo pasado, como Social and Behavioral Sciences, que con toda probabilidad tiene que ver con una tradición “pragmática” norteamericana asociada a la Universidad de Chicago y especialmente a los filósofos John Dewey y George Herbert Mead). El área V es la de Ciencias Sociales, “a secas”, pero “a secas” no es una distinción como la que existe entre las ciencias “exactas” y las ciencias naturales, sino que señala, en gran medida, a las ciencias de la administración pública que usan modelos, por ejemplo, el que actualmente se llama “metodología de marco lógico”, para elaborar formas de diagnóstico y retroalimentación para los procesos de fortalecimiento institucional de áreas clave para el Estado incluyendo la investigación científica en México.

Sin la intención de debatir, mucho menos de polemizar, quiero, más bien, reflexionar en las orientaciones tan diferentes de estos dos acercamientos al estudio de las prácticas del ser humano y las institucionalizaciones de estas prácticas. Me atrevo a afirmar que existe una diferencia cualitativa entre las dos orientaciones y, además, que se puede caracterizar esta diferencia como la distinción entre una postura pragmática de ensayo y error, por un lado, y, por otro, una postura orientada a la instrumentación de modelos no creados por procesos de ensayo, error y ajuste o corrección, sino que suelen estar basados en una serie de axiomas acerca de la naturaleza del ser humano, sus prácticas y la realidad que la rodea.

\* Una versión anterior de este ensayo fue presentado en el Foro sobre la Investigación Científica en México: Problemática, Análisis y Perspectiva, en celebración del 10º Aniversario del Colegio de Profesores de El Colegio de San Luis. Agradezco las observaciones y los comentarios durante el foro, así como de los dictaminadores anónimos de *Vetas*. Reconozco, también, una deuda con Paul Liffman por su apoyo editorial.

\*\* El Colegio de Michoacán. Correo electrónico: aroth@colmich.edu.mx.

También debo subrayar que conozco, de manera mucho más íntima e interiorizada las orientaciones, a veces muy contenciosas, de las ciencias humanas y de la conducta. Mi conocimiento del desarrollo de las ciencias sociales como la economía, la ciencia política, la demografía, la administración pública, en especial sus orientaciones o modelos actuariales, está limitado al estudio de la historia del desarrollo de las ciencias sociales en general como parte de la construcción del mundo moderno. Entonces, no es mi intención tratar de evaluar lo que CONACYT ha clasificado como la sección V, puesto que no sólo no tengo la competencia para hacerlo, sino que además, sin duda, la variedad de posturas y orientaciones es semejante a la que conozco en mi sección IV de ciencias humanas y de la conducta. Además, no existe ninguna frontera clara entre las secciones IV y V de CONACYT. No obstante, me parece que entre la investigación dedicada a la administración pública y la investigación dedicada a la producción de conocimiento para la educación existen diferencias importantes. Más aún, creo que estas diferencias deben ser consideradas en relación con el balance de poderes entre ambos como oficios que potencialmente podrían fortalecerse mutuamente.

## LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA Y LA CIENCIA

Hace años, Eric Wolf observó que la antropología es la más científica de las humanidades y la más humanística de las ciencias (soy antropólogo y estoy de acuerdo, pero quiero extender la observación a las instituciones como El Colegio de San Luis o El Colegio de Michoacán o CIESAS, que durante décadas de lucha por institucionalizarse han tenido y sostenido la orientación que Wolf y otros describen (Wolf, 2001:80; Gledhill, 2005:38). De nuevo, interpreto que esta orientación está dedicada al poder de la educación y al poder de la creación de conocimiento para la educación que permitan el desarrollo de una sociedad más equitativa e igualitaria. Contrasto esta orientación con otra enfocada en la innovación y la competencia en una economía global para que, mediante un proceso estratégico de creación de riqueza, se cree la oportunidad para que ésta llegue de alguna manera supuestamente “natural” a los distintos sectores de la sociedad.

De nuevo, el problema que propongo es sutil, pero no tanto. No creo que ninguno de nosotros estemos en contra de la creación de riqueza. Pero, por otro lado, creo que existen diferencias significativas entre los que abogan por la administración para la creación de riqueza y los que abogan por la administración para resolver las

violencias físicas y simbólicas de las desigualdades, en especial las desigualdades persistentes e históricas en México con sus consecuencias tan notorias para la competitividad y bienestar del país. No creo que esta diferencia llegue a establecer los criterios para la distinción entre las secciones IV y V en la categorización de las ciencias humanas en CONACYT, pero sí sospecho que marca una diferencia muy grande y difícil entre un acercamiento pragmático y otro acercamiento más ideológico a la administración de la ciencia y tecnología en México. Y cuando digo más ideológico quiero señalar las bases axiomáticas y ontológicas de los modelos asociados con la parte de la sección V dirigida a la administración pública.

Mi reflexión, espero, es pragmática y, así, abierta a la experimentación, error y ajuste o corrección. Por ejemplo, supongo que conviene a todos los Estados nación desarrollar políticas para sostener una clase media robusta; es decir, por ejemplo, asegurar mediante una administración pública que sus políticas favorezcan la entrada del máximo número de las familias mexicanas a la clase media y así sostener un perfil sociodemográfico en forma de diamante: poca gente pobre, poca gente rica, y la vasta mayoría ganándose una vida digna, con acceso a salud, educación, vivienda y con la posibilidad de participar plenamente en el progreso del país. En contraste, dudo de que la figura sociodemográfica de la pirámide, una figura que ha caracterizado y sigue caracterizando a México, se pueda cambiar mediante modelos dirigidos a una política enérgica para evaluar, motivar y sancionar a los agentes y a las instituciones mexicanas en torno a la creación de riqueza, especialmente modelos con más garantías para los agentes e instituciones que generan la riqueza y menos garantías para la defensa de formas más equitativas de ganarse la vida para todos los ciudadanos.

Estamos, pues, en un contexto difícil, en el cual el balance de fuerzas favorece los modelos orientados a la generación de riqueza. De hecho, como miembros de instituciones en el subsistema de Ciencias Sociales en los Centros Públicos de Investigación de CONACYT, tenemos una fecha límite (12 de junio de 2010) para cambiar nuestros reglamentos, en particular nuestros Estatutos de Personal Académico, porque deben estar en conformidad con la nueva Ley de Ciencia y Tecnología 2009. Esta ley cambió en junio de 2009 para incorporar el concepto de la innovación en la ciencia y, especialmente, en la tecnología. Y este concepto de innovación traducido en prácticas organizadas alrededor de unidades de vinculación y transferencia de conocimiento es el que tenemos que reglamentar en nuestras instituciones para así participar y ser evaluados en términos de nuestra capacidad de respuesta a un modelo orientado por la generación de riqueza.

## INNOVACIÓN

Dentro del pragmatismo existe una reflexión importante acerca de un concepto clave para la nueva ley: la innovación. Esta reflexión viene del filósofo fundador de la pragmática, Charles Sanders Peirce (1955:150-156), quien argumentó que en los procesos de generación de nuevos conocimientos humanos de nuestra experiencia de la realidad no sólo existen la deducción y la inducción, sino también procesos de creación de conocimiento que Peirce llamó la retroducción o abducción. Simplificando, la abducción de Peirce se refiere a la innovación, es decir, a la generación de hipótesis (en el mejor de los casos demostrables) que explican experiencias novedosas en el mundo<sup>1</sup>. Un ejemplo, también demasiado simple, es el cuento de Arquímedes a quien le fue asignada la tarea de comprobar que todo el oro que el rey había dado para la fabricación de su corona había sido utilizado en ello y no de otra forma. Supuestamente, el filósofo, tratando de concentrarse para resolver el problema, entró en su baño y, cuando notó que el agua era desplazada con la entrada de su cuerpo, tuvo lo que Peirce llamó una abducción. La leyenda es que saltó del baño y corrió por las calles de la ciudad de Siracusa gritando “ya lo hallé” o, en griego, *eureka*, que es la raíz de la palabra *heurística*. Entonces, en la tradición pragmática, la innovación depende del proceso de la abducción. Por lo tanto, podríamos preguntarnos cómo desarrollar una administración pública para crear las condiciones de la posibilidad de la abducción y así maximizar la innovación en México y, como corolario, fortalecer la capacidad de competencia internacional en una economía global.

Todavía me cuesta comprender cómo la metodología de marco lógico puede alcanzar la institucionalización de la innovación en México. Especialmente si resulta que lo que Charles Sanders Peirce señaló como abducción o retroducción es una concepción apta para el proceso creativo de la innovación. Regresando a Arquímedes, sabemos que su padre era astrónomo e introdujo a su hijo en las matemáticas. También sabemos que Arquímedes tuvo la oportunidad de estudiar en Alejandría. Sin duda, era una persona dotada y a la vez hijo de alguien que tenía la posibilidad de una reproducción social basada en un derecho de ganarse una vida digna y de pasar este derecho a su hijo. A la vez, el hijo tuvo acceso a las instituciones capacitadas para ofrecerle el conocimiento en las áreas en que

<sup>1</sup> En la deducción, si una de las premisas es falsa, la conclusión también lo es; mientras que en la inducción la conclusión puede ser verosímil aunque una de las premisas no lo sea. Así, la conclusión inductiva contiene más información que las premisas.

mostró más proclividad. Entonces, en este escenario es notable que los aspectos importantes para la institucionalización de la innovación sean tres que se pueden presentar en una jerarquía. El primero es tener el derecho de ganarse una vida digna y de pasar este derecho a sus hijos; lo que quiere decir no sólo ganarse la vida, sino reproducir la capacidad de ganarse la vida en la próxima generación. El segundo es contar con instituciones dedicadas a la producción de conocimiento para la educación y preocupadas por la garantía del derecho de reproducir la capacidad de ganarse la vida. Y, en tercer lugar, tales instituciones no sólo tienen que producir conocimiento para la educación, sino también tienen que lograr que haya innovación en la enseñanza del conocimiento acumulado para ofrecer las condiciones pedagógicas para entrenar a los innovadores en la próxima generación, es decir, tienen que tener impacto social.

Un problema en la actualidad, relativo a estos tres aspectos de las condiciones que apoyaron la innovación en el caso particular de Arquímedes, es que ninguno parece depender de una orientación centrada en la generación de riqueza. Más preocupante es que en fechas recientes todos hemos sido testigos de las innovaciones orientadas a la generación de la riqueza y sus consecuencias.

## INNOVACIONES FINANCIERAS Y SUS CONSECUENCIAS

El área en que estas innovaciones son más obvias es la economía financiera, en la última década. En ésta se emplean matemáticos y físicos para usar modelos, en especial modelos actuariales y de la probabilidad, para innovar en la creación de productos para la inversión financiera que genere ganancias mediante comisiones e intereses. Un ejemplo son las llamadas “acciones tóxicas”, que durante una década de operación fueron llamadas “paquetes de hipotecas” y “nota de intercambio para riesgos crediticios” (en inglés, *credit default swaps*, CDS).

El mercado para los “paquetes de hipotecas” ha crecido exponencialmente en los últimos años hasta llegar a casi dos billones (2,000,000,000,000) de dólares (la séptima parte del PIB de Estados Unidos), y cada “paquete” consiste en hipotecas de diferentes clases, que van desde lo que se llama *subprime*, puesto que los deudores no tienen recursos para garantizar el préstamo, hasta hipotecas fuertemente garantizadas por el capital del deudor. Supuestamente, la creación de un paquete en el que las hipotecas de alto riesgo se combinaron con las hipotecas más seguras fue una innovación importante que introdujo un nuevo producto seguro en el

mercado y, a la vez, facilitó el flujo financiero en el sector de construcción y venta de bienes raíces (Fox, 2009:132-152).

Otro producto resultado de la innovación de los matemáticos y físicos empleados por las casas de inversión es la posibilidad de comprar un contrato que sólo paga cuando un instrumento de crédito entra en *default* (incumplimiento), lo que quiere decir que no puede ser pagado. Tales contratos de incumplimiento crediticio son derivados de los contratos originales de crédito y fueron presentados inicialmente como una especie de seguro en contra de la posibilidad de que una empresa no pudiese pagar su crédito. No obstante, son instrumentos que se venden y compran libremente en el mercado financiero y, por lo tanto, pueden ser vendidos y comprados varias veces, y no necesariamente por el dueño del contrato de crédito del cual se derivan.

Todos sabemos “algo” sobre cómo estas innovaciones, después de generar una riqueza impresionante en comisiones y bonos para gerentes de casas financieras, se volvieron tóxicos y produjeron la caída económica más grande que ha habido después de la depresión de 1929. Los paquetes de hipotecas fueron mezclas tóxicas en las que se ocultó la cantidad de hipotecas *subprime* o de alto riesgo incluidas en cada paquete y creadas por motivo de las comisiones de la venta a millones de personas sin capital adecuado para la hipoteca. Más impresionante fueron los contratos de incumplimiento crediticio. Por ejemplo, la empresa de seguros y asuntos financieros más grande de Estados Unidos, AIG (American International Group), vendía entre otros, un contrato derivado de los contratos de crédito de la casa financiera Lehman Brothers, que era una de la más prestigiadas casas financieras, fundada en 1850, pero había invertido fuertemente en los paquetes de hipotecas, y, para gran sorpresa de todos, la administración de Bush decidió no intervenir para salvarla de su cartera vencida. Dos días después de la quiebra de Lehman, la Reserva Federal de Estados Unidos tuvo que dar un préstamo de 85 mil millones de dólares a AIG para evitar su quiebra, y en gran medida a raíz de los *credit default swaps*, en especial de la casa Lehman. En contraste con Lehman, en el caso del AIG, el gobierno tuvo que intervenir para evitar el colapso del sistema económico.

¿Quién pagó el fracaso de tales innovaciones para la generación de riqueza? En gran medida la clase media pagó con pérdidas de empleo, vivienda, educación y salud. Perdieron, en muchos casos, la posibilidad de transferir a la próxima generación el derecho a una forma digna de ganarse la vida. Es esta pérdida la que puede prolongar la recuperación económica durante décadas en Estados Unidos. Sabemos, entonces, que la innovación dirigida a la creación de riqueza resultó en una de las

crisis económicas más severas desde la construcción del mundo moderno. También sabemos que lo que frenó la crisis fue la intervención del gobierno, tanto al iniciar la reglamentación de las casas financieras como en una política de gasto público para aliviar una crisis de crédito que produjo una crisis de consumo.

México no ha sufrido una crisis financiera como la de Estados Unidos y la de la Comunidad Europea, sino que ha sufrido los efectos colaterales como la caída de las remesas, de la demanda de petróleo, del consumo en el sector de turismo, etcétera. Quizá esto explica por qué los planificadores de la administración pública siguen introduciendo modelos orientados por la innovación dirigida a la generación de riqueza. Tal innovación suele producir formas ingeniosas para ganar regalías, comisiones e intereses.

En efecto, en el caso de los *credit default swaps*, algunos “jugadores” en la bolsa convencieron a casas financieras como Goldman Sachs o Lehman de crear contratos de incumplimiento crediticio que les permitieron apostar en la caída de las casas financieras con fuertes inversiones en los paquetes de hipotecas. Irónicamente, estos inversionistas ganaron miles de millones de dólares apostando en la crisis económica más grave desde 1929. Por supuesto, este tipo de innovación puede producir una concentración de riqueza en personas físicas y morales que les permite acumular el capital necesario para competir dentro de las fuerzas mayores en el mercado global. Pero lo que vimos en Estados Unidos a partir de 2008, o lo que hemos visto en, por ejemplo, Rusia desde 1989 o en México desde 1982, es que esta orientación a una política que facilita la innovación dirigida a la generación de riqueza lastima y obstaculiza las condiciones que garantizan el derecho a formas dignas de ganarse la vida para cada generación.

## CONCLUSIÓN

Es común e importante en México, especialmente en los círculos académicos, advertir que la transición democrática no se reduce a una transición electoral. Sin duda, una de las razones es que el derecho más querido de un ciudadano es el derecho a una forma digna de ganarse la vida. Pero, como antropólogo formado en las teorías del relativismo cultural, reconozco que el adjetivo “digna” aplicado a la forma de ganarse la vida tampoco se reduce a políticas del Estado, en especial a sus programas ortopédicos. De la misma manera, cuando hablamos pragmáticamente de la importancia de crear y sostener una robusta clase media en México,

no se hace una referencia a la clase histórica de la burguesía ni a los proyectos utópicos de terminar con las clases y, por ende, con la historia. Al contrario, en una democracia, los ciudadanos tienen el derecho de defender la legitimidad de sus formas de vida (Gordon y Stack, 2007) y de formar gobiernos para garantizar este derecho en cada generación. La experiencia ha demostrado, por ejemplo en Estados Unidos, después de la Segunda Guerra Mundial, que este proceso democrático es progresista y pragmático; el resultado sociodemográfico es la figura de un diamante con pocos pobres y pocos ricos y una gran mayoría en la mitad de la gráfica que representa a aquellos con acceso a vivienda, salud, educación, empleo, y con garantías para su reproducción en la próxima generación. Por fortuna, como la leyenda de Arquímedes enseña y la semiótica pragmática de Charles Sanders Peirce postula, este resultado sociodemográfico es también la mejor garantía para una innovación que contribuya al progreso del país.

## BIBLIOGRAFÍA

- FOX, Justin. 2009. *The myth of the rational market*. Nueva York: Harper Collins.
- GLEDHILL, John. 2005. "Some histories are more possible than others: Structural power, big pictures and the goal of explanation in the anthropology of Eric Wolf". *Critique of Anthropology*, vol. 25, núm. 1, pp. 37-57.
- GORDON, Andrew, y Trevor Stack. 2007. "Citizenship beyond the state: Thinking with early modern citizenship in the contemporary world". En: A. Gordon y T. Stack. *Citizenship beyond the State?*. Edición especial de *Citizenship Studies*, 11 (2), pp. 117-133.
- PEIRCE, Charles Sanders. 1955. "Abduction and induction". En: Justus Buchler (ed.). *Philosophical Writings of Peirce*. Nueva York: Dover Publications.
- WOLF, Eric R. 2001. "Anthropology among the powers". En: *Pathways of power: Building an anthropology of the modern world*. Berkeley: Universidad de California.

R E S E Ñ A S



María Teresa Valdivia Dounce. 2007.

*Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. 261 pp.

*Entre yoris y guarijíos* es un texto en el que María Teresa Valdivia hace explícitas las experiencias y reflexiones que el antropólogo comúnmente no está habituado a mostrar como parte de sus vivencias durante el trabajo de campo, experiencias intersubjetivas en las que el investigador y los individuos estudiados se involucran en un proceso interactivo que no siempre se reconoce abiertamente. A lo largo de 261 páginas, Valdivia crea un argumento muy bien articulado que muestra las dificultades, vicisitudes y preocupaciones al trabajar en una dependencia de gobierno como el INI, mientras se enfrenta de lleno a la burocracia, a las luchas de poder y a una situación de marginalidad e injusticia social de los guarijíos frente a los yoris (mestizos y no indígenas) y a los programas de gobierno que no terminarían por llegar hasta ellos. De esta realidad Valdivia no se sustrae.

Además de la presentación que realiza la autora, el texto tiene un estudio preliminar de Andrés Medina Hernández, en el que aparece una breve, pero sustanciosa, revisión acerca de la etnografía mexicana y su papel en los grandes proyectos nacionales, como lo fue en su momento la política indigenista; así como un ejercicio crítico-reflexivo en torno a las tenuous fronteras entre las etnografías “formales” y la literatura del mundo indígena y rural. Así, el texto de Valdivia transita por tres ensayos (“Sierra de nadie”, “Como una huella pintada” y “Sobre los testimonios indígenas y la tarea antropológica de editarlos”) estructurados en una línea discursiva en que las relaciones entre el antropólogo y los actores

\* Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Correo electrónico: cosh36@hotmail.com

sociales participan en la creación de conocimiento y la práctica social. Un “recuento fotográfico” (sin mucha calidad técnica, pero de gran utilidad testimonial) y algunos mapas de la región guarijía permiten al lector ubicar el contexto y los espacios referidos. Al final del libro, los apéndices ofrecen una cronología de la historia de este grupo y los movimientos de lucha por la tierra —que se vuelve el tema central de todo el libro—, además de una referencia de fuentes sobre los guarijíos y la bibliografía general.

“Sierra de nadie” es el primer ensayo (escrito originalmente en 1990, y publicado luego en 1994 por el INI como trabajo ganador del primer lugar del concurso nacional Cincuenta años del Indigenismo en México) en el cual la autora muestra sus vivencias acerca de “lo que hice, dejé de hacer, por qué y cómo pudieron suceder las cosas” (p. 15), hablando en primera persona acerca de su experiencia como funcionaria del INI y al frente de un proyecto institucional que terminaría por volcarse en un proyecto personal, al reflexionar a la luz del trabajo en la sierra acerca de la responsabilidad social del antropólogo, no sólo en términos profesionales sino, más aún, como persona de carne y hueso frente a condiciones de injusticia social, ya que, como acierta a decir Medina, “el trabajo del antropólogo no es nada fácil, pues para adentrarse en las regiones interétnicas donde se encuentra a los pueblos indios, debe enfrentarse, más que a una alteridad contrastante, a condiciones de pobreza, explotación, injusticia y violencia institucional de las que es imposible permanecer insensible; así mismo, debe cumplir con la exigencia de investigar esa realidad y de aportar un conocimiento que permita, tanto fundamentar las posibles soluciones gubernamentales, como contribuir a una discusión, teórica y política” (p. 24). Con una posición muy bien definida, la autora no tiene problema alguno al expresar las críticas a la política indigenista de la que fue parte y en la que experimentaría malos ratos; sin embargo, la relación y el compromiso social contraído con los guarijíos en su lucha por la tierra la llevaría a una relación antropólogo-sujeto de estudio muy profunda.

Pero el texto no sólo se queda en la parte anecdótica de un antropólogo en trabajo de campo, donde tiene que hacer frente a nuevas y desafiantes realidades que en el aula no se enseñan ni se teorizan; justo es esa mirada reflexiva de la investigadora lo que lleva a cuestionar y discutir las metodologías propias del antropólogo, puesto que se ha dejado a nivel personal las consideraciones éticas y el ejercicio profesional de la disciplina, toda vez que, como acierta a señalar Medina, es una aventura que cada cual resuelve a su manera, “pues implica la conjunción afortunada de capacidades personales propicias y de recursos institucionales favorables, pero de los que sabemos muy poco, pues no es algo que se discuta abiertamente, no obstante sus implicaciones para la definición de una metodología y de un perfil profesional adecuados” (p. 24), tema en el cual viene a aportar diversos ángulos de análisis y discusión el texto y la posición crítica de Valdivia.

El ensayo “Sierra de nadie” se desarrolla en cuatro apartados; en ellos se recorre la sierra guarijía a “ras de suelo”, mediante un relato apretado que muestra la región, su paisaje y modos de subsistencia, así como algunas historias de vida de personajes que ilustran el *ethos* serrano. Si bien no se trata de una etnografía de los guarijíos de Sonora en su relación con los yoris (cosa que deja clara desde un principio la autora), es posible mirar detrás del telón de vivencias de la antropóloga ese gran entramado de costumbres y ritos ancestrales y las condiciones sociales adversas de marginación social y explotación. Es en ese marco intra e interétnico en el que se desarrolla la acción social que pone en juego las relaciones de poder, las políticas gubernamentales dirigidas, la corrupción y el despojo, en ese apartado lugar del México poco conocido; Valdivia contribuye en buena medida a aportar elementos tanto del conocimiento de esa región como del ejercicio de la antropología en un contexto de investigación-acción, mostrando algunos de sus vicios y encausando una reflexión hacia las posibilidades de cambio mediante una responsabilidad social comprometida (postura antropológica que llevaría a plantear caminos mediante conocimiento bien fundamentado), asumiendo una postura crítica respecto del trabajo del Estado en los pueblos indígenas.

El segundo ensayo, titulado “Como una huella pintada” (escrito en 1990 y 1991, merecedor al primer lugar en el Concurso Nacional Costumbres y/o Normas Jurídicas de las Comunidades Étnicas del País, convocado por el INI y la Dirección General de Culturas Populares, publicado en 1994 por El Colegio de Sonora), es una contribución de la autora para organizar y dar continuidad al relato de Cipriano Buitimea (uno de los principales dirigentes guarijíos) en sus andanzas por la lucha de las tierras, en una peculiar narrativa muy bien cuidada (respetando la expresividad del discurso indígena y mostrando sus particularidades lingüísticas y regionales). Este ensayo demuestra con claridad la horizontalidad del trabajo del antropólogo con su “informante” —un informante que se desdibuja al convertirse en el actor central que expresa su propia realidad, sin mediación del antropólogo—, en que dar voz a “los sin voz” permite al lector encontrar por sí mismo los vericuetos de un pueblo que expresa sus anhelos por tierra para sembrar y desprenderse del yugo que los mantiene oprimidos como jornaleros y analfabetos (haciendo evidente el funcionamiento de los actores del Estado en las regiones indígenas, en que los programas gubernamentales han quedado en manos de los caciques yoris). A lo largo de diez subtítulos se va desarrollando la trama de la vida de Cipriano; el pasado de los guarijíos y su parentesco con los mayos, yaquis y tarahuamaras; la costumbre heredada de sus antepasados; la relación tensa con los yoris, y la lucha organizada por la tierra que colocaría en el centro de la reflexión indígena cuestiones como el ser guarijío y su referente identitario con la tierra, ya que, como lo expresa Cipriano Buitimea, la motivación principal de escribir un libro que relatar la lucha por la tierra sería para que lo supieran sus hijos y nietos: “nos costó muchos problemas, y quiero que los niños principalmente se den cuenta, y los nuevos estudiantes de la tribu guarijío que se den cuenta de los problemas que pasamos, de cómo se consiguió y cómo se hizo la lucha” (p. 214). Una narrativa que revela al mismo tiempo un profundo sentido filosófico del mundo guarijío.

En el tercer ensayo, “Sobre los testimonios indígenas y la tarea antropológica de editarlos”, Valdivia argumenta teórica y metodológicamente el ejercicio de edición de los testimonios en virtud de su contribución al conocimiento de la historia regional y étnica de los guarijíos y de otros pueblos indígenas, “en la medida que aporta una interpretación oculta en la historia oficial; aquella que permanece en el sitio de los vencidos, de los desposeídos, la callada, la sin voz” (p. 219). Su tarea como editora-investigadora permite repensar el quehacer del antropólogo frente a los testimonios orales, en los que la voz es la principal arma de comunicación y perpetuidad de muchas sociedades indígenas, como se ve retrata la sociedad guarijía por el narrador clave.

Finalmente, los apéndices son una importante contribución de la autora al reunir las fuentes de la historia guarijía; la historia de un pueblo y una región muy poco conocida en la literatura antropológica. Sin duda, *Entre yoris y guarijíos* viene a llenar un hueco en el conocimiento de esta región, pero también llega para colocar sobre la mesa una antropología reflexiva acerca de lo que los antropólogos hacemos o dejamos de hacer ante la realidad que estudiamos, en tanto “objeto de estudio”, sin una clara postura frente al tipo de estudio que realizamos, sin una reflexión frente al gremio de aquello que, en el mejor de los casos, se queda como diálogo con uno mismo en el diario de campo.

Tania Libertad Zapata Ramírez. 2009.

*Etnicidad e identidad étnica en la serranía alaquinense.*

San Luis Potosí: Editorial Ponciano Arriaga, Gobierno del Estado de San Luis Potosí / PACMYC. 213 pp.

El renovado y creciente interés por el estudio del grupo pame es enriquecido por la propuesta de Zapata Ramírez, quien aborda, a lo largo de la introducción y seis capítulos de su obra, la discusión de *el ser pame* como un proceso histórico-identitario, y *La Pamería* como territorio cultural que reviste el mismo carácter procesual. La visión de la autora resulta de una profundidad que le permite cuestionar el carácter homogéneo que anteriores estudios efectuados en La Pamería le habían otorgado bajo el manto del culturalismo. Marco que, a su vez, había ocultado procesos de interacción interétnica e intraétnica que sustentan la representación identitaria que, a su vez, subjetiviza y dinamiza la cotidianidad pame, a partir de problemáticas muy específicas en cada zona y la capacidad de respuesta a éstas. **Asimismo, muestra el impacto del acceso a oportunidades diferenciadas y su relación con intereses, afectos, necesidades y aspiraciones individuales y grupales.**

Como ya se ha mencionado, este libro consta de seis capítulos —y un apéndice—, cada uno enfocado a un aspecto de la relación identidad y territorio. La introducción muestra de manera clara el marco teórico-metodológico desde el cual la autora parte como investigadora. Ésta ha seleccionado el funcionalismo de Barth que ha enriquecido con la perspectiva interaccionista de la escuela alemana de Luhmann. Define el objetivo de la investigación a partir de tres líneas: territorialidad, relaciones sociales y afectividad, para demostrar que las construcciones territoriales son dinámicas, históricas y procesuales, y su íntima relación con la identidad étnica. Además muestra, sin ambages, su postura

\* Correo electrónico: monica\_segurajurado@hotmail.com

personal: descolonizar la visión académica que prepondera la cultura visible de los grupos étnicos más allá que los propios individuos.

En el primer capítulo se muestra la complejidad a la hora de definir el territorio pame como una región cultural homogénea, a partir de la consideración exclusiva de atributos culturales. En el capítulo segundo se analiza la relación de asimetría social e identidad y su vínculo con la relación poder-ubicación territorial, a partir de las propuestas de Boege y Lomnitz. El tercer capítulo se enfoca en el estudio del contexto social a partir de la localidad. Según sea el espacio que se ocupa social y territorialmente, se emplea una gama de recursos (entendidos como la exaltación o negación de ser indígena) analizados desde la perspectiva de el *game theory* propuesto por Barth. Continuidad del anterior, el cuarto capítulo profundiza en la relación entre condición étnica y acceso-control de recursos. En el quinto capítulo se desarrolla el tema de la apropiación y refuncionalización de la cultura y su vínculo con la subjetividad de la filiación étnica. Estudio que se apoya teóricamente en las propuestas de De Valle y Bastide. El último capítulo sintetiza las reflexiones que permiten concluir a la investigadora que la identidad pame, como posibilidad y elección, es un proceso histórico en el que el empleo de estrategias identitarias (del tipo señaladas en el *game theory*) les ha permitido adecuarse a los cambios en las condiciones socioculturales sin *diluirse* en ellos.

Se considera que Zapata Ramírez logra su objetivo a través de un trabajo teóricamente sustentado y metodológicamente coherente. Se resalta la importancia de su aporte para el estudio del grupo pame, pues a los resultados obtenidos se suma el manejo que ella hace del dato etnográfico como soporte para la estructuración de su investigación. Logra privilegiar la evidencia y emplear la teoría como herramienta analítica que le permite explicar un hecho observable.

Orlando Aragón Andrade (coord.). 2008.  
*Los derechos de los pueblos indígenas en México.*  
*Un panorama.* Morelia: Universidad Michoacana  
de San Nicolás de Hidalgo. 377 pp.

La obra *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama* constituye, sin duda, un aporte al debate en materia de derechos de los pueblos indígenas en nuestro país. Es resultado de una iniciativa que busca abonar desde el derecho al análisis en que se han centrado un número importante de científicos sociales, principalmente a partir del levantamiento zapatista, esto es a los procesos emergentes cuyos actores centrales han sido los pueblos y comunidades indígenas. En ese sentido, este texto es una semilla en ese campo fértil que desde esta disciplina pretende dialogar con las otras ciencias sociales desde una mirada multidisciplinaria e interdisciplinaria.

El eje de análisis que articula los trece trabajos comprende una revisión de los avances en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el marco del derecho internacional hasta las reformas jurídicas que se han aprobado en distintas entidades federativas de México, pasando por las adecuaciones al marco constitucional nacional, así como las políticas indigenistas y las distintas respuestas del movimiento indígena. La obra toma, desde una visión crítica, la reflexión actual sobre el multiculturalismo y los procesos constitucionales; como bien lo afirma el filósofo Slavoj Žižek, el multiculturalismo constituye una faceta magnánima del capitalismo, que acierta sólo a aceptar el reconocimiento principalmente de derechos culturales de los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, se pone el dedo en la llaga al señalar que uno de los impedimentos en este proceso de reconocimiento de derechos indígenas es la visión hegemónica en la cultura jurídica de idolatría que se inculca en las universidades, la cual rechaza tajantemente cualquier modificación que altere el cuerpo constitucional.

\* El Colegio de Michoacán. Correo electrónico: [ventura@colmich.edu.mx](mailto:ventura@colmich.edu.mx)

El debate en torno al reconocimiento de los derechos indígenas ha estado presente en el marco internacional, en el seno mismo de la Organización de Naciones Unidas (ONU), en sus distintas comisiones y grupos de trabajo. Resultado de este trabajo han sido las diferentes Declaraciones y Convenios en que ha quedado plasmado el reconocimiento de ciertos derechos de los indígenas, en un primer momento, como sujetos individuales, pero que han avanzado en el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos colectivos con derecho a la libre determinación y a la autonomía, como lo establece el Convenio 169. Hasta el momento, este Convenio constituye el principal recurso jurídico en la defensa de los pueblos indígenas. Un ejemplo reciente es el ocurrido en Colombia, en enero de 2008: la Corte Constitucional de Colombia declaró inconstitucional la Ley Forestal de 2006 por no haberse hecho la consulta previa que ordena el Convenio 169 de la OIT. Sin duda, esta decisión fue muy importante porque reitera la necesidad del Estado de consultar con las comunidades indígenas y afrocolombianas las decisiones administrativas y legislativas que puedan afectarlas. Otro referente fundamental es la propia Declaración de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, aprobada en septiembre de 2007 en la ONU, tras 25 años de discusión. Aun cuando las Declaraciones no tienen la misma fuerza obligatoria jurídicamente que los Convenios o Tratados, sí representan instrumentos internacionales de protección de derechos fundamentales, y expresan el compromiso de los Estados de avanzar en cierta dirección y respetar ciertos principios. En este caso, la Declaración expresa la base jurídica que debiera regular la construcción de una nueva relación entre los Estados nacionales, las sociedades y las colectividades culturalmente específicas. En efecto, para quien fungió como relator especial de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, el antropólogo Rodolfo Stavenhagen, la Declaración no es un instrumento jurídico vinculatorio, pero sí constituye para todos los estados miembros de la ONU una norma moral y políticamente obligatoria, una afirmación de principios que no pueden ser ignorados o despreciados sin que el Estado que lo haga tenga que pagar un alto precio político por hacerlo.

De manera que, la Declaración significa un avance sustantivo en el campo jurídico internacional respecto de la aceptación en el mundo de la dimensión colectiva de los derechos humanos, que cuestiona el imperativo de los derechos individuales; aunque su visión jerárquica de primacía aún está por definirse. La propia Declaración reconoce ambas dimensiones, el derecho de los indígenas, “como pueblos o como individuos”, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos en los distintos documentos internacionales. Sobre ello, en la obra se advierte de forma certera que este énfasis en los derechos humanos, como reconocimiento pero también como canda-do, conllevan dos consecuencias claras para los pueblos indígenas: una mediación muy inefectiva de sus intereses por parte del Estado ante la sociedad internacional y, en definitiva, un rechazo a cualquier forma de autodeterminación que pueda poner en riesgo el monopolio del Estado. De ahí que se afirme que la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 es un invento de occidente, que se pretende imponer a los países no occidentales, en el que predomina la visión liberal del individualismo como principio y valor único en el mundo.

Sobre la polémica convivencia entre los derechos humanos y los derechos indígenas, como exigencia para el reconocimiento de los segundos, se encuentra en la obra una propuesta por demás interesante de un sociólogo portugués ahora bastante leído por sus grandes contribuciones a las ciencias sociales, Boaventura de Souza Santos, quien habla sobre la interlegalidad, y advierte sobre las posturas progresistas y conservadoras del pluralismo jurídico. Su propuesta de interlegalidad consiste en la superposición, articulación e interpretación de varios espacios jurídicos mezclados. Lo cual implica necesariamente repensar el derecho, tarea ardua al interior de esta disciplina.

En el plano nacional, la aprobación del artículo segundo constitucional expresa el reconocimiento de ciertos derechos culturales, pero un freno a los derechos políticos y territoriales. Reforma que ha servido como guión constitucional para las reformas estatales, que contemplan

un listado de acciones asistenciales, concibiendo a los indígenas como mero receptores de las políticas gubernamentales. En el texto se invita a que el reclamo de los pueblos indígenas no se resuelva por la vía armada y se propone retomar el diálogo, la tolerancia, la confianza y la esperanza. Sobre esto último, cabe reflexionar si el camino es construir relaciones de tolerancia de unos hacia otros, y si esto no conlleva el establecimiento de relaciones de poder, como dice el filósofo Camilo Borrero, la tolerancia deviene en una relación de desigualdad, donde ser tolerado implica estar asignado a una posición inferior, finalmente tolerar a alguien es un acto de poder; ser tolerado es una aceptación de la debilidad.

La obra también contempla el análisis de las reformas constitucionales en Michoacán, que han seguido fielmente el contenido de la reforma federal, así como las políticas indigenistas de los gobiernos perredistas y las respuestas del movimiento indígena. Se expone la creación de organizaciones como la Organización Nación Purhépecha (ONP) y su escisión en Organización Nación Purhépecha Zapatista (ONP-Z), así como su participación en los procesos encaminados al reconocimiento de los derechos indígenas en el estado. Una de las acciones importantes fue la entrega, por parte de la ONP, de una propuesta de Ley al primer gobernador perredista, Lázaro Cárdenas Batel. Documento que no tuvo mayor trascendencia en el gobierno cardenista, pero sobre el cual hubiera sido pertinente incluir una reflexión. La respuesta gubernamental perredista fue un tibio intento de una propuesta de reforma por demás acotada en el reconocimiento de los derechos indígenas, que tras superar todos los procesos de consulta, consenso y cabildeo al interior del poder legislativo, pero también al interior del propio equipo cercano al gobernador, fue augurando su fracaso. Sin embargo, de manera paradójica fue aprobada de manera silenciosa la Ley de Justicia Comunal, que representa un serio retroceso a las prácticas jurídicas de las comunidades, desconociendo por decreto a la figura del juez comunal. Iniciativa que avalaron todas las fracciones partidarias, incluyendo el PRD.

La obra también incluye un análisis comparativo de las legislaciones en materia indígena de Oaxaca y San Luis Potosí, consideradas como las

más avanzadas del país. Oaxaca, como lo señala el abogado mixe López Bárcenas, desarrolló una reforma sin precedentes en toda la República, al grado que además de la Constitución política del estado, se reformaron doce leyes para incluir derechos indígenas y se aprobó una ley específica en la materia. Reconoció a los pueblos indígenas, sus comunidades, reagrupaciones lingüísticas y comunidades afroamericanas como sujetos de derecho, mientras los derechos reconocidos incluían los sistemas normativos y la jurisdicción indígena, que se unieron a otros que ya existían antes, como son la educación bilingüe e intercultural, el acceso a la justicia ante los tribunales del Estado, el derecho a elegir a sus autoridades por el sistema electoral consuetudinario y la libre asociación de los municipios. Sólo que la jurisdicción indígena y el reconocimiento de validez de los sistemas normativos indígenas se hizo de manera tan restringida que únicamente tendrán validez en asuntos menores. Por su parte, la Constitución de San Luis se reformó en septiembre de 2003, que al igual que la de Oaxaca reconoce a los indígenas como sujetos de derecho, negada en la reforma federal de 2001, la diferencia es que Oaxaca lo hace tanto a los pueblos como a las comunidades indígenas, mientras que San Luis sólo a las comunidades. Uno de los principales ideólogos de la reforma, afirma convencido que para el caso de San Luis, la comunidad es el mejor ámbito de gobierno, este punto constituye uno de los temas neurálgicos del debate político, como lo fue en el proceso de los diálogos de San Andrés. De igual forma, otro punto a esclarecer es respecto a la diferencia entre el reconocimiento de derechos sociales y colectivos, que vale señalar no son lo mismo, los primeros, se refieren a los derechos que tenemos todos los miembros de una sociedad a los mínimos necesarios para el bienestar y para una vida digna, mientras que los segundos, aluden al derecho que tienen los miembros de grupos diferentes a tener derechos diferentes que garanticen su supervivencia no sólo cultural, sino también económica, social y política.

La obra cierra con la exposición de las experiencias de las autonomías de facto, como uno de los caminos por los que ha transitado el movimiento indígena, ante lo acotado del camino legislativo. De manera atinada

se invita a la reflexión sobre los diversos contenidos de autonomía que resultan como parte de los distintos procesos de construcción de facto en varios lugares, pero del mismo modo se señala cómo la autonomía puede convertirse también en un espacio de disputa, como sucede en el caso de Bolivia cuya demanda de autonomía la sostienen los propios representantes de la oligarquía de Santa Cruz.

En ese sentido esta obra se coloca justamente en el centro de este debate que no sólo invita sino que provoca en el mejor sentido al debate reflexivo, por ello la invitación a su consulta. Por último, es pertinente compartir una anécdota, que comenta Magda Gómez, una estudiosa del derecho indígena, la cual llama a la reflexión sobre este complejo mundo jurídico. Relata que el brasileño Carlos Federico, un experto en derecho indígena, mientras impartía un curso de capacitación en una comunidad indígena en su país, explicaba que conforme al derecho nacional, no podía impedirse que entraran compañías mineras a hacer una explotación indiscriminada, que no podía el pueblo indígena ejercer un derecho para detener ese tipo de situaciones, y lo explicaba precisamente con base al derecho, con la Constitución en la mano, antes de la reforma del 88, entonces un anciano se paró y le dijo: ¿El derecho es un invento, no? Y él le respondió: Sí, en efecto, es un invento. El anciano, contundente le contestó: Bueno, ¡pues invente otro!

Mientras en la academia se debate y los políticos cimientan el multiculturalismo, la cara magnánima del capitalismo, reconociendo lo mínimo a los pueblos indígenas, enalteciendo y haciendo rentable los derechos culturales -como la noche de muertos, las fiestas y las artesanías-, los indígenas, por su parte, construyen lentamente y desde sus comunidades sus propios contenidos autonómicos, contribuyendo así de jure y de facto a la reconfiguración de la relación de los pueblos indígenas con el Estado nacional y la sociedad civil. De ahí que se haga necesaria la construcción de nuevas estructuras jurídicas y políticas que respondan a nuestra realidad diversa política y culturalmente, es una deuda histórica y un deber si queremos ser una sociedad que se precie de justa y democrática.

