

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 12, NÚMERO 35, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2005



Retos de la antropología aplicada

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 12, NÚMERO 35, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2005

Retos de la antropología aplicada

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 5

Marisol Pérez Lizaur y Andrés Latapí Escalante

DOSSIER

• *El agua y cultura en la frontera norte: México-USA.*
La cuenca del Río Grande-Río Bravo
Tomás Martínez Saldaña 11

• *Políticas públicas en tecnologías de la información.*
La pertinencia antropológica
María Teresa Márquez Chang y Carmen Bueno Castellanos 37

• *Antropólogos aplicados, demandantes y usuarios:*
la importancia de las relaciones sociales en el planteamiento e
instrumentación de los proyectos
Marisol Pérez Lizaur 59

• *Antropología aplicada en un despacho de consultoría:*
una revisión metodológica de casos aplicados en México
José Luis García Chagoyán 79

• *Enseñanza y aprendizaje de la antropología aplicada en México*
Andrés Latapí Escalante 103

MISCELÁNEA

• *El episcopado mexicano durante el conflicto religioso*
en México de 1926 a 1929
Andrea Mutolo 117

- *Elucidaciones en torno de una analogía* 137
David Sámano Chávez
- *Conocimiento médico-tradicional a través de la ética de un curandero de la Huasteca hidalguense* 147
Doris Castañeda Abanto y Pilar Alberti Manzanares
- *Procedencia F10: una momia traspapelada* 165
Ilán Santiago Leboreiro Reyna

RESEÑAS

- Daniela Spenser (coord.). *Espejos de la Guerra Fría: México, América Central y el Caribe* 183
Pablo Yankelevich
- Leopoldo Trejo. *Los que hablan la lengua.* 189
Etnografía de los zoches chimalapas
Andrés Oseguera

PRESENTACIÓN

La discusión sobre las diferencias entre la antropología académica y la aplicada está vigente en la literatura [Baba, 1997; Greenwood, 2005; Palerm, 1987]. Sin embargo, esta discusión adquiere un carácter diferente en distintos contextos [Baba y Hill, 2000]. En Estados Unidos se discute ampliamente sobre las relaciones entre ambas, mientras que por el lado de la academia se cuestiona el estatus científico de los trabajos de los antropólogos involucrados en el trabajo profesional aplicado. Quienes tienen experiencia profesional, aun en la academia, muestran la estrecha interrelación entre ambos tipos de quehacer. Baba, quien coincide con Palerm, menciona que hay varios tipos de antropología aplicada y plantea que el ideal del quehacer antropológico, además de generar nuevos conocimientos, está comprometido con las poblaciones menos favorecidas y con el cambio social.

En México esta discusión parece banal, puesto que la disciplina nació como una herramienta ligada con el planteamiento de políticas públicas, en especial las relacionadas con los grupos desplazados por el desarrollo de tipo capitalista. Según S. Nahmad [1997:232] Manuel Gamio, el padre reconocido de la antropología mexicana, pretendía que el conocimiento derivado de la investigación en antropología produjera recomendaciones que promovieran “un desarrollo normal de los pueblos indígenas” y consideraba a la antropología una forma de “conocimiento político” [ibid.:236]. Dicho en otras palabras, para Gamio, la investigación académica en antropología debería servir como base para el diseño de políticas públicas, especialmente las ligadas con los pueblos indígenas. Según Nahmad [ibid.:236], el Estado mexicano empleó sus propuestas teóricas y su proyecto de antropología aplicada para consolidar el nacionalismo y el sistema económico capitalista.

A partir de entonces el desarrollo de la disciplina y el quehacer de los antropólogos en México han estado profundamente vinculados con el Estado [Nahmad, op. cit.; Palerm, 1993]. Sin embargo, Nahmad en su artículo sobre la antropología aplicada en México, muestra que esta relación no ha sido tan provechosa como se esperaría, y en su análisis muestra que empezando con Gamio (el ideólogo reconocido de la Revolución Mexicana), las rela-

ciones sociales de los antropólogos con los políticos y funcionarios de Estado no han sido fáciles. Es más, menciona cómo Gamio se separó de Obregón y de Calles debido a posiciones políticas y lo comparó con Alfonso Caso, quien tuvo la habilidad de convertirse en un intermediario y negociador entre el sistema político y los indígenas [Nahmad, 1997:233]. Esta situación nos remite a la necesidad de estudiar el quehacer y las relaciones sociales de los antropólogos, con el fin de entender cómo inciden éstas en la difusión de sus conocimientos y en la posibilidad de que la disciplina incida de verdad en el desarrollo nacional.

En cuanto a los modelos teóricos empleados, en el artículo mencionado, Nahmad [ibid.: 237-241] menciona que a lo largo del siglo xx hubo tres vertientes principales, complementarias entre sí, en las que se inspiró la antropología aplicada en México para proponer modelos de desarrollo: las teorías de la aculturación, las teorías sobre las clases sociales y la de dependencia, y finalmente la teoría de la evolución multilineal. Sin embargo, menciona que la crisis económica y política por la que atraviesa México [ibid.:242] representa un reto para los antropólogos, quienes tienen que buscar una nueva teoría que genere proyectos alternativos.

Por otra parte Claudio Lomnitz [1996] llama la atención a los antropólogos mexicanos sobre el hecho de que los cambios en el escenario mundial político y económico han implicado, entre otras cosas, la aparición de nuevos y distintos interlocutores como las empresas y las organizaciones no gubernamentales. Dicho en otras palabras, el Estado ya no es el único posible interlocutor de su trabajo. Esto implica, entre otras cosas, que el modelo propuesto por Gamio de la antropología como un “conocimiento político” [Nahmad, op. cit.:236] tiene que ser replanteado, al igual que el modelo de relaciones sociales y profesionales de los antropólogos.

Este número de Cuicuilco pretende conocer las respuestas y el quehacer de los antropólogos aplicados en este nuevo entorno. El reto de los autores que participamos en este número es, de alguna manera, hacer antropología sobre los antropólogos aplicados, con la finalidad de aprender de ellos, como lo plantearon Palerm [1987] y Hackenberg [1999].

Los artículos que integran este número dan cuenta de que la vocación de la antropología aplicada en México sigue profundamente enraizada en la propuesta de Gamio. Al mismo tiempo, muestran que los antropólogos mexicanos han asumido el reto planteado por Nahmad de buscar nuevos caminos para la aplicación de la disciplina. Los primeros dos artículos en este dossier de Cuicuilco, de Tomás Martínez Saldaña y el de Carmen Bueno Castellanos y María Teresa Márquez Chang, se inscriben en la tradición de la antropología mexicana enfocada en desarrollar propuestas críticas a las políticas públicas; por su parte, los de Marisol Pérez Lizaur, José Luis García Chagoyán y Andrés Latapí Escalante, son representativos de un esfuerzo por “hacer antropología de los antropólogos” con el fin de buscar nuevos caminos ante los retos que imponen los cambios.

El artículo de Tomás Martínez Saldaña “El agua y cultura en la frontera norte: México USA. La Cuenca del Río Grande- Río Bravo” es representativo de la antropología aplicada considerada como “conocimiento político”, puesto que se basa en un estudio de campo para elaborar una propuesta de desarrollo regional con trascendencia internacional. Es un estudio muy fino realizado con base en la ecología cultural, que muestra los

patrones del uso y manejo del agua en Nuevo México, destacando su dimensión, riqueza cultural, trascendencia e importancia.

El artículo de Carmen Bueno Castellanos y María Teresa Márquez Chang “Políticas públicas en tecnologías de la información. La pertinencia antropológica”, es por un lado un trabajo que puede inscribirse en la antropología aplicada tradicional mexicana, en cuanto realiza un análisis crítico de las políticas públicas, mientras que por el otro, es profundamente novedoso en cuanto a la temática estudiada y al modelo teórico empleado: el simbolismo. Realiza un análisis de las políticas públicas y las muestra más que como procesos racionales, “como procesos arbitrarios e inciertos de construcción de problemas y soluciones, y de negociación del poder político”. Da cuenta de estas limitaciones de la perspectiva racional de las políticas públicas a partir de tres estudios de caso de diferentes modelos de acceso público a facilidades de Internet y cómputo.

El artículo de Marisol Pérez Lizaur, “Antropólogos aplicados, demandantes y usuarios: la importancia de las relaciones sociales en el planteamiento e instrumentación de los proyectos”, con base en la propuesta de Barnes [1982] acerca de que la ciencia es una actividad social realizada por los científicos, hace “antropología sobre los antropólogos aplicados” como lo proponen Palerm [1987] y Hackenberg [1999]. Para ello analiza cuatro proyectos de antropología aplicada realizados por tres antropólogos mexicanos en distintos momentos del siglo xx. El estudio da cuenta del tipo de vínculo en el que se establece la credibilidad de la disciplina, a través de las relaciones sociales y políticas de los antropólogos, condicionando el éxito o fracaso de la instrumentación de los proyectos de antropología aplicada.

El trabajo de José Luis García Chagoyán, “Método de antropología aplicada: una revisión metodológica de casos aplicados en México”, es una reflexión sobre su quehacer como antropólogo aplicado y consultor, en un contexto histórico distinto. El artículo gira alrededor de la pregunta: ¿este trabajo es antropología? Su discusión muestra que lo es, si se toma en cuenta el enfoque “holístico” y el empleo de la teoría como foco para ver e interpretar problemas de muy distintos órdenes. Da cuenta de los nuevos demandantes, del trabajo de los antropólogos, de cómo se abordan las distintas temáticas, así como de la importancia de las relaciones éticas y compromiso de los antropólogos con la población estudiada.

Finalmente, el artículo de Andrés Latapí Escalante, “Enseñanza y aprendizaje de la antropología aplicada en México” es un análisis y una propuesta para la enseñanza de la antropología aplicada. A partir de su experiencia como consultor y maestro de la disciplina en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, realiza una reflexión acerca de las diferencias entre la antropología aplicada y la académica, así como de la íntima relación que existe entre la teoría y la práctica. En su modelo de enseñanza enfatiza la necesidad de introducir a los estudiantes, desde la teoría, a las nuevas temáticas y metodologías propias del empleo de la antropología en el campo profesional.

BIBLIOGRAFÍA

Baba, Marietta

2000 "Theories of Practice in Anthropology: A Critical Approach", en *The Unity of Theory and Practice in Anthropology: Rebuilding a Fractured Synthesis*, NAPA Bulletin, núm. 18, s/l.

Baba, Marietta y Carole Hill

1997 "Introduction", en *The Global Practice of Anthropology*, Williamsburg, Virginia, Studies in Third World Societies.

Barnes, Barry y David Edge

1982 *Science in Context*, Milton Keynes, The Open University Press.

Greenwood, David J.

2002 *La antropología 'inaplicable': El divorcio entre la teoría y la práctica y el declive de la antropología universitaria*, conferencia dictada en El sentido Práctico de la Antropología Plural, Simposio de la Sociedad de Antropología Aplicada, Granada.

Lomnitz, Claudio

1996 "Descubrimiento y desilusión en la antropología mexicana", en *Fractal*, septiembre, s/l.

Nahmad, Salomón

1997 "Mexican Applied Anthropology: From Founder Manuel Gamio to Contemporary Movements", en Baba M. (ed.), *The Global Practice of Anthropology*, Williamsburg, Virginia, Studies in Third World Societies.

Palerm Vich, Ángel

1987 *Teoría Etnológica*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.

1993 *Planificación regional y reforma agraria*, México, UIA/Gernika.

Pérez Lizaaur, Marisol

2000 "Decisiones laborales entre ejecutivas", en Bueno, C. (coord.), *Globalización: una cuestión antropológica*, México, CIESAS.

2001 "Constructing Applied Anthropology in Mexico", en *Applied Anthropology*, vol. 23, núm. 4, otoño, s/l.

2003 "¿A quién tenemos en mente cuando hacemos antropología aplicada?: Un análisis y algunas reflexiones", Presentación en el Congreso de la UNICAES, julio.

DOSSIER

EL AGUA Y CULTURA EN LA FRONTERA NORTE: MÉXICO-USA. LA CUENCA DEL RÍO GRANDE-RÍO BRAVO

Tomás Martínez Saldaña

Universidad de Nuevo México, Albuquerque/Colegio de Postgraduados de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural y Pesca/México

RESUMEN: *El estudio de la cultura del agua en el Río Grande-Río Bravo analiza la supervivencia de ceremonias, danzas y aprovechamientos materiales alrededor del uso del agua en la cuenca del Río Grande, a partir de un par de estudios de caso y de una revisión general de la historia de la cuenca. Queda claro que en ambos lados de la frontera se comparten las pequeñas obras de riego y los rituales asociados, que son la herencia hispana y tlaxcalteca. El trabajo es un avance en el conocimiento de una parte de la vida material y del pensamiento de los habitantes de las zonas fronterizas y en territorios localizados en la cuenca del Río Grande-Río Bravo de México y los Estados Unidos; se destaca la importancia de la irrigación en la construcción histórica de una cultura del agua en las poblaciones y pese a las presiones de la globalización sobre el uso del suelo y del agua, la cultura del agua sigue vigente, une a la población, le da lenguaje y valores comunes, manifestándose en la simbología de los rituales de danzas, fiestas, festividades y otros intercambios sociales que identifican a diversos grupos de población localizada en esta zona. La importancia de estos rituales se deriva de la herencia cultural que implican, de los procesos de adaptación que representan y de los procesos de identidad que unen a mucha gente a su tierra.*

ABSTRACT: *The study of the water culture in the Rio Grande-Rio Bravo Basin in Northern Mexico and Southwestern us, analyzes the survival of ceremonies, dances and material resources around the water from two case studies and a general review of the history of the Basin. It is clear that, small works of irrigation and its associated rituals are common in both borders and they are related to the hispanic and tlaxcalteca inheritance. The study constitutes an outlook of the material life and thought of the inhabitants and the meaning of the irrigation in the historic construction of the water culture. Soil and water handling fetch the root of water culture manifested in language common values, symbols of rituals, dances, parties, festivities and other social interactions. All those manifestations are located in several groups of population of the area. The importance of these rituals is provoked by its cultural inheritance implicated as well as processes of social adaptation that they symbolize to the local people, and also their bonds and identity.*

PALABRAS CLAVE: *cultura del agua, frontera, danzas, Río Bravo*

PRESENTACIÓN

Es frecuente el decir que el estudio de la frontera implica la diversidad de dos culturas y dos naciones enfrentadas, con economías y principios legales diferentes, lo cual es cierto en la relación entre México y Estados Unidos, pero con cierta medida. Hay razones varias para matizar esta expresión, como que ambas naciones comparten en su frontera un mismo espacio ecológico ambiental donde el Río Bravo-Río Grande sirve más como un canal de comunicación que de separación. En la literatura y en el folklore se ve al Río Bravo como el fin y límite, como separación, desunión, pero no lo imaginamos como un hilo conductor de vida que define una región, una cuenca y un ámbito cultural que hace las veces de fuente y nutre el origen común de *homeland*¹ de gente, en donde la lengua, usos y costumbres siguen siendo un lazo de común entendimiento.

En esta diversidad y semejanza hay una enorme etnografía. El flujo del río está compuesto por diversas subcuencas, y encuentra diversos ámbitos culturales y climas en su recorrido de más de 3 mil kilómetros. Este ejercicio se enfoca en reconocer las prácticas culturales del manejo del pequeño riego y cuidado del agua como una parte de esa vida cotidiana que representa un ejemplo de la fuerza unificadora de dos pueblos y dos naciones.²

UBICACIÓN DE LA REGIÓN FRONTERIZA DEL RÍO BRAVO—RÍO GRANDE

La región donde se ubica el Río Bravo o Río Grande³ está localizada en la frontera entre México y Estados Unidos, pero una tercera parte se interna en el territorio esta-

¹ *Homeland*: en la zona de Nuevo México se ha venido estudiando el apego a la tierra nativa y se le ha denominado *homeland*. Allí mismo se le llama el "país", lo que equivaldría al "territorio" en México.

² Este estudio se hace uniendo metodológicamente las fiestas relacionadas con el agua que se dan a largo del año agrícola y del calendario religioso y cultural. El hecho de estudiar dichos fenómenos en ambos lados de la frontera apunta al reconocimiento de una herencia común, existente antes de 1850, reconocible en las estructuras materiales de los patrones de asentamiento, de los sistemas de riego, de fiestas y rituales del calendario agrícola festivo. Esta comparación fue posible gracias a la investigación de campo realizada en 2000 en el Río Tlaxcala, afluente del Río Sabinas en el estado de Nuevo León. En el sur de Chihuahua en la zona del Río Florido en 2003 y en la zona del Río Chama San Juan en las cercanías de Santa Fe y en Albuquerque, Nuevo México, en 2005. Cada investigación fue realizada en ríos tributarios del Río Grande. No se toca la región fronteriza de Sonora, California y del Río Colorado, por ser otra cuenca y otras condiciones.

³ Se llama indistintamente Río Bravo o Río Grande a un mismo río, en Estados Unidos se quedó el nombre antiguo reconocido desde que lo bautizó Álvaro Núñez Cabeza de Vaca en 1530. Se le llamó también Río Bravo por las escorrentías estrepitosas que se dan a partir de

dounidense hasta más de mil kilómetros al norte de Ciudad Juárez, Chihuahua. Esta región se caracteriza por tres criterios fundamentales, que se explican enseguida.

PRIMER CRITERIO: ECOLÓGICO

La región está ubicada en una zona desértica con estepas y sabanas que constituyen el desierto chihuahuense, las estepas áridas de Nuevo México y el pináculo verde de las Montañas Rocallosas y de la Sierra Madre, de donde nace el Río Grande con una serie de pequeños afluentes, inclusive uno de sus ríos tributarios, el Río Pecos, surge gracias a la división de estribaciones de las Rocallosas y toma un cauce diferente por más de mil kilómetros, uniéndose finalmente al Río Bravo ya en la frontera entre México y Estados Unidos. La Sierra Madre Occidental y su somontano aportan otra porción sustantiva del caudal que baja en varios afluentes, como el Conchos, el Florido, el San Pedro, y el Chuvizcar, que en su recorrido irrigan varias ciudades del estado de Chihuahua. Todos son tributarios del Río Conchos, que finalmente desemboca en el Río Bravo. Aguas abajo, ya en Coahuila y Nuevo León, se encuentran otros pequeños ríos como el Nadadores, el Sabinas, el Salinas, el San Juan, además de dos grandes presas internacionales: la Presa Falcón y La Amistad.

SEGUNDO CRITERIO: HIDRÁULICO

Toda la región vive de los recursos hidráulicos del Río Grande-Río Bravo, y conforma una cuenca hidráulica que suma varios estados en Estados Unidos y en México: una porción de Colorado, Nuevo México, Chihuahua, Texas, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas. Este territorio es el uso común del agua que ha sido aprovechada desde la época prehispánica por los indios Pueblo y la cultura del desierto. Desde 1560 Francisco de Ibarra abre la región a la colonización, en el norte de la Nueva Vizcaya, y el Camino Real de Tierra Adentro desde Guadiana (Durango) a Santa Bárbara. Años después, en 1570, uno de sus capitanes, Rodrigo del Río de la Loza, merceda las primeras tierras y aguas del Río Bravo desde Indehe (hoy Indé, Durango) a colonos novohispanos que fundaron San Miguel de las Bocas (hoy Ocampo, Durango) y Valle de San Bartolomé (Valle de Allende, Chihuahua) en la zona del Río Florido. Las primeras obras hidráulicas novohispanas fueron construidas en la cuenca del Río Grande-Río Bravo, donde se fundaron varios pueblos hortelanos. En forma paralela surgieron los reales de minas de Santa Bárbara, San Francisco del Oro y años después San José del

la Junta de los Ríos, donde se unen el tributario Río Conchos con la corriente principal en Ojinaga, Chihuahua y Presidio, Texas. El río cuenta con varios tributarios principales, uno en México, el Río Conchos, y otro en Estados Unidos, el Río Pecos.

Parral. Para 1598 Juan de Oñate llevó el Camino Real de Tierra Adentro y la irrigación hasta San Gabriel de los Caballeros y San Juan a un lado de las corrientes del Río Grande, cerca de la ciudad de Santa Fe, Nuevo México. En 1659 se fundó la misión de Guadalupe del Paso del Norte, donde se establecieron otros aprovechamientos de agua y a partir de esa fecha se han continuado los desarrollos hidráulicos.⁴

Al inicio del siglo xx comenzaron las construcciones de presas. En 1910 se construyó la Presa Toronto en el Río San Pedro, afluente del Conchos, abriendo al cultivo gran cantidad de tierras en Chihuahua. En 1916 se terminó la presa Elephant Butte, que controla por primera vez las corrientes broncas del río y permite el establecimiento del sistema de riego del condado de Doña Ana en Las Cruces, Nuevo México. El Río Bravo fue uno de los primeros ríos del mundo que contaron con presas y que cuenta hoy en día con un sinnúmero de ellas, entre las cuales se cuentan en Nuevo México las de Abiquiu, Cochiti y Elephant Butte, dos en Chihuahua y dos en la frontera entre México y Texas. Existe además un sinnúmero de pequeñas presas reguladoras en los tributarios de ambos lados.⁵

TERCER CRITERIO: SEQUÍA

Como zona desértica carece de agua, la cuenca del río irriga un desierto. La sequía se relaciona con la falta de agua para riego, debido a que en la cuenca del río ha habido sequía donde desde hace más de once años, con una ausencia de precipitación pluvial en las zonas boscosas de las Montañas Rocallosas y de la Sierra Madre Occidental; esto ha modificado el régimen hidráulico del río, poniendo en crisis a la región al transformar los usos, repartos y derechos de agua, lo cual ha confrontado a usuarios, funcionarios e inclusive a estados limítrofes y a naciones soberanas.

Un problema aunado a la crisis generada por la sequía es la carencia de agua para la población que ahora presiona sobre los recursos. La población en ambos lados de la frontera ya no vive de los recursos naturales de la agricultura o ganadería, sino que están en la zona fronteriza porque han instalado fábricas,

⁴ En Valle de Allende para 1574 ya había obras de riego utilizadas por los frailes franciscanos [Cramausse, 1998:61]. La fundación de San Juan de los Caballeros en 1598 por Juan de Oñate tuvo como eje la construcción de un canal de riego y Santa Fe se establece con una cadena de acequias. El pequeño riego fue la base material exitosa de Nuevo México [Bourke J., 1896; Hutchins, 1927-1928, Simmons, 1972; Rivera, 1998]. Para la región del Paso del Norte hubo varios intentos de fundar la misión en una zona de aprovechamientos hidráulicos del Río Grande, con apoyo del gobernador de Nuevo México, a donde pertenecía la región [Santiago y Berumen, 2004:29]. En la región de Nuevo León se describe la fundación de varios pueblos en la cuenca del Río Sabinas [Martínez Saldaña, 1998].

⁵ El manejo de la cuenca del Río Grande-Río Bravo está a cargo de varias comisiones internacionales que llevan el control de cuotas, problemas fronterizos y manejos ambientales.

servicios de maquiladoras y allí encuentran mercado, trabajo y modo de vida. Esta población ha modificado de manera geopolítica la fuerza demográfica de ambos países y de algunos estados. La población en la cuenca del río durante la Segunda Guerra Mundial apenas llegaba a 200 mil habitantes, lo que coincide con la época en que se firmó el tratado de aguas entre México y Estados Unidos. Ahora esa misma cuenca hospeda a cerca de 15 millones de habitantes.⁶

El caso más notorio es Nuevo México en Estados Unidos, cuya población depende del Río Grande y del Pecos en 90% para el suministro de agua y para la vida económica y social. Le sigue Nuevo León en México, con la misma proporción de uso de agua pero para el uso urbano de la zona metropolitana de Monterrey. El estado de Chihuahua y Coahuila al igual que Nuevo México, dependen del Río Bravo y sus afluentes para sustentar su vida agrícola. Texas en su fracción occidental depende en forma absoluta del Río Pecos. Los demás estados, Durango y Tamaulipas en México y Colorado en Estados Unidos cuentan apenas con una porción limitada de la cuenca, por lo que se ven afectados en menor proporción.

En este escenario natural en crisis se ha dado una cultura del agua que ha sobrevivido a la presencia del Imperio español, de la vida política bajo la bandera de México y ahora bajo el gobierno de dos naciones soberanas, México y Estados Unidos. Si bien el Río Grande Bravo tiene un cauce natural, las relaciones sociales que se derivan de su agua nunca han dominado la cuenca toda, los usos siempre han sido parciales por las dimensiones del río. Las relaciones se encuentran en el nivel de subcuencas regionales donde el uso confrontaba a los usuarios, pero nunca más allá de los límites regionales. Ahora con la vinculación que tienen ambos países y su relación con el río tan modificada, el panorama es de crisis y confrontación. En este entorno nació el estudio de la cultura del agua al descubrir elementos comunes en el uso y las costumbres de los usuarios del río en varias partes de la cuenca, lo que hemos denominado "cultura del agua", que data de muchos años atrás y ha sobrevivido a pesar de los cambios políticos y sociales.⁷

LA CULTURA DEL AGUA EN EL RÍO GRANDE-RÍO BRAVO

La cultura del agua como se maneja aquí tiene dos vertientes. Primero se tratará la material, que se refiere al conocimiento adquirido por la población de los siste-

⁶ El tratado de aguas entre México y Estados Unidos se firmó en 1944. Dicho tratado estipula que México entregará aguas del Río Bravo a cambio de aguas del Río Colorado. El tratado ha venido funcionando desde entonces y ha entrado en crisis por la presión de la población como por las sequías recurrentes y por la conformación de grandes mercados de aguas en los Estados Unidos.

⁷ Los pueblos que vivieron en la cuenca y ribera del río antes de la conquista española eran de dos tipos. Los pueblos sedentarios con una base agrícola sobrevivieron el proceso coloni-

mas de producción tanto del uso del agua en sistemas hidráulicos como a sistemas agrícolas de huertos complejos, terrazas y aprovechamientos ribereños, lo que llevó a una selección rigurosa de formas de cultivo adaptados a estos climas y latitudes. El calendario estacional norteño de largos fríos invernales, ardientes veranos y cortas primaveras, condicionó al aprovechamiento agrícola a cultivos intensivos envueltos en sistemas hortelanos, protegidos por espesas barreras y cubiertos por árboles nodriza, lo que a la postre caracterizó la forma ribereña de cultivar y la cultura de su aprovechamiento. Además, lo relevante de la cultura del agua es que después de 300 años y dividida la región en dos naciones, dichos usos y tradiciones se sigan conservando. El aporte técnico de la cultura del manejo hortícola en zonas desérticas no se toca en este trabajo.

Las estructuras sociales

La otra parte de la cultura del agua se refiere a sus estructuras sociales, a la organización para el uso y manejo del agua, a las acciones, ritos, rituales, ceremoniales, usos y costumbres del ciclo hidráulico agrícola, así como del manejo festivo que se deriva del uso del agua del río en la cuenca. En este ejercicio se analiza apenas una parte de esta cultura del agua, algunos elementos rituales y ceremoniales relevantes que sobreviven desde el siglo XVIII y provienen de tradiciones novohispanas cuando la región constituía el norte novohispano. La religiosidad institucional impuesta por la Iglesia sirve de cauce para estas manifestaciones rituales de los cambios de estación, las sequías, las temporadas de estiaje, de invierno, pero hay también otras manifestaciones que se han conservado a pesar de la Iglesia.⁸

La historia de la cultura del agua en la región

La historia de la cultura del agua como herencia novohispana en la cuenca del Río Bravo Río Grande, encuentra su origen en la primera vinculación que tuvieron los colonizadores a finales del siglo XVI con la llegada de colonos novohispanos, fun-

zador aunque muy diezmados, y están representados por los grupos tewa y tiwa en Nuevo México y los grupos de recolectores y cazadores que se conservaron hasta que fueron exterminados a finales del siglo XIX. Apenas quedan reductos de ellos entre las reservaciones de apaches, comanches, hopis, navajos y sunis en Estados Unidos, y tarahumaras y tepehuanos en México. Los pueblos agrícolas y los cazadores recolectores tuvieron como común denominador el manejo y la conservación de diversas formas de vinculación con el río de manera material y cultural, como lo demuestra Enrique Lamadrid [2003:31].

⁸ La base de la cultura del agua es la adaptación social que pueblos enteros han hecho en su entorno y en su ambiente, logrando su supervivencia gracias al aprovechamiento del agua para cultivar pequeñas porciones de tierras ribereñas irrigados por los ríos, o inundadas por arroyos a través de canales, acequias y pequeñas presas. Esta adaptación social se manifiesta en la materialidad del riego y en su organización social y cultural. En México a estos estudios

damentalmente agricultores mestizos y algunos mineros peninsulares a las recién abiertas provincias de la Nueva Vizcaya gracias a las fundaciones de Francisco de Ibarra. Para 1580 en las tierras irrigadas por los afluentes del Río Bravo (el Río Florido, el Río San Pedro y el Río Conchos) ya habían surgido cultivos en Bocas, Indhé (hoy Ocampo, Durango), el valle de San Bartolomé (hoy Valle de Allende Chihuahua), y en Santa Bárbara, población que conserva su nombre. De estas primeras explotaciones agrícolas a la vera de afluentes, manantiales y brazos de río, la agricultura se extendió a finales de ese siglo a San Pablo de los Tepehuanes, a Huexotitlan y años después al centro minero de Parral, que constituyó el eje central de esta zona. En otro afluente a la orilla meridional de la cuenca del Río Grande, a 500 kilómetros de distancia, también floreció la colonización para 1570, en los oasis y afluentes del Río Bravo: el Río Salado y el Río Sabinas. Ya se habían abierto tierras de cultivo en Mazapil y Santiago del Saltillo, lo que provocó la colonización del Nuevo León años después. Los tlaxcaltecas de San Esteban se distribuyeron durante 200 años en cuanto afluente tenía el río en Coahuila y Nuevo León, e inclusive llegaron hasta Texas.

Una segunda vinculación se dio gracias a la capitulación que obtuvo Juan de Oñate para colonizar la última colonia del gobierno español en 1598: Nuevo México. Con esta nueva colonización se abrió la ruta del lejano norte, aprovechando el agua del río desde el Paso del Norte hasta Santa Fe del Nuevo México. Se fundaron pueblos a la orilla del río, donde estaban los indios pueblo tewa y tiwa. A partir de esa fecha se fueron utilizando las aguas del río de manera paulatina. Hasta allá llegó una colonia tlaxcalteca que fundó San Miguel en 1604, llevada por Francisco Sosa Peñaloza, lugarteniente de Oñate. La rebelión de los indios pueblo detuvo el proceso colonizador en 1680 y los colonos neomexicanos se concentraron en el Paso del Norte, donde fundaron varios establecimientos a la orilla del río. A finales del siglo xvii se vuelve a Nuevo México y a finales del siglo xviii ya había fundaciones agrícolas en toda la cuenca del río.

Antes del término del dominio colonial, El Río Grande o Río Bravo estaba en plena explotación ribereña, y su tecnología se compartía desde Santa Fe del Nuevo México hasta San Agustín de Laredo y San José de Reynosa y el Refugio, hoy Matamoros, Tamaulipas. Pasando por las tierras de la Nueva Vizcaya irrigadas por el Río Conchos. Estos aprovechamientos se basaban en la construcción de presas derivadoras, vados, taludes, azudes que conducían el agua a acequias

se les ha denominado el "pequeño riego" y en los Estados Unidos "The Acequia Culture" [Rivera, 1998; Martínez y Palerm, 2000; Palerm y Martínez, 2002; Palerm, 2004]. Este ejercicio hace referencia apenas a un estudio etnográfico en el occidente de Nuevo León (año 2000), la zona del Norte de Nuevo México (trabajo de campo 2003 y 2005) y en el sur de Chihuahua (trabajo de campo 2005).

madres que llevaban el líquido hasta acequias secundarias y de allí hasta las sangrías, canales y canoas.

Hubo obras notables por su complejidad y longitud; llaman la atención las de San Felipe de Albuquerque, las de Guadalupe del Paso del Norte y las de San Juan Bautista del Río Grande que sumaban varias leguas su longitud y permitían la vida económica por su producción agropecuaria, alimentos, vinos, especias, así como carne, cueros, quesos. Unido al manejo del ganado ovino y la producción de sarapes, cobertores, cobijas. Esta estampa productiva de cultivadores intensivos, pastores de ovejas y hábiles artesanos se repitió por siglos como la imagen del norte hasta finales del siglo XIX.

La herencia de la cultura del agua

La estructura social basada en el entorno hidráulico que se forjó fue duradera. A pesar de que pocas obras hidráulicas quedan hoy día en funcionamiento, muchas de ellas, sobre todo en el territorio de Nuevo México, fueron conservadas en el proceso de modernización, pero no ocurrió así en el lado mexicano, donde las obras quedaron obsoletas al construirse sobre los antiguos sistemas grandes obras de irrigación que no respetaron los derechos ancestrales de los irrigadores. Pero a pesar de esta intromisión estatal, la estructura social, familiar, comunitaria y regional conserva ciertos dejos de organización y autonomía que caracterizan a los pueblos fronterizos del norte de México y Estados Unidos.

Las manifestaciones culturales encontraron en este ambiente un campo fértil para desarrollarse. Hay que indicar que cuando se mencionan las ceremonias y los usos culturales no nos referimos a la etnohistoria o a etnografía del pasado, sino a hechos que se dieron en el siglo XXI en diversas partes, los acontecimientos están registrados y pueden ser observados, rastreados, evaluados. Gracias a esta etnografía local con base en el trabajo de campo y la observación participante ha ido surgiendo una etnografía de los rituales del pequeño riego o de la cultura del agua a lo largo del Río Grande.⁹

LOS RITUALES DEL AGUA EN EL RÍO BRAVO O RÍO GRANDE

Los habitantes a orillas del Río Bravo o Río Grande han tenido rituales del agua desde épocas inmemoriales, en especial los pueblos prehispánicos que han

⁹ Este estudio hace referencia apenas a los ceremoniales del agua estudiados por el equipo de trabajo que coordina el autor así como el doctor Enrique Lamadrid en Bustamante, Nuevo León, en las fiestas del Nuestra Señora del Chorrillo en Hidalgo, Tamaulipas, en las fiestas de San Lorenzo en Ciudad Juárez, Chihuahua, así como en las fiestas de San Antonio y San Juan en el norte de

vivido en sus riberas. Algunos de esos rituales han sobrevivido hasta la fecha mezclados con otros rituales cristianos que llegaron con los colonos, los frailes y los tlaxcaltecas que en 1598 se establecieron en San Juan de los Caballeros y luego en Santa Fe del Nuevo México. Desde esta temprana fecha los matachines, las danzas indígenas y los hermanos penitentes conformaron el trío básico de sujetos que celebran los rituales del agua en el Alto y Bajo Río Grande.

- a) *Los matachines*. Las festividades que se celebran con los rituales del agua son las del calendario agrícola y las del calendario religioso cristiano. En el norte del Río Grande las fiestas todavía tienen un carácter comunal, familiar, íntimo, sólo algunas están vinculadas con las peregrinaciones de turistas o de profesionistas de toda clase. La mayoría pasa desapercibida porque son celebraciones dentro de la comunidad y se realizan puntualmente todos los años, además de que se repiten en muchos pueblos. En esta región se celebra la danza de los matachines como una aportación de herencia hispano mexicana a dichos rituales. Su existencia está comprobada históricamente desde la llegada de Oñate a la zona y se conservaron algunos rituales hasta hoy en día. Grupos hispanos e indígenas por igual celebran sus fiestas mezclando estas tradiciones, las cuales se pueden observar por toda la orilla del Río Grande [Rodríguez, 1996].¹⁰

Las danzas de los matachines encajan en los rituales de la vida, de las estaciones, y quedan ubicadas en los rituales sagrados del calendario litúrgico, aunque sobresalen las fiestas que se vinculan con el calendario agrícola y pluvial, destacando valores culturales unidos a las ritualidades que se refieren al agua. Entre las fiestas más llamativas están la Santa Cruz, San Antonio, las fiestas de Pascua y las de Navidad. Los matachines tienen su propio ritual, cuya presentación tiene un drama actuado con la Malinche de por medio, La

Nuevo México en varios condados como Condado de Arriba, Condado de Santa Fe y Condado de Bernalillo [Rivera, Martínez Saldaña, 2005; Lamadrid, 2003; Rodríguez, 1996].

¹⁰ Sylvia Rodríguez indica en su trabajo *La Danza de los Matachines; simbolismo ritual y relaciones interétnicas en el valle del Alto Río Grande* (1996) que el renacimiento de las danzas es notorio en muchas comunidades del norte de Nuevo México, como una manifestación de unidad y apoyo frente a los problemas que aquejan a los grupos sociales, la pérdida de tierras, de linderos limítrofes o de reclamo de tierras invadidas, así como los problemas de carencia de agua, frente a una gran sequía regional. Indica que en Nuevo México en el norte del Río Grande el derecho, los usos y costumbres relacionados con el agua tienen una referencia común: el Tratado de Guadalupe Hidalgo de 1848. La cuestión legal de las mercedes de tierras o *landgrants* hoy en día sigue viva porque aun existen demandas de comunidades agraviadas que no han arreglado sus títulos de propiedad desde 1848 e insisten en defenderlos y rescatarlos. Los rituales ceremoniales son una manifestación de esta problemática, a decir de la autora.

Perejundia y los viejos de la danza. Hay un lenguaje común en la forma y fondo de estas danzas, que ha sido reinterpretado por una herencia neomexicana y que recuerda vagamente un origen común con el centro de México.¹¹

- b) *Las danzas nativas*. En las comunidades de herencia indígena pueblo, hopi, zuni, apache y comanche se conservan danzas que hacen referencia al culto del maíz y los rituales vinculados a la caza y a los elementos de la naturaleza [Lamadrid, 2003]. Las danzas de carácter nativo incluyen danzas del búfalo, del venado, del maíz, y por supuesto se realizan en el calendario religioso. Casi todos los eventos tienen una bendición institucional a través de los ministros de la Iglesia católica, cuyas celebraciones incluyen peregrinajes a los lugares del nacimiento del agua. Estas procesiones cívico religiosas reconocen e interpretan el paisaje y hacen que la comunidad lo recupere en un lenguaje agrícola y religioso, si bien la mayoría dejó de ser agricultor hace muchos años. Se reconocen las iglesias de las comunidades rurales, oratorios, moradas santas, descansos, calvarios, camposantos, cruces. Llamen la atención las bendiciones del río que se celebran el día de san Antonio en San Juan Pueblo cerca de Santa Fe, así como los rituales de la bendición del agua en San Antonito, Albuquerque, rituales que implican una procesión para la bendición de los manantiales.

Otras festividades indígenas son las danzas comanches celebradas en navidad, que hacen referencia a la presencia de las tribus comanches en Nuevo México, cuya importancia radica en la herencia que dejaron. Los comanches fueron expulsados de la región hace más de 150 años, y fueron recluidos en los territorios indios que hoy son Oklahoma. En Nuevo México queda clara la tradición indígena comanche que celebran los indios locales en homenaje a santos y en semana Santa.¹²

Las danzas nativas, al igual que la de los matachines, son una herencia común en Nuevo México, si bien muchas de ellas se celebran en la intimidad de las comunidades y formalmente no hay acceso a extraños por la prohibición de toma de fotografías, en especial en las danzas que se consideran

¹¹ Estas bendiciones están narradas por Sylvia Rodríguez en el libro antes referido (1996) pero el trabajo también tiene un sustento etnográfico de observación participante al registrar y estudiar las fiestas señaladas por el autor en 2003 en compañía de Enrique Lamadrid y un grupo de estudiantes de la Universidad de Nuevo México, y en 2005 entorno al trabajo de campo realizado por el autor acompañado por el doctor Cándido González Pérez, de la UDG, el doctor Herbert Ealing McKintoch, la arqueóloga Cristina Martínez del INAH Saltillo, la ingeniera M. C. Josefina M. Saldaña, de la UACH Laguna, y por el Antropólogo Andrés Latapí Escalante de la UNAM.

¹² Enrique Lamadrid hace una revisión de la bibliografía sobre las fiestas nativas en Nuevo México y en el suroeste de los Estados Unidos y estudia con detalle la herencia de las festividades comanches en Nuevo México en su texto *Los hermanitos comanchitos* [2003].

sagradas dentro de la religiosidad cristiana (como las vinculadas con las celebraciones de los equinoccios y solsticios). Las fiestas de San Antonio en Sandia, Nuevo México, son el mejor ejemplo de estas fiestas. Son celebradas por una comunidad indígena dueña de un casino, de tierras cuyos moradores están vinculados a la economía estadounidense en todos los sentidos, pero el día de la fiesta todos los pobladores danzan descalzos en homenaje a su santo patrón. Ese día se cierran el casino y los comercios, y todos se dedican a bailar y celebrar sus tradiciones en comunidad.¹³

- c) *Los hermanos de Nuestro Padre Jesús*. Junto con las celebraciones de matachines y danzas indígenas hay que contar también las fiestas que realizan los hermanos de las cofradías Nuestro Padre Jesús, como las celebraciones de Semana Santa, la de san Isidro Labrador y otras. La hermandad o cofradía llegó a Nuevo México desde el centro de la Nueva España a finales del siglo XVIII, y allí se arraigó y continúa su presencia en Nuevo México en muchas formas, desde la ritual hasta el mutualismo. En México estas cofradías sobreviven en algunas partes de la antigua Nueva Vizcaya, en antiguos pueblos con sistemas de riego, con una existencia casi cismática fuera del control de la Iglesia, como Nombre de Dios, Durango. La hermandad tiene su sede oficial en el templo de San Agustín en la ciudad de Durango desde 1780, y desde allí se extiende a casi todas las parroquias antiguas de la arquidiócesis de Durango. El clero le ha dado un papel participativo pero restringido a la hermandad en las fiestas de la Semana Santa.¹⁴

¹³ Las fiestas de San Antonio en Sandia apenas están reseñadas por Sylvia Rodríguez, pero no están filmadas ni fotografiadas porque tienen un papel sagrado en esa comunidad. Su importancia radica en que es una comunidad aledaña a Albuquerque que ha conservado intactas sus tradiciones, su territorio tribal a la orilla del Río Grande y se ha modernizado en su modo de vida al instalar un casino y centro de diversiones. Conserva su estructura comunal y atrae a toda la población circunvecina y en sus fiestas conserva tradiciones guerreras festivas en una fiesta agrícola, lo que indica que ha habido procesos de apropiación de rituales en el tiempo (trabajo de campo, Tomás Martínez/Enrique Lamadrid, verano de 2005).

¹⁴ El estudio de la cofradía o hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno apenas se ha iniciado en México. Se cuentan al doctor José de la Cruz Pacheco Rojas y al autor de este artículo como los pioneros de su estudio en la antigua Nueva Vizcaya, hoy Durango y Chihuahua, aunque hay una literatura abundante en relación a las cofradías del centro del país. Por el contrario, los Hermanos de Nuestro Padre Jesús en Nuevo México tienen una abundante bibliografía derivada de la presencia azarosa desde el siglo XVIII de la hermandad, además que ha ocupado un papel importante en el proceso de formación de la sociedad regional, aquí se estudia porque su herencia dejó una estructura comunitaria en el riego y mutualismo en la vida social [veáanse Horna, 1969; Steele, 1985; Horgan, 2003; Rivera, 1998 y la entrevista personal entre J. Rivera y Tomás Martínez en verano de 2005].

Los hermanos de Nuestro Padre Jesús son importantes en Nuevo México porque en muchos años fueron la única institución formal de los pueblos que representaba a la comunidad, y asumieron un papel cívico religioso y, además de tomar el control de sistemas de agua, de la conservación de la comunidad y de los rituales religiosos. No perdieron su herencia novohispana y la conservaron intacta hasta 1911, fecha en que el gobierno estadounidense empezó injerir en la administración de los pueblos neomexicanos al declarar estado al antiguo territorio de Nuevo México.

Los Hermanos de Nuestro Padre Jesús se constituyeron en autoridad de agua, al conservar sus atributos de aprovechamiento de los ríos y de las aguas dados en las mercedes de tierras y aguas a los pueblos por la administración colonial, o inclusive por el efímero gobierno de la república de México. Conservaron un calendario agrícola e hidráulico y de hecho transmitieron la estructura de riego. Los rituales del agua se daban en el campo abierto, algunas veces en los atrios de las iglesias o en las áreas de cultivo u origen del agua: los manantiales, las presas, la acequia madre. Cuando Estados Unidos se anexó a Nuevo México, los pueblos existentes recibieron una herencia hidráulica constituida en usos y costumbres, así como en una tecnología de riego ribereño y una herencia de germoplasma introducido. En 1850 la única estructura sobreviviente en las comunidades eran las cofradías religiosas, que no fueron tocadas por las leyes estadounidenses hasta 1911; por ello el riego se vinculó a las comunidades mediante dichas cofradías [Rivera, 1998].¹⁵

Los hermanos celebran el año agrícola y el calendario religioso y unen festividades de muy diverso rango: santos, cambios de estación, día de gracias, el día de la independencia, el 5 de mayo, además de las festividades rituales del agua, y aunque éstas transcurren en su propio lenguaje, cada comunidad de usuarios de agua continúa con sus festividades que permiten que por lo menos una vez al año los trasterrados regresen al terruño, a la comunidad al “país” de los neomexicanos.¹⁶

¹⁵ Los neomexicanos y los pueblos indígenas en la época colonial construyeron quizá unas mil acequias que conformaban un sistema hidráulico que permitía irrigar unas 25 mil hectáreas. Este sistema fue absorbido y sustituido por un sistema oficial que diseñó el gobierno estadounidense construyendo las presas de Abiquiu en el Río Chama tributario del Río Grande que irriga los pueblos de Española y sus cercanías, la Presa de Cochiti cercana a Santa Fe que conduce sus aguas a Albuquerque, Bernanillo, y los pueblos indígenas de Sandia, San Felipe y la presa Elephant Butte que controla las aguas de Las Cruces hasta El Paso, Texas.

¹⁶ La herencia dejada por los hermanos de Nuestro Padre Jesús en el mutualismo contemporáneo se basa en una interposición de mundos culturales y religiosos insepulto, donde los rituales del agua en el Alto Río Bravo que implica tres herencias: la indígena, la hispano cristiana y la indígena mexicana, que se entrecruzan, se interponen y compiten entre sí, do-

Los herederos de estas cofradías sobreviven de múltiples formas porque existen mutualidades crediticias y clínicas en Nuevo México y Colorado, cuyo capítulo principal se encuentra en Santa Fe. Pero lo más característico de los herederos contemporáneos son aquellos mayordomos que conservan la dirección del riego y cobijan a las fiestas religiosas al mismo tiempo. Tal es el caso de las mayordomías en San Antonito, en San Antonio en el cañón de Tijeras en Albuquerque, donde se da la vinculación entre el festival religioso y el civil, que implica la unión entre el manejo de la acequia y el manejo del ritual religioso. Donde hay acequias existen diversos mayordomos, el del agua, el de la fiesta y el de la Iglesia, cargos que duran un año y se rotan. Las comunidades indígenas se distinguen de las hispanas porque tienen un papel más apegado a la tradición al conservar el equivalente del un cabildo, porque son administradas por un gobernador y varios mayordomos. Los cambios de cargo, “el cambio de las cañas”, se dan cada principio de año. Son tradiciones mesoamericanas trasladadas desde el siglo XVIII.¹⁷

LA CULTURA DEL AGUA EN EL NORTE DE MÉXICO

La frontera norteña mexicana entre Texas y los estados de Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas es variada, muy extensa, tiene montañas, serranías, grandes valles secos y dos presas. La ribera mexicana del río Bravo es frontera, pero es pobre y tiene pocos aprovechamientos hidráulicos en relación con su extensión. La porción del Río Bravo en la frontera mexicana texana está casi despoblada, hubo pocos asentamientos coloniales y casi ninguno de ellos sobrevivió a la modernización de la cuenca ni al uso comercial del agua. La franja fronteriza mexicana tiene patrones comunes en términos hidráulicos con sus vecinos los texanos, pero en el interior de la cuenca en la zona del Río Conchos y sus afluentes, el Río Florido, el San Pedro,

minando una sobre otra con el paso del tiempo. La falta de separación entre Iglesia y Estado en la región llevó a confundir la estructura de poder, la cual por años estuvo vinculada a las cofradías, a las hermandades y finalmente a las mutualidades. La falta de secularización de la vida permitió la manifestación cultural de rituales litúrgicos utilizados más como simbolismos civiles que religiosos. Inclusive la herencia forjó la creación lingüística de otro romance castellano, el manito, derivado de los manitos, es decir, los hermanitos de Nuestro Padre Jesús [entrevista entre Rivera y Tomás Martínez, verano 2005].

¹⁷ La etnografía del manejo de las acequias y de los cultos religiosos está en proceso, lo inició Sylvia Rodríguez y lo ha seguido muy de cerca José Rivera, quien está estudiando la parte legal y controvertida de la pérdida de derechos frente a la intromisión gubernamental, y ahora se ha completado con el estudio de los ritos, mitos y rituales de Enrique Lamadrid. En ese entorno el autor se inscribió al programa de investigación en la zona, trabajando en el norte de Nuevo México con Estevan Arellano, mayordomo mayor de los sistemas de riego en Embudo Dixon en la zona y en la región de Chimayó y en Taos [véanse Rodríguez, 1996; Lamadrid, 2003; Rivera, 1998].

así como el Río Salado, el San Juan, el Sabinas en Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas, existen sistemas de riego tradicionales cuyos patrones de uso son afines a los de Nuevo México, y allí ha sobrevivido la cultura del agua en México, en especial en los recovecos de los ríos tributarios. Tal es el caso del Río Conchos, que tiene zonas de riego en pequeña escala bajo control de los usuarios, sacas de agua, pozos ribereños, canales para cultivo de riberas de río. Allí se dan las fiestas del agua, las danzas, los bailes y tradiciones comunales, pero una vez que el río llega a la Junta, hoy Ojinaga y Presidio, el agua pasa a ser un bien sujeto a leyes internacionales. De igual forma, el Río Sabinas cuenta con innumerables pueblos fundados en el siglo XVIII que conservan rituales del agua como Bustamante, Villanueva en Nuevo León, donde la celebración del agua en México es tan rica y variada como en Estados Unidos.

Celebraciones locales de agua

En México se distinguen dos tipos de celebraciones de agua: la local o comunitaria, muy cercana a la que se celebra en Nuevo México, y consta de rituales locales de danzantes de la pluma, de carrizo, de machete, moros y cristianos, cuya influencia no pasa más allá de la comunidad. Encontramos estos casos en los pueblos de la Sierra de Chihuahua, donde todavía hay ritos indígenas al agua por parte de tarahumaras, tepehuanes, los hombres de la sierra en el antiguo San Pablo de los Tepehuanes (hoy Balleza), e inclusive en la capital del estado se sigue celebrando en los pueblos ribereños: Santo Niño, Santa Rita y Nombre de Dios, los ritos de la unión de los dos ríos; El Chuviscar y el Sacramento, tributarios todos del Río Conchos y éste del Bravo. Hay otros cultos locales a pequeños manantiales como en Valle de Allende y Sotebo, donde se recuerdan fiestas patronales dedicadas a los santos custodios del agua. De igual forma se encuentran en Nombre de Dios, en el Pueblito (delegación de Durango) y en San Juan del Río y en los pueblos del Camino Real Nazas, San Luis del Cordero y San Pedro del Gallo, celebraciones alrededor del manejo del agua y de los santos.

Las celebraciones regionales

En México hay un tipo de celebraciones de agua distintivo, las celebraciones regionales que trascienden el pueblo, la región y hasta el país. Éstos se han mantenido cercanos a la frontera y su característica es que no son ritos locales sino ceremoniales que unen a una región, conforman centros de peregrinaje de pueblos vecinos, de los cuales surgieron tres con mayor presencia de cultura popular y manifestación ritual en torno del agua.

La celebración del agua de la fiesta de San Lorenzo

San Lorenzo es un barrio contemporáneo del antiguo Paso del Norte (hoy Ciudad Juárez), poblado por españoles y tlaxcaltecas así como indígenas pueblo que vinieron a defenderse en 1680 de la rebelión de los indios pueblo. Se asentaron

y fundaron un pueblo hortelano aprovechando las sacas de agua del Río Grande. Para 1770 la región era rica en viñedos, de nogaleras y producía alimentos para toda la región. En 1821 con una inundación del Río Grande, San Lorenzo quedó desvinculado de sus pueblos hermanos Socorro e Isleta, que quedaron en la margen superior del río. Con el paso del tiempo San Lorenzo estuvo irrigado por la acequia madre del Paso y hoy en día dicha acequia sigue pasando por San Lorenzo, convertido en un barrio residencial de Ciudad Juárez.

A pesar de esta transformación, las fiestas del agua continúan. El 10 de agosto, día de la festividad de San Lorenzo, patrón de los tlaxcaltecas, quedó establecido como fiesta de las aguas por quedar en plena canícula. Las celebraciones se realizaron por varios años alrededor de las tradiciones hortelanas que requerían del agua en pleno calor y reunían a los agricultores comarcanos en una plegaria comunitaria. Ahora las celebraciones ya no son en torno a las necesidades del agua más que de forma simbólica, pero siguen reuniendo a gente distribuida en ambos flancos de la frontera, quienes participan en los rituales de las danzas y las peregrinaciones a Santito de San Lorenzo. En ello se sigue encontrando una herencia común entre los antiguos pueblos hortelanos de Senecú, San Lorenzo, Isleta, Socorro y San Elizario, estos tres últimos por los veleidosos cambios del río ahora en el lado estadounidense.¹⁸

Las fiestas de Bustamante Nuevo León

Otro ritual del agua regional se da el 6 de agosto, pero ahora a mil kilómetros río abajo en las riberas del Río Sabinas, tributario del Bravo, en el pueblo antiguo de San Miguel de Aguayo, hoy Bustamante Nuevo León. En 1698 se establecieron en ese lugar 13 familias tlaxcaltecas, venidas de San Esteban de la Nueva Tlaxcala, hoy Saltillo, quienes con el tiempo construyeron una misión e iglesia para el santo Señor de Tlaxcala (un crucifijo protector), y desde esa fecha se le venera también en la plena canícula, el día 6 de agosto, como una celebración ritual del agua. San Miguel de Aguayo se convirtió en Bustamante, ahora un risueño pueblo cercano a Monterrey que ha mantenido sus sistemas hidráulicos completos casi como fueron fundados hace 300 años y constituye un ejemplo solitario en medio del desierto chihuahuense, y se ha conservado en un reservorio impresio-

¹⁸ Las fiestas de San Lorenzo tuvieron una presencia temprana en la etnografía americana pero poca consideración en México. Ahora, al perder su carácter rural y estar incorporada la región a la zona metropolitana de Ciudad Juárez, ha tomado fuerza su fiesta. La ceremonia atrae a peregrinos de ambos lados de la frontera y en especial a danzas que compiten en tradiciones. Muchas de estas danzas son bailables contemporáneos llevados por los profesores de danza desde el centro de la república, aunque todavía se conservan los matachines (trabajo de campo de Enrique Lamadrid y Tomás Martínez).

nante de botánica de plantas del desierto y de plantas de huerto. En el transcurso de su historia este pueblo se ha mantenido fiel a sus acequias y sus huertos, por lo que ahora es un punto de atracción ambiental, turística y cultural. El pueblo inclusive ha logrado conservar su fisonomía, sus tradiciones de panadería, dulcería y artesanía, y ha logrado con éxito conservar las huertas donde se cultiva nuez. El agua de los manantiales también ha servido para ser un centro de balnearios exitosos en el calor del desierto.

El día 6 de agosto la gente local y los visitantes participan en la procesión por todo el pueblo, en medio de acequias, canales, huertas, alamedas con 20 descansos, donde se venera una cruz y se da agua a todos los peregrinos que acompañan al crucifijo en el recorrido del pueblo, acompañado de las danzas de matachines de la región. La celebración atrae a la gente de la comarca, de Monterrey y de la cercana frontera de Laredo, Texas. Además, ahora se celebra la feria de Bustamante con bailes, juegos pirotécnicos, eventos culturales, y permite la llegada de los hijos ausentes de Bustamante.¹⁹

Las fiestas de Nuestra Señora del Chorrito

Una tercera fiesta del agua en la frontera se encuentra a 400 km debajo de Bustamante, ahora en el estado de Tamaulipas, en la zona norte en las estribaciones de la Sierra Madre Oriental. En los escarpes que miran al Golfo de México se encuentra un manantial que nace de las zonas húmedas de la Sierra Madre, en un valle pequeño desde donde el agua se deriva hasta alcanzar la población de Hidalgo, Tamaulipas, la antigua fundación tlaxcalteca de Santo Domingo de Hoyos.

En ese entorno el día 19 de marzo, el día de san José, se celebra a Nuestra Señora de Guadalupe del Chorrito en la Mesa de Hidalgo, a 150 kilómetros de la frontera en Reynosa. A las faldas de la Sierra Madre están varios manantiales que permiten un uso continuo de agua en campos regados, huertos y arboledas, que contrasta notoriamente con el ambiente costero y fronterizo distante apenas unos 10 kilómetros de ambiente seco y desértico. Aquí una vez más con rituales de matachines, la gente venera a la virgen que ofrece agua en el desierto. En El Chorrito se conjuga una tradición de organizaciones comunales que celebran el agua y se la reparten, mayordomos tradicionales que recuerdan el mundo mesoamericano pero en un entorno lejano a unos cuantos kilómetros de la frontera.

¹⁹ Las celebraciones del santo Señor de Tlaxcala fueron observadas por un equipo de investigadores en el año 2000 y después se hizo una temporada de campo, en la que participaron el doctor Artemio Cruz y las maestras Enriqueta Tello y Alejandra Núñez Pintor. Se tuvo el apoyo fundamental del licenciado Carlos Gómez Flores, cronista local, y de la señora Tina Lozano, mecenas de la cultura neoleonesa. De ese trabajo han surgido diversas publicaciones [véase Martínez, 2005].

Estos mayordomos continúan con la tradición y la organización social que llegó a la región proveniente de las fundaciones tlaxcaltecas de San Luis Potosí. Estas tres ceremonias unen a peregrinos venidos de los alrededores, labriegos, lugareños, devotos y turistas que buscan remedio, agua, identidad, diversión, pero todos se identifican con los rituales que pasan delante de ellos, derrochando color, ambiente, sonido y manifestaciones materiales de usos y costumbres arraigados desde hace siglos.²⁰

Otros ceremoniales en la cuenca

Existen otros rituales que han quedado fuera de los propios de la frontera, pero cubren el mismo círculo festivo y calendario religioso, la fiesta del santo Señor de la Expiración, en Guadalupe, Nuevo León, el 15 de agosto, el santo Señor de la Capilla en Saltillo, el santo Madero en Parras, el santo Señor de las Angustias, en Venado, el Señor del Tlaxcalilla en San Luis, todos celebran su fiesta del agua una vez más el 6 de agosto. Estos pueblos tienen como símbolo agrícola y religioso un santo Cristo unido a su calendario agrícola hidráulico. Estos rituales quedaron como símbolo de un pueblo y de una tradición de carácter hidráulico y agrícola. Aunque el paso del tiempo ha ido oscureciendo este significado, al convertirse estos santuarios en parte en barrios de ciudades populosas en los que las fiestas son ahora símbolos de pertenencia e identidad.²¹

LA CULTURA DEL AGUA EN LA CUENCA, UNA VISIÓN COMPARATIVA

Los datos presentados cobran relevancia al ser comparados en el entorno de la herencia hidráulica y las fiestas en ambos lados de la frontera. En algunos lugares todavía conservan sistemas hidráulicos de pequeña escala, que se originan en los manantiales y en escurrimientos de los deshielos de las Rocallosas, así como

²⁰ Comunicación personal entre Tomás Martínez Saldaña y Octavio Herrera. Gracias a esta información se ha abierto una línea de investigación de la presencia temprana de señores tlaxcaltecas que fundaron la población de Arramberri, Nuevo León, y de allí se trasladaron a las tierras tamaulipecas siguiendo la ruta del agua.

²¹ En la región han surgido movimientos unidos por el lema "Todos por el agua" donde las autoridades de los indios pueblo, el gobernador del estado de Nuevo México y los alcaldes participan en el recorrido simbólico de la unión de las aguas del Río Grande en la cuenca alta. Hay inclusive estudios de la cultura del agua por el Smithsonian Institute en la zona ribereña del río en la parte americana, los mismos estudios de Jose A. Rivera, Sylvia Rodríguez y Enrique Lamadrid han dado un sinnúmero de referencias olvidadas y un recuento general de la cultura del agua, sus cuentos, sus narraciones, sus canciones, el derecho y las celebraciones festivas.

de arroyos y riachuelos que bajan de la Sierra Madre Occidental y de la Oriental. Estos afluentes desde Colorado dotan de agua al río, lo que permite que éste sea manejado construyendo sacas de agua, casi siempre con una pequeña presa o un talud que absorbe una parte de la corriente. Con esto es conducida unos kilómetros mas adelante para irrigar huertos y tierras de las zonas ribereñas. Este modelo que se repite hasta el cansancio de Colorado a Tamaulipas.

Los rituales del agua

En la cuenca se repiten también los rituales en torno del agua, y ahora sabemos que los indios tlaxcaltecas llevaron tradiciones a diversas partes de la cuenca empezando en San Bartolomé en 1570, en Saltillo en 1591, Santa Fe en 1598 y Bustamante en 1689. Esto dejó un patrón de manejo mesoamericano en el lejano norte novohispano en la construcción de acequias, en el germoplasma y en la organización social. Esta cultura común se vuelve relevante ahora que se buscan los orígenes de las pertenencias y las identidades.²² Las acequias en ambos lados de la frontera conservan usos y manejos que vienen de la época colonial, sólo la historia local difiere. Hasta antes de 1910 existían en todo el Río Grande-Río Bravo presas derivadoras; a partir de se año se construyeron presas de almacenamiento y empezó a cambiar el sistema, una vez que se tuvo la intervención estatal. En Estados Unidos al construirse las presas almacenadoras se respetó el sistema tradicional al menos en la parte central de Nuevo México, donde existen 72 presas de comunidades rurales, dejando que las antiguas acequias continuaran con su sistema de distribución al construir un canal principal que proveía de agua a los usuarios.²³

El riego común

Los parcientes de Nuevo México son los usuarios o irrigadores de las zonas de pequeño riego. Es interesante el título de parciente, porque implica tres cosas:

²² La herencia tlaxcalteca en el norte mexicano y suroeste estadounidense ha sido estudiada por Tomás Martínez en la *Diáspora Tlaxcalteca* (1998) y ahora en San Miguel de Analco, Santa Fe.

²³ A la fecha continúan los usuarios divididos en la forma como los encontró el tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848. En Nuevo México sobreviven los derechos de los pueblos indígenas: derechos primarios, los derechos de los usuarios hispanos tienen garantizados sus títulos de propiedad y de uso de agua, los derechos federales para el ejército, para la conservación de los cauces del río, para el mantenimiento de la flora y fauna y, los derechos de las ciudades. La demanda más creciente en el suroeste estadounidense al igual que en el norte mexicano es el agua para satisfacer la población creciente. En el caso de Albuquerque es notorio, porque esta ciudad absorbe más de la mitad de toda la población del estado y crece a pasos agigantados, por ello Albuquerque ha ido comprando derechos de los usuarios.

que pertenecen a una comunidad donde ellos son dueños de una pequeña porción de los recursos de la comunidad, que estos recursos existen gracias a la administración comunitaria y que ellos se rigen con sus propias instituciones y reglamentos. Los parciantes producen alfalfa y pastos para mantener animales en el nivel doméstico y poca producción comercial, muy poco maíz en las tierras de indígenas y algunos árboles frutales. Si bien las mejores tierras conservadas son las de los indígenas, la horticultura ha pasado a segundo nivel al ser dueños de casinos. El juego le ha dado recursos a varios grupos para continuar sus inversiones sociales y comunitarias, pero el descuido de los cultivos y de los aprovechamientos de las tierras irrigadas es grande, aunque respetan sus tierras, las mantienen ocupadas y conservan la flora y fauna.²⁴

En el caso de México, los usuarios de las acequias no fueron tan afortunados. Cuando entraron los sistemas de gran irrigación a partir de 1910, desaparecieron las acequias, aunque sobreviven conflictos de derechos encontrados de agua como en Labores Viejas, Chihuahua. En la cuenca del lado mexicano las acequias supérstites están ubicadas en manantiales, cauces menores y fuentes de agua ubicados en la sierras como el sistema de riego de Valle de Allende, el de Bustamante, etcétera. Las acequias siguen funcionando como hace 300 años, y los mayordomos continúan entregando el agua cada quince o veinte días; los usuarios o parciantes la utilizan como mejor les parece. En México también el agua se utiliza para alfalfa, aunque combinada con huertos de nogaleros y algo de fruta. El norte de México y Nuevo México comparten un verano muy corto, apenas de cuatro meses. Si bien todavía se encuentran árboles frutales, las continuas heladas, la baja productividad y la competencia de sistemas hortícolas modernos han ido acabando con la fruticultura tradicional. Esta última fue una herencia mesoamericana, porque se encuentran manzanas mexicanas, pera sanjuanera, membrillos, duraznos y chabacanos, además de parras, germoplasma común en todo el norte novohispano. La producción de uva está regresando a la región, no hay que olvidar que se producía vino en el siglo XVIII y XIX en Parras, Parral, Chihuahua, el Paso del Norte, con bastante éxito.

Inclusive la distribución de las acequias ribereñas se repite en ambos lados de la frontera, porque estas acequias corren paralelas al cauce del río, casi siem-

²⁴ En Nuevo México existen parciantes urbanos ubicados en Albuquerque y en los alrededores de Santa Fe, Española, donde se han ido invadiendo las tierras de cultivo, porque hay demanda de la población que busca un espacio agradable para vivir y se olvida de los usos del agua, aunque sobreviven pequeñas empresas rentables de jardinería, de plantas de ornato. Al aprovechar las aguas de riego en usos urbanos y ambientales, se obtiene una gran plusvalía en las tierras y en las casas, lo que ha generado una gran especulación con el precio de la tierra y del agua.

pre dos acequias madres bordean el río y los parcientes o usuarios utilizan las aguas tomando de la acequia madre en las compuertas. De allí nacen las sangrías que corren por toda la extensión de la tierra del usuario o parciente, recorridos no muy amplios 200 o 300 metros. En algunas partes acequias fueron excavadas en plena roca y llevan su agua hacia las tierras río abajo.²⁵

La cultura del agua

Las tres instancias de carácter festivo ritual: los matachines, las danzas indígenas y los hermanos penitentes forman el trío básico de los sujetos que consagran los rituales del agua en el Alto y Bajo Río Grande. Estas celebraciones se extienden por el territorio del Nuevo México; inclusive atraviesan los estados mexicanos de la cuenca. Hay que aclarar que la semejanza de la herencia fue trastocada en el siglo XIX por las leyes de Reforma en México, la secularización de cofradías, el confinamiento a las mayordomías a los rituales religiosos y la división del mutualismo y seguridad social que se dejó en manos de los ayuntamientos, no sucedió en Estados Unidos.²⁶

Esta triple herencia se utiliza para manejar los recursos nativos que vienen de la época colonial, en especial el agua, la tierra, el idioma, las comida neomexicana y norteña y las artesanías. Hay un orgullo común en ambos lados de la frontera por su herencia, y se reconoce que están unidos a la cultura mexicana por una raíz histórica hispano mexicana. Más que mexicanos, los norteños y los neomexicanos representan una cultura fronteriza cuyas raíces son mexicanas con las aportaciones asimiladas de la cultura estadounidense. Pero estos cam-

²⁵ La conservación ambiental difiere en ambos lados de la frontera en Nuevo México; en especial se han ido formando pequeños bosques de árboles que franquean el paso del río y se utilizan como zonas de reserva y protectores de la humedad ambiental, por lo que es muy notoria la franja verde que atraviesa el desierto de Nuevo México y contrasta con los paisajes áridos de las montañas de Sandia y de los parajes eriazos del desierto chihuahuense. Algo de esta protección se encuentra en las riberas del Pecos y del Conchos, donde acequias corren en medio de arboledas de álamos (*cotton willow*), sauces y plantas nativas como jarillas, aunque en Nuevo México se introdujeron otros árboles que se han vuelto una plaga, la cual infesta las zonas ribereñas y hace daño: *russian olive*, *chinese elm*.

²⁶ No hay que decir que las cofradías neo mexicanas generaron una sociedad de beatos; por el contrario, recordemos que estamos en una tierra de extremos de calores y de fríos: su compleja manifestación lingüística compuesta de herencias hispanas, nahuas, tiwa y de lengua inglesa permite una profusa expresión que toma del acervo del nahuatl más de cien palabras nahuas pero explota su creatividad en el lenguaje del cortejo, del tálamo y de la mesa. A un alma discreta y púdica le llama la atención que haya más de cien palabras referidas al sexo y que su uso lingüístico sea directo y preciso. Estamos en lo que se denomina "famosa llaneza del fronterizo" que para la idiosincrasia cortés del centro de México roza en la descortesía.

bios no han afectado esa parte ritual consagrada al agua que viene de la época colonial y conserva sus herencias y sus vínculos con los mundos ya idos de los indios pueblo, de los neomexicanos y norteños llegados a esos lejanos territorio, de los frailes y curas, así como de la expresión religiosa de los santeros y hermanos penitentes del siglo XIX.

Las crisis de las sequías y del agua

Un elemento común entre el norte de México, Nuevo México y Texas es la crisis de agua, provocada por las sequías de la cuenca y el manejo del Río Grande y sus tributarios el Río Pecos y el Río Conchos. La crisis hidráulica provocada por la sequía de más de once años ha enfrentado a dos naciones, pero el uso intensivo del agua en los distritos de riego mexicanos y estadounidenses, dicho manejo tiene más en común que lo que uno se espera. La eficacia, la rentabilidad, la productividad y competitividad dependen más de la política que de la tecnología y eficiencia de los usuarios. Las confrontaciones nacionales salpicadas de intereses coyunturales de políticos no es otra cosa que la crisis puesta en los periódicos; lo notable es que la crisis siempre ha estado, pero pocas veces había llamado la atención.

El norte mexicano, Nuevo México y el suroeste de Texas están integrados al mundo moderno, sus economías han modificado la vida de autoabasto de los pequeños pueblos irrigadores desde los años de 1930, el ferrocarril modificó el norte de México y suroeste estadounidense, pero a pesar de la modernidad de Albuquerque, El Paso, San Antonio, Torreón, Chihuahua, debajo hay una presencia modesta, continua de una cultura del desierto que no deja de manifestarse en medio de esa modernidad.²⁷

REFLEXIONES FINALES: UNA CONCLUSIÓN

Una reflexión importante de la aplicación de la cultura del agua en el norte mexicano y el suroeste de Estados Unidos, en particular en Nuevo México, heredero

²⁷ La región al norte de México por supuesto tiene muchas diferencias, no en balde es una zona por donde el Río Grande recorre más de 2 800 kilómetros, una tercera parte sólo en Estados Unidos. Podríamos diferenciar en la región zonas culturales con su propio desarrollo, teniendo un común denominador del manejo del agua y de vivir en el desierto. Podrían mencionarse el mundo de Santa Fe, Española y Albuquerque, que constituye un desarrollo impresionante, el mundo de El Paso-Ciudad Juárez con su propia economía y su área de influencia internacional. El entorno de Chihuahua, Chihuahua, Delicias, Meoqui y Camargo como centro político y agrícola-económico en la cuenca del Río Bravo. Monterrey como segunda sede política y económica de México, con una serie de pueblos satélites. El corredor ribereño de las ciudades paralelas del bajo Río Bravo-Grande: los dos laredos, Brownsville, Matamoros, Reynosa.

de la cultura colonial que surge del lugar que ocupa la ritualidad, la pertenencia, el valor que da la gente a sus fiestas, así como a sus problemas político-técnicos que se generan del uso del agua de cuenca del Río Grande-Río Bravo. Ese conocimiento directo apenas lo hemos detectado en dos o tres comunidades en cada lado de la frontera, pero aparece como un común denominador la responsabilidad que exigen los usuarios del riego y del agua, habitantes de esas localidades que intervienen en la administración, conservación y vigilancia de la herencia hidráulica fronteriza, los estudiosos de ambos lados de la frontera. Esa responsabilidad exigida se enfoca en la toma de decisiones adecuadas para no herir susceptibilidades, tradiciones y respetar el parecer de todos. Hoy en día el problema más grave que tiene la cultura de la cuenca del Río Bravo-Río Grande, es su condición fronteriza, porque los asuntos no se arreglan a nivel local, ni regional, ni siquiera nacional: cualquier conflicto, por mínimo que sea, adquiere un carácter internacional que tiene que lidiarse en el lenguaje burocrático administrativo de dos tradiciones diferentes, con sus tiempos y sus modos. Cuando burocracias generan reacciones y respuestas, están a destiempo y la más de las veces fuera de proporción. Todavía no llega el día en que los usuarios del agua de ambos lados de la frontera puedan decidir por sí solos, pero quizá pensarlo siquiera no pase de ser una bonita utopía.

En México y en Estados Unidos el problema del estudio de la frontera es enfrentado por diversos grupos académicos, y el estudio del agua y la herencia cultural no está en las agendas políticas, y cuando se estudia se enfoca a lo local, la sequía, la contaminación urbana, la basura, el desabasto del líquido, e inclusive llama la atención la cantidad de gente de ámbitos universitarios, profesionales y administrativos que tienen la palabra sobre el Río Grande-Río Bravo. Por ello se vuelve relevante el enfoque regional del estudio de la cultura del agua con una visión global desde la perspectiva de los usuarios y de los que participan en su cultura. Si se espera encontrar alguna solución a los diversos conflictos y problemas derivados del agua, ésta podría venir de la participación de los usuarios. Hay que hacer causa común con quienes piensan que la solución está en la gente, en los vecinos, en los herederos de los colonos y de los nativos del Río Bravo que en los últimos 400 años han hecho la historia regional.

Pero la cultura del agua no se limita a la percepción que tengan los académicos y estudiosos; lo más valioso e interesante del caso en la cuenca del Río Grande-Río Bravo es que la gente misma, los usuarios del agua, han tomado una decisión: defender su agua, su modo de vida, su cultura y sus recursos. Esa fuerza une a todos los usuarios del Río Grande-Río Bravo, desde su nacimiento en Creedle cerca de Durango en las Montañas Rocallosas en el estado de Colorado, hasta su desembocadura en el Golfo de México. Para las ciudades ribereñas es fundamental conservar el agua para usos domésticos, pero también es importan-

te conservar las acequias que le dan protección al agua, extienden la zona ribereña hasta cuatro o cinco kilómetros, generan espacios verdes, permiten la flora y fauna local y facilitan la representación cultural derivada del uso del agua. A ello se une la frontera que divide dos naciones con un lazo común de vida y verdor. Hay acciones exitosas como el manejo de las acequias urbanas en Albuquerque, que dan frescor y verdor a la zona ribereña poblada por muchos habitantes cuyos predios son ya reductos de huertos que se conservan como jardines verdes llenos de árboles que dan sombra y verdor. De igual forma ha sido exitosa la política de sembrar a la orilla del río.

La cultura del agua en el Río Grande-Río Bravo es una riqueza cultural que ya no puede pasar desapercibida, por su dimensión, su trascendencia e importancia. Quizá no sean las muestras de identidad y pertenencia que buscan los académicos, pero lo son para la gente fronteriza de siete estados que suman ahora unos 20 millones de habitantes y se identifican con el entorno social y cultural que genera el cauce del agua del río en toda la cuenca que para ellos es su casa, su tierra, su *homeland* o, como diríamos en el norte, “mi rancho”, “mi tierrita”, “el país”, mi tierra nativa.

BIBLIOGRAFÍA

Arguello Jerol, E.

s/f *A Pioneering Community Las Trampas*, mimeografiado.

Bandalier, Adolph y Fanny Bandalier

1937 *Historical Documents Relating to New México, Nueva Vizcaya, and Approaches thereto to 1773*, vol. III, Washington, Carnegie Institution of Washington.

Bennet, Deb y Robert S. Hoffmann

1991 “Ranching in the New World”, en Viola Herman J. y Carolyn Margolis, *Seeds of Change Five hundred Years since Columbus, A Quincentennial Commemoration*, Washington/Londres, Smithsonian Institution Press.

Bourke, John G.

1986 “Notes on the Language and Folk Usage of the Rio Grande Valley”, en *Journal of American Folklore*, vol. 9, s/1.

Boyd E.

1970 *Las Trampas, An Interim Report of its Historical and Artistic Resources*, NMA, septiembre-octubre.

Brokmann Haro, Carlos

1996 *La cocina mexicana a través de los siglos*, III, *Mestizaje Culinario I*, México, Clío.

Carrillo, Ana María

1998 *La cocina del tomate, frijol y calabaza*, México, Clío.

Cramaussel, Chantal

1998 “Sistemas de riego y espacio habitado. La lenta y azarosa génesis de un pueblo Rural”, en Bergellini, Clara, *Historia y arte en un pueblo rural San Bartolomé hoy Valle de Allende Chihuahua*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas.

Crosby, Alfred W.

1991 "Metamorphosis of the Americas", en Viola Herman J. y Carolyn Margolis, *Seeds of Change Five hundred Years Since Columbus, A Quincentennial Commemoration*, Washington/Londres, Smithsonian Institution Press.

Dale Lloyd, Jane

2001 *Cinco ensayos sobre cultural material de rancheros y medieros del noroeste de Chihuahua 1886-1910*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.

De la Cruz Pacheco, José y Joseph Sánchez (coords.)

2000 *Memorias del Coloquio Internacional El Camino Real de Tierra Adentro*, México, Biblioteca del INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Ebright, Malcom

1996 *Land Grants & Law Suits in Northern New México*, Albuquerque, Nuevo México, University Press.

González de la Vara, Fernán

1996 *La cocina mexicana a través de los siglos, II Época Prehispánica*, México, Clío.

Hobhouse, Henry

1991 "New World, Vineyard to the Old", en Viola Herman J. y Carolyn Margolis, *Seeds of Change Five Hundred Years Since Columbus, A Quincentennial Commemoration*, Washington/Londres, Smithsonian Institution Press.

Horgan, Paul

2003 (1975) *Lamy of Santa Fe*, Connecticut, Wesleyan University Press.

Horna Follick, Lorayne

1969 *Los Hermanos Penitentes: Americas Weirdest Religious Cult*, Nueva York, Tower Book.

Hutchins, Well A.

1927-1928 "The Community Acequia Its Origins and Development", en *Southwestern Historical Quarterly*, vol. 31.

González de la Vara, Fernán

1996 *La cocina mexicana a través de los siglos, II Época Prehispánica*, México, Clío.

Lamadrid, Enrique

2002 *Nuevo México profundo, Estudios de la Cultura nuevo mexicana*, Albuquerque, University of New México Press.

2003 *Los Hermanos Comanchitos, Indo-Hispano Rituals of Captivity and Redemption*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Martínez Saldaña, Tomás

1998 *La diáspora tlaxcalteca, la expansión agrícola mesoamericana al norte de México*, México, Ediciones Tlaxcallan, DIF Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala.

Martínez Saldaña, Tomás, y Palerm Viqueira Jacinta

2000 *Antología del pequeño riego*, vol. I, Texcoco, Las Instituciones Colegio de Postgraduados Montecillo Texcoco.

Martínez Saldaña, Tomás y Alejandra Núñez Pintor

2005 "Bailes y Danzas en el sur del Río Grande", en Romero, Brenda (ed.), *Bailes y danzas del Río Grande*, Case Studies in the Borderlands, en prensa.

Martínez Saladaña, Tomás Enrique Lamadrid y Jack Loeffler

2005 *El Camino Real de Tierra Adentro, New México*, Santa Fe, Nuevo México, Department of Cultural Affaires.

Meyer, Michael

1998 El riego en el suroeste hispánico, México, CIESAS.

Mintz Sidney, W.

1991 "Pleasure, Profit, Satiation", en Viola Herman J. y Carolyn Margolis, *Seeds of Change Five hundred Years since Columbus, A Quincentennial Commemoration*, Washington/Londres, Smithsonian Institution Press.

Palerm Viqueira, Jacinta

2004 *Antología del pequeño riego*, vol. III, Sistemas de riego no convencionales, Texcoco, Colegio de Postgraduados Montecillo.

Palerm Viqueira, Jacinta y Tomás Martínez Saldaña

2002 *Antología del pequeño riego*, vol. II, Las organizaciones autogestivas, Texcoco, Colegio de Postgraduados Montecillo Texcoco.

Powell Philip Wayne

1980 *Capitán Mestizo Miguel Caldera y la frontera chichimeca, la pacificación de los chichimecas, 1548 1597*, México, Fondo de Cultura Económica.

Rivera, Jose A.

1998 *The acequia culture, Water, Land & Community in the Southwest*, Albuquerque, University of New México Press.

Rodríguez, Sylvia

1996 *The Matachines Dances*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

2002 *The Matachines of New México*, Albuquerque, University of New México Press.

Santiago, Guadalupe y M. Angel Berumen

2004 *La Misión de Guadalupe*, Chihuahua, Berumen y Muñoz editores.

Simmons, Marc

1972 "Spanish Irrigation in New Mexico", en *New Mexico Historical Review*, vol. 47, núm. 2, Abril, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Steele Thomas S.J. y Rowena Rivera

1985 *Penitente Self Government, Brotherhood and Councils 1797-1947*, Nuevo México, Ancient Press.

Velázquez Primo, Feliciano

1985 *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, Archivo Histórico de San Luis Potosí, México, s/e.

us Department of Interior, National Park Services

1967 *Las Trampas, Especial Report of the Advisory Board*, Nuevo México, marzo.

POLÍTICAS PÚBLICAS EN TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN. LA PERTINENCIA ANTROPOLÓGICA

María Teresa Márquez Chang
Carmen Bueno Castellanos
Universidad Iberoamericana

RESUMEN: *Este artículo muestra una perspectiva antropológica de las políticas públicas como procesos arbitrarios e inciertos de construcción de problemas y soluciones. Esta perspectiva está en franca confrontación con la visión acotada pero dominante, que las entiende como maneras racionales de detectar necesidades y resolverlas. Las limitaciones de esta perspectiva racional se exhiben a partir de tres estudios de caso donde diferentes modelos de acceso público a facilidades de Internet y cómputo, coinciden en su incapacidad para construir una trayectoria evolutiva en el número y perfil de usuarios, así como en los tipos de uso y en la administración de los servicios disponibles. Como hipótesis explicativa se sugiere que las políticas públicas en tecnologías de información son ciegas al contexto socio-cultural, debido a su vocación por responder más a un discurso legitimador de la acción de gobierno, que a las condiciones y demandas de la población. Más que señalar las fallas de este modo de entender las políticas públicas, con este artículo pretendemos llamar la atención hacia una nueva forma de ver y entender estas formas de articulación entre Estado y sociedad.*

ABSTRACT: *This article offers an anthropological perspective of public policies seem as arbitrary and uncertain processes for the construction and solution of problems, vis-à-vis the negotiation of political power. This perspective is in open confrontation to the bounded but dominant visions that understands them as rational ways to detect needs and solutions. The limitations of this rational perspective are demonstrated in three case studies in which different models of public access to Internet and computer information facilities are coincident in their incapacity to construct an evolutive trajectory of the users quantity and profile, the types of use, as well as the administration of available services. As an explanatory hypothesis, it is suggested that public policies regarding information technologies are blind to the socio-cultural context they face, in lieu of their avocation of responding more so to the legitimizing discourse of governmental action than to the conditions and demands of the people. More than pointing out the faults in this way of understanding public policies, this article tries to call attention toward a new manner of viewing and comprehending this articulation between state and society.*

PALABRAS CLAVE: *políticas públicas, tecnologías de la información, Internet, antropología de las políticas públicas*

POLÍTICAS PÚBLICAS: CRÍTICA A LA RAZÓN DOMINANTE

La definición dominante de las políticas públicas las concibe como las decisiones que toman los gobiernos siguiendo una racionalidad económica, política y simbólica en la identificación y resolución de problemas o necesidades que enfrentan sectores específicos de la población. En este sentido, las políticas tratan de racionalizar los cursos de acción, es decir, hacerlos más eficientes de modo que los recursos lleguen a los sectores más necesitados. En pocas palabras, según esta visión, las políticas serían el mejor modo de solucionar los problemas o hacer que las cosas pasen.

Sin embargo, al articular las relaciones entre Estado y sociedad, las políticas generan y sostienen un conjunto de relaciones sociales institucionalizadas y no institucionalizadas ricas en complejidad que van más allá de la mera satisfacción de necesidades materiales. Al formular, implementar, participar e incluso evaluar programas, los actores de las políticas públicas construyen imágenes, discursos y representaciones socio-estadísticas, toman decisiones y siguen acciones en torno a su legitimación dentro del proceso de la política. Este aspecto sociológico de las políticas públicas es el menos visible en la producción académica y política sobre el tema. Por fortuna, diferentes estudios sobre programas de política social vienen haciéndose preguntas que sobrepasan la preocupación por los efectos puntuales de la política, además de que ensayan diferentes tipos de respuesta que apuntan a procesos sociales, culturales y políticos involucrados en las diferentes etapas de los programas de política.

Soss, en sus trabajos sobre la participación política de los usuarios de programas de asistencia social en los Estados Unidos, resume diferentes líneas de análisis que intentan explicar por qué los beneficiarios de este tipo de programas son grupos especialmente pasivos [v. Soss, 1999, 2005]. Por ejemplo, hay quienes sostienen que la pasividad es una característica preexistente de los usuarios de programas sociales, porque pertenecen a sectores desprovistos de recursos económicos pero también políticos. Otros sostienen que este tipo de programas cultiva lazos de dependencia y paternalismo. Una tercera explicación sostiene que la ayuda social provoca desviaciones o disminución en la demanda política de los grupos sociales vulnerables. Una cuarta posición es solidaria con la idea de que los programas sociales son lugares de aprendizaje político donde confluyen un diseño y arreglo institucional orientado a formar la conducta de la gente y, por otro lado, las percepciones que los beneficiarios de los programas se hacen del gobierno, a través de la interacción cara a cara con los diferentes actores y elementos que componen la implementación de la política social. El propósito de mencionar aquí estos estudios analizados por Soss, es únicamente remarcar que todo programa de política pública tiene efectos sociales, políticos y culturales que van más allá de la satisfacción de las necesidades para las que fue elaborado.

Por otro lado, muchas veces las políticas públicas no son explícitas ni poseen una objetivación específica, sino que sus lineamientos pueden estar en documentos del gobierno o de una consultora privada, en la retórica de un discurso político, o incorporados en mecanismos institucionales de decisión y de servicios, o incluso en las interacciones de los beneficiarios con los burócratas encargados de implementar dicha política [Shore y Wright, 1997].

Otro elemento que agrega complejidad y, por tanto, incertidumbre con respecto a las políticas públicas, es el hecho de que cada vez más éstas escapan a la del Estado nación, y se hacen globales en su discurso, en su concepción, en su diseño, implementación y evaluación [CEPAL, 2005]. En consecuencia, dejan de responder a las necesidades específicas y particulares de los sujetos que pretenden beneficiar.

Estas breves consideraciones ponen en duda la visión instrumentalista y acotada del paradigma dominante de las políticas públicas, que las ha considerado instrumentos intrínsecamente técnicos, racionales y orientados hacia la acción, que el gobierno usa para resolver problemas y procurar un cambio [Shore y Wright, *op. cit.*].

LAS TECNOLOGÍAS DE INFORMACIÓN: LÍMITES DE LA VISIÓN ESTÁNDAR

Una vez establecido este punto, vayamos ahora a la arena de las políticas públicas que aquí nos interesa, y preguntémosnos, ¿son racionales las tecnologías de información (en adelante TI)? Para dar respuesta a esta interrogante, nos referiremos al campo de la antropología de la tecnología que en los últimos años se ha orientado a poner en evidencia los límites de la visión estándar de la tecnología, según la cual, los artefactos tecnológicos sólo existen para resolver necesidades previas a su invención.

Definida antropológicamente, una tecnología es algo más que un objeto modificado técnicamente (artefacto). Involucra complejos aspectos sociales incorporados a las actividades tecnológicas, que van desde el material sobre el que la técnica actúa (materia), la fuerza que mueve los objetos y que actúa sobre la materia (energía), los artefactos o herramientas que sirven para actuar sobre dicha materia (objetos), las operaciones que mueven los objetos involucrados en una acción tecnológica y que están organizadas en secuencias, y el conocimiento específico que deben tener los actores, sea de manera consciente o inconsciente, y que es el resultado final de todas las posibilidades percibidas y de las elecciones de un individuo o de la sociedad que ha dado forma a la acción tecnológica [Lemonnier, 1992].

Estas elecciones son arbitrarias desde un punto de vista estrictamente técnico, y están más bien asociadas con interpretaciones nuevas o existentes sobre el objetivo de las tecnologías (para qué son necesarias), cómo funcionan y por qué

son valiosas [Pfaffenberger, 1992]. Por tanto, que una tecnología se desarrolle no implica que sea un sistema lógico ni el único susceptible de ser desarrollado bajo las circunstancias dadas para satisfacer una necesidad específica. La elección social, las tácticas, las técnicas alternativas y la redefinición social de las necesidades y aspiraciones, desempeñan un papel central en la construcción de una tecnología.

A su vez, las tecnologías son instrumentos o medios para tomar decisiones, y puesto que no poseen un código de uso unívoco, fijo e inalterable, se adaptan al contexto de uso con cierta facilidad. Aunque exista una visión determinista, proveniente de la sociología, que sostiene que los usuarios están acotados en su acción tecnológica por las posibilidades físicas y técnicas que ésta implica [Winner, 1980]; y que las sociedades que adoptan una tecnología están condenadas a reproducir las mismas relaciones sociales y laborales de aquéllas que las producen; es casi improbable que un artefacto transferido traiga consigo —por sí sólo— la estructura ideológica que lo produjo. Cuando la reinterpretación de la transferencia de artefactos (apropiación cultural) coincide con los intereses que la pusieron ahí, de acuerdo con Pfaffenberger, es más probable que se deba a la imposición de una ideología alineada y hegemónica, legal y política, que a la tecnología en sí misma [1992].

En suma, si bien un artefacto técnico tiene el poder de transformar una realidad física, es todavía más poderosa la construcción simbólica hecha alrededor de él con el propósito de legitimar su uso. Estas construcciones son normativas, pues intentan dirigir los usos y aplicaciones de las tecnologías hacia las áreas que se estiman convenientes para ciertos propósitos, y desviarlas de las que van en contra de determinados intereses. En este sentido, las tecnologías son ciertamente instrumentos sociotécnicos de poder.

Hasta aquí hemos querido establecer que ni las políticas públicas ni las TI son racionales por sí mismas e independientes de un contexto social y cultural, o de los intereses y elecciones de los actores que participan en ellas. Por lo mismo, la tarea pendiente para los científicos sociales en general, y especialmente para los antropólogos, consiste en identificar los mecanismos por los cuales unas construyen las propiedades racionales de las otras y viceversa. En el centro, el sujeto de la política y de su poder simbólico es el elemento metodológico que posee la antropología para responder a sus preguntas. De la naturaleza de estas preguntas nos ocuparemos en el apartado siguiente.

LA ANTROPOLOGÍA DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

El punto de partida de la preocupación antropológica por las políticas públicas es la constatación de que éstas son centrales en la organización social contem-

poránea, en la medida que articulan la relación entre Estado y sociedad. En este sentido, una definición de políticas públicas alternativa al paradigma dominante —que proviene de las ciencias políticas y de la economía— es aquella que las concibe como construcciones sociopolíticas, técnicas y discursivas, por lo tanto arbitrarias, y no instrumentos racionales de acción.

Las preguntas de la antropología están dirigidas a los procesos a través de los cuales las políticas públicas funcionan o fracasan. Estas interrogantes buscan establecer cómo las políticas públicas construyen una legitimidad política y cómo configuran a sus sujetos como objetos de poder, así como la identificación de los mecanismos de los cuales echan mano para presentar un problema y su solución. Estas preocupaciones por las políticas públicas, si bien han cobrado forma y se han explicado en años recientes, remiten a temas centrales y con cierta tradición en la antropología, como conocimiento y poder, retórica y discurso, significado e interpretación, lo global y lo local, la construcción de identidades (ciudadanas, profesionales, nacionales), etcétera.

Para Shore y Wright [1997], un concepto que permite a la antropología operar teórica y metodológicamente es el de *governance*. El eje es la influencia de las políticas públicas en la manera como la gente se construye a sí misma, a sus conductas y a sus relaciones sociales como individuos libres. En este sentido, el término *governance* se refiere a un proceso complejo por el cual las políticas no sólo imponen condiciones (por ejemplo para los premios o castigos) desde fuera o desde arriba del contexto de intervención, sino que además influyen en las normas de conducta de tal manera que la gente termina por contribuir, de modo no necesariamente consciente, a un modelo de gobierno o a un orden social. En este sentido, la *governance*, más que la administración eficaz y eficiente de los recursos de acuerdo con la demanda como lo entiende la ciencia política, es un tipo de poder que actúa sobre la agencia y la subjetividad de los individuos y a través de ellas.

La tarea del antropólogo sería despojar a las políticas públicas de su máscara de neutralidad política e ideológica y sumarse a los esfuerzos que las exploran desde una conceptualización más profunda, social y políticamente compleja [v. Schneider e Ingram, 2005]. Así, el objetivo final de la antropología de la política pública es entender los estilos cambiantes y los sistemas de *governance*, y la forma en que están reconfigurando las relaciones entre individuo y sociedad.

En los tres estudios de caso presentados enseguida, mostraremos los grandes parecidos en la respuesta a la implementación de programas de acceso público y universal a las π en tres contextos de intervención diferentes. Lo que caracteriza a estas tres respuestas no es su apego a los resultados previstos, sino, por el contrario, haber escapado a las expectativas de los ejecutores de la política. Una explicación posible a esta situación sugiere que la falla está en la forma como

las acciones son implementadas, pasando por alto aspectos técnicos y logísticos básicos, así como aspectos sociales, de modo que se propone que el poder retórico de las políticas en TI produce cierta inercia en los burócratas encargados de implementarlas. Nuestro análisis busca mostrar sólo un ángulo de las posibilidades de una antropología de las políticas públicas, aplicada al terreno de las tecnologías de la información.

TECNOLOGÍA Y DESARROLLO: GÉNESIS DE UN DISCURSO LEGITIMADOR

Desde mediados de la década de 1970 el tema de las tecnologías de la información se empezó a asociar con el desarrollo económico. Los defensores de esta visión sostenían que las TI eran vías de salida del desempleo, de mejoras en la productividad, además de representar un factor decisivo en la reducción de costos de producción y en el incremento de los niveles de coordinación, etcétera. Más tarde, en los años de 1990, Estados Unidos inició su proyecto “la supercarretera de la información”, con el afán de comercializar los avances que hicieron las empresas de dicha nación en las áreas del *software*, la microelectrónica, el *hardware* y las telecomunicaciones. A través de ese proyecto se erigió un discurso determinista sobre el uso de la tecnología, por el cual éstas aparecían automáticamente asociadas a la idea de modernidad y progreso.

Por otro lado, en la misma década, la entonces Comisión Europea intentó con éxito proponer un nuevo concepto de sociedad basada en nuevas formas de relación organizacionales, sociales y jurídicas a partir de las tecnologías de almacenamiento y transmisión, al que llamaron “sociedad de la información”. En este marco diversas agencias y organizaciones europeas fueron animadas a establecer

[...] elevados niveles de interacción y colaboración en red entre las agencias de nivel europeo, los gobiernos estatales, provinciales y locales, las ONG, los actores comerciales y corporativos, las organizaciones educativas, los institutos de investigación y los diversos grupos de usuarios [Axford y Huggins *apud* Rifkin, 2004:288].

Con lo anterior se pretendía establecer la primera sociedad de la información plenamente integrada en el mundo como correlato político y educativo a una integración económica, jurídica y comercial.

Así, desde mediados de los años de 1990, los gobiernos de América Latina comenzaron a adoptar y reproducir un discurso positivista y acrítico de las tecnologías como fuente de bienestar y progreso.

Otro factor que determinó la preocupación de los gobiernos por el tema de las tecnologías de la información y la necesidad de una acción inmediata para adoptarlas, fue la aceptación definitiva del paradigma de la globalización económica y cultural. Entendida como una creciente interconexión de actividades a

escala mundial, la globalización encuentra en estas tecnologías un instrumento para las interconexiones que se requieren, las cuales abarcan casi todos los ámbitos de la actividad social: el comercio, el entretenimiento, la socialización y transmisión de conocimientos, la provisión de servicios y la circulación de todo tipo de datos e información [Bruner *apud* Peña, 2002]. Esta corriente llevó a los países periféricos interesados en engancharse al proceso globalizador a adoptar políticas tecnologistas (desregulación del sector telecomunicaciones, compra masiva de *hardware*, promoción del desarrollo de *software*, etcétera), sin considerar que los rezagos económicos, sociales y culturales propios de su condición periférica, sumarían una brecha más de exclusión en el contexto global, en lugar de integrarlos automáticamente a él. Nos referimos a la brecha digital.

En este contexto, con el fin de paliar la nueva desigualdad propia de la sociedad de la información, los gobiernos de América Latina y el Caribe dirigen ahora sus esfuerzos a una nueva tarea: dar acceso a las tecnologías y con ello a nuevas formas de información, servicios, conocimientos, organización social y símbolos, a los millones de personas que por su condición económica, social, educativa, cultural, étnica o geográfica, carecen de posibilidades o interés de acceder a ellas.

La relación del Estado con las tecnologías de información en esta parte del mundo se manifiesta de dos maneras: como promotor y como usuario. En el primer caso, las metas están dirigidas a lograr la inclusión social y la reducción de la desigualdad a través del aprovechamiento de las π como medios para procesar, almacenar y distribuir flujos intensivos de comunicación, información y conocimiento, de modo que se pueda alcanzar el nuevo modelo de organización social y productiva al que están asociadas las π . En este sentido, se entiende el papel promotor del Estado a través de políticas públicas como un instrumento para evitar que un bien público (las π como medio de bienestar socioeconómico y participación política) caiga en manos exclusivamente privadas, y que la oferta y demanda de las mismas y de sus beneficios se sujeten a la acción de los mercados.¹

Por otro lado, como usuarios de π , los gobiernos de los países de la región invierten cada vez más esfuerzos y recursos en proyectos de gobierno electrónico, con el fin de utilizarlos como herramienta de cambio administrativo y organizacional, eficiente, transparente y al servicio de la democracia. Por supuesto, al digitalizar sus procesos y servicios, los gobiernos no sólo se están transformando a sí mismos, también promueven que los ciudadanos hagan uso de estas tecnolo-

¹ No está de más precisar que existen también consecuencias sociales y económicas negativas asociadas a las π , como el desempleo y el incremento en los tiempos de ocio, que parecen derivarse de la creciente tecnologización del mundo del trabajo. Para una visión crítica de las repercusiones económicas del cambio tecnológico ver Tezanos [2004].

gías como vías de participación ciudadana, acceso a información y servicios, así como acercamiento a las autoridades.

Aunque existan corrientes de estudios que no comparten el optimismo respecto a las posibilidades de las π como fuentes de desarrollo y bienestar, resulta importante reconocer que estas tecnologías son instrumentos de producción material y simbólica, y por tanto que los gobiernos de los países en desarrollo correrían riesgos al abandonar en manos privadas, o a los azares del mercado su distribución y consumo. Una forma de asegurar la equidad y la inclusión en la utilización de las π (y también su incorporación a estructuras de poder político y económico) es la elaboración, implementación y evaluación de políticas públicas.

LOS ESFUERZOS EN AMÉRICA LATINA POR REDUCIR LA BRECHA DIGITAL

Dentro de los nuevos escenarios sociales que ha traído consigo la sociedad de la información, está la denominada "brecha digital". En resumen, esta expresión se refiere a las diferencias o inequidades en la inclusión dentro del nuevo orden, que se dan básicamente entre los que tienen o no acceso a las π . En esta lógica de equiparar acceso con inclusión, los esfuerzos de los gobiernos de los países en desarrollo, entre los que se encuentran los de América Latina, se concentran en ofrecer posibilidades de uso a infraestructura de π , incluyendo Internet, al grueso de la población.

En lo que se refiere a las acciones de políticas públicas respecto del acceso a infraestructura y servicios, éstas tienen su correlato también en las organizaciones de la sociedad civil y en la iniciativa privada. En los tres modelos de acceso se trata de promover y fomentar el uso de π y ofrecer espacios equipados y con conectividad a grupos amplios y heterogéneos de usuarios. Existen, sin embargo, diferencias en el número y la calidad de los servicios, en la forma de gestión, en la interacción con los usuarios, etcétera, sean espacios de carácter gubernamental, social-comunitario o comercial. A los dos primeros se les puede llamar genéricamente telecentros, y al tercero cibercafé o café Internet. Aquí nos ocuparemos exclusivamente de los telecentros.

Los telecentros son espacios asociados a intervenciones en zonas rurales o marginales, aunque también los puede haber en zonas urbanas; en ambos casos responden a la voluntad de dotar de infraestructura a poblaciones con recursos y servicios escasos. En su mayoría son financiados por organizaciones internacionales, Organizaciones de la Sociedad Civil (osc) o por gobiernos locales [basado en REUNA, 2000:5 y s; Proenza, Bastidas-Buch y Montero, 2001:11-41].

Existen también los telecentros cívicos, denominados así por ubicarse en bibliotecas públicas, escuelas, universidades y otras instituciones cívicas. Su objetivo no es entregar los servicios de un telecentro como tal, sino ofrecerlos como complemento a otros servicios culturales, educativos o recreativos.

Finalmente, podemos incluir los telecentros comunitarios multipropósito, que no sólo ofrecen servicios básicos de conectividad, sino que buscan incluir aplicaciones adicionales como telemedicina, teletrabajo y teleeducación. Los recursos normalmente son proporcionados por los gobiernos en cooperación con alguna organización. El objetivo de este tipo de telecentro es desarrollar infraestructura que ayude al desarrollo de la comunidad, otorgando una mezcla de servicios privados (banca, alquiler de equipo, apoyo a pequeñas y medianas empresas, servicio de Internet individual) y públicos (telecomunicaciones, pagos de servicios e impuestos, acceso a información gubernamental, etcétera).

Más allá de estas diferencias, en el discurso de la política pública en π , la esencia del modelo telecentro es compartir conectividad e infraestructura entre varias personas o grupos de usuarios. El argumento detrás de este discurso es que, al estar asociados a la vida de una comunidad, las π configurarían un medio efectivo de soluciones institucionales a iniciativas y/o necesidades locales facilitando, entre otras cosas, la creación de información con contenido local, el acceso a información pública de los gobiernos, el acceso a mercados, el conocimiento de prácticas exitosas e incluso la realización de transacciones comerciales directas entre productores y consumidores. Todo esto permitiría una mejora de los ingresos de comunidades desprotegidas, marginadas o de escasos recursos.

Ahora bien, desde el punto de vista del uso efectivo de esta infraestructura, hay pocos trabajos que revelen lo que realmente está pasando en los telecentros, qué usan los grupos que asisten a estos centros, cómo lo usan y para qué. Algunos estudios como el de Schofield Clark [2003], realizado en un centro comunitario tecnológico en un barrio de bajos ingresos en Denver, Colorado, muestra que los usuarios experimentan la tecnología de una manera no consistente con la política que los concibió y administra. La autora encontró que existe un discurso que considera el acceso a través de telecentros como bienes sociales, es decir, como aspectos positivos para el desarrollo comunitario. Sin embargo, mientras que la política considera el acceso a Internet como un recurso para conseguir mejores trabajos y para formar ciudadanía mejor y más informada, la mayor parte de los usuarios juegan, descargan música y visitan sitios de celebridades.

Esta discrepancia entre los discursos de conectividad y los usos de las tecnologías está presente también en los trabajos de Scoot Robinson, quien explora las experiencias de los cibercafés en México. Al igual que Schofield Clark, Robinson encontró diferencias entre las costumbres, la cotidianidad y el ambiente tradicional de los jóvenes de escasos ingresos y el diseño del programa de acceso de e-México.² Los

² El Sistema Nacional e-México es la instancia encargada de coordinar la política pública de acceso a la Sociedad de la Información en México.

primeros serían espacios de innovación cultural ligados a actividades lúdicas, más que a actividades educativas o políticas, rasgo no considerado —a decir de Robinson— en el caso de los Centros Comunitarios Digitales del Sistema e-México, donde el espacio para la experimentación y la capacitación es escaso [Robinson *apud* Solis, 2005]. Esta brecha entre las políticas públicas y el uso efectivo de las tecnologías de la información es un ámbito propicio para la exploración antropológica.

MODELOS LOCALES DE ACCESO A INTERNET EN MÉXICO:

METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Los estudios de caso presentados aquí formaron parte de una investigación, cuyo objetivo fue identificar los factores (inhibidores/detonadores) presentes en la gestión y en el impacto social de los servicios de acceso a Internet y a capacidades de cómputo que brindan tres telecentros, pertenecientes a tres modelos de política implementados por gobiernos locales en México. El estudio fue realizado en el mes de agosto de 2003 y se dividió en dos fases de cinco días cada una: la primera abarcó el periodo vacacional escolar y la segunda se realizó casi tres semanas después de que se reanudara el ciclo escolar.

En los telecentros elegidos la población tiene acceso a servicios como biblioteca, videoteca, cursos, etcétera. Sin embargo, el foco de observación fue el acceso a Internet y a las facilidades de cómputo e impresión. Los demás espacios y servicios se integraron a la observación en tanto se relacionaban con esta prioridad. La elección de los casos se realizó atendiendo a los criterios que se especifican en el cuadro 1.

CUADRO 1. Criterios de elegibilidad de los casos estudiados

	CASO 1	CASO 2	CASO 3
Acceso a Internet público y voluntario	Sí	Sí	Sí
Antigüedad ³	Inicial	Avanzado	Intermedio
Contexto sociodemográfico	Urbano	Semiurbano	Semirural
Tipo	Educativo	Educativo	Educativo
Gestor de la intervención	Gobierno delegacional	Gobierno estatal	Gobierno estatal
Origen del modelo de acceso	Transferido	Propio	Propio

³ Inicial = 1 año o menos; intermedio = de 1 a 2 años; avanzado = más de 2 años.

Debido al escaso tiempo disponible para presentar resultados, a la falta de información sistemática respecto a los modelos de acceso a Internet que buscábamos abarcar, así como a la necesidad de tener un acercamiento cualitativo al objeto de estudio, se identificó a la Evaluación Rápida Enfocada (ERE)⁴ como la vía idónea de investigación.

Aunque la ERE comparte muchas características de un trabajo etnográfico, en lugar de estancias prolongadas en el campo utiliza la triangulación (entre datos y análisis) y la interacción intensiva entre los miembros del equipo de trabajo.⁵ Una ERE produce resultados cualitativos sólidos, ya que se considera que un equipo trabajando en un periodo corto es tanto o más conveniente que un solo investigador en el campo por largo tiempo. Para facilitar la triangulación y la interacción del equipo, las estancias de investigación de cada investigador fueron monitoreadas por un coordinador de campo. Además, se realizaron juntas de triangulación entre las dos etapas del trabajo de campo.

En cuanto a instrumentos de investigación, se diseñaron protocolos de observación y guías para entrevistas semi-estructuradas a usuarios, no usuarios, usuarios iniciadores (*early adopters*), facilitadores del servicio y encargados de los telecentros.⁶ El resultado esperado de la ERE fue obtener un entendimiento general de cómo, por qué y a través de qué etapas o ciclos de maduración, las locaciones otorgaban servicios de Internet y cómputo. Por entendimiento general se consideró: 1) una visión de primer y segundo orden de los factores que intervienen e impiden o frenan el desarrollo de tales servicios, y 2) una descripción de las interrelaciones de tales factores, tomando en cuenta variables de poder, socioeconómicas y culturales. Este diseño metodológico responde a un marco conceptual que concibe la relación entre usuarios y tecnología como un proceso co-evolutivo en donde unas variables afectan el comportamiento de otras modificando su contenido o trayectoria. Este proceso coevolutivo está determinado no sólo por las variables tradicionales de edad, género y nivel educativo, sino por componentes sociotécnicos que van desde la infraestructura disponible, el contexto institucional, hasta las redes sociales que brindan seguridad y confianza ante una experiencia nueva, así como de vehículos para la transmisión de conocimientos. No se trataba, por tanto, de obtener una fotografía o una descripción estática de la provisión de servicios en las locaciones, sino de entender la dinámica de ésta y de las conductas de los usuarios. Si las políticas

⁴ El nombre original en Inglés es *Rapid Assesment Aproach* y se conoce por sus siglas como RAP.

⁵ Los trabajadores de campo fueron Betzabé Xicohténcatl, Rubén Lechuga y Sandra Alarcón.

⁶ El diseño metodológico de la investigación contó con el apoyo de dos investigadores del Institute for Information Technology and Culture de la Universidad de Wayne (Detroit, Michigan).

buscan dar acceso a las tecnologías como una manera de obtener conocimientos, habilidades e información que permitan a la gente mejorar sus condiciones de vida actuales, pensamos que la estrategia pertinente en términos conceptuales y teóricos era enfocar la investigación desde un marco que permita ver este acceso como un proceso evolutivo de aprendizajes, a través de la interacción con los facilitadores de los servicios, con las máquinas y con otros usuarios.

CASOS ESTUDIADOS

Caso 1

Este caso estuvo conformado por uno de los dos telecentros (hasta ese momento) promovidos, administrados y financiados por el gobierno de una delegación política del Distrito Federal. Se trata de un espacio moderno y funcional que ofrece a comunidades y familias de bajos recursos servicios bibliotecarios, educativos y culturales, así como de capacitación en conocimientos y habilidades relacionados con la ciencia y la tecnología. Al momento de la investigación, el telecentro tenía aproximadamente ocho meses brindando sus servicios.

Una de las políticas más importantes de este telecentro es la participación activa de la comunidad y vecinos de colonias aledañas. Tal preocupación busca disminuir la distancia que hay entre el telecentro y su entorno comunitario, lo que responde a varias causas. La primera es de tipo político y remite a las intrincadas negociaciones previas a la construcción de sus instalaciones, entre las autoridades de la delegación (en manos del Partido Acción Nacional, PAN), las del Distrito Federal (del Partido de la Revolución Democrática, PRD) y los líderes comunitarios (del PRD y del Partido Revolucionario Institucional, PRI), por temas como la ubicación, la protección ecológica, los permisos, la afectación a otras actividades recreativas de la comunidad, etcétera. Estas tensiones politizaron más el proyecto desde sus inicios, por lo que ahora los vecinos —casi todos simpatizantes o militantes del PRD y PRI— prefieren que sus hijos se mantengan alejados del telecentro.

Una segunda causa de la distancia entre el telecentro y su comunidad, es la percepción generalizada entre los vecinos no usuarios, de que ellos, sea por su nivel educativo o por su condición económica, no pueden acercarse al telecentro o no deben hacerlo. Frases recogidas en el trabajo de campo como: “eso es muy elegante”, “yo no me acerco porque de entrada ahí hay un policía”, “le piden a uno muchos requisitos”, “le piden a uno comprobantes de domicilio”, “quién sabe también cuánto cobren”, “no abren cuando uno tiene tiempo de ir con la familia”, “no me dejan bajar nada. No hay quemador” y “luego espían para ver qué está viendo uno”, dan cuenta que ni las instalaciones, ni la organización de los servicios, han logrado empatar con el perfil de los usuarios potenciales.

Por último, una causa importante de la distancia entre el telecentro y la comunidad, es su ubicación en una zona de alta peligrosidad y delincuencia. Esto ocasiona que el horario de atención esté limitado estrictamente (las computadoras y el acceso libre a Internet solamente están disponibles de 12 a 13 horas y de 18 a 19 horas). El resto del tiempo, la sala con 36 computadoras está disponible sólo para usuarios registrados e inscritos en algún curso de capacitación. Debido al reducido número de personal y al nivel de control y vigilancia que se percibe como necesario por parte de los responsables del telecentro, la organización de los servicios se caracteriza por un estricto control y vigilancia.

En resumen, la investigación etnográfica realizada aquí, rescató la experiencia de gestión de un modelo de acceso transferido a una localidad cuyas autoridades deben negociar políticamente decisiones de impacto social directo. Las fortalezas y debilidades de este caso están directamente relacionadas con el contexto socio-económico marginal y con una importante actividad política en el área en donde se ubica.

Caso 2

Este telecentro es uno de los diez que conforman una red espacios públicos ubicados en las zonas más necesitadas de un estado del centro del país. El organismo coordinador tiene por misión

[...] proveer servicios innovadores de calidad en materia de comunicación integral, a través de acciones que propicien una mayor interacción social y contribuyan al bienestar colectivo.

Su visión consiste en “ser un organismo público creativo y de excelencia en comunicación integral”.

Las oficinas centrales de esta red de telecentros se ubican en la capital del estado y desde ahí se administra la logística, conectividad, ingresos y al personal de cada uno de los telecentros. Esta administración centralizada deja a la responsable del telecentro intervenido con mucha libertad para implementar sus propios programas de promoción y cooptación de nuevos usuarios pero, al mismo tiempo, deja bajo su responsabilidad la solución de problemas de abastecimiento de insumos, arreglo de equipos, adquisición de mobiliario, limpieza, arreglo de jardines, etcétera. Esta centralización administrativa, junto con la escasez de recursos, hace que el funcionamiento del telecentro dependa en gran medida de donaciones particulares o de los gobiernos municipales y de las habilidades particulares de los administradores para obtenerlas. Este “arreglo” institucional es en buena medida informal, pues la administración del telecentro no posee un documento formal en el que se indique sus obligaciones y los canales oficiales para cumplirlas.

Pese a pertenecer a uno de los modelos más estructurados, con más apoyo económico y político, el éxito del telecentro puede ser atribuido más a las redes sociales y a la capacidad de gestión local de la administradora, que al modelo de política en sí mismo. Conseguir los apoyos operativos o técnicos necesarios de las oficinas centrales puede ser muy complicado, se debe insistir y esperar demasiado. Por eso la administradora del telecentro prefiere hacer uso de sus redes para conseguir mobiliario, insumos, movilidad o el pago de combustible para transportar a los usuarios. Es de resaltar que en la entrevista semi-estructurada comentó que si devolviera todo lo prestado se quedaría casi sin mobiliario. Otro ejemplo de la ineficacia del modelo es la ausencia de presupuesto para labores de difusión, para lo cual se debe recurrir al apoyo de las autoridades municipales o de empresarios de la localidad, quienes proporcionan movilidad o cubren los gastos de gasolina.

En suma, la indagación etnográfica rescató el trabajo de las personas que tienen a su cargo la gestión del telecentro como elemento clave para superar las deficiencias de planeación y logísticas de un modelo de política de acceso centralizado.

Caso 3

Este telecentro está ubicado en un poblado en el centro del país. Cuenta con siete computadoras y dos impresoras acomodadas en aproximadamente 15 metros cuadrados. Como en los dos casos anteriores, actúa como instancia no escolarizada de apoyo al sistema educativo formal, como espacio para la divulgación del conocimiento y como centro de enseñanza y asesoría en la búsqueda, manejo y uso de información, principalmente a través de las tecnologías de la información.

El telecentro es parte de un modelo promovido desde el gobierno del estado que consta en realidad de una red de bibliotecas públicas con servicios de cómputo multimedia. Actualmente existen en el estado alrededor de 50 centros de este tipo en comunidades urbanas, semiurbanas y rurales. De acuerdo con el diseño institucional, la responsabilidad de estos telecentros se comparte entre el gobierno estatal, quien proporciona los equipos, el *software* y la capacitación a los empleados y los gobiernos municipales —quienes son responsables de administrar los recursos humanos— así como de implementar los inmuebles y el mobiliario.

Este complejo modelo institucional supone problemas de coordinación. Por ejemplo, durante el trabajo de campo se detectó que la instancia estatal encargada de la capacitación aún no había entrenado a los dos facilitadores, a pesar que al momento de la intervención tenían más de seis meses en sus puestos. Por otro lado, ambos empleados pertenecen a la nómina de la Presidencia Municipal (porque recordemos que el personal se administra desde el municipio), y durante nuestra investigación estaban preparándose para abandonar sus trabajos debido al próximo cambio en la administración municipal.

Contar sólo con dos personas a cargo limita la calidad de los servicios, pues ellos abren y limpian el inmueble (incluyendo los baños), reciben a los usuarios y les asignan máquinas, resuelven dudas y dan asesorías, implementan los manuales y coordinan la publicidad mediante folletos que se reparten en las escuelas y con un servicio de perifoneo que brinda el camión de la basura. El personal del centro también atiende la videoteca (en la que generalmente los niños van a ver películas infantiles), levantan las estadísticas diarias de servicios e incluso algunas veces deben ir a pagar el servicio de teléfono a una ciudad cercana con sus propios fondos, porque cuando el municipio retiene este pago por falta de fondos o por demoras burocráticas, la compañía de teléfonos corta el servicio y, por lo tanto, el acceso a la red. El administrador también se encarga de dar mantenimiento correctivo y preventivo a las siete computadoras. Además, la facilitadora fue contratada también por el municipio para trabajar en “servicio de plaza comunitaria”, en donde tiene que realizar labores de alfabetización en comunidades rurales aledañas. Por lo mismo, se dan irregularidades en la hora de apertura, ya que si la facilitadora tiene que ir a recoger alguna documentación a la cabecera municipal, o debe ir a alfabetizar a alguna ranchería, no hay un reemplazo que abra la computeca y ofrezca el servicio. Por otro lado, el administrador suele dar servicio hasta las 18 horas, pues dedica el tiempo restante a la limpieza del inmueble. Como consecuencia de todo lo anterior, el servicio de Internet es deficiente.

En suma, el levantamiento etnográfico muestra las estrategias formales e informales de sobrevivencia de este modelo de acceso que depende de las tres instancias de gobierno con los problemas inherentes de coordinación que impactan en la calidad de los servicios.

RESULTADOS OBTENIDOS: PERFILES DE USOS Y USUARIOS

Como se mencionó, los casos estudiados se seleccionaron atendiendo a criterios de contrastación para alcanzar una visión más amplia de cómo y qué estaba pasando con los modelos de política local para el uso de Internet en México. En la presentación de los casos hemos enfatizado las circunstancias particulares que acompañaron la implantación de cada uno de los tres modelos, o que marcan de una manera u otra su funcionamiento. Aquí nos ocuparemos brevemente de aspectos relacionados con el uso y con los usuarios.

En cuanto al perfil general del usuario en los tres casos, los usuarios coincidían en ser niños y jóvenes de ambos sexos por igual, solteros que habitan en familias nucleares con casa propia y bajo el sustento económico de los padres, que no cuentan con computadora en casa. La asistencia de población infantil es frecuente desde que los telecentros fueron inaugurados.

En todos los casos, la infraestructura disponible no es suficiente en los horarios vespertinos; esto provoca que haya un tiempo limitado de uso, el cual puede variar entre treinta minutos y dos horas. Sin embargo, por las mañanas hay una subutilización de los servicios en los tres casos.

El uso más recurrente es la elaboración de tareas escolares con ayuda de los buscadores de información de Internet y de la paquetería de Microsoft. En cuanto al uso de Internet, lo más solicitado es el uso del correo electrónico y la investigación para trabajos escolares. Solamente en el telecentro ubicado en el Distrito Federal se presentó una mayor diversidad de usos, debido a usuarios adultos que realizan compras o se informan acerca de deportes, o bien niños que descargan juegos en línea. El uso en general está restringido al acceso de información que se considera correcta por parte de los administradores de los telecentros; esto significa que se prohíbe consultar páginas pornográficas, bajar información no autorizada y "chatear". Por ello, salvo en el caso 3 donde no hay otra oferta disponible, los jóvenes prefieren ir a las cibercafés, aunque sea preciso pagar por la libertad en el uso.

Tanto los servicios, el personal como los equipos disponibles, están orientados a satisfacer demandas iniciales de introducción al uso de las computadoras o a la navegación por Internet; por este motivo existe una saturación de la fase inicial, que inhibe la posibilidad de ampliar la promoción y los servicios ofrecidos. Cuando los usuarios avanzan en sus conocimientos y demandas, prefieren hacer uso de los cibercafés cuando éstos están disponibles. Esto se conjuga con el hecho de que los telecentros no han generado un ambiente en donde pueda haber aprendizajes compartidos o retroalimentación de conocimientos entre los usuarios. Más bien han generado una red jerárquica en la cual los facilitadores y/o los responsables centralizan el apoyo a los usuarios.

En términos generales puede sostenerse que los telecentros funcionan de manera aceptable con un público cautivo y una infraestructura medianamente adecuada a la demanda. Sin embargo, se observó que los servicios se encuentran en un estado estacionario, los usuarios son cautivos, es decir, no aumentan ni en número ni en diversidad (la mayoría son estudiantes), y el uso que hacen de las facilidades de Internet y cómputo es pasivo, limitándose a buscar información que, por otro lado, no proviene necesariamente de las fuentes más actualizadas dentro de la misma Internet; siendo así, aunque los centros de acceso actúan como complemento a la escuela, no agregan el valor que es de esperarse. En suma, no hay un movimiento evolutivo en la trayectoria de los telecentros.

Este estancamiento en la dinámica de los telecentros no sólo compromete su viabilidad, sino que cuestiona el cumplimiento de los objetivos de la política que los inspira: brindar acceso a infraestructura de cómputo e Internet, como medio para incorporar los conocimientos y habilidades que permitan a los sectores más desprotegidos participar de manera equitativa de los beneficios de la sociedad

de la información. Ahora bien, a pesar de ser éste el principio que inspira a los tres modelos, en los tres casos la prioridad en la implementación ha sido poner computadoras y conexión a Internet a disposición de los usuarios sin considerar quiénes son, qué quieren o necesitan, ni cuál sería el mejor modo de ubicar a las TI al servicio de un proceso de aprendizaje social y tecnológico acorde con el perfil específico del telecentro, de su entorno y de sus usuarios. Este aspecto es evidenciado por los problemas centrales de cada caso que fueron detectados en nuestra investigación etnográfica, y por las formas de evaluación que usan estos telecentros para reportar el estado de la demanda.

Sobre el primer aspecto, en el primer caso resulta claro que se busca proteger la integridad de los equipos y la seguridad del telecentro. Con esto, en lugar de adentrarse en la comunidad, el telecentro se repliega en sí mismo con un sentido de autoconservación que logra mantenerlo a salvo de ataques políticos o de vandalismo, pero lo hace pagar el precio de la subutilización de los recursos disponibles y la limitación en la consecución de sus metas. Lidar con esta situación es un problema que deben enfrentar los encargados del telecentro sin que el modelo en sí mismo ofrezca una solución institucionalizada.

El segundo caso muestra con más claridad un aspecto también presente en los otros dos, el abandono por parte de la política a la capacidad de agencia de los actores locales, los aspectos que ésta no puede cubrir por falta de claridad, de recursos o de voluntad política. En este sentido, muchas veces los telecentros corren el riesgo de convertirse en proyectos personales a cambio de su sustentabilidad o éxito. La falta de claridad y los vacíos de los modelos de acceso, así como la falta de atención a la etapa de implementación y la incapacidad de retroalimentación e introducción de mejoras continuas de la política, dan cuenta de su prioridad instrumentalista y operativa.

El tercer caso nos muestra los problemas de coordinación de un programa de acceso dependiente de las tres instancias de gobierno. Los colosales esfuerzos de los encargados de la operación del telecentro por sacarlo a flote a pesar de las condiciones adversas, nunca será tomada en cuenta porque no existen mecanismos de retroalimentación ni de evaluación del modelo institucional.

En los tres casos se trata de una implementación "a ciegas", en la que no importa a quién y cómo se da el servicio, sino el acceso a las tecnologías por sí mismo. Al hacerlo así, las políticas públicas están limitando las posibilidades de generar el proceso de aprendizaje social y tecnológico indispensable para el ciudadano de la Sociedad de la Información. Esta situación informa claramente los límites de una formulación e implementación de política en el marco del paradigma dominante que hemos señalado, puesto que la demanda y la forma de atenderla se preconfiguran desde un discurso legitimador y reduccionista de las TI, y no desde la elaboración propia de los actores beneficiados.

Este panorama se reitera en el tema de la evaluación. En los tres casos la evaluación se limita a registros estadísticos sobre el número de usuarios, tiempo de ocupación y tipo de servicio ocupado (correo electrónico, páginas de Internet, juegos, etcétera). Al momento de la investigación no existía en ninguno de los tres modelos estudiados un indicador de reformulación de la política a partir de la evaluación de su implementación. En otras palabras, no existen mecanismos para adecuar las acciones y programas de acceso, de acuerdo con las características de los usuarios, de los usos y de los contextos en los que éstos se dan. De nuevo, el paradigma dominante de la racionalidad sumado al poder simbólico y legitimador de las TI, más que abrir puertas de entrada a la sociedad de la información, producen pequeñas perforaciones que pasan desapercibidas para la mayoría de los beneficiados potenciales, y que los usuarios reales apenas atisban desde la incomodidad y estrechez de un espacio acotado material, política y socialmente.

CONCLUSIONES

De acuerdo con la concepción dominante de las políticas públicas que hemos cuestionado a lo largo de este artículo, éstas introducen racionalidad a la acción de los gobiernos, por lo cual se relacionan con beneficios ampliamente aceptados (al menos por la democracia de corte neoliberal), como el adelgazamiento del Estado, la eficiencia en la administración de recursos y el desarrollo social sostenido, pero se distancian de propósitos ideológica o políticamente dirigidos.

Ahora bien, las políticas públicas en TI promueven el uso de herramientas que se asocian desde una visión estándar con la eficientización de diversos aspectos de la vida. De acuerdo con esto, las políticas públicas en TI deben ser doblemente racionales, pues son formas eficientes (es decir, racionales) orientadas a su vez a racionalizar la acción del Estado en la promoción de su uso en los sectores más necesitados y étnica, educativa y económicamente marginados.

Sin embargo, como nos muestran los casos presentados aquí, esto no se da en los hechos. La política no sólo es falible al contener ella misma, por error u omisión, los elementos de su fracaso, sino irracional por ser incapaz de construir o reproducir las condiciones materiales o simbólicas que legitimen su uso. Más que presentadas como una herramienta de desarrollo y bienestar, en nuestra investigación las TI aparecen asociadas con esquemas ineficientes de operación, con proyectos políticos y con inversiones que no aportan valor en términos de generación y/o transmisión social de conocimiento.

Como posibles explicaciones de este fracaso pueden señalarse la incompetencia de los funcionarios encargados de diseñar o adaptar la política, la ineficiencia o falta de imaginación de quienes tienen bajo su responsabilidad implementarla, o incluso la incapacidad de los usuarios de valorar un recurso

apreciado y apropiárselo. Nuestra hipótesis es que estas políticas son ciegas precisamente por la efectividad simbólica de la concepción dominante de las políticas públicas que, sumada a la visión estándar de las tecnologías de información (donde éstas aparecen como las herramientas únicas e idóneas para satisfacer necesidades previas), dan como resultado conductas acríticas, deterministas, inflexibles e ineficientes en las autoridades.

Por tanto, más que indagar sobre sus mecanismos de dominación democrática o *governance*, en el caso de la política pública en tecnologías de información la antropología tiene un campo fructífero para averiguar cómo en los países en desarrollo la adopción simplista e instrumentalista de las políticas y de los esfuerzos “integrados” con miras a la sociedad de la información, en lugar de incrementar su legitimidad y valor, los desgastan o despilfarran.

En este sentido, la agenda de los estudios antropológicos deberá incluir la construcción de un paradigma alternativo al dominante, donde las políticas públicas aparezcan como lugares de interacción social que abarcan desde espacios tecnológicos tradicionales (por ejemplo los telecentros), hasta espacios virtuales (como los portales del gobierno) que es hacia donde se están trasladando el intercambio social y político.

Las articulaciones entre lo global y lo local constituyen otro campo de exploración para la antropología de las políticas públicas, tanto por la recurrente integración de las agendas internacionales como por los alcances mismos de las tecnologías que incentivan una ciudadanía global en tensión con la capacidad de acción del Estado-nación.

Por último, la indagación antropológica, su análisis y recomendaciones desde la perspectiva del individuo y los grupos sociales, constituye un elemento de retroalimentación valioso para que la política pública a través de mecanismos democráticos, genere un proceso evolutivo donde confluyan artefactos, sociedad y Estado para lograr un orden más justo y participativo.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Luis (ed.)

2000 *El estudio de las políticas públicas*, tomo 1, México, Miguel Ángel Porrúa.

Bonilla, Paul

2001 “Políticas, legislación y nuevas iniciativas de acceso a las TICs en México, Costa Rica, Cuba, Colombia, Brasil y Argentina, APC”, en el taller *Garantizando la participación ciudadana en la era digital*, Montevideo, noviembre, en www.apc.org/apps/img_upload/5ba65079e0c45cd29dfdb3e618dda731/Informe_Telecentros.doc

Brunner, José

2000 “Convergencia medial: de las tecnologías a las culturas”, ponencia presentada en el VI Encuentro IBERCOM, Santiago, 24 al 26 de abril, pp. 1-20.

CEPAL

2005 "Políticas públicas para el desarrollo de sociedades de información en América Latina y el Caribe", Santiago de Chile, ONU, junio.

Delgadillo, Karin, Ricardo Gómez y Klaus Stoll

2002 *¿Telecentros para qué? lecciones sobre telecentros comunitarios en América Latina y el Caribe*, IDRC-CRDI, Fundación Chasquinet, noviembre, en <http://telecentros.org/tcparaque/>

Lemonnier, Pierre

1992 *Elements for an Anthropology of Technology*, Michigan, Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan, núm. 88.

Peña, Patricia

2002 "Usos y apropiaciones por parte de la comunidad de organizaciones emisoras del sitio web Diario de la Sociedad Civil www.sociedadcivil.cl", tesis de Magíster en Comunicación, Universidad Diego Portales, Chile, en: www.sociedadcivil.cl/investigacion/

Pfaffenberger, Bryan

1992 "Social Anthropology of Technology", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 21, pp. 491-516.

2001 *Technology, anthropological perspectives* en www.people.virginia.edu/technology-anthropological-aspects.htm.

Piaggese, Danilo

2001 "Estrategias y recomendaciones para el desarrollo de la Sociedad de la Información en América Latina: Perspectivas del Banco Interamericano de Desarrollo", documento presentado en la 1 Reunión de Ministros Iberoamericanos de Sociedad de la Información, Madrid, 27 y 28 de septiembre, en www.campus-oei.org/salactsi/danilo.htm

Proenza, Francisco, Roberto Bastidas-Buch y Guillermo Montero

2001 "Telecentros para el desarrollo socioeconómico y rural en América Latina y el Caribe. Oportunidades de inversión y recomendaciones de diseño con especial referencia a Centroamérica", documento de trabajo, Washington, FAO, UIT, BIT, disponible en www.iadb.org/regions/telecentros/index.htm

Red Universitaria Nacional (REUNA)

2000 "Análisis de soluciones de acceso público a Internet para acceder a servicios de impuesto internos", resumen ejecutivo, disponible en: www.sii.cl/aprenda_sobre_impuestos/estudios/resumen.doc

Rifkin, Jeremy

2004 *El sueño europeo*, Barcelona, Paidós.

Robinson, Scott

2003 "Los retos culturales de los cibercafés: los changarros olvidados", ponencia presentada en el Seminario organizado por el CRIM, *Cultura e Internet*, Cuernavaca.

Schneider, Anne y Helen M. Ingram (eds.)

2005 *Deserving and Entitled. Social Construction and Public Policy*, Albany, State University of New York Press.

Schofield Clark, Lynn

2003 "Challenges of social good in the world of Grand Theft Auto and Barbie: A Case Study of a Community Computer Center for Youth", en *New Media & Society* 5.1, pp. 95-116.

Servon, Lisa

2002 *Bridging the Digital Divide. Technology, Community and Public Policy*, s/l, Blackwell Publishing.

Shore, Cris y Susan Wright (eds.)

1997 *Anthropology of Policy. Critical Perspectives on Governance and Power*, Londres/ Nueva York, Routledge.

Solís, David

2005 "Experiencia tecnológica, redes y espacio. Análisis antropológico del consumo de tecnología en dos cibercafés del Estado de Morelos", tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Soss, Joe

1999 "Lessons of welfare: Policy desing, political learning, and political action", en *American Political Science Review*, vol. 93, núm. 2, pp. 363-380.

2005 "Makinh clients and citizens: Welfare Policy as a Source of status, Belief, and Action", en Schneider, Anne y Helen M. Ingram (eds.), *Deserving an Entitled. Social Constructions of Public policy*, Albany, State University of New York Press.

Winner, Langdom

1980 "Do Artefacts Have Politics?", en *Daedalus*, núm. 109, pp. 121-136.

Tezcano, José Félix

2004 "La sociedad del trabajo y el mundo del trabajo", documento de trabajo de la Cátedra UEALC, México, SEP/SER/FLACSO, agosto.

ANTROPÓLOGOS APLICADOS, DEMANDANTES Y USUARIOS: LA IMPORTANCIA DE LAS RELACIONES SOCIALES EN EL PLANTEAMIENTO E INSTRUMENTACIÓN DE LOS PROYECTOS

Marisol Pérez Lizaur
Universidad Iberoamericana

RESUMEN: *El seguimiento y análisis del quehacer de los antropólogos aplicados permite aprender acerca de las especificidades y metodología de la disciplina. En este artículo se comparan y analizan los procesos de elaboración de cuatro proyectos de antropología aplicada. A partir de allí se muestra que la credibilidad de la antropología aplicada está muy relacionada con el contexto en el que ésta se desarrolla, las relaciones sociales de los antropólogos y de las modalidades de difusión de los resultados. A partir de ello se muestra que la metodología de la antropología aplicada implica que la investigación parte de un planteamiento teórico, el empleo de la metodología de trabajo de campo, la realización de investigación académica a partir de los resultados y una pregunta de investigación que busque soluciones a un problema social específico.*

ABSTRACT: *The pursuit and analysis of the task of applied anthropologists, allows us to learn about the discipline's specificities and methodology. This article compares and analyses the processes of elaboration of four of applied anthropology projects. In this way is demonstrated that the credibility of applied anthropology is deeply related with it's development context, the social relations of anthropologists and the diffusion modalities of the results. This shows that applied anthropology's methodology implies planning the research from a theoretical point of view, field work, and academic research of the results and the proposal of a research question in the search for solutions to a specific social problem.*

PALABRAS CLAVE: *antropología aplicada, metodología de investigación, relaciones sociales*

INTRODUCCIÓN

La investigación realizada por los antropólogos sociales es abundante. A través de ella los antropólogos hemos encontrado respuestas a muchas interrogantes y mostrado tanto la diversidad cultural como la multiplicidad de factores que inciden en ella. Sin embargo, considero que nuestro conocimiento y aportes son escasamente consultados por quienes toman decisiones en ámbitos distintos. Además, en muchos casos en que los antropólogos son consultados, los resultados de sus proyectos son ignorados.

A lo largo de mi vida profesional como antropóloga, he diseñado y participado en proyectos en los que he empleado los conocimientos generados académica-

mente por la disciplina, para la solución de problemas sociales específicos. Los resultados de algunos han sido empleados para incidir en políticas nacionales, así como en el devenir de las instituciones para los que fueron elaborados, pero en muchos casos los resultados de la investigación quedaron archivados. Mi experiencia no es única, muchos antropólogos involucrados en este quehacer reportan experiencias semejantes. Ocurre también que las instituciones demandan a los antropólogos proyectos que nunca llegan a realizarse. Mi inquietud es cómo diseñar e instrumentar proyectos desde la antropología que tengan viabilidad y altas posibilidades de aplicación. Coincido con Barnes y Edge [1982] en cuanto a que esta problemática está muy relacionada con las relaciones sociales entre los antropólogos y su contexto, así como con la credibilidad social derivada de los conocimientos generados por los científicos.

Con la intención de explorar sobre esa problemática y su relación con las perspectivas de aplicación de los proyectos realizados por antropólogos, apliqué un cuestionario a siete antropólogos mexicanos involucrados en la aplicación de la disciplina. Los resultados fueron publicados en *Applied Anthropology* [Pérez, 2001] e indican lo siguiente: 1) la mayoría de ellos trabajan como investigadores en centros de investigación o instituciones de educación superior; 2) de un total de 32 proyectos reportados, solamente seis fueron demandados por organizaciones privadas; en otras palabras, la mayoría fue demandada por instituciones relacionadas con el Estado; 3) la temática de los proyectos fue principalmente sobre políticas públicas; 4) los proyectos exitosos, es decir, los que fueron instrumentados, fueron demandados por funcionarios en posiciones de poder y con ciertos conocimientos de la antropología; y 5) la pregunta que guió los proyectos exitosos fue planteada conjuntamente por el investigador y los posibles usuarios de los resultados del mismo. Dicho en otras palabras, las preguntas de investigación no fueron planteadas desde la academia, sino como problemas concretos a los que se busca solución de parte de grupos u organizaciones sociales. Estos dos últimos hallazgos comprueban la importancia de las relaciones sociales de los antropólogos para el logro e instrumentación de los proyectos de antropología aplicada, e invitan a profundizar en la investigación sobre las diferencias metodológicas entre la antropología aplicada y la académica, como lo plantea Greenwood [2002].

La importancia de las relaciones sociales en el quehacer científico fue planteada por Barnes y Edge [*op. cit.*], quienes indican que la ciencia es una actividad social realizada por actores sociales, los científicos, en un contexto histórico determinado. Por un lado, mencionan que los científicos y la sociedad están en continua interacción y que las mutuas influencias no son claras, por lo que es importante realizar investigación empírica sobre distintos casos para aprender la forma en que esto ocurre [*ibid.*:8]. Por otra parte, indican que la credibilidad

de los conocimientos científicos está muy vinculada con el grado de confianza y autoridad de quienes que los expresan, y que esto cambia según los contextos y las situaciones [*ibid.*:5 y s]. En otras palabras, estos planteamientos implican una serie de relaciones sociales de los científicos con el contexto en el cual trabajan, y es importante investigarlas. Dicho en otras palabras, es importante investigar las relaciones de los antropólogos con su entorno y su incidencia en la credibilidad social de sus conocimientos, así como sobre la manera en que estos factores influyen en la aplicación de sus proyectos. De ahí la importancia de realizar investigación empírica sobre la manera en que ejecutan su trabajo, establecen sus relaciones sociales y su posición de autoridad frente a demandantes y usuarios.

Al respecto, Ángel Palerm [1987:37] mencionó que una de las primeras tareas de la antropología aplicada era estudiar y analizar el trabajo de los antropólogos que aplican la disciplina, con el fin de obtener patrones de acción y aprender de ellos. Palerm aseguraba esto con el ánimo de emplear sus resultados como materiales para probar o disprobar hipótesis y teorías, pero también como un camino para diseñar metodologías de aplicación. Hackenberg [1999a y b], editor de la revista *Human Organización*, de la Sociedad para la Antropología Aplicada coincide en que, para lograr el desarrollo de la disciplina, es necesario hacer estudios sobre qué hacen los antropólogos aplicados. Es más, invitó a los antropólogos a escribir memorias o recuentos sobre su quehacer, con el objetivo de buscar caminos y metodologías para lograr una mejor aplicación de la disciplina.

Mi investigación anterior mostró claramente que la manera en que fueron planteadas las preguntas de investigación fue clave en la posibilidad real de aplicación de los proyectos. Esta situación implica no sólo relaciones sociales con los demandantes y posibles usuarios de los proyectos, sino también una metodología de trabajo y una concepción epistemológica de la disciplina. Mientras para los científicos puros (los antropólogos académicos), las preguntas de investigación deben de ser planteadas desde la academia para probar o disprobar hipótesis y teorías [Barnes y Edge, 1982:13-18], los científicos que desarrollan ciencia aplicada [*ibid.*:13], entre ellos los antropólogos aplicados, necesitan plantear preguntas de otro orden en sus investigaciones para lograr que el resultado de sus proyectos e investigaciones influya en la realidad. En antropología esto implica, entre otras cosas, tomar en cuenta las necesidades e inquietudes de los demandantes y usuarios, así como plantear preguntas de investigación en colaboración con ellos [Greenwood, 2002; Pérez Lizaur, 2001; Mosse, 2001].

En antropología aplicada esta situación requiere distinguir entre demandantes y usuarios, ya que no siempre son los mismos. Demandantes son las instancias interesadas en un proyecto, que contratan el servicio de los antropólogos y que pagan por sus servicios. Esta característica no implica que la instancia se vea afectada por los planteamientos derivados de los proyectos contratados; en mu-

chos casos, las instituciones u organizaciones demandan proyectos sobre grupos o comunidades distintas a ellas. En este trabajo consideraré usuarios a la población afectada por los proyectos de investigación, muchas veces dependiente de las instituciones demandantes.

Como mencioné al inicio de este trabajo, mi anterior investigación sobre las características y experiencias de los antropólogos aplicados, realizada con base en un cuestionario, me permitió distinguir la incidencia de las relaciones sociales de los antropólogos con sus usuarios y demandantes, así como la manera en que plantean sus preguntas de investigación en el éxito o posible aplicación de sus proyectos. Sin embargo, en ese trabajo no me fue posible profundizar en las relaciones sociales establecidas, ni en la manera en que se habían planteado las preguntas de investigación. Como considero importante establecer con más detalle estas relaciones para establecer su incidencia en la posibilidad de éxito de los proyectos de antropología aplicada, en este trabajo analizo las experiencias de antropólogos realizando proyectos de ese tipo. En el trabajo procuro analizar sus relaciones con demandantes y usuarios, e intento precisar la manera como se formularon las preguntas de investigación y la posición de los usuarios en el proceso. Este planteamiento también requiere, como lo indican Barnes y Edge [*op. cit.*], contextualizar a los antropólogos en una situación histórica particular, ya que se dan factores históricos y sociales que inciden en su relación con el mismo.

A partir de estos planteamientos entrevisté a varios antropólogos involucrados en proyectos de antropología aplicada. De estas entrevistas seleccioné las experiencias del doctor Salomón Nahmad, de la doctora Larissa Adler Lomnitz y las mías. Estos relatos incluyen información que permite analizar cuatro proyectos en los que participamos, cuya inserción política a través del tiempo permite apreciar la posición de los antropólogos a lo largo del siglo xx en México. Esta circunstancia es importante, ya que la importancia y credibilidad del conocimiento generado por los antropólogos en México está relacionado con las políticas del Estado mexicano [*cfr.* De la Peña, 1996; Nahmad, 1997; Warman, 1970].

A continuación presento un análisis de su desarrollo, lo que incluye las relaciones de los antropólogos con sus demandantes y usuarios, así como un relato acerca de la manera en que fueron planteadas las preguntas que guiaron sus proyectos de investigación. Como marco de referencia, incluyo una pequeña descripción de la situación histórica en que se plantearon.

CONTEXTO HISTÓRICO, POLÍTICO Y ECONÓMICO DE LOS PROYECTOS

De 1958 a 1964 la población de México pasó de 35 a 75 millones, lo cual implicó migración rural urbana, un rápido crecimiento urbano y un desarrollo industrial. En ese contexto, las masas campesinas, en su mayoría indígenas, se mantuvieron

al margen de ese desarrollo, altamente ligado con las políticas industriales del gobierno mexicano. El remedio prescrito por el Estado fue una mayor industrialización, pasando de la satisfacción de las necesidades básicas a la producción de bienes de capital, en el marco de la política de sustitución de importaciones. Como la capitalización privada era baja, el estado se involucró cada vez más en la economía, lo que ocasionó una expansión del aparato gubernamental, cuya actividad se caracterizó por el planteamiento de diversos proyectos de desarrollo. Se consultó a diversos tipos de profesionistas, entre los que se incluyeron economistas y antropólogos, por considerarse que ellos tenían las respuestas adecuadas para instrumentar soluciones a la problemática social que implicaba el desarrollo [Novelo y Urteaga, 1979:49-60; Adler Lomnitz y Pérez Lizaur, 1993: 61-65; De la Peña, 1996].

EL PROYECTO SOBRE CIUDAD SAHAGÚN (1959-1960)

El complejo de Ciudad Sahagún fue uno de los grandes proyectos de descentralización económica e industrialización del medio rural del Estado mexicano. Se inició en la década de 1950, dentro del marco de la política de sustitución de importaciones de bienes intermedios y de capital. Surgió como un proyecto regional, planificado por las grandes instancias de desarrollo nacional del momento, el Banco de México (BM) y Nacional Financiera (NAFINSA), con la asesoría de instancias de desarrollo extranjeras, procurando la asociación del capital estatal con inversionistas extranjeros y nacionales. Por decisión presidencial, sustentado en estudios de factibilidad realizados por el BM, se creó el Combinado Industrial Sahagún en el Valle de Irolo (que poseía características netamente campesinas), en el estado de Hidalgo, como un “polo de desarrollo”. Para 1959 había tres empresas de capital extranjero integradas en un conglomerado con capital mayoritariamente estatal, encabezado por NAFINSA. Parte de este proyecto implicó el diseño de una ciudad con los servicios básicos de apoyo a la industria, especialmente vivienda para los obreros y técnicos empleados en el complejo [Novelo y Urteaga, 1979:49-60].

En este contexto de política económica, Nabor Carrillo Flores era rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Antonio su hermano era secretario de Hacienda y Crédito Público (SHCP), del que dependían NAFINSA y el BM. Su tercer hermano, el ingeniero Ángel Carrillo Flores, fue el encargado de construir la ciudad por parte de NAFINSA.

Demandante del proyecto de investigación

Los Carrillo Flores eran hombres “cultos”, es decir, conocían sobre historia de México y acerca de la investigación en antropología social, que se consideraba a

sí misma de origen indígena y con “inquietudes sociales”. Como muchos políticos de su tiempo, ellos depositaban su confianza en los proyectos de desarrollo y tenían interés por entender las relaciones y el impacto social que acarrearían este tipo de proyectos. NAFINSA, por encargo del secretario de Hacienda y Crédito Público encomendó al ingeniero Carrillo construir una ciudad al estilo estadounidense en condiciones dignas para los trabajadores. Para ello el ingeniero, bajo el amparo de NAFINSA, en colaboración con sus hermanos, solicitó al director de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM que buscara a algunos estudiantes para elaborar un proyecto de investigación sobre el tema.

Según Salomón Nahmad, los Carrillo plantearon las preguntas de investigación de acuerdo con sus intereses, organizaron el proyecto y consiguieron el dinero para realizar la investigación. Ellos visualizaban dos grandes problemas: uno de orden social y otro de orden psicológico, ya que por aquel entonces eran novedosos los estudios de Eric Fromm sobre los problemas psicológicos ligados con el con el desarrollo. Por su parte, el rector de la UNAM invitó a Fromm a México para estudiar el problema y le consultó si sería prudente contactar a un psicoanalista para investigar qué sucedía en la región antes de que las fábricas empezaran a funcionar. Fromm recomendó al doctor Velasco Alzaga, psicoanalista, y el rector contrató por su parte a Ricardo Pozas, antropólogo amigo y colaborador suyo, para estudiar los aspectos sociales.

Los antropólogos y los demandantes del proyecto

Los hermanos Carrillo solicitaron a Pozas y a Velasco Alzaga la colaboración de investigadores sociales jóvenes para hacer el estudio sobre la situación social en Ciudad Sahagún. Salomón Nahmad había estudiado trabajo social en la UNAM y estaba estudiando antropología. Él conocía a Pozas, a Velasco Alzaga y a Fromm, con quienes había colaborado en una investigación sobre la mujer obrera en México. Además tenía experiencia en el tema de la industrialización, ya que había trabajado como asistente de R. Weitlaner en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

El proyecto se inició considerando que la problemática era esencialmente psicológica, por lo que querían estudiar “genéricamente a la gente”. Sin embargo, ningún miembro del equipo de investigación tenía preguntas concretas y carecían de información directa acerca de lo que pasaba en la comunidad, y en la región. Para poder plantear las preguntas, Velasco Alzaga solicitó a Nahmad que visitara Ciudad Sahagún para realizar investigación de campo y averiguar cuáles eran las necesidades concretas de la población usuaria del proyecto.

Velasco Alzaga y Pozas eran consultores. Ellos plantearon que hubiera una oficina y que los investigadores vivieran en Ciudad Sahagún, para que tuvieran contacto con la gente del lugar y con los técnicos extranjeros y nacionales. Con

la finalidad de instrumentar el proyecto crearon la Oficina de Estudios Sociales de Ciudad Sahagún.

Marco teórico

Según Nahmad, el paradigma que guiaba los proyectos de desarrollo era buscar un nivel de bienestar para la población. Desde el punto de vista psicológico, la investigación partió de los planteamientos de Eric Fromm, quien había estudiado la influencia de la sociedad y la cultura en el individuo. En el ámbito social partieron de un estudio muy en boga en aquel entonces, pero altamente criticado por los antropólogos, por considerarlo economicista y que no tomaba en cuenta que a pesar de la industrialización, la población no perdía la identidad indígena. Era el *Estudio del impacto del industrialismo en la población*, de Wilbert T. Moore.

Metodología

De la discusión de éste y de los textos de Fromm con los asesores y el ingeniero Carrillo, en diálogo con los datos que Nahmad y sus compañeros iban sacando del campo, plantearon las preguntas de investigación, que básicamente fueron: ¿cómo no causar daño mental psicológico a la población? y ¿cómo lograr un desarrollo regional equilibrado?

En Sahagún los investigadores jóvenes se involucraron en las comunidades de la región y platicaron con los obreros. Hacían comidas en las que convivían empresarios, políticos, campesinos y obreros y tenían contacto con los líderes sindicales. Los antropólogos eran los “interlocutores” entre los campesinos/ obreros y los ingenieros, los técnicos y profesionales de la industria. El ingeniero Carrillo se identificaba con la gente, ayudaba a que tuvieran agua potable. Con base en los resultados de la investigación, para cubrir las necesidades de la población usuaria, crearon un órgano de desarrollo regional. La administración de la ciudad quería construir un “capital social”, es decir, una red de satisfactores de necesidades básicas de la población.

Resultados

Los antropólogos estuvieron dos años en el campo, y con la información recabada tres personas escribieron sendas tesis en un año: Sara Molinari (trabajo social), Salomón Nahmad (trabajo social) y Jorge Hernández Moreno (sociología). Velasco Alzaga no escribió nada y Pozas algunos pequeños artículos. Uno de los resultados académicos fue ver que las fábricas se adaptaban a la cultura de los obreros. También encontraron que el mayor problema de la fábrica de carros de ferrocarril era sindical. Desde el punto de vista práctico, el ingeniero Carrillo Flores les hacía mucho caso, hablaban con él y éste tomaba las decisiones relacionadas con el proyecto de la ciudad basándose en sus sugerencias. El objetivo último era ayu-

dar a la gente, a los trabajadores y a los habitantes del Valle de Irolo, es decir, la población usuaria de los resultados del proyecto.

En 1964 hubo un cambio de gobierno, entró Díaz Ordaz y acabó con los esfuerzos anteriores. Asignaron el proyecto al Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) y cerraron la Oficina de Asuntos Sociales; desde él se tenía contacto cercano con la población usuaria. A raíz de ello Nahmad perdió el trabajo. Pozas, su maestro, le recomendó que ingresara al Instituto Nacional Indigenista (INI) en donde participó en varias investigaciones.

EL PROYECTO DE ZARAGOZA DE LA MONTAÑA (1962)

Durante la década de 1960 la política oficial indígena era el *indigenismo oficial*, que estaba marcado por políticas de asimilación y consideraba a los grupos indígenas como social y culturalmente aislados del resto del país. Esta política se basaba principalmente en la teoría de las *regiones de refugio* de Gonzalo Aguirre Beltrán [1973], antropólogo. El Instituto Nacional Indigenista (INI) era la instancia oficial encargada de instrumentar las políticas oficiales a través de la creación de oficinas locales llamadas Centros Coordinadores Indigenistas [Saldívar, 2002:42].

El demandante, los usuarios y los antropólogos

En 1962 las comunidades forestales tzeltales de Chiapas, de Zaragoza de la Montaña, querían comprar una finca para producir maíz con fondos ejidales. El INI era el asesor del ejido para trabajar con la comunidad y que ésta lograra su proyecto, cuyos fondos se canalizaban a un consejo de administración que manejaba los fondos ejidales de todo el país: el Fideicomiso de Fondos Nacionales de Fomento Ejidal, dependiente de la Secretaría de la Reforma Agraria (FIFONAFE). En ese fondo los ejidos depositan su dinero y NAFINSA era la fiduciaria y manejaba el dinero de los ejidos.

En este caso, la comunidad de Zaragoza de la Montaña, usuaria del proyecto, decía “no podemos producir maíz, rentamos las tierras de madera, de allá tenemos para comprar una finca para producir maíz”. Al Fondo de Fomento Ejidal le interesaba saber si el proyecto propuesto por la comunidad cumpliría realmente sus expectativas, sin exponer sus fondos, por lo que consultó al INI sobre si esa compra beneficiaría a la comunidad.

Los antropólogos y las relaciones entre las partes

Salomón Nahmad trabajaba en el INI, dependencia gubernamental, dirigida en aquel entonces por el antropólogo Alfonso Caso. Nahmad trabajaba directamente con el antropólogo Julio De la Fuente en el INI. De la Fuente era un académico que

había trabajado con Malinowski, quien fundamentaba la antropología en el trabajo de campo. Nahmad fue enviado a la comunidad con el encargo de ver los pros y contras de la operación. NAFINSA y el INI veían los riesgos de un proyecto así, y querían saber si había consenso en la comunidad usuaria acerca del proyecto. Las instancias oficiales demandantes del proyecto le plantearon las preguntas claves. El INI necesitaba la garantía de que la gente quería el proyecto, así como la seguridad para el fondo.

Marco teórico

Según Nahmad, en el INI dominaban las corrientes de izquierda. Para éste y muchos otros proyectos que elaboró en el INI, empleó su conocimiento sobre las comunidades indígenas y sobre la persistencia de sus costumbres y tradiciones a pesar de los cambios. Julio De la Fuente le comentó: “No me vengas con teorías, lo que importa es cómo ves el problema de esta comunidad ejidal”. En otros términos, la interrogante era cuáles eran los perfiles de los indígenas de esa comunidad.

Metodología

Según le comentó De la Fuente a Nahmad, estos trabajos se hacen con un criterio antropológico que se aprende en la teoría y en el campo. Antes de irse leyó todo lo que encontró, porque no conocía Chiapas. Un economista muy radical le dio los antecedentes del trámite y del proyecto. Él y Sara Molinari, trabajadora social con experiencia en el campo, fueron al lugar y vivieron un mes en la comunidad, y ésta los recibió muy bien, pues era su proyecto y necesitaba del aval de los antropólogos para su ejecución. Se trataba de un proyecto de evaluación [Copeland-Carson y Odell Butler, 2005]. El estudio se enfocó en las familias y allí encontraron que la comunidad tenía interés en comprar la finca para sembrar maíz, y que muchos de sus miembros eran peones de la finca y la conocían bien.

Resultados

El informe fue completado en mes y medio con el trabajo de campo incluido. El economista lo revisó desde el punto de vista económico, y Pozas también. Julio De la Fuente le mencionó que era un informe muy bueno. Ya estaba empapado en ese tipo de informes que no eran académicos, sino informes rápidos para la toma de decisiones y para la acción. Según Nahmad, se trata de dictámenes breves, rápidos, sin citas, que contesten las preguntas de los tomadores de decisiones (ejecutivos), no estudios de comunidad. Como investigador del INI, que era un órgano de consulta social, tenía que dar información, un diagnóstico económico, a quienes tomarían las decisiones en el FIFONAFE. Además del informe, escribió un artículo informativo para el boletín del INI.

El FIFONAFE autorizó la operación, compraron la finca con la casa y el ganado. Las tierras se anexaron al ejido y se efectuó el desplazamiento de la comunidad.

EL PROYECTO SOBRE EL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIOMÉDICAS DE LA UNAM (1973-1975)

Luis Echeverría tomó posesión como presidente de México en 1970. Mientras que el gobierno de su predecesor, Díaz Ordaz, brindó apoyo al sector privado, Echeverría se enfrentó con el mismo y dio prioridad a la inversión y al gasto público en todos los sectores de la economía. A raíz de ello se incrementó el número de servidores públicos y se fortaleció la presencia del Estado en todos los sectores. Como una política de conciliación después de los sucesos de 1968, durante su gobierno se instrumentaron políticas de apoyo a la educación superior y al desarrollo de la ciencia y la tecnología.

En ese contexto el doctor Guillermo Soberón tomó posesión como rector de la UNAM. Su política fue de apoyo al desarrollo de la investigación científica en la universidad. Recordemos que la UNAM, especialmente desde la Revolución mexicana, ha asumido importantes funciones nacionales "entre ellas la formación de científicos y la formación de la conciencia y nacionalidad mexicanas" [Adler Lomnitz, 1994a:168].

Demandante del proyecto de investigación

El doctor Lomnitz, esposo de Larissa Adler, trabajaba en el Instituto de Geofísica de la UNAM, donde conoció a los directores de los distintos institutos de investigación y posteriormente al doctor Guillermo Soberón. Adler recibió su doctorado en 1971, para el cual realizó una tesis sobre la importancia de las redes sociales en el contexto urbano.

A través de esta relación el director del Instituto de Investigaciones Biomédicas de la UNAM conoció a Adler y se interesó por el análisis de redes sociales. El director tenía interés en conocer cuáles eran las relaciones entre los científicos y los estudiantes en su instituto, con el fin de cumplir mejor con el objetivo de desarrollar la ciencia en México. Dicho en otras palabras, el director de la institución demandante planteó la pregunta de investigación con fines políticos.

Los antropólogos y las relaciones entre las partes

A partir de relaciones personales, pero con base en el respeto a su trabajo como académica, la doctora Adler Lomnitz fue contratada por el director del Instituto de Investigaciones Biomédicas para realizar un estudio de redes sociales en el instituto. Sin embargo, para facilitar el trabajo, fue asignada como investigadora, por el doctor Soberón a otro instituto de la misma universidad.

Marco teórico y metodología

La investigación se realizó inicialmente con la metodología de redes, pero principalmente con trabajo de campo, es decir, observación participante y entrevistas

abiertas. La investigación se prolongó por varios años. Los datos de campo fueron mostrando que la organización y el trabajo de los científicos y estudiantes estaban condicionados por relaciones de poder, alrededor de las cuales se organizaban grupos, por lo que incorporó el concepto de poder al análisis.

Resultados

Durante todo el proceso de investigación la doctora Adler Lomnitz se mantuvo en continua comunicación con el director del instituto y con el rector, los demandantes del proyecto. Al acabar entregó un informe a ambos, quienes emplearon los resultados de la investigación para mejorar la operación del instituto y de las relaciones entre los investigadores y los estudiantes, es decir, la población usuaria de los resultados del proyecto. Como los resultados del estudio fueron iluminadores sobre la operación de la universidad, el rector solicitó a la doctora Adler Lomnitz otros trabajos sobre la universidad, y ella escribió varios artículos académicos con los resultados de la investigación.

RELACIONES LABORALES DE EJECUTIVAS DE ALTO NIVEL (1997)

La presencia y actividad de las grandes compañías multinacionales se incrementó en México a partir de la firma del tratado del GATT en 1986, y se aceleró con el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos y Canadá en 1994 [Secretaría de Comercio Exterior, 1986]. Este hecho coincidió con la profundización de la crisis económica y con la cada vez mayor difusión de ideologías y posiciones políticas que promovían la igualdad entre hombres y mujeres, lo que estimuló su participación en la educación superior. Esta combinación de factores condujo a una incorporación cada vez mayor de la mujer al mundo del trabajo en todos los niveles [García y de Oliveira, 1998], incluso en las grandes corporaciones multinacionales.

Demandante del proyecto de investigación

En 1996 impartí el curso de Antropología Industrial a los alumnos de administración de empresas en la Universidad Iberoamericana, a quienes di a leer mi trabajo sobre el parentesco entre los empresarios de la ciudad de México [Adler Lomnitz y Pérez Lizaur, 1993]. En el grupo estaba una ejecutiva de recursos humanos de una gran corporación multinacional, que se preciaba de tener la mejor política de apoyo al trabajo de la mujer en México y en el mundo. Sin embargo, a pesar de sus aseveraciones las ejecutivas de esta corporación en México abandonaban el trabajo al momento de tener a su segundo hijo. La congruencia entre el parentesco y la empresa familiar que aparece en el libro, provocó que esta eje-

cutiva se cuestionara acerca de si existía tal congruencia entre la corporación y el sistema de parentesco de las ejecutivas mexicanas. A raíz de ello, mostró el libro a la directora de recursos humanos de la corporación, así como a varias ejecutivas que estaban preocupadas porque las condiciones de trabajo no les permitían atender a sus hijos pequeños.

La lectura y discusión del libro motivó a las ejecutivas que estaban en el dilema de dejar el trabajo a solicitar a la empresa, a través de la dirección de recursos humanos, a realizar un estudio sobre las razones que impulsaban a las ejecutivas a abandonar el trabajo al tener a su segundo hijo, a pesar de las políticas pre-valetientes de apoyo a la mujer. La corporación aceptó a desarrollar el estudio por tres razones principales: 1) la pérdida de ejecutivas le representaba altas pérdidas económicas, ya que invertía en ellas grandes cantidades de dinero en capacitación, 2) tenía interés en saber por qué sus políticas de apoyo a la mujer, exitosas en otros países, no lo eran en México, y 3) la corporación en los Estados Unidos había contratado los servicios de antropólogos consultores.

Los antropólogos y las relaciones entre las partes

Ya que las ejecutivas convencieron a la corporación de realizar la investigación, la dirección de recursos humanos me buscó para realizar un estudio que contestara sus inquietudes. Por un lado estaba la pregunta de las ejecutivas: ¿qué podía hacer la corporación para mejorar sus políticas de apoyo a la mujer? Por otro, la de la corporación: ¿por qué no funcionaban sus políticas de apoyo a la mujer en México para retener a las ejecutivas?

Para la realización del proyecto firmé un contrato de consultoría privada con la corporación, que implicaba que la información era propiedad de ésta y que su identidad se conservaría en secreto. El contrato también estipulaba que el estudio se haría en tres meses y que la corporación se encargaría de cubrir los costos del proyecto y de establecer los contactos con las ejecutivas. Mi obligación era entregar un reporte final en tres meses.

Marco teórico y metodología

Discutí las inquietudes de la corporación con las ejecutivas y con los funcionarios del departamento de recursos humanos. Mi inspiración teórica partió de la organización familiar de las familias de empresarios de la ciudad de México y según iba avanzando en el trabajo de campo, me percaté de la necesidad de buscar respuestas en teorías sobre el desarrollo urbano y sobre las empresas y organizaciones.

Para llevar a cabo el proyecto contraté los servicios de diez antropólogos con experiencia de campo, para apoyarme en el proceso de entrevista de las ejecutivas. Con ellos discutí mis planteamientos teóricos y diseñé una guía de entrevista, la cual incluía no solamente preguntas para las entrevistadas, sino

también algunos tópicos sobre estilo y nivel de vida que implicaban la observación de su vida cotidiana. Con el apoyo de la corporación diseñamos la muestra de ejecutivas por entrevistar y la dirección de recursos humanos se encargó de hacer las citas con ellas en sus domicilios. En el proceso de discusión del proyecto y de la realización de las entrevistas, varios ejecutivos hombres se interesaron en participar como informantes, con el fin de comparar sus puntos de vista con el de las mujeres. A pesar del interés de la corporación y de las ejecutivas en el proyecto, la dinámica de la actividad laboral de la corporación impidió que las entrevistas se realizaran en los tres meses estipulados, por lo que el trabajo se alargó a cinco.

Los antropólogos hicieron las entrevistas y entregaron sus informes con base en una forma preestablecida, con el fin de facilitar el trabajo de análisis de la información. Elaboré el análisis con la ayuda de una asistente, también antropóloga.

Resultados

Realizadas las entrevistas y la comparación de la información, escribimos un informe final en dos semanas. El informe fue corto y en un formato ejecutivo, de forma tal que fuese de fácil lectura por los funcionarios y ejecutivas. Lo entregamos a la dirección de recursos humanos e hicimos una presentación a las ejecutivas interesadas.

Los resultados mostraban que la infraestructura de la ciudad de México dificultaba la dedicación de las ejecutivas a sus dos carreras, por lo cual quienes tenían apoyos especiales de sus familias de origen y de la corporación eran capaces de proseguir en el trabajo. Además del informe final pude escribir el capítulo de un libro académico [Pérez Lizaur, 2000] y plantear un nuevo proyecto de investigación académica. De acuerdo con lo estipulado en el contrato, yo no hice seguimiento de los resultados en la corporación, pero a través de relaciones sociales he podido constatar que la corporación flexibilizó sus políticas laborales y de contratación de personal a partir de nuestro estudio.

DISCUSIÓN

Es necesario llamar la atención en cuanto a que los proyectos aquí analizados pueden calificarse como “exitosos” porque sus resultados fueron empleados para incidir en la realidad, y que no son comparables con proyectos no “exitosos”, por lo que las conclusiones que podemos derivar de ellos podrían estar distorsionadas. Sin embargo, su análisis es ilustrativo sobre las relaciones de los antropólogos con su contexto y las razones por las cuales sus demandantes acuden a los antropólogos para encontrar soluciones a problemas sociales específicos; dicho de otro modo, tienen confianza en su conocimiento, tienen credibilidad [*cfr.* Barnes

y Edge, 1982]. Asimismo, su análisis es ilustrativo acerca de la manera en que se plantean las preguntas de investigación en los proyectos “exitosos”, en relación con los demandantes y los usuarios.

En México hasta 1960, la investigación antropológica y la formación de los antropólogos estaba orientada principalmente hacia el conocimiento sobre los pueblos indígenas, con la finalidad de integrarlos a la nación. En ese contexto, los antropólogos eran considerados por la sociedad como los “expertos en asuntos indígenas” [De la Peña, 1996; Nahmad, 1997]. Esto implicaba que los antropólogos tenían la credibilidad social sobre la temática y eran considerados autoridad cuando se trataba de asuntos indígenas [cfr. Barnes, 1982:5 y s]. La entrevista con Nahmad da cuenta de esta tendencia, ya que indica que los conocimientos en los que se apoyó para participar en los proyectos eran “sobre las comunidades indígenas y la persistencia de sus costumbres y tradiciones a pesar de los cambios”, aunque también tenía conocimientos sobre los procesos de industrialización. Él era entonces un estudiante, y en ambos proyectos participó con la autoridad delegada por sus maestros antropólogos, las autoridades socialmente reconocidas del momento: Pozas, Weitlaner, Fromm y De la Fuente, quienes fueron consultados por las instancias demandantes de los proyectos, vía los funcionarios responsables. En el caso de Ciudad Sahagún, los Carrillo, hombres “cultos” que conocían y respetaban el conocimiento de los antropólogos —es decir, que reconocían su autoridad— a nombre de NAFINSA y del BM solicitaron la asistencia de los antropólogos más reconocidos para la búsqueda de soluciones al problema que tenían que abordar: el bienestar de la población indígena del Valle de Irolo. En el caso de Zaragoza de la Montaña, el FINONAFE acudió institucionalmente al INI, la máxima autoridad en asuntos indígenas, en busca de una evaluación de la comunidad tzeltal que solicitaba el proyecto.

A partir de 1970 se comenzó a realizar investigación en antropología sobre otras temáticas relacionadas con el desarrollo, entre ellas la urbanización y las redes. Los académicos de la UNAM tienen confianza en el conocimiento desarrollado por la disciplina, por lo que reconocen la autoridad de Adler Lomnitz y la consultaron. La investigación en antropología en la década de 1990 en México, cuando se hizo el proyecto sobre ejecutivas, puede caracterizarse como muy variada [De la Peña, 1996], sin embargo, este conocimiento es poco conocido por la sociedad en general, y considero que la imagen generalizada de los antropólogos siguió siendo la de “expertos” en asuntos indígenas. Sin embargo, los resultados de una investigación sobre empresarios, expuestos en un recinto universitario, adquirieron credibilidad frente a un público que se identifica con el mundo corporativo estadounidense, proclive a consultar antropólogos.

La posición de credibilidad de la disciplina y la autoridad derivada de ella, inciden en que funcionarios de muy alto nivel, en representación de las organi-

zaciones para las que trabajan, demanden los trabajos a los antropólogos. En el caso de Sahagún son el rector de la UNAM y el secretario de Hacienda; en el caso de Zaragoza de la Montaña es el director del FIFONAFE; en el del Instituto de Investigaciones Biomédicas, es el director del mismo y, por último, en el caso de las ejecutivas, es el director de recursos humanos de la compañía. En los tres primeros casos, los funcionarios involucrados parecían tener un conocimiento previo de la antropología. Los hermanos Carrillo son descritos como gente “culto”, con un alto nivel educativo, los funcionarios del FIFONAFE por la posición estructural de los antropólogos, conocen y respetan su quehacer, y el rector y el director del instituto de la UNAM también. En el caso de las ejecutivas, la alumna, ejecutiva de recursos humanos de la corporación, que escuchó en la universidad sobre la investigación en antropología acerca de los empresarios, socializó lo aprendido con sus compañeras de trabajo y sus jefes, de manera que al contratar el proyecto sabían y reconocían la trascendencia del conocimiento generado por los antropólogos.

La comparación de los cuatro proyectos permite apreciar que se contrata a antropólogos para proyectos de investigación sobre problemáticas en los que sus demandantes los consideran autoridad. Ahora bien, para que esto sucediera hubo una previa difusión de la investigación. En el caso de Ciudad Sahagún y de Zaragoza de la Montaña, era públicamente reconocido el conocimiento de los antropólogos sobre los pueblos indígenas. El reconocimiento público y la difusión de la investigación antropológica sobre las redes y los empresarios no es tan evidente. En el caso del Instituto de Investigaciones Biomédicas el conocimiento llegó a los demandantes por relaciones informales (amistades de trabajo), y en el caso de las ejecutivas fue a través de la difusión en las aulas universitarias, pero fuera del terreno de la antropología, entre alumnos de administración de empresas.

Otro dato que apareció es que, a pesar de la difusión de conocimientos de la antropología en distintos ámbitos, no todo el público los aprecia. Al parecer son valorados por gente “culto” (los Carrillo Flores), por funcionarios bien informados (los responsables del FIFONAFE y de la dirección de recursos humanos de la corporación), o por académicos (el rector y el director del instituto). Es decir, son personas con formación universitaria que creen en el conocimiento científico y están expuestas al mismo a través canales formales de difusión como las lecturas y el aula [*cfr.* Barnes y Edge, 1982]. Pero estos proyectos también ilustran sobre la importancia de las relaciones personales o informales de los antropólogos para estar en posición de que se les demande su trabajo. En el caso de Ciudad Sahagún, los Carrillo contrataron a Nahmad por ser alumno de su amigo Pozas, y en el caso del Instituto de Investigaciones Biomédicas el rector y el director conocieron el trabajo de Adler a través de sus relaciones familiares.

La importancia de la posición y conocimientos de los funcionarios o ejecutivos que demandan y contratan los proyectos de antropología para su buen

logro, coincide con lo encontrado en mi primer acercamiento al tema [Pérez Lizaur, 2001]. En los cuatro proyectos, pero especialmente en los de Ciudad Sahagún y del Instituto de Investigaciones Biomédicas, aparece que la posición de poder, en las organizaciones demandantes de los funcionarios que lo hacen, es clave para su elaboración e instrumentación. Esta condición, por un lado, asegura la elaboración y aplicación de los resultados de los proyectos, pero al mismo tiempo los ata a los cambios políticos que afectan a los funcionarios, como en el caso de Ciudad Sahagún. Si se analizan con cuidado los otros tres proyectos, encontramos que el futuro de la instrumentación de los proyectos está atado a la institucionalidad de las organizaciones demandantes. En el caso de Zaragoza de la Montaña y en el de las ejecutivas, la elaboración e instrumentación de los proyectos está inscrita en relaciones institucionales, en el caso del Instituto de Investigaciones Biomédicas el rector posicionó a la investigadora dentro de la institución para asegurar el futuro del mismo.

Por lo que se refiere a las preguntas de investigación en los cuatro proyectos, los investigadores responsables partieron de un conocimiento teórico previo que los hace aparecer como autoridad reconocida en el tema: en el estudio de Ciudad Sahagún, Nahmad conocía los escritos sobre los impactos de la industrialización en las comunidades indígenas, y para el de Zaragoza de la Montaña se apoyó en sus conocimientos sobre los grupos indígenas. En el del Instituto de Investigaciones Biomédicas, Adler Lomnitz se apoyó en su conocimiento sobre redes, y en el caso del estudio sobre las ejecutivas, yo realicé mi investigación sobre el parentesco de los empresarios.

En cuanto a la metodología de investigación empleada, vale la pena resaltar que la investigación de campo, basada en la observación participante y las entrevistas, metodología característica de la antropología social académica, fue la base de los cuatro proyectos de investigación aplicada.

El planteamiento específico de las preguntas de investigación aparece diverso, aunque parece evidente que en su inicio la motivación de los tres investigadores no fue académica, sino que estaba subyacente la inquietud de solucionar un problema social específico, reconocido en tres de ellos por los demandantes y en uno por los demandantes y usuarios de los proyectos [*cfr.* Barnes y Edge, *op. cit.*: 13-18]. En el estudio de Ciudad Sahagún, el antropólogo planteó sus preguntas en estrecha colaboración con los demandantes, los funcionarios responsables del proyecto de desarrollo, quienes se preocupaban por el bienestar de los usuarios pero no los consultaron ni los tomaron en cuenta en el mismo. Los resultados, según Novelo y Urteaga [*op. cit.*], críticos del mismo, no fueron satisfactorios para la población afectada. En el caso de Zaragoza de la Montaña, la pregunta de la investigación fue planteada por el FIFONAFE al INI para responder directamente a los intereses de la comunidad usuaria y, a decir de Nahmad, los resultados

del proyecto convinieron a la misma. En el caso del Instituto de Investigaciones Biomédicas, los demandantes (el rector y el director del instituto), plantearon las preguntas sin tomar en cuenta los intereses de los usuarios, que eran los investigadores y estudiantes del instituto; sin embargo, los resultados fueron valiosos para la organización y la gestión de la investigación en la UNAM, responsabilidad de los demandantes. El proyecto sobre las ejecutivas de alto nivel difiere de los anteriores en cuanto que las ejecutivas, esto es las usuarias, en colaboración con el demandante, la corporación y la investigadora, plantearon las preguntas de investigación. En este caso, los resultados del proyecto sí respondieron positivamente a los intereses de las usuarias, en cuanto la corporación cambió sus políticas de contratación y de empleo. Dicho en otras palabras, uno de cuatro proyectos “exitosos” cumplió con la condición de que, para serlo, la pregunta de investigación fue planteada por la población usuaria [Pérez Lizaur, 2001].

En cuanto a las posibilidades de desarrollar investigación académica a partir de la investigación aplicada, los datos de los tres proyectos aquí analizados muestran la posibilidad de realizar investigación académica a partir de los resultados de la investigación aplicada. En el caso de Ciudad Sahagún los resultados de la investigación fueron la base para escribir tres tesis de licenciatura; en el del Instituto de Investigaciones Biomédicas los resultados de la investigación fueron la base para un libro y varios artículos de corte académico [Adler Lomnitz, 1994a, Adler Lomnitz y Fortes, 1994]; y en el caso de las ejecutivas de alto nivel, los resultados fueron la base de un libro y de varios artículos de corte académico [Pérez Lizaur, 2001, 2005].

CONCLUSIONES

El seguimiento y análisis del quehacer de los antropólogos aplicados, como lo mencionan Palerm [1987:37] y Hackenberg [1999] permite aprender acerca de las especificidades y metodología de la disciplina.

El análisis y comparación de los procesos de elaboración de cuatro proyectos de antropología aplicada permiten distinguir que la credibilidad o autoridad de la ciencia, en este caso la antropología aplicada, está muy relacionada con el contexto en el que se desarrolla. También indica que las modalidades de difusión de los resultados de investigación inciden en la credibilidad social de los científicos y, por lo tanto, en la demanda y aplicación de los conocimientos desarrollados por ellos. El análisis de los procesos de elaboración de cuatro proyectos de antropología aplicada permite apreciar que las formas de relación de los antropólogos con sus demandantes pueden ser formales o informales, pero que las formas institucionalizadas de vinculación parecen ser más propicias para asegurar el buen logro de los proyectos de antropología aplicada.

El análisis y comparación del proceso de elaboración de cuatro proyectos “exitosos” de antropología aplicada permitió identificar una metodología de investigación que aparentemente distingue a la antropología aplicada, lo que involucra el planteamiento de la investigación a partir de un marco teórico, el empleo de la metodología de trabajo de campo, el planteamiento de la pregunta de investigación para buscar soluciones a un problema y la realización de investigación académica a partir de los resultados. Esta metodología es semejante a la de la investigación académica, salvo en la forma en que se plantean las preguntas de investigación, como apareció en mi investigación anterior [Pérez Lizaur, 2000]; independientemente de la relación con los demandantes y usuarios del investigador al momento de elaborar las preguntas, la motivación para elaborarlas es distinta. Mientras que en la antropología académica las preguntas de investigación se elaboran con la finalidad de avanzar en el conocimiento, en antropología aplicada las preguntas se enuncian para buscar la solución a problemas sociales específicos [cfr. Barnes y Edge, *op. cit.*:13-18].

Uno de los planteamientos de este trabajo es que las preguntas de investigación de los proyectos “exitosos” se planteaban en colaboración entre el investigador, los demandantes y los usuarios del proyecto, con la finalidad última de buscar soluciones a problemas sentidos por los usuarios. La comparación de los procesos de elaboración de cuatro proyectos de antropología aplicada mostró que esta relación no es tan evidente, por lo que la conclusión más importante de este trabajo es que es necesario proseguir con la investigación sobre la relación entre los investigadores, los demandantes y los usuarios de proyectos de antropología aplicada.

BIBLIOGRAFÍA

Adler Lomnitz, Larissa

1994 “Antropología de la investigación científica en la UNAM”, en Adler Lomnitz, L. (ed.), *Redes sociales, cultura y poder: ensayos de Antropología latinoamericana*, México, Porrúa/FLACSO, pp. 167-183.

Adler Lomnitz, Larissa y Jacqueline Fortes

1994 *Becoming a Scientist in Mexico. The Challenge of Creating a Scientific Community in an Underdeveloped Country*, Estados Unidos, PennState University Press.

Adler Lomnitz, Larissa y Marisol Pérez Lizaur

1993 *Una familia de la élite mexicana*, México, Alianza Editorial.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1973 *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, SEP/INI.

Barnes, Barry y David Edge

1982 *Science in Context*, Milton Keynes, The Open University Press.

Copeland-Carson, J. y M. Odell Butler

2005 "Introduction to an Emerging Subfield", en Copeland-Carson, J. y M. Odell Butler (eds.) *Creating Evaluation Anthropology*, s/l, The National Association for the Practice of Anthropology, NAPA Bulletin núm. 24, pp. 1-6.

De la Peña, Guillermo

1996 "Debates antropológicos en las crisis mexicanas: globalización, hegemonía y ciudadanía étnica", en *La palabra y el hombre*, núm. 97, marzo, pp. 9-32.

García, Brígida y Orlandina de Oliveira

1998 *Trabajo femenino y vida familiar en México*, México, El Colegio de México.

Greenwood, Davydd

2002 "La antropología (inaplicable): el divorcio entre la teoría y la práctica y el declive de la antropología universitaria", documento mimeografiado.

Hackenberg, Robert A. y Beverly H. Hackenberg

1999 "You Can Do Something! Forming Policy from Applied Projects, Then and Now", en *Human Organization*, vol. 58, núm. 1, primavera, pp. 1-15.

Hackenberg, Robert A.

1999a "Advancing Applied Anthropology. Strategies and Game Plans", en *Human Organization*, vol. 58, núm. 1, pp. 105-107.

Moore, Wilbert T.

1954 "Estudio del Impacto del industrialismo en la población", en *Problemas agrícolas e Industriales*, vol. 11, núm. 2.

Mosse, David

2001 "Social Research in Rural Development Projects", en D. Gellner y E. Hirsch (eds.), *Inside Organizations: Anthropologists at Work*, Oxford/Nueva York, Berg, pp. 157-182.

Nahmad, Salomón

1997 "Mexican Applied Anthropology: From Founder Manuel Gamio to Contemporary Movements", en Baba M. (ed.), *The Global Practice of Anthropology*, Virginia, Studies in Third World Societies, pp. 229-244.

Novelo, Victoria y Augusto Urteaga

1979 *La industria en los magueyales. Trabajo y sindicatos en Ciudad Sahagún*, México, CISINAH/Nueva Imagen.

Palerm, Ángel

1987 *Teoría Etnológica*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.

1993 *Planificación regional y reforma agraria*, México, UIA/Gernika.

Pérez Lizaur, Marisol

2000 "Decisiones laborales entre ejecutivas", en Bueno, C. (coord.), *Globalización: una cuestión antropológica*, México, CIESAS, pp. 167-190.

2001 "Constructing Applied Anthropology in Mexico", en *Applied Anthropology*, vol. 23, núm. 4, otoño, pp. 3-45.

2003 "¿A quién tenemos en mente cuando hacemos antropología aplicada?, un análisis y algunas reflexiones", presentación en el Congreso de la UNICAES, julio.

Pérez Lizaur, Marisol (coord.)

2005 *Ejecutivos de alto nivel*, México, UIA.

Saldívar Tanaka, Emiko

2002 *Everyday Practices of Indigenismo: An Ethnography of Mexico's Instituto Nacional Indigenista*, Nueva York, Faculty of Political and Social Science of the New School University.

Secretaría de Comercio Exterior

1986 "Protocolo de adhesión de México al Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio", vol. 36, núm. 10, pp. 876-877.

Warman, Arturo

1970 *De eso que llaman antropología mexicana*, México, ENAH.

ANTROPOLOGÍA APLICADA EN UN DESPACHO DE CONSULTORÍA: UNA REVISIÓN METODOLÓGICA DE CASOS APLICADOS EN MÉXICO

José Luis García Chagoyán

Universidad Iberoamericana

RESUMEN: *Con base en el análisis de su experiencia como consultor privado, el autor muestra que el método de la antropología social, es decir, el trabajo de campo y la visión holística sobre un fenómeno social, permite comprender a grupos sociales en forma completa y ágil. Esto es posible gracias al principio metodológico de ver a las personas y grupos humanos 'en vivo', de forma completa y en su propio contexto; esta forma de observación y análisis es la base para diseñar soluciones integrales a problemáticas sociales necesarias y sentidas.*

ABSTRACT: *The author has demonstrated with his experience as private consultant, that the social anthropology method —which means both field work and holistic vision about a social phenomenon— allows a profound and effective comprehension of social groups. This is possible because of the methodological principle that people “in reality”, can be analyzed in a complete way when observed in their own context; this form of observation and analysis is a source to design integral solutions to any human situation.*

PALABRAS CLAVE: *cliente, cliente primario, cliente de soporte, holismo*

INTRODUCCIÓN

Mi formación profesional inicial es en diseño gráfico (1984-1989) y en comunicación (1991, 1992-1993), sin embargo, dadas las necesidades planteadas por diversos clientes, he llevado mi desarrollo profesional a realizar proyectos en los que descubrí la utilidad de conocer las prácticas, costumbres y sentimientos comunes de determinados grupos para los que trabajé directa e indirectamente. Todo ello me motivó a estudiar la maestría en antropología social en la Universidad Iberoamericana (2001-2004).

De manera paralela a la formación antropológica, en 2001 formalicé un despacho profesional bajo la figura de sociedad civil con la intención de ofrecer servicios de identidad e imagen a empresas, organizaciones sociales y entidades de gobier-

no de manera sistemática. Tales servicios consistían en representar la identidad a través de la imagen, es decir, identificar y analizar los valores que explican la naturaleza de una entidad para traducirlos en atributos usando metáforas.

Sin embargo, al tiempo que completaba mi formación en la maestría, en el despacho fueron vinculándose nuevos colaboradores y se presentaron nuevos proyectos en áreas de desarrollo comercial y social en los que buscamos aplicar métodos, técnicas y herramientas de la antropología social con los clientes, aunados a las técnicas que ya se aplicaban anteriormente.

El propósito de ‘conectar’ los conocimientos, técnicas y habilidades de la antropología social con las distintas especialidades profesionales del despacho, surge de la necesidad de mejorar el desempeño personal y del despacho, así como diagnosticar adecuadamente problemas vividos por los clientes.

Por otra parte, al participar en el seminario de antropología aplicada al final de la maestría, me percaté de que daba cabida a mis inquietudes respecto a la conexión posible entre el método de la antropología social y la práctica profesional, al grado que esto originó la pregunta que trataré de contestar en este artículo: ¿se puede hablar de antropología aplicada sólo porque se incorporan el método y las herramientas de la antropología social a proyectos de desarrollo comercial y desarrollo social? Si la respuesta es negativa, surgen a su vez las siguientes preguntas: ¿qué le falta para ser antropología aplicada?, ¿qué factor o factores serían indispensables para afirmar que se trata de antropología aplicada? Si la respuesta es afirmativa, también son pertinentes algunas preguntas: ¿debido a qué factores podemos afirmar que se trata de antropología aplicada? Finalmente, a partir de ese examen y haciendo una reflexión teórico-metodológica sobre la experiencia de investigación y de servicio del despacho, a la luz de los datos etnográficos de los casos desarrollados, es importante contestar la siguiente: ¿cuál podría ser una metodología para aplicar la antropología social?, específicamente ¿cuál podría ser una metodología para desarrollar una praxis social de la antropología como profesión?

El artículo que presento tiene el objetivo de responder a las preguntas anteriores, sin olvidar u omitir la referencia a antropólogos que se han hecho las mismas preguntas y en quienes me apoyo para intentar responderlas.

SOBRE LA METODOLOGÍA DE LOS CONSULTORES

Con la finalidad de conocer la metodología de los antropólogos aplicados, revisé bibliografía sobre casos aplicados en Foster [1969], Palerm [1969], Hernández [1982], Nahmad [1997], Hamada [2000], Baba [2000], Lomnitz [2001], Pérez Lizaur [2001, 2003], Greenwood [2005] así como artículos en la revista *Human Organization* de la Society for Applied Anthropology, artículos clásicos de antro-

pología aplicada compendiados en *Classics of Practicing Anthropology 1978-1998* y algunos artículos sobre antropología aplicada publicados por la National Association for Practicing Anthropology (NAPA).¹

Lo relevante de dicha revisión ha sido que en ningún material aparecen explicaciones sobre la forma de aplicar la antropología, es decir, descripciones de cómo se desarrollan los proyectos de aplicación, desde la manera de plantear un problema hasta la forma de poner en marcha su solución. En la revisión bibliográfica solamente encontré reflexiones sobre los casos que señalan sugerencias sobre lo que debiera o no hacerse en un nivel metodológico, así como propuestas de acción para solucionar problemáticas sociales. En este sentido, la literatura publicada sobre la antropología aplicada parece estar hecha en un formato adecuado para abundar en la reflexión académica sobre problemáticas sociales, pero sin someter a examen quién hizo el estudio y cómo lo realizó.

Ello es comprensible si se piensa que esas consideraciones se salen del 'objeto de estudio' y por tanto de lo que es 'materia de reporte'. A propósito, Pérez Lizaur pregunta en un artículo sobre los antropólogos y la antropología aplicada:

¿Por qué razones los antropólogos no publican sus experiencias y métodos de trabajo? Por lo pronto, una sola respuesta se me ocurre y está ligada con las particularidades del trabajo de los consultores en un contexto altamente competitivo. Publicar sus métodos y experiencias equivale a hacer pública su tecnología, que es su mercancía en el mercado [Pérez Lizaur, 2003:11].

Ya que las distintas metodologías empleadas en la práctica antropológica no son accesibles en forma completa y clara, en el presente trabajo intento responder a las preguntas planteadas utilizando los casos en los que el despacho ha buscado aplicar la antropología, con dos objetivos principales: primero tratar de responder a la interrogante sobre las diferencias entre la antropología académica y la aplicada, y en segundo lugar, concretar la metodología de aplicación de la antropología en un despacho de consultoría privado.

Para ello tomaré como referencia algunas posturas teóricas y metodológicas de antropólogos aplicados que han reflexionado a partir de sus experiencias, especialmente el modelo analítico que propone Marisol Pérez Lizaur [2003], el

¹ La revisión se realizó en grupo y consistió en la lectura y resumen de todos los artículos publicados en la revista correspondiente a 1999. Posterior a la revisión, el grupo analizó los artículos para identificar elementos centrales de la metodología aplicada en los casos respondiendo a las preguntas: ¿quién pidió el estudio?, ¿quién hizo la pregunta de investigación?, ¿es antropología aplicada o antropología académica?, ¿cuáles fueron los resultados reportados?, ¿cuál fue el marco teórico utilizado?, ¿cuál fue la metodología empleada? El material fue analizado y publicado por la doctora Marisol Pérez Lizaur en un artículo con el título "¿A quién tenemos en mente cuando hacemos antropología aplicada?" [2003].

cual se centra en las relaciones del antropólogo con quien o quienes demandan la investigación, con la comunidad que es objeto de investigación, los grupos sociales que pueden demandar su trabajo y con la sociedad para la cual debe usarse el conocimiento adquirido.

LOS CASOS

Los casos desarrollados por el despacho de donde obtenemos datos etnográficos y desde donde haremos la reflexión teórica metodológica se presentan en el cuadro siguiente:

CASO	CLIENTE	OBJETIVO GENERAL	OBJETIVO ESPECÍFICO DE INVESTIGACIÓN	PERIODO DEL PROYECTO
1. TIANGUIS	Empresa de manufactura de acero	Abrir nuevos sectores de negocio para la empresa.	Comprender el fenómeno de los tianguis para identificar posibles mejoras en las estructuras de los puestos y para establecer una forma de entrada comercial al sector.	Diciembre 2003-abril 2004
2. HISTORIAS REALES	Casa productora, agencia de publicidad de empresa de <i>retail</i> (cadena de supermercado)	Desarrollar una nueva metodología para obtener historias veraces y significativas de sus clientes.	Obtener historias ciertas de clientes relacionadas con productos adquiridos en la tienda.	Mayo-julio 2004
3. AMAS DE CASA	Empresa productora de alimentos en conserva	Actualizar la marca de productos de conserva.	Conocer prácticas y significados ligados al uso de los alimentos en conserva para actualizar el concepto de marca.	Agosto-noviembre 2004
4. HISPANOS	Empresa de consultoría en dirección de negocios	Desarrollar un centro de servicios para hispanos en EU.	Identificar necesidades, intereses, valores de grupos hispanos no atendidas plenamente, que sean susceptibles de traducirse en ofertas de servicios y bienes.	Diciembre 2004-marzo 2005

5. CENTRO ESCOLAR	Colegio privado de educación básica y media superior	Definir las bases de desarrollo institucional.	Identificar y comprender el universo institucional, el mercado potencial y la zona de influencia territorial.	Marzo-junio 2005
6. TELEFONÍA PÚBLICA CON MONEDAS	Empresa de telefonía pública con monedas en zonas populares	Aumentar el reconocimiento y el valor de marca y del servicio frente a los usuarios y la comunidad territorial.	Reconocer y caracterizar el entorno sociocultural en el que se encuentran los aparatos telefónicos para identificar prácticas, significados e intereses de usuarios y comunidad ligados al servicio de telefonía pública de monedas.	Marzo-mayo 2005
7. TELEFONÍA PÚBLICA CON MONEDAS	Empresa de telefonía pública con monedas en zonas populares	Aumentar el reconocimiento y el valor de marca y del servicio, frente a los usuarios y comunidad territorial.	Identificar líderes y organizaciones comunitarias para explorar la posibilidad de hacerse cargo del espacio de comunicación comunitaria ligada con los aparatos telefónicos.	Mayo-julio 2005
8. CRÉDITO POPULAR	Microfinanciera popular	Estudio de impacto de crédito.	Conocer los detonadores de uso de recursos financieros en el proceso de desarrollo familiar y de negocio, así como necesidades, valores, intereses, prácticas y significados, beneficios ligados al uso de recursos financieros.	Julio-septiembre 2005

El despacho

El servicio del despacho se define como “identidad y desarrollo”, donde entendemos la identidad como la “auto referencia en las decisiones organizacionales; decisiones que llevan a nuevas decisiones para lograr la viabilidad de la organización” [Arnold, 2002:1]. Desarrollo lo entendemos como un proceso de despliegue de las capacidades de la organización, especialmente la conciencia y la intencionalidad [Lonerand, 2001:11-32] que la sitúan en condiciones propicias para ampliar sus opciones y posibilidades de crecimiento. En el fondo, la visión del despacho es que en la identidad de una organización se encuentran los elementos básicos que explican su modo de ser y el sentido de su desarrollo. Aparte del problema específico y el alcance del proyecto, comenzamos por comprender la identidad de una organización para después orientar sus esfuerzos al crecimiento mejorando y/o estableciendo relaciones con grupos sociales que constituyen o pueden llegar a constituir un soporte para la institución.

Estructura y modelo operativo

El despacho está conformado por dos socios y trabaja con una red de colaboradores profesionales en distintas áreas del conocimiento y de especialidad técnica, como la psicología, las ciencias políticas y la administración pública, los negocios, el diseño gráfico e industrial, la mercadotecnia y la comercialización, la procuración de fondos, la comunicación y la antropología social.

El modelo operativo del despacho consiste en tener una coordinación y administración mínima que vincule y dirija por proyecto a una red diversa y amplia de colaboradores especialistas. De este modo, dependiendo del problema planteado por el cliente, así como por los objetivos y los alcances del proyecto, el despacho invita y acuerda los servicios de los profesionales adecuados por su formación, área de especialidad, experiencia profesional y perfil personal. La consecuencia es que el despacho “virtualiza” parte de sus funciones a través de las redes de colaboradores antes mencionadas, así como con otras firmas aliadas, pero de cara al cliente siempre se da un mismo frente y estándar de servicio. Los esfuerzos son coordinados por una gestión cuidadosa, armonizando todas las participaciones gracias a la visión y al principio metodológico central del despacho.

En este esquema operativo el despacho desarrolla en sus servicios tres roles o funciones principales: de dirección de proyecto, de especialidad profesional y de soporte administrativo. El director del proyecto establece la relación con el cliente, acuerda los términos del proyecto y establece internamente los requerimientos a cubrir, integra los esfuerzos del equipo y se encarga de dirigirlos ‘haciendo que se hagan las cosas’. El especialista o los especialistas profesionales intervienen en una o más etapas del proyecto aportando conocimientos, técnicas y habilidades

necesarias para ‘producir’ el servicio en cuestión. El soporte administrativo se encarga de abastecer recursos para el desarrollo del proyecto.

Enfoque metodológico

En todos los casos desarrollados por el despacho se plantea la utilidad de un enfoque global u holístico centrado en la organización cliente,² en el grupo social (cliente del cliente, en nuestro esquema) y en sus mutuas relaciones en una perspectiva de proceso. En todos se utiliza el método de trabajo de campo como herramienta central para comprender los valores, intereses, necesidades, creencias y prácticas de los actores, así como la estructura y dinámica de sus relaciones. Hemos adoptado el enfoque de ver al cliente y al grupo social como objeto central de estudio, aunque con intensidades diversas, asumiendo la posición de origen de todos los actores, incluyendo la del despacho. Por ello los proyectos se formulan reconociendo las necesidades e intereses del cliente,³ desde donde se busca la comprensión de los demás actores que se encuentran o que aparecen en el horizonte de su conocimiento, comprensión y relación. La antropología social le ha ayudado al despacho a ver, conceptualizar y construir ‘objetos sociales’ [Bourdieu, 2005:53] útiles para la comprensión y la solución de problemáticas organizacionales y sociales.

La adopción de tal enfoque nos permite tener una perspectiva de proceso en el que se definen objetivos, criterios y estructuras generales que norman y encauzan las acciones que se van dando para la consecución de los objetivos, más que la definición previa y en detalle de todas las acciones y secuencias. Permite también definir “principios de acción” que facilitan el proceso ‘detonado’ por la intervención del despacho.

Esquema de clientes

Para desarrollar nuestros servicios ha sido útil adoptar el esquema que propone Peter Drucker⁴ para organizaciones sociales no lucrativas, en las que describe las relaciones de intercambio de valor comprendido en un sentido amplio, no sólo monetarias y lucrativas, entre una organización y su grupo de beneficiarios de

² En este trabajo entendemos *cliente* como la organización o entidad que formula una necesidad y demanda una solución, asimismo quien patrocina el estudio, el análisis y diagnóstico, así como la implementación de acciones orientadas a satisfacer y/o a solucionar la necesidad o problemática planteada. Es aplicable a entidades gubernamentales, sociales y empresariales.

³ Es importante señalar que en la metodología aplicada ‘el cliente’ entra en el campo de estudio en una modalidad no formal, realizando observaciones, entrevistas y descripciones de él para comprender sus necesidades y para ajustar el proyecto a sus requerimientos.

⁴ Peter Drucker Foundation, “Self Assesment Tool”, taller y herramienta de planeación para organizaciones sociales no lucrativas.

manera bidireccional y, especialmente, porque hace la distinción entre la figura del “cliente primario” y “cliente de soporte”. Es decir, a la consideración básica de quién plantea la pregunta, quién patrocina o paga, quién decide, etcétera, se suman otros tipos de clientes en el horizonte. El primero que encontramos es el cliente primario, que es la razón de ser y objeto principal del servicio que ofrece el despacho. Por ejemplo, en el caso del proyecto “Tianguis” (Caso 1), el cliente primario es la empresa manufacturera que contrató los servicios. Enseguida encontramos al cliente de soporte, que son personas y organizaciones que deben ser satisfechas para el logro de los propósitos establecidos a nivel institucional o a nivel del proyecto; en otras palabras, desde el punto de vista del despacho se trata de personas que están vinculadas con el proyecto y deben intervenir para lograr los objetivos. Por ejemplo, clientes de soporte para el proyecto “Tianguis” fueron la Escuela de Diseño de la Universidad Iberoamericana (UIA), la Secretaría de Economía y Fin Común, servicios financieros con vocación social.

Una consecuencia de la aplicación del esquema es que aparecen con claridad “pesos específicos” en las relaciones a partir del enfoque del cliente. Por ejemplo, en el horizonte de un proyecto aparece el ‘cliente del cliente’, en ocasiones es el cliente último, el usuario, consumidor o beneficiario, dependiendo del tipo de proyecto. En el caso de ‘Tianguis’ (Caso 1), por ejemplo, el cliente primario del despacho es la empresa manufacturera de acero, contratante y patrocinador del proyecto; sin embargo, el cliente de la empresa manufacturera de acero es el tianguista, que viene siendo el beneficiario de una estructura de puesto mejorada; este “cliente del cliente” recibe por lo general el nombre de “beneficiario” o “cliente primario del cliente primario”, ya que constituye el objeto y la razón del servicio de la empresa manufacturera y, en consecuencia, el punto focal del proyecto desarrollado por el despacho. Normalmente el beneficiario es la agrupación de personas que guarda un perfil sociocultural semejante en términos de valores, necesidades, normas, prácticas e intereses, que pueden constituir un universo de interés para la organización; en ocasiones las personas pueden estar vinculadas esporádica o coyunturalmente, otras pueden estar identificadas entre sí en una comunidad y pueden estar socialmente diferenciadas dentro de un universo social mayor, como los alumnos y padres familias dentro de un colegio (Caso 5 “Centro escolar”).

Este esquema nos permite ubicar todas las relaciones posibles que resulten benéficas al proyecto, de manera que se “desdobla” la relación tradicional proveedor-cliente, pasando de mono-relación a poli-relación, permitiendo focalizar los distintos clientes de un proyecto, con sus intereses, valores y necesidades, brindándoles un tratamiento particular a través de diferenciaciones y matices que se van desarrollando en el mismo proceso orientado a establecer “alineaciones” de intereses para el logro de objetivos propuestos, siguiendo desde luego el hilo conductor de los intereses y propósitos del cliente primario.

Esquema y diseño de un proyecto

Además del esquema de 'cliente', en el despacho usamos el esquema de 'proyecto', es decir, un modelo conceptual de referencia que sirve como herramienta para definir los términos y planificar los medios para realizar una intervención. Una idea acerca de una posible intervención todavía no es un proyecto, pues todavía no se encuentra enmarcada por los requerimientos organizacionales ni definida en términos de recursos, de manera que pueda ser costeable y ponderable en sus beneficios potenciales.

Para perfilar los términos del proyecto, el despacho utiliza una metodología de gestión de proyectos desarrollada por un despacho de dirección de negocios miembro del *Project Management Institute*.⁵ Los dos socios del despacho se capacitaron con la empresa de dirección de negocios⁶ para usar la herramienta de gestión, que consiste en un marco de referencia útil para precisar los propósitos y finalidades de una intervención junto con el cliente, para después elegir las etapas y medios técnicos adecuados para alcanzar tales fines, dentro del marco de restricciones y requerimientos definido por el cliente, en un ejercicio realizado por el director del proyecto, normalmente con el otro socio y, dependiendo del tema, con la participación de algún especialista que colabore cercanamente en el proyecto.

Se trata de un esquema básico de 'racionalización' de medios y fines dentro de marcos de acción claramente delimitados, en un sentido semejante a la planificación que propone Palerm, cuando dice que es "el esfuerzo de racionalizar según finalidades; ordenar, disponer la conducta de comunidades humanas de acuerdo a ciertos propósitos que se persiguen" [Palerm, 1993:15]. En este punto cabe aclarar que Palerm (1969) supone la planificación como una tarea del estado, mientras que el despacho se mueve en la arena de proyectos privados, es decir empresas y ONG's.

En cualquier caso, el esquema de diseño del proyecto es una herramienta útil para que los socios del despacho puedan realizar una primera 'traducción' de las necesidades, intereses y valores del cliente en cuanto a propósitos, objetivos y requerimientos a lograr en términos de forma, tiempo y recursos. Esta primera estructura sirve como punto de partida para ser discutida con el cliente y para elaborar un plan de trabajo que sirva a su vez de base para negociar y determinar con el cliente el proyecto a realizar. En cierto sentido es similar al método de 'investigación acción' de Greenwood [2005], ya que el esquema implica un proceso de discusión con el cliente y definición de la problemática a resolver y de la pregunta a investigar, así como de los términos en que se realizará.

⁵ Institución que aglutina y certifica a personas y empresas que utilizan la metodología de administración y gestión de proyectos en el nivel internacional.

⁶ Diplomado en Gestión Integral de Proyectos, Infinita Consultores, México, 1995.

Esto implica a su vez la distinción de los ‘roles’ a desempeñar por parte del cliente y del despacho; el papel del cliente requiere proponer su diagnóstico inicial (prediagnóstico) y los elementos que, desde su perspectiva, lo sustentan, así como la definición del problema, la aportación de definiciones o contenidos acerca de su problemática, la validación de la metodología y la decisión en cada etapa durante el proceso. Por parte del despacho implica aportar el método, las técnicas, habilidades y conocimientos para facilitar el proceso de definición.

Una vez que contamos con elementos suficientes para precisar el objetivo general, las condiciones y los alcances generales del proyecto, se definen las etapas generales. Usualmente las etapas generales de un proyecto son investigación, análisis y diseño de solución e instrumentación. Las etapas son los pasos que se deberán dar para realizar los objetivos planteados.

En todos los casos el despacho se ha planteado la necesidad de un estudio como primera etapa, sea para ofrecer elementos para la toma de decisiones, como sugiere Pérez Lizaur [2001], sea para diseñar y construir un objeto o una forma de relación para modificar una situación.

Tiempos

Por lo general el horizonte de tiempo para los proyectos es el resultado de considerar las etapas y sus secuencias, pero al mismo tiempo de considerar el marco establecido por las expectativas del cliente y sus posibilidades, es decir, por el comportamiento de los ciclos de negocio anual y tomando en cuenta los horizontes de corto y mediano plazo de la organización o empresa.⁷

EXPLICACIÓN Y CREACIÓN

En el despacho hemos diferenciado dos “momentos”. El primer “momento” coincide con las etapas de investigación y análisis, en las que se procura observar, conocer y describir un fenómeno sociocultural, respondiendo a las preguntas básicas: ¿qué es?, ¿cómo es?, ¿por qué es así el fenómeno estudiado?, ¿cuáles son sus causas? El segundo “momento”, que coincide con la etapa de diseño de solución, se hace otro tipo de preguntas: ¿cómo puede ser?, ¿cómo se puede mejorar y cómo llevarlo a cabo con los recursos disponibles? Esto implica acercamientos distintos al mismo fenómeno, aun cuando están íntimamente ligados, ya que las preguntas de investigación no son abiertas, sino que están ya dirigidas a comprender aspectos que se identifican como relevantes para el proyecto y para el cliente.

⁷ Por ejemplo el año fiscal o el proceso anual de compras, que incluye búsqueda y acuerdo con proveedores, y las ventas, y comprende la prospección, el cierre de contratos y la cobranza.

Mientras que las preguntas de diseño surgen del fenómeno mismo a través del análisis (esto es, no son implantadas ni puestas por el despacho), sino que son una forma de traducción de lo que se observa y explica en términos tales que pueda ser ‘procesado’, utilizado y transformado por el diseño.

En todos los casos realizados, la solución dependió de la manera en que se plantea y desarrolla la investigación, y ésta dependió a su vez de un acercamiento global a la problemática concreta y del proceso de construcción de la pregunta con el cliente.

CONOCER MÁS CON MENOS

En todos los casos se presenta la necesidad de realizar una investigación para comprender y explicar un fenómeno sociocultural relacionado con el cliente del cliente, lo mejor y lo más rápido y corto posible para diseñar una solución. Por ejemplo, en el caso de “Tianguis” (caso 1), dado que el objetivo del proyecto era “obtener mayor comprensión del tianguis para ver con claridad la oportunidad de negocio y saber cómo ingresar a dicho sector con el mayor éxito posible”, sabíamos que era necesario llevar a cabo un buen estudio, lo bastante amplio y profundo para comprender al sector, pero rápido y corto para indicar la manera de entrar al sector y crear una estructura física de puesto que pudiera realizar la planta, y sobre todo que tuviera una alta probabilidad de ser aceptada por el sector. Es decir, el proyecto no se planteó exclusivamente como un estudio, aunque así se caracterizó; no fue un estudio a fondo ni exhaustivo del sector, sino un estudio para conocer lo suficiente con lo que se pudiera diseñar una solución coherente, consistente y viable.

Este planteamiento implicó, como en todos los casos desarrollados por el despacho, un balance, una tensión entre conocer el sector de los mercados sobre ruedas y diseñar una forma de entrada al mismo; en otras palabras se dio una tensión entre el rigor del método tradicional de investigación de campo orientado a comprender y explicar fenómenos socioculturales y el cumplimiento de los objetivos generales del proyecto, dentro de las condiciones del cliente y del despacho. Es decir, nuevamente en un proceso de investigación-acción [Greenwood, 2005], no de investigación profunda para la acción, como puede ser el planteamiento metodológico de Foster [1969] y de Palerm (1969).

ANTROPOLOGÍA DE LOS ANTROPÓLOGOS

A partir de los casos desarrollados y a la luz de las posiciones de algunos autores, elaboraré algunas reflexiones teóricas y metodológicas sobre la antropología aplicada en mi despacho. Para ello procuro seguir la propuesta de Palerm [1998:

38], en el sentido de que una de las primeras tareas de la antropología aplicada es hacer antropología de los antropólogos; en este caso haré antropología sobre mi quehacer. Para cumplir con la metodología de la antropología, lo correcto sería comparar mi metodología con la de otros consultores. Sin embargo, como se indica al inicio, normalmente los antropólogos aplicados no publican su metodología y, por tanto, no es posible hacer un análisis comparativo de tecnologías de aplicación o un análisis de sus resultados.

Este artículo surge de la reflexión sobre la experiencia de ocho proyectos o casos desarrollados en campo en el lapso de dos años, para descubrir la forma en que se han usado los conocimientos, técnicas y herramientas de la antropología social, así como para sacar principios de aplicación replicables en situaciones similares, con el objetivo de lograr resultados semejantes en el futuro, es decir, para delinear una metodología. En la siguiente sección presentaré las constantes encontradas en tres apartados: el primero referente a los proyectos y a la metodología aplicada, el segundo referente al antropólogo como actor dentro de los proyectos, el tercero referente a la antropología social a la luz de los proyectos aplicados. En este último apartado respondo a la pregunta central del trabajo, es decir, si en el despacho se hace o no antropología aplicada.

De los proyectos y de la metodología

1. Objeto de estudio e intervención

En todos los casos o proyectos, el planteamiento de estudio e intervención dependió de la problemática presentada por el cliente. El objetivo del proyecto se derivó de una necesidad por satisfacer o una situación por resolver, mientras que el objeto específico de estudio (la pregunta de investigación) se construyó con el cliente de acuerdo con el objetivo general. Por lo tanto la naturaleza de la pregunta es práctica, pues es detonada por una situación y está orientada a modificarla.

2. Marco teórico

En todos los proyectos fueron determinantes los marcos teóricos de referencia para identificar problemáticas sociales en términos que fueran entendibles y atendibles, para acercarse al campo e identificar factores y relaciones que de otra forma hubiera sido imposible, para interpretar los datos y sus relaciones; así como para imaginar formas de solución.

En los casos del despacho, la delimitación del objetivo y recursos que enmarcaron cada proyecto implicó una definición técnica con fines prácticos, sin una explicación ni una elaboración teórica. En cualquier caso, las referencias teóricas sirvieron para categorizar fenómenos que de otra manera hubiera sido imposible identificar y tratar.

En cada caso los objetivos fueron planteados en consonancia con los intereses y recursos de cada cliente, con una finalidad totalmente práctica. De igual manera el proceso de desarrollo del proyecto estuvo dictado por los parámetros del cliente y del proyecto. Haber observado lo anterior permitió darle factibilidad y viabilidad a cada proyecto; sin embargo, la propia dinámica impidió una elaboración teórica y una profundización descriptiva acorde con un proyecto de investigación antropológico académico.

En este sentido, el marco teórico se limitó al “uso de conocimientos teóricos”, como sugiere Andrés Latapí [2005], en tanto es útil para clarificar el objetivo práctico y de estudio, precisar la estructuración del proyecto en general y de la etapa de estudio en particular, realizar el análisis de los datos obtenidos, particularmente en sus relaciones explicativas, así como dirigir el enfoque de solución. En el fondo se utilizaron marcos teóricos para diagnosticar y ofrecer cuadros útiles para el diseño de soluciones y la toma de decisiones por parte de los clientes.

3. Datos etnográficos

La técnica etnográfica, es decir, el trabajo de campo con observación participante, entrevistas a profundidad, etcétera, fueron aplicadas en el marco de cada proyecto, dentro de los límites y condiciones que ofrecía. En ellos buscamos siempre el balance óptimo entre el objetivo planteado y la aplicación técnica, para producir el mayor conocimiento posible con recursos limitados en los términos del objetivo planteado. Siempre vivimos la tensión entre la aplicación técnica mínima necesaria para sacar el máximo de conocimiento. Por eso las descripciones y datos etnográficos se usaron para ser comparados y analizados con la información de contexto recopilada.

4. Condiciones

El tiempo, dinero, conocimientos, relaciones y demás recursos del cliente, junto con su disponibilidad (nivel de necesidad y nivel de interés), determinan las condiciones del proyecto. Sobre estas condiciones hemos formulado los proyectos buscando una relación razonable de medios acordes con el objetivo general. De la observación de tales condiciones dependerá en buena medida el nivel o grado de viabilidad y factibilidad del proyecto, por lo menos en la etapa de investigación y diseño. Para la etapa de puesta en marcha, dependerá también de las condiciones de los actores vinculados, como es el cliente del cliente (grupo social), y demás clientes de soporte.

5. Creación

Desde el punto de vista metodológico, en los proyectos distinguimos dos momentos de acercamiento y enfoque sobre una problemática social. En un primer

momento se trata de describir y explicar un fenómeno social respondiendo a la pregunta ¿qué es y cómo es? En un segundo momento se trata de responder a las preguntas ¿cómo podría ser?, ¿cómo se puede mejorar?

En el primer momento la formación antropológica académica ha sido fundamental, ya que ésta ha servido de base para reconocer la problemática básica del cliente, construir las preguntas y diseñar las acciones de investigación. En el segundo momento, siempre sobre la base que ofrece el primero, el despacho ha requerido y conjugado diversos recursos técnicos que son parte de su acervo, conjugando talentos de distintos especialistas para diseñar y llevar a cabo las soluciones. De manera destacada ha contribuido la capacidad de imaginación, en parte dada como una aptitud y desarrollada como una habilidad, a través de la formación y la experiencia profesional en el área del diseño.

Los dos momentos se articulan y funcionan de manera concomitante, ya que a medida que se hace una adecuada investigación, se tienen más elementos para el diseño de la solución y la gestión de la puesta en marcha. Cuando el diseño de la investigación toma en cuenta las condiciones, problemáticas y necesidades del cliente, se obtienen datos de forma más eficiente. Es decir, si se diseña la investigación ‘de cara’ a la ‘problemática detonadora’ habrá mayor claridad y economía de recursos. Por otro lado, a medida que se diseña y lleva a cabo una solución consistente, completa, estratégica, aparecen con mayor claridad nuevas significaciones de los datos encontrados que sirvieron como base para la solución. En cierta forma hemos podido ‘hacer un diálogo’ concurrente entre dos esquemas de acercamiento y trabajo con la realidad.

6. Criterios de gestión

Debemos señalar que en un proyecto del despacho los objetivos e indicadores de medición, evaluación y logro deben quedar enmarcados en los términos y condiciones del proyecto mismo (objetivo, método, entregables, alcances, tiempo, dinero, manejo...), es decir, deben estar limitados y definidos por los intereses del cliente.

Sin embargo, eso no debe significar una definición de acciones y tiempos previa ni exhaustiva, pues el resultado sería una “camisa de fuerza” que restaría capacidad de visión, dirección y gestión. Por eso es importante definir sólo los términos básicos del proyecto a manera de “marcos de referencia”, como ‘planes de vuelo general’ así como principios de acción, normas a seguir y reglas de operación básicas para gestionar con gran flexibilidad, adaptándose a las condiciones del cliente, del grupo social estudiado y de la dinámica de relación entre actores.

En todos los casos es crucial realizar la investigación dentro del marco establecido por el proyecto (dentro de restricciones de tiempo y recursos), y “de cara” a la aplicación futura. Esto nos lleva a plantearnos el problema de la aplicabilidad, implicación, consecuencias e impactos de una investigación antropológica, así como la responsabi-

lidad y ética profesional (del antropólogo y del gremio) sobre los fenómenos sociales que estudia y sobre los cuales tiene incidencia, aunque sea por omisión.

7. Perspectiva “holística”

En todos los casos identificamos que la visión global u holística del antropólogo le permitió facilitar el proceso de comprensión y acercamiento entre actores, conciliando intereses y categorizando soluciones compartidas, desempeñando así un papel de ‘mediador’, como sugiere Palerm en su reporte sobre el proyecto La Angostura [1993]. Sin embargo, la capacidad de crear y poner en marcha soluciones dependió más de las habilidades y técnicas que forman parte del acervo profesional del antropólogo y del despacho. Esto resalta el valor que tiene la formación personal y profesional del antropólogo, así como su historia, posición y papel dentro de los contextos sociales en los que se desempeña.

A pesar de las restricciones del proyecto, la perspectiva global u holística y el método de campo que ofrece la antropología son fundamentales, ya que permiten identificar la estructura y dinámica de las relaciones, así como los intereses vivos, actuantes, más allá de verbalizaciones, sentimientos y racionalizaciones directas y concretas.

A diferencia de otras técnicas y métodos de investigación, como la sociología, la psicología o las técnicas de investigación tradicionales de mercado, la antropología social ofrece la posibilidad de ver sujetos “completos”, no sólo “consumidores” (mercado) o “trabajadores” (dentro de un proceso productivo o económico), ofreciendo cortes profundos más que extensos acerca de los grupos sociales estudiados, como los tianguistas concretos y del “tianguis” como fenómeno sociocultural, identificando asimismo los factores organizacionales, *interaccionales* y sociales, es decir, todas las relaciones del fenómeno completo, visto como sistema, como sugiere Rodríguez Mancilla [2004] en la aplicación de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann.

Este planteamiento particular de la antropología, permite que lo investigado, aun dentro de las limitaciones de un proyecto aplicado, sea visto globalmente y comparado con otros casos similares (método comparativo). De igual manera permite hacer comparaciones con estructuras más amplias en las que están insertos dichos casos.

Este acercamiento permite generar conocimientos consistentes, coherentes, concurrentes, de alguna manera “sólidos”, relativamente en poco tiempo. Es decir, esta metodología de relacionar datos de primera mano en el campo (nivel micro) para “conectarlos” con datos indirectos de contexto (nivel macro) es clave para ver más e ir más lejos (“microdatos” relacionados con “macro entornos”).

8. Propuestas para una metodología de aplicación de la antropología

Consideramos que, en lo esencial, el método de aplicación de la antropología consiste en tomar como eje central a la persona, es decir, al cliente y al ‘cliente

del cliente' o grupo social, en toda su complejidad dentro de su contexto, para comprender en sus propios términos y en su perspectiva los factores que explican una problemática y un fenómeno social determinado; asimismo para diseñar y llevar a cabo nuevas formas de relación orientadas a modificar una situación limitante o negativa para el cliente y el grupo social.

Cualquier proyecto obedece a este principio metodológico básico. El 'enclavamiento' de las decisiones se plantean, diseñan, realizan, evalúan y validan en función de las necesidades, valores, intereses y requerimientos del cliente y del 'cliente del cliente' o grupo social.

9. Algunas problemáticas de aplicación

Muchos proyectos de investigación no inciden en la toma de decisiones, porque no se aplican, ni se traducen en programas de intervención o simplemente no se concluyen.

Algunas causas que identificamos a partir de la aplicación de casos son:

- a) Relevancia. Poca relevancia de la problemática social o poca valoración de la problemática por parte de patrocinadores potenciales.
- b) Objeto de investigación. Poca claridad en la ubicación del grupo a investigar u objeto de investigación formulado "en abstracto", centrado más en ideas y conceptos.
- c) Atención a la demanda. Planteamiento de la pregunta a investigar que no resulta adecuada a la demanda; en otras palabras, la pregunta de investigación está formulada en términos de los intereses académicos del investigador, sin comprender las necesidades del cliente.
- d) Alineación de intereses. Falta de profundización en los intereses de los actores en juego dentro del proceso. En consecuencia, falta de comprensión y de alineación de los intereses identificados con los intereses del cliente prospecto (incluyendo prioritariamente los intereses del grupo social a investigar).
- e) Viabilidad. Falta de definición de medios o inadecuación de medios a fines; diseño de programa de investigación que no guarda proporción con los objetivos y alcances; poca claridad y eficiencia en la comunicación del enfoque de solución, el método, las etapas, los entregables.

10. Criterios. A partir de las experiencias sugerimos seguir los siguientes criterios en un proyecto de antropología aplicada:

- a) El principio metodológico de un proyecto de antropología aplicada es colocar en el centro a la persona, esto es, al cliente y al grupo social o 'cliente del cliente' en nuestro esquema.

- b) Considerar la relevancia social del grupo y de las problemáticas sociales investigadas. Por ejemplo en el caso 1, ¿qué necesidades tienen los tianguistas como personas, como organización, como grupo social y qué importancia social representan?
- c) Tomar en cuenta las condiciones del cliente y de los actores, lo que implica considerar sus capacidades respondiendo a las preguntas ¿el proyecto es viable?, ¿es financiable?, ¿se relaciona con el objeto central del negocio?
- d) Seguir el principio de ‘poner al centro’ a la persona quiere decir que las preguntas anteriores no se plantean, ni se responden ‘teóricamente’, sino ‘concretamente’, observando ‘en vivo’ al cliente y al grupo social.

Del antropólogo

1. Predicción y credibilidad

Es importante que el antropólogo identifique e interprete la necesidad que, se presume, puede resolver. Por eso en un proyecto el prediagnóstico de la necesidad es importante, como lo es la prefiguración de los caminos posibles de solución y la ponderación preliminar de los recursos requeridos, la factibilidad y el nivel de éxito estimados. Así, la promesa razonable de que el antropólogo podrá encontrar el camino de solución depende de la credibilidad del profesional, de su metodología, de las técnicas y herramientas que maneja, lo cual de alguna manera depende de la capacidad de la antropología para “predecir” un fenómeno determinado, pero sobre todo de crear fenómenos nuevos como sugiere Palerm [1987].

2. Traducción

En los proyectos del despacho ha sido importante traducir los datos de campo y los análisis en formas entendibles y utilizables por el cliente. Lo cual implica manejar sus códigos de lenguaje, así como el uso de herramientas y habilidades de comunicación para convertir información con valor, pero árida, en información valiosa y útil para el cliente.

3. Actitudes

Otro elemento clave para el desarrollo de los proyectos fue la relación y el acuerdo operativo entre el despacho y el cliente a partir de una identificación de valores básicos. Ello propicia una dinámica de comunicación y apertura, que a su vez facilita el diálogo y la exploración. También debemos decir que no con todos los clientes se propicia una relación de abierta colaboración, pero es indispensable un mínimo de apertura para conocer la situación real del cliente y para construir un diálogo. Por otra parte, la actitud de disposición, escucha y “docilidad” interna del equipo, partiendo de disciplinas y experiencias diversas, ha sido un factor crítico, aunque ha dependido más del nivel de madurez de las

personas que participan que de la forma de trabajo estructurada por el método. Otro aspecto determinante ha sido la actitud del equipo por “aprender” del grupo social estudiado, sobre sus prácticas y usos.

De la antropología

1. Posición y papel del antropólogo

Es importante señalar que en los casos del despacho y en los referidos por los autores analizados se muestran las posiciones y papeles que el propio antropólogo desempeña como un actor dentro de un proyecto. Esto se hace evidente al analizar la relación del antropólogo con el cliente; al considerar el acervo de conocimientos, técnicas y experiencias profesionales y personales que tiene el antropólogo, al considerar el papel del antropólogo como facilitador del proceso y mediador entre los actores que intervienen en el proyecto.

El reconocimiento de la posición y papel del antropólogo tiene implicaciones teóricas y metodológicas, dado que el antropólogo no está “fuera de la ecuación” ni de la problemática que estudia, observa y ayuda a resolver, sino que es parte de ella en el sentido general y en sentido estricto, como sostienen Baba y Hill [1997, 2000] cuando hablan del reconocimiento y del compromiso del antropólogo con el grupo social que estudia, al cual llaman ‘praxis’.

Tanto es así que las distintas perspectivas teóricas y metodológicas aplicadas parten del supuesto de que la relación del antropólogo con un actor determinado dirigirá el proceso y el resultado de un proyecto en uno u otro sentido. En consecuencia, para cada perspectiva, la adecuada aplicación del método o simplemente la aplicación ‘a secas’ del método antropológico conlleva la relación con un determinado actor.

Este papel no es ‘puro’ o ‘neutral’, sino que parte de una identificación básica con el sistema de valores del cliente primario y una búsqueda de identificación con el sistema de valores del grupo social beneficiario (cliente primario del cliente primario en nuestro esquema).

Es importante reconocer que el antropólogo y los demás actores (el cliente, el cliente del cliente o grupo social, el cliente de soporte, etcétera) tienen posiciones, valores e intereses propios y definidos, aun cuando haya diferenciales en términos de necesidades, intereses y capacidades (poder). Ese reconocimiento comprende la historia de las relaciones del antropólogo con el cliente. En todos los casos referidos hay una historia de relación con los clientes, es decir, se ha dado una relación anterior al proyecto; asimismo, se ha dado una identificación básica entre el sistema de valores del cliente y del antropólogo. En cierta forma ésta ha sido una precondition para la calidad del diálogo, del desarrollo del proceso y del resultado.

2. Compromiso ético

La identificación del sistema de valores del antropólogo con el del cliente implica un compromiso ético para el antropólogo, ya que tiene la obligación de mostrar las coherencias e incoherencias, consistencias o inconsistencias del cliente y del proyecto, e incluso de su propia participación. De manera especial, implica el compromiso de comprender ‘en sus propios términos’ la realidad del cliente y del grupo social, siendo capaz de explicar y proponer los puntos concretos de confluencia. También es importante reconocer que el antropólogo y el cliente son interpelados por el proceso y por el grupo social.

El compromiso ético implica además, como sugiere Palerm [1987], asegurar que la orientación de las acciones puestas en marcha en un programa sea benéfica para el cliente y para el cliente del cliente. Para ello es fundamental comprender, en primer lugar, las necesidades y perspectivas de los actores, especialmente del cliente y del grupo social, ya que la consistencia y calidad de una solución dependen de la satisfacción de necesidades y la atención de intereses reales y sentidos. En segundo lugar, es fundamental reconocer las capacidades y recursos de los actores —condiciones—, especialmente del cliente y del grupo social, de forma que la solución sea viable y factible.

3. Antropología aplicada y antropología académica

Desde un punto de vista básico, el modelo metodológico de investigación es el mismo en la antropología aplicada que en la académica, lo que varía es el grado o profundidad, así como la forma de diseñar y llevar a cabo una solución. Sin embargo, aún en la forma de investigar reconocemos que la aplicación de la antropología implica una modalidad distinta a la que tiene la antropología académica, en tanto que, además de los factores que propone Foster [1969], como el patrocinador, el usuario, los fines y el producto, consideramos que la posición del antropólogo frente al fenómeno —siempre “de cara a al problema por resolver”—, los actores que intervienen y la relación que se establece con ellos, son distintos. De alguna manera, como sugiere Greenwood [2005], cada estructura de relación comprende una estructura epistemológica.

No obstante, de acuerdo con Palerm (1969), no hay diferencias entre la antropología aplicada y la académica, considerando el punto de vista de que la vocación profunda de la antropología es explicar y cambiar la realidad. La praxis científica y la praxis social de la antropología son dimensiones distintas con alcances igualmente diversos, dentro de un mismo cuadro teórico y principio metodológico.

4. ¿El trabajo del despacho es antropología social aplicada?

Planteada la pregunta en términos de ‘utilización’ de técnicas y conocimientos, y en una perspectiva purista de rigor académico, diríamos que el despacho no

hace antropología social, porque no realiza una discusión teórica a partir de datos obtenidos en campo.

Sin embargo, es necesario señalar que el despacho ha adoptado la visión global u holística y el trabajo de campo como forma de trabajo, es decir, como forma de ver, observar, analizar y comprender a sus clientes, en especial a los clientes de sus clientes —es decir, a los grupos sociales vinculados con sus clientes—, y sus relaciones. Desde ellos, el despacho ha aprendido a abordar y explicar aspectos de sus vidas que son susceptibles de ser modificados y están relacionados con fenómenos sociales mayores, como es el caso del vandalismo (casos 6 y 7, “Telefonía pública con monedas”), de la exhibición en el comercio popular (Caso 1, “Tianguis”), de la integración sociocultural y económica de mexicanos en Los Ángeles (Caso 4, “Hispanos”), del desarrollo familiar y de negocio de micro empresarios populares en el área metropolitana de México (Caso 8, “Crédito popular”), etcétera.

Por consiguiente, se plantea la pregunta en términos de ‘adopción’, es decir, si la forma de trabajo que incorpora una visión holística y el trabajo de campo como principios de trabajo metodológicos para resolver problemas prácticos son formas de hacer y aplicar antropología social, y si el conocimiento adquirido y generado es válido. Nosotros diríamos que sí, que es antropología social aplicada, a pesar de que el objetivo, el alcance y la profundidad sean menores, y de que no haya una discusión teórica explícita.

En efecto, en el método de trabajo del despacho es importante comprender un fenómeno social en tanto es una extensión de la vida y dinámica de personas y grupos concretos; asimismo, en tanto que ayuda a explicar necesidades y problemáticas de tales personas y grupos, de manera que se puedan satisfacer o resolver. Por eso es coherente el principio de comprender un fenómeno social lo mejor posible, tomando como centro de observación a grupos sociales, teniendo siempre a la vista la problemática planteada dentro de condiciones concretas —con recursos normalmente escasos—, para explicar y satisfacer necesidades del cliente y del cliente del cliente (grupo social). Este principio metodológico práctico surge del objeto y dinámica del proyecto, no de un planteamiento teórico.

ALGUNAS RECOMENDACIONES A MANERA DE CONCLUSIONES

La viabilidad de la propia disciplina obliga a responder a las demandas y necesidades sociales, no sólo dentro de los ámbitos académicos a través de los institutos y entidades dedicadas a la investigación, formación y difusión de la antropología, sino dentro de los ámbitos donde se producen decisiones, interviniendo con los actores sociales en sus lógicas de intercambio de valor, lucrativo, no lucrativo, simbólico, etcétera. Esto no implica perder sino complementar el

trabajo de investigación científica profunda y de largo aliento, referente a las problemáticas estructurales y globales (“macro”) propias de su tradición como ciencia social.

En este sentido, la viabilidad de la disciplina tiene relación directa con el desarrollo de métodos de investigación de cara a la solución de problemáticas sociales. Esto, a su vez, tiene relación con la formación de antropólogos en habilidades de investigación y de aplicación que les brinden herramientas para aumentar la factibilidad de proyectos académicos y aplicados, pero también en lo referente a la procuración de fondos, la comunicación, la administración, etcétera. Ello implica una relación de diálogo entre disciplinas, tanto en el nivel de problemáticas concretas a través de proyectos aplicados, como de las implicaciones y consecuencias a través de la reflexión académica.

De la misma forma en que uno de los factores críticos de éxito para un proyecto de antropología aplicada es la identificación de quién plantea la pregunta de investigación [Pérez Lizaur, 2003]; o la identificación del sistema de valores del antropólogo con el del cliente, podemos decir que uno de los factores críticos para asegurar la viabilidad de la antropología en tanto disciplina realizada por antropólogos, es la capacidad que tenga el antropólogo para identificar quién plantea la pregunta de investigación en el nivel social, así como la capacidad que tenga para identificarse con su sistema de valores.

BIBLIOGRAFÍA

Adler Lomnitz, Larissa

2001 “Redes sociales, cultura y poder”, en *Ensayos de antropología latinoamericana*, México, Porrúa-FLACSO.

Arnold, Marcelo

2002 *Cultura organizacional y teoría de la autopoiesis*, México, UIA.

Baba, Marietta

2000 “Theories of Practice in Anthropology: A Critical Approach”, en *The Unity of Theory and Practice in Anthropology: Rebuilding a Fractured Synthesis*, NAPA Bulletin, núm. 18.

Baba, Marietta y Carole Hill

1997 “Introduction”, en *The Global Practice of Anthropology*, Virginia, Studies in Third World Societies.

Bordieu, Pierre

2005 *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI Editores.

Burkhalter, S. Brian

2004 (1986) “If Only The World Listen: The Anthropology of Business and the Business of Anthropology”, en Higgins, Patricia y Anthony Paredes, *Classics of practicing anthropology*, Oklahoma, Society for Applied Anthropology.

Carrasco, Tanya, Diego, Iturralde, y Jorge Uquillas (coords.)

2000 *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina*, Bolivia, Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe/Fondo Indígena/Banco Mundial.

Drucker, Peter

2000 *"Self Assesment Tool", taller y herramientas de planeación para organizaciones no lucrativas*, s/l, Peter Drucker Foundation.

Fernández Güel, José Miguel

2004 *Planificación estratégica de ciudades*, España, Gustavo Gili/Proyecto & Gestion.

Foster M., George

1969 *"Applied Anthropology"*, Little Brown & Company, Boston.

Greenwood, Davyd

2005 *La antropología "inaplicable": El divorcio entre la teoría y la práctica y el declive de la antropología universitaria*, s/l, versión mimeografiada.

Hamada, Tomoko

1994 *"Anthropology and Organizacional Culture"*, en Hamada, Tomoko y Willis E. Sibley, *Anthopological Perspectives on Organizacional Culture*, Nueva York/Londres, University Press of America.

Hannerz, Ulf

1993 *Exploración de la ciudad*, México/España, Fondo de Cultura Económica.

Hernández, Bolívar

1982 *Principales problemas en torno a los reacomodos de la población afectada. Proyecto hidroeléctrico La Angostura, Chiapas*, México, versión mimeografiada.

Higgins, Patricia y Anthony Paredes

2000 *Classics of Practicing Anthropology 1979-1998*, Oklahoma, Society for Applied Anthropology.

Latapí Escalante, Pablo

2005 *"Enseñanza y aprendizaje de la antropología aplicada en México"*, manuscrito.

Lomnitz, Claudio

1996 *"Insportable levedad"*, en *Revista Fractal*, núm. 2, julio-septiembre.

Lonergan, Bernard

2001 *Método en teología*, Salamanca, Sígueme.

Nahmad, Salomón

1997 *"Mexican Applied Anthropology: From Founder Manuel Gamio to Contemporary Movements"*, en Baba, M. (ed.), *The Global Practice of Anthropology*, Virginia, Studies in Third World Societies.

Odell Butler, Mary y Jacqueline Copeland-Carson

2005 *"Creating Evaluation Anthropology"*, en *Introducing an Emerging Subfield. NAPA Bulletin 24*, s/l, National Association for the Practice Anthropology a Section of American Anthropological Association.

Palerm Vich, Ángel

1987 *Teoría etnológica*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.

1993 *Planificación regional y reforma agraria*, México, UIA/Gernika.

1998 *"Antropología y marxismo"*, en *Antropologías*, s/l, CIESAS.

Perez Lizaur, Marisol

- 2000 "Decisiones laborales entre ejecutivas", en Bueno, C. (coord.), *Globalización: una cuestión antropológica*, México, CIESAS.
- 2001 "Constructing Applied Anthropology in Mexico", en *Applied Anthropology*, vol. 23, núm. 4, otoño.
- 2003 "¿A quién tenemos en mente cuando hacemos antropología aplicada?: Un análisis y algunas reflexiones", presentación en el Congreso de la UNICAES, s/l, julio.

Rodríguez Mansilla, Darío

- 2004 *Organizaciones para la modernización*, México, UIA, colección Teoría social.

Robichaux, David

- 2002 "Cultura economía y grupo doméstico en México: una crítica y una propuesta desde la antropología", en *La familia en América del Norte: evolución, problemática y política*, México, Trillas/UANL.

Steward, Julian

- 1963 *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, University of Illinois Press.

ENSEÑANZA Y APRENDIZAJE DE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA EN MÉXICO

Andrés Latapí Escalante

Universidad Nacional Autónoma de México
Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este artículo se analiza la antropología aplicada desde la experiencia del trabajo no académico y cómo se lleva a las aulas para realizar una reflexión y propuesta sobre los métodos de enseñanza en esta materia. Conducir y utilizar el conocimiento antropológico a las necesidades y problemas del mundo real es el reto cotidiano del antropólogo en la práctica, así como su responsabilidad de exponerlo a la sociedad desde el mundo académico en el que se ha definido la disciplina.*

ABSTRACT: *This paper analyzes applied anthropology from the experience of non academic work, by taking to the classroom teaching methods for thinking and developing applied projects. Using and conducting anthropological knowledge to real world problems and needs is the challenge of practicing anthropology, so is the responsibility to expose it from academic world to society.*

PALABRAS CLAVE: *antropología aplicada, enseñanza, aprendizaje, sustantivo, instrumental, adjetivizar, contratante*

DEFINICIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

Desde la perspectiva del ámbito laboral en el que se desenvuelve como profesión, el desempeño del trabajo de la antropología aplicada lo entendemos como el de prestación de un servicio, en el que se definen una serie de características que lo hacen útil al contratante, sea éste el Estado o el mercado.

Un tema recurrente y de discusión cuando se aborda la temática, es que si el origen de la disciplina antropológica es académico o aplicado. Definitivamente hay una discusión pendiente si en los orígenes de la disciplina ésta era aplicada o académica, no vamos a entrar en esta discusión, lo dejaremos para otro momento, ya que es más relevante definir el desarrollo de la disciplina a partir de sus bases teóricas y metodológicas y su capacidad en el campo de trabajo, así como por su capacidad etnográfica, por su manejo de bases de datos, de modelos y de experiencias exitosas, como base para un desarrollo disciplinario sano, lo que

garantice una enseñanza basada en el aprendizaje de la experiencia tanto de la antropología académica como de la aplicada.

Lo que marca la diferencia es su orientación, la construcción de sus objetivos, ya que la antropología académica está orientada a la teoría, a la crítica, a la descripción minuciosa de los temas, a las publicaciones y muchas veces se encuentra en un estado de discusión permanente. Comúnmente está cobijada por las instituciones educativas y resuelve los problemas dentro del ámbito académico de la disciplina y a veces se convierte en una especie de invernadero epistemológico. Mientras que la perspectiva de la antropología aplicada se orienta hacia una objetivación diferente, ya que la temática desde donde observa es percibida por el contratante y por su propia dinámica, por lo que el trabajo se va definiendo a partir del cliente o el contratante de acuerdo a sus necesidades.

La potencialidad de la antropología aplicada consiste, por lo tanto, en el contexto de la enseñanza, en conocer e interpretar el conocimiento elaborado académicamente, así como entender su utilidad, en la situación y momento que se usa. Asimismo, la antropología aplicada plantea el desarrollo y la aplicación de instrumentos acordes con la visión de establecer puentes entre lo académico y las necesidades sentidas de los demandantes. Es alrededor de estas ideas en las que se ha venido desarrollando un proceso de construcción y de discusión en torno a la idea de la aplicabilidad de la antropología.

En el contexto nacional que nos encontramos, la antropología se confronta a un mercado de trabajo indefinible y en el que las condiciones de competencia están marcadas por profesiones que arrasan el espacio antropológico, como la economía, la sociología, la biología, entre otras, ya que han encontrado vacíos en su trabajo profesional que el antropólogo debería de llenar. Muchas de esas profesiones están representadas por la necesidad de entender procesos culturales, diferenciación económica y participación social o solamente explicarse una situación específica. El vacío dejado por los antropólogos es un tema en sí mismo e implica la oportunidad que existe en el mercado de trabajo y es a través de entender estas necesidades como podemos replantear la enseñanza en términos de una mayor utilidad práctica para el alumno. No digo que dejemos la discusión teórica, al contrario, la pertinencia de la discusión académica debe mantenerse vigorosa y vigente, pero sí debemos de desarrollarnos y pensar en problemas y en su aplicación, ya que así podemos también alimentar a la academia.

Hoy en día, tanto una como la otra tienen que reconocerse a sí mismas en las temáticas y prácticas que deben de abordarse. Es necesario abordar la problemática sobre el hacer y el pensar, y cómo hacerlo, ya que esto tiene implicaciones en la organización del conocimiento de la disciplina tanto en la aplicada como en la académica, ya que se encuentran ligadas una con otra, de manera que la disciplina de la antropología es por definición sus contenidos epistemológicos y

su historia. La diferencia entre la académica y la aplicada no está en lo sustantivo sino en lo instrumental y lo que se adjetiva.

Una de las características de diferenciación instrumental la podemos encontrar en que los tiempos académicos se encuentran sujetos a los tiempos marcados por los congresos o publicaciones, en cambio, en la antropología aplicada la urgencia es constante, y está todo el tiempo. Lo urgente predomina. Esto nos lleva a disminuir considerablemente los tiempos convencionales del trabajo de campo, de la documentación etnográfica y del espacio en donde se definen las relaciones para la negociación, seguimiento y presentación de resultados, así como para el desarrollo del proceso de construcción del análisis antropológico. Esto hace necesario presentar síntesis muy apretadas, acelerar los procesos de observación, recopilación, información y de presentación de resultados. Asimismo, los espacios donde se definen las contrataciones y las reglas del juego son de acuerdo al formato institucional, y corresponden a un propio contexto organizacional y mundos simbólicos en el que el antropólogo tiene que aprender a moverse como si fuera suyo.

El ámbito de trabajo del antropólogo aplicado es, entonces, el estudio y la interpretación del ser humano y las relaciones sociales, las identidades, la cultura como proceso dinámico, los cambios culturales, las adaptaciones biológicas, los procesos físicos, las construcciones de los afectos, la lógica de los asentamientos humanos, la relación de los humanos con el medio ambiente y la interpretación de las sociedades pasadas para analizar sus dinámicas y problemas, dando elementos que lleven a resolver conflictos y a entender cómo están articulados los procesos de forma clara y sintética. Esto nos lleva a posicionar a la antropología frente a los que nos contratan, ya que los términos de referencia pueden no estar definidos, o se pretenden productos interpretados de acuerdo a un imaginario de lo que la antropología puede significar o por un mercado poco claro y en el que el antropólogo tiene que competir.

Las necesidades de quien requiere el trabajo antropológico, definidas en la mayoría de las ocasiones por quienes contratan al antropólogo, establecen su aplicabilidad que a veces es solamente un diagnóstico, observaciones y caracterizaciones sobre procesos culturales, o quieren resolver problemas fuera del alcance del antropólogo. En otras ocasiones, sí requieren cierta profundidad, análisis e interpretación. Muchas veces depende de la seriedad del contratante. Sin embargo, competimos con otros discursos y otros argumentos que tienen una perspectiva diferente sobre los aspectos que se obtienen de la antropología.

Esto no quiere decir que la antropología aplicada se deslinde de la académica, sino que muchas preguntas hechas en el transcurso de su trabajo serán pertinentes para su discusión en los espacios académicos tradicionales, congresos, conferencias, mesas redondas y publicaciones. Esta es una de las características que define de forma diferente a otras profesiones, ya que aprovechar el trabajo aplicado nos

lleva otra vez al mundo académico, laboratorio donde se formulan y se construyen interpretaciones teóricas y metodológicas, y muchas de las respuestas que obtengamos en el trabajo aplicado estarán basadas en los trabajos académicos.

El reto de la enseñanza de antropología aplicada es entender lo anterior, para lo cual es necesario, como proceso de enseñanza, la construcción de habilidades y capacidades en los estudiantes para llevar a cabo interpretaciones que lleven a los contratantes a tomar decisiones o bien se conviertan en políticas públicas.

La antropología aplicada se ha enseñado como historia de la antropología, señalando tal corriente, tal aplicabilidad, dejando el sentido de la práctica en la práctica misma. Ésta debe ser entendida como el desarrollo de habilidades y destrezas con un marco teórico manejable, con metodología y técnicas que sostengan el trabajo de campo, con el desarrollo de una serie de capacidades de negociación y presentación profesional del antropólogo aplicado en el trabajo.

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA APLICADA EN MÉXICO

Una nueva tendencia surgió en los años noventa en México, enfatizando temas como el desarrollo de lo digital, de la cultura organizacional, desarrollo sustentable, violencia, ecología, pobreza, desigualdad, derechos humanos, migrantes, género, sida, cambio climático entre muchos otros. Estas son áreas de oportunidad para el desarrollo planeado de la antropología aplicada.

Desde sus inicios, la antropología ha canalizado su conocimiento a entender los problemas de las diferencias con los otros, de la identidad y de las temáticas que ha planteado y abordado como parte de su estudio, como son grupos y sociedades llamadas indígenas, étnicas, campesinas, industriales y ahora entendidas como complejas. Estos estudios han estado dirigidos a la discusión y a la reflexión, a la aplicación cuando el contexto político lo ameritaba. El alcance de la información de estos trabajos pocas veces llega a los sujetos de estudio. El trabajar para el otro sin el otro. Este es un problema. ¿Para quién trabajamos los antropólogos? ¿Para los medios de comunicación? ¿Para los lectores de breves tirajes? O bien queremos tener alguna participación en ayudar a resolver algunos problemas del país. Que la antropología sirva para diagnosticar, para dar salida a ciertos problemas, o bien para elaborar una argumentación pertinente en la arena política, económica, social, cultural y ayudar a construir políticas públicas.

En México se desarrollan una serie de esfuerzos que han llevado a la aplicación antropológica individualizada en los investigadores sin ningún compromiso institucional y sin preparación específica. Es a través de la construcción del pensamiento antropológico aplicado como debe perfilarse el conocimiento, al ser sostenido por su habilidad para la gestión social y su capacidad de organizarse y de actuar entre sí. Hasta la fecha no se ha estructurado alguna organización,

gubernamental o no, que fortalezca la teoría con el fin de aplicarla y que busque el desarrollo de la antropología aplicada. Desde esta perspectiva se hace necesario que las universidades y escuelas actúen como marcos teóricos de referencia en la reflexión continua para los antropólogos que trabajan aplicadamente en instituciones o como consultores independientes o asociados.

El antropólogo aplicado es, por tanto, un traductor de los sucesos e intérprete cultural de los problemas y características de las comunidades y de diversos grupos sociales, sociedades, empresas, gobiernos, que al observar la realidad a través del tiempo y del espacio, señala los diferentes aspectos que caracterizan la comunidad en cuestión de forma general y particular, con lo que diagnostica las diferencias socio-culturales y físico-biológicas, sometiendo a discusión con los miembros de la comunidad las propuestas concretas del cambio desde una perspectiva comparativa e histórica. Como tal, la antropología aplicada no sólo es una disciplina antropológica independiente definida por su objeto de estudio y por su método de investigación propios sino es también una forma de llevar a cabo proyectos diseñados y desarrollados desde una perspectiva antropológica.

Basta revisar la historia reciente de la forma como ha abordado su compromiso y se ha vinculado con las realidades que estudia. En México, con la discusión no acabada de la incorporación de los grupos étnicos a la vida nacional, la *descampanización* y de la vinculación con la industria, empresas y el desarrollo sustentable.

Es necesario abrir una visión de aplicabilidad, desde una perspectiva sustantiva e instrumental. Si entendemos a la antropología como la disciplina que nos sirve para entender quiénes son los otros, cómo piensan, sienten y cómo se organizan, la antropología aplicada es, entonces, entender la necesidad de vincular la reflexión con la práctica.

PANORAMA DE LA ENSEÑANZA

A pesar de esta vocación de la disciplina, la antropología aplicada ha sido una asignatura más en la *curricula* de las licenciaturas, si es que se imparte. Se ha entendido como una materia en la que se hacen lecturas de ciertas experiencias aplicadas y de algunos enfoques teóricos. Los alcances y límites del conocimiento como tal, la autorreflexión sobre contenidos y métodos nos llevan a plantear una pronta salida a problemas, que identificados sirven para construir formas de enseñanza y aprendizaje de la disciplina. Casi siempre está enfocada hacia la reflexión y pocas veces a la práctica, es decir, que se entiende como una asignatura académica y no necesariamente como una serie de componentes prácticos y técnicos, ya que hay un sobreentendido de que la práctica la adquirirán con la experiencia. Esto es cierto de alguna forma, pero al campo hay que ir con preguntas y con un diseño de lo que se quiere hacer, aunque no se cumpla en su totalidad.

La antropología aplicada es una antropología enfocada y dirigida a diversos sectores de la sociedad y no a la discusión académica. Toma y se basa en el abordaje y discusión académica y elabora en la mirada antropológica elementos para planear, caracterizar, identificar, crear escenarios, plantear políticas y presentar trabajo en un mar de consultores. Se inserta al mercado de trabajo en una forma diferente a la de los sectores convencionales y es más flexible, con un sinfín de funciones. Una de las características de la antropología aplicada es su capacidad para ser oportuna y comunicar a tiempo sus puntos de vista.

La enseñanza a alumnos de últimos semestres de antropología o de posgrado cuestiona el nivel del conocimiento en que se encuentran. Por un lado, si tienen conocimientos generales de la disciplina, o si bien se encuentran en un nivel en que sólo tienen información generalizada para desarrollar procesos de antropología aplicada. Se les presenta a los alumnos como una disciplina con gran capacidad de síntesis que incluye el uso del conocimientos y técnicas de las especialidades de la antropológicas para identificar, caracterizar, evaluar y plantear soluciones a temáticas actuales. La antropología aplicada es un conjunto de experiencias y un sistema analítico abierto a todo tipo de datos, y su elemento distintivo es la forma de resolver y poner en la práctica, hasta donde sea posible, el resultado de su trabajo.

PROGRAMA DE ENSEÑANZA

La asignatura de antropología aplicada consiste en desarrollar procesos ejecutivos que permitan poner en práctica un cuerpo conceptual apropiado y lograr su instrumentación. Se pensó para que los aspectos aplicados estén incluidos desde un inicio, y se le da preferencia a las técnicas y métodos del trabajo de campo y a los resultados de éste. Se trabaja sobre una base teórica y metodológica que permite a los alumnos cuestionarse frente a diversas problemáticas que pueden ser interpretadas a través de las diferentes especialidades antropológicas.

Esta asignatura se diseñó en dos partes, una conceptual en la que se trabaja en la reflexión y el análisis de las lecturas de mayor relevancia sobre el tema; y una práctica o aplicada que se trabaja como taller, bajo la construcción de la elaboración de una propuesta de trabajo o proyecto, a partir de problemas específicos planteados mediante preguntas que se escogen de acuerdo con el grupo.

Conceptual

Objetivo: Lograr que el alumno adquiera conocimientos actualizados y desarrolle habilidades y destrezas en antropología aplicada.

Objetivos específicos:

1. Que el alumno conozca las diferentes concepciones y herramientas de la antropología aplicada.
2. Que el alumno adquiera conocimientos actualizados sobre la antropología aplicada y perciba los alcances y retos de ésta.
3. Que el alumno desarrolle destrezas y habilidades para manejarse en el campo de trabajo.
4. Que el alumno desarrolle un proyecto específico con resultados propios.

Sesiones de conocimiento general:

- La antropología y su aplicabilidad.
- La antropología aplicada en México. Métodos y técnicas de la antropología aplicada.
- Análisis del trabajo de campo.
- La visión internacional de la antropología aplicada frente a los problemas globales. La antropología estadounidense, europea y sudamericana.
- Retos de la antropología aplicada y la institucionalización de la antropología aplicada.
- Análisis del trabajo de campo.

Técnicas antropológicas:

1. Planeación y diseño de la práctica en el campo de trabajo

Temas a desarrollar:

- Información básica sobre planeación.
- Condiciones naturales y sociales.
- Construcción y diseño de lo que nos preguntamos y queremos saber.
- Idea que tenemos de lo que sabemos.
- Construcción del imaginario hasta convertirlo en idea.
- Instrumentos antropológicos.
- Selección del problema y del cliente.
- Proceso de desarrollo.
- Conclusiones.

2. Instrumentación de la práctica en el campo de trabajo

Habilidades y destrezas a desarrollar:

- Observación. Observación participante. Entrevistas
- Selección del tema y del cliente. Términos de referencia.
- Trabajo de gabinete en la práctica de campo.

- Clasificación de datos y diario de campo contemporáneo.
 - Creación de bases de datos. Sistema de información. Documento final.
 - Presentación de resultados.
3. Evaluación y seguimiento de la práctica en el campo de trabajo:
- Presentación de métodos y técnicas de evaluación.

Instrumental

Dominios y desarrollo del programa:

Para el desarrollo de un programa de enseñanza de antropología aplicada se han identificado cuatro dominios, dos de enseñanza y dos de aprendizaje con 10 puntos como se presentan a continuación:

A) Área de conocimiento

1. Etnografía
2. Sistema de parentesco

B) Habilidades

3. Tema
4. Trabajo de campo
5. Pre-diagnóstico

C) Capacidad de gestión de proyectos antropológicos

6. Proyecto. Administración de tiempos. Presupuesto
7. Marco teórico

D) Dominio de aplicación

8. Presentación y negociación
9. Contrato y términos de referencia
10. Desarrollo y cumplimiento.

ÁREA DE CONOCIMIENTO

Actualización de las técnicas de la etnografía y del sistema de parentesco: análisis sobre la identidad del antropólogo y específicamente del aplicado, ya que el antropólogo es en sí mismo un indicador y reflejo en sus contradicciones. Como tal es en cierto modo ambiguo, relativista, ya que su posición se va definiendo en el transcurso del trabajo. Sin embargo, uno de los elementos fundamentales de la enseñanza de la antropología aplicada es el elaborar su propia mirada antropológica sobre sí mismo, y ésta se construye a partir de su identidad, a través de la elaboración y análisis de su propio sistema de parentesco y de su propia capacidad para realizar etnografía y construir así su propia identidad de antropólogo aplicado.

DESARROLLO DE HABILIDADES

Desarrollo del tema, trabajo de campo y pre-diagnóstico: una vez que los alumnos han obtenido herramientas probadas para documentar sus observaciones y entrevistas, se tiene que elaborar lo que quieren como objeto de estudio. Se pueden poner temas a discusión de acuerdo a la información e intereses, y se pueden formar grupos de interés. Definido el tema con el grupo irán al campo a hacer un pre-diagnóstico de donde podrán analizar si deben tomar el trabajo o no. El pre-diagnóstico sirve para determinar si hay interés o conflicto en alguna parte de la sociedad que pretenden estudiar o alguien que quiera conocer el trabajo de los antropólogos. Esto tiene doble finalidad ya que por un lado es escoger al “cliente” y por el otro canalizar el interés sobre la persona a quien le interesa el trabajo.

CAPACIDAD DE GESTIÓN ANTROPOLÓGICA

Elaboración de proyecto: esta parte consiste en desarrollar un proyecto con todos los elementos necesarios: términos de referencia, objetivos, metas, metodología, productos y presupuesto. Una parte importante es hacer énfasis en la administración de tiempos y presupuesto. Asimismo, elaboran un marco teórico, basándose en la discusión temática y en otros trabajos teóricos de referencia que les sirvan para la elaboración del proyecto.

DOMINIO DE APLICACIÓN

En esta parte, de acuerdo con el pre-diagnóstico, los alumnos buscarán las mejores formas de presentación y negociación de las propuestas del proyecto. Establecerán a través de términos de referencia el contrato y formalizarán su desarrollo y cumplimiento de acuerdo a la cotización y a los tiempos convenidos. Asimismo, definirán el formato de la presentación final.

PUNTOS DE DISCUSIÓN Y REFLEXIÓN

¿Le interesa a la sociedad mexicana la antropología que hacemos los antropólogos? Según nosotros, le debe interesar, la sociedad no nos debe preguntar sobre pirámides o campesinado, sino debe vernos y preguntarnos ¿cómo va el ser humano, el mexicano? Sin embargo, ¿quién habla y se preocupa de los grupos étnicos, o sobre los problemas antropológicos, quién tiene el timón de las instituciones antropológicas? ¿El político o el científico? Está en juego la apropiación del mercado de trabajo, y no sólo de la conquista ideológica o el reconocimiento del valor de la visión antropológica o el posicionamiento en las estructuras de

poder. Podemos ser tecnócratas, asesores de altas políticas, diputados, etcétera, pero ¿hacemos antropología? ¿Hasta dónde llega la antropología en la sociedad mexicana? ¿Hasta dónde nuestra identidad antropológica identifica, caracteriza problemas y resuelve? ¿Hasta dónde los comunica, cómo y a quién?

Tenemos que ir más allá de nuestras necesidades antropológicas ya que la sociedad mexicana merece una reflexión y una práctica que vaya más allá del presupuesto que se le asigna a nuestras instituciones, de la prevalencia de privilegios para la investigación y del mejoramiento de nuestras condiciones materiales de existencia que se puedan traducir en el mejoramiento de la calidad de vida del antropólogo como mexicano crítico activo. Démosle, entonces, vigencia a la antropología, aplicándola.

BIBLIOGRAFÍA

Bastide, Roger

1977 *Antropología aplicada*, Buenos Aires, Amorrortu.

Comas, Juan

1964 *La antropología social aplicada en México: trayectoria y antología*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Foster, George

1976(1974) *Antropología aplicada*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gallini, Clara

1975 *Las buenas intenciones: política y metodología en la antropología cultural norteamericana*, Buenos Aires, Galerna.

Gardner, Katy

2003 *Antropología, desarrollo y el desafío posmoderno*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense.

Goldman, Laurence R.

2000 *Social impact analysis: An applied anthropology manual*, Oxford, Berg.

González, Roberto

2004 *Anthropologists in the public sphere*, Texas University Press.

Köhler, Ulrich

1975 *Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas: un estudio sobre la antropología social aplicada*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Moran, Emilio F.

1996 *Transforming societies, transforming anthropology*, Ann Arbor, University of Michigan.

Morin, Edgar

1999 *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, UNESCO.

Nolan, Riall W.

2000 *Anthropology in practice*, Boulder, Lynne Rienner.

2002 *Development anthropology encounters in the real world*, Boulder, Westview Press.

Podolefski, Aaron

1997 *Applying cultural anthropology: An introduction reader*, Mountain View, California, Mayfield.

Roca, Jordi

1998 *Antropología industrial y de la empresa*, Barcelona, Ariel.

Society for Applied Anthropology

s/f *Human Organization, Journal of the Society for Applied Anthropology*, Washington, D.C., The Society.

MISCELÁNEA

EL EPISCOPADO MEXICANO DURANTE EL CONFLICTO RELIGIOSO EN MÉXICO DE 1926 A 1929

Andrea Mutolo

Pontificia Universidad Gregoriana,
Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En el periodo del conflicto religioso en México (1926-1929) el Episcopado estaba compuesto por 38 obispos, cuya mayoría, ya haya sido porque fueron expulsados por el gobierno o por obvias razones de seguridad, vivía fuera de México; el grupo más numeroso residía en los Estados Unidos. ¿Cómo reaccionaron los obispos mexicanos frente al conflicto religioso? ¿Todos apoyaron al pueblo en armas que lucha contra un gobierno que se consideraba perseguidor del cristianismo? En este artículo veremos que el Episcopado no reacciona de manera uniforme. Se crean dos facciones: los que son favorables al movimiento armado y los que consideran que el movimiento armado es absolutamente inútil y que, en cambio, era necesario llegar a una solución política con el gobierno mexicano.*

ABSTRACT: *In the period of the religious conflict in Mexico (1926-1929), the Episcopate was composed by 38 bishops, many of them expelled by the Mexican government or living outside Mexico for the sake of their own security; the main group lived in the United States. How was the reaction of Mexican bishops to the religious conflict? Did all of them support the armed people who fought against a government which proclaimed itself a religious persecutor? In this article we'll see that the Episcopate didn't react in an uniform way. It created two fractions: those who were in favor to the armed movement and those who considered the armed movement as absolutely useless; instead, they considered useful to reach at one political solution with the Mexican government.*

PALABRAS CLAVE: *obispos, Episcopado, Iglesia católica, conflicto religioso, cristeros, arreglos, relación Estado-Iglesia*

ESTUDIOS RELACIONADOS CON EL TEMA

Es posible hablar de distintos estudios relacionados únicamente con el tema de la persecución religiosa en México (1910-1940), puesto que no existe un estudio monográfico.

La obra de Alicia Olivera, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929* (publicada en México en 1966), aspira a ser una visión “aséptica” de la contienda, pero me parece una buena abanderada de la tesis oficial presentada por el gobierno mexicano de aquellos años.

El franco-mexicano Jean Meyer, con los tres volúmenes de *La Cristiada*, cuya primera edición apareció en 1973, nos presenta una profusa historia del conflicto armado que tuvo lugar entre 1926 y 1929. De una manera indirecta ofrece múltiples datos sobre los obispos mexicanos, su quehacer, sus problemas y su vida. El presbítero Lauro López Beltrán, con su obra *La persecución religiosa en México* (México, 1987), ofrece un apasionado punto de vista en favor de los cristeros y una enorme cantidad de datos valiosos para la comprensión del fenómeno. Muy completa y bien organizada es la obra de Evaristo Olmos Velázquez, titulada *El conflicto religioso en México* (México, 1991), que nos ofrece un estudio riguroso y documentado sobre el conflicto cristero y todos los problemas que lo rodearon; ofrece múltiples datos sobre el clero y los obispos. De Consuelo Reguer es la copiosa obra *Dios y mi derecho* (México, 1997), cuyo mérito principal, a mi parecer, consiste en haber reunido una cantidad ingente de documentación sobre el conflicto.

INTRODUCCIÓN

A principios de 1916, Venustiano Carranza pensó que su gobierno necesitaba un reconocimiento *de iure*. Según Carranza, la Constitución de 1857 era inoperante. El proyecto de la Constitución presentado por Carranza fue diferente al de la Carta Magna de 1857.

El plan de Carranza consistió en crear un régimen presidencial tan sólido y fuerte, que pudiese organizar y mover todos los sectores de la nación. El Estado, nacido en consecuencia de la Revolución, tenía que consolidarse, al menos como lo hizo Porfirio Díaz, y debía tener un fuerte Poder Ejecutivo. La nueva Constitución debía de tener muy claras las funciones extraordinarias del Poder Ejecutivo.

La junta inaugural del Congreso Constituyente se efectuó el 1 de diciembre de 1916. Luis Manuel Rojas,¹ presidente del Congreso, hizo una declaración de apertura del único periodo de sesión. El problema religioso fue tratado cuando se discutió el artículo 24, que contenía el principio de la libertad religiosa y prohibía el culto fuera de la Iglesia. El escrito de la comisión acerca del artículo 24 coincidió con aquello correlativo al proyecto de Carranza.

Francisco Múgica afirmó que era indispensable nombrar otra comisión, frente a la incapacidad de una sola para legislar sobre todos los artículos en el

¹ Luis Manuel Rojas, abogado, periodista y político mexicano. Nació en el estado de Jalisco el 21 de septiembre de 1870. En julio de 1912 fue electo diputado del Congreso. Con el triunfo de Carranza fundó la "Junta de Iniciativas" que sirvió para estudiar los proyectos de ley de la Constitución. Fue director de la Biblioteca Nacional. En 1917 fue presidente del Congreso Constituyente realizado en Querétaro.

tiempo previsto. Se propusieron como miembros de la nueva comisión a Paulino Machorro y Narváez,² Carlos Méndez Alcalde,³ Heriberto Jara Corona⁴ y Cecilio Garza González.⁵ La segunda comisión superaba las ideas de Carranza en ámbito religioso. Las razones principales que conformaban el esqueleto del artículo 129 (que se volvió el artículo 130) eran punitivas respecto de la Iglesia, en especial, la Iglesia era considerada responsable: a) de haber intervenido contra Francisco Madero y b) de haber proporcionado ayuda moral y económica a Victoriano Huerta. Por esto ya no se sostuvo la tesis de los carrancistas según la cual Iglesia y Estado eran independientes entre ellos, sino que se afirmó la supremacía del poder civil y se negó personalidad jurídica a la Iglesia y a las órdenes religiosas. Los sacerdotes eran considerados profesionistas, y como tales tenían que obedecer a una legislación decidida por el Estado.

Resumiremos a continuación el contenido de los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 que se refieren a la relación Iglesia-Estado:

- 1) Personalidad jurídica de la Iglesia: no estaba definido si la Iglesia tenía que estar vinculada al Estado o ser independiente de éste, mas no se reconoció su personalidad jurídica (artículo 130, fracción 5).
- 2) Independencia de la Iglesia en su régimen interno (la ley no reconoció esta independencia): dio a la legislatura local la facultad de limitar el número de sacerdotes (artículo 130, fracción 7), impuso el requisito de ser mexicano de nacimiento para ejercer el sacerdocio (artículo 130, fracción 8), se pretendió elaborar un registro para todos los encargados de las iglesias (artículo 130, fracción 11).
- 3) Garantías de igualdad y libertad de derechos civiles y políticos. Se negaron a los sacerdotes las siguientes garantías y derechos humanos: voto activo, pasivo y derecho de asociación con fines políticos (artículo 130, fracción 9), libertad de expresión incluso en reuniones privadas (artículo 130, fracción 9). Además, se negaron a los fieles de cualquier confesión religiosa las siguientes garantías y derechos humanos: libertad de redactar y

² Paulino Machorro y Narváez nació en Durango el 14 de septiembre de 1877. Diputado federal en la xxviii Legislatura. En 1928 fue ministro de la Suprema Corte de Justicia hasta 1934. Murió en la ciudad de México en 1957.

³ Carlos Méndez Alcalde nació en Veracruz en 1877. Participó en el movimiento de Madero. En 1917 fue electo diputado en el Congreso Constituyente.

⁴ Heriberto Jara Corona nació en Veracruz el 10 de julio de 1880. En 1909 se acercó a Madero. En 1914 se convirtió en general de brigada. Se volvió diputado del Congreso Constituyente entre 1916 y 1917, formó parte del grupo progresista. También llegó a ser gobernador de Veracruz. De 1920 a 1924 fue senador. Murió en la ciudad de México en 1968.

⁵ Cecilio Garza González nació en Nuevo León el 31 de diciembre de 1883. Desde 1909 fue maderista. Se convirtió en diputado federal para el i distrito de Nuevo León.

- publicar escritos sobre argumentos políticos nacionales (artículo 130, fracción 13), así como la libertad de reunión y asociación para la formación de partidos políticos confesionales (artículo 130, fracción 14).
- 4) Libertad de enseñanza: se prescribió la enseñanza laica en escuelas particulares o estatales de nivel primario y superior (artículo 3, fracciones 1, 2 y 3), las escuelas primarias no podían ser fundadas o dirigidas por órdenes religiosas o sacerdotes (artículo 3, fracción 4), los títulos de estudio obtenidos en seminario no tenían validez alguna (artículo 130, fracción 12).
 - 5) Votos religiosos y órdenes monásticas: se prohibió todo tipo de voto, promesa o juramento (artículo 5, fracción 3).
 - 6) Libertad religiosa y culto público: se estableció la libertad de credo y culto para todas las religiones (artículo 24), se prohibió el culto público fuera de las iglesias (artículo 24, fracción 2).
 - 7) Abolición del derecho de propiedad para la Iglesia: se negó la capacidad de adquirir, poseer o administrar bienes inmuebles, tierras y capitales (artículo 27, fracción 2). Todos los edificios de la Iglesia tenían que convertirse en propiedad del Estado (artículo 27, fracción 2), los edificios sustraídos a la Iglesia tenían que ser destinados exclusivamente a los servicios públicos (artículo 27, fracción 2). Cualquier ciudadano estaba facultado para denunciar propiedades que, mediante testamento, seguían siendo propiedad de la Iglesia; para dicha denuncia era suficiente la prueba de presunción (artículo 27, fracción 2). Todas las iglesias fueron declaradas propiedad de la nación (artículo 27, fracción 2). El gobierno federal podía determinar cuáles iglesias estaban destinadas al culto religioso y cuáles no (artículo 27, fracción 2).
 - 8) Registro de los sacerdotes y de las iglesias: el Ministerio de Asuntos Interiores tenía que disponer de un doble registro, de las iglesias y de los sacerdotes (artículo 130, fracción 11), el registro de las iglesias era obligatorio para poder abrirlas al culto religioso (artículo 130, fracciones 10 y 11), el registro de los sacerdotes era obligatorio para ejercer el culto (artículo 130, fracciones 10 y 11).⁶

LA LEY CALLES

En 1925 surgió una liga de asociación, la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), que inicialmente trató de defender la libertad religiosa por medios pacíficos.

La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa pretendía unir todas las fuerzas católicas de México y tenía la finalidad de defender las libertades de

⁶ En la edición oficial de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*.

religión y cívicas. El manifiesto de fundación escrito por Bernardo Bergöend⁷ de la Liga explicaba las razones en que se sustentaba dicha institución:

Pues bien, ¿qué hemos hecho y qué hacemos los católicos mexicanos para poner coto a tamañas injusticias y un dique a la devastación comunista que ya nos ahoga? ¿Qué hacemos actualmente para detener al enemigo?

Es preciso, pues, que nos unamos, concertando todas nuestras fuerzas, para que a su tiempo y a una hagamos un esfuerzo enérgico, tenaz, supremo e incontenible, que de una vez para siempre arranque de raíz de la Constitución, todas las injusticias, sean las que fueran, y todas las tiranías vengan de donde vinieren. Se nos ha llamado al combate, se nos obliga a ello con persecuciones injustas y tiránicas; lamentamos la guerra, pero nuestra dignidad ultrajada y nuestra fe perseguida nos obligan a acudir para la defensa, al mismo terreno en que se desarrolla el ataque. Ésta es la única manera de que tengamos libertad y de que se nos haga justicia; y para esto precisamente se funda la LIGA NACIONAL DE DEFENSA RELIGIOSA [*sic*] [Olmos, 1991:89].

Plutarco Elías Calles, quien fue presidente de México de 1924 a 1928, publicó el 19 de junio de 1926 la “Ley Reformando el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos de fuero común y delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa”. Esta ley, conocida como “Ley Calles”, entró en vigor el 31 de julio de 1926 y constaba de 33 artículos que castigaban penalmente cualquier violación de las leyes constitucionales en ámbito religioso. Por lo tanto, se castigaban con años de prisión la emisión de votos religiosos, la enseñanza de la religión en las escuelas y toda trasgresión a las leyes constitucionales.

El 31 de julio de 1926 se intensificaron los motines populares en contra de la Ley Calles. Los estados mexicanos más afectados por esta explosión fueron los de mayor tradición católica, los centrales y occidentales de la república, entre los cuales destacaban Jalisco, Colima, Guanajuato, Michoacán, Querétaro y el Estado de México, y más al norte Zacatecas y Durango. El pueblo católico, insatisfecho por el proceder del gobierno “callista”, llegó al nivel máximo de descontento con la Ley Calles. Fueron inútiles las manifestaciones y las protestas públicas.

El 25 de julio de 1926 el Episcopado mexicano, en signo de protesta, reaccionó publicando una pastoral colectiva que decretaba la suspensión del culto, a comenzarse precisamente el 31 de julio de 1926, el mismo día de aplicación del decreto.

⁷ Bernardo Bergöend Lachena nació el 4 de abril de 1871 en Annency, Francia, capital de la Alta Saboya. En 1889 entró en la Compañía de Jesús. Llegó a México por primera vez en 1891. Sucesivamente profundizó sus estudios en España y en los Estados Unidos. En 1907, en Guadalajara, organizó los primeros ejercicios espirituales para obreros. Fundador de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) e inspirador de la LNDLR. En 1940, en franca oposición con la jerarquía, dejó la ACJM. Murió en 1943.

Cuando el Episcopado mexicano decidió suspender los cultos el 31 de julio de 1926, estalló una revolución popular llamada “la Cristiada” (1926-1929). La LNDLR a partir del 1 de enero de 1927 trató de apoyar y organizar dicha rebelión.

A pesar de la suspensión del culto y la guerra civil, una parte del Episcopado empezó a dialogar con el gobierno. Esta política de conciliación dirigida a un diálogo a menudo difícil, culminó con los arreglos entre Estado e Iglesia, firmados el 21 de junio de 1929, que pusieron fin a la rebelión. La LNDLR, desde siempre en oposición con la política demasiado conciliatoria, sobre todo por parte del Episcopado, fue deslegitimada por los arreglos y la retoma de los cultos.

LOS PROTAGONISTAS DEL CONFLICTO RELIGIOSO

Hubo numerosos protagonistas en el conflicto religioso que duró tres años, de 1926 a 1929: 1) el gobierno anticatólico, que con Plutarco Elías Calles hizo todo lo posible para llegar a un enfrentamiento directo con la Iglesia, 2) la LNDLR, que intentó tomar el control de la rebelión popular en contra del gobierno, 3) los obispos, representados por Leopoldo Ruiz⁸ y Pascual Díaz,⁹ 4) el pueblo, que decidió rebelarse contra un gobierno que no dejaba ninguna libertad de religión, 5) Esta-

⁸ Leopoldo Ruiz y Flores nació el 13 de noviembre de 1865 en la diócesis de Querétaro. A los 11 años, en 1876, entró en el Colegio Josefino de la ciudad de México. Viendo su excepcional talento, fue enviado a Roma en 1881 al Colegio Pío Latino y estudió en la Gregoriana. Llegó a recibir tres doctorados: filosofía, teología y derecho canónico. En Roma fue ordenado sacerdote en 1888. Volvió a México en 1889. En 1892 obtuvo la cátedra en filosofía en el seminario de la ciudad de México y el nombramiento de párroco de Tacubaya. Participó en Roma como notario del 28 de mayo al 9 de julio en el Concilio Plenario de Latinoamérica. En 1900 se volvió obispo de León. En 1907 fue promovido a la arquidiócesis de Linares (Monterrey). En 1912 fue nombrado en Morelia. En 1914 fue exiliado y vivió en Chicago. En noviembre de 1925, por sus 25 años de obispado, obtuvo por Pío XI el título de Asistente al Solio Pontificio. En 1929 fue nombrado delegado Apostólico y firmó los *arreglos* con el Estado; fue el primer prelado mexicano en recibir este cargo. Posteriormente fue exiliado, pero en 1938 pudo festejar, en su diócesis en Morelia, los 50 años de su sacerdocio. Murió en 1941.

⁹ Pascual Díaz y Barreto nació el 22 de junio de 1875 en Zapopan, cerca de Guadalajara. En 1887 ingresó al seminario de Guadalajara. Recibió las órdenes menores en 1886 y en 1899 el obispo de Colima, Atenógenes Silva, lo ordenó sacerdote. Entró en la Compañía de Jesús el 6 de octubre de 1903, profesó los primeros votos en 1905, luego fue enviado a Burgos en España para perfeccionar la filosofía. Obtuvo el doctorado en Bélgica en 1913. Pronunció los últimos votos en 1918. Pío XI, el 11 de diciembre de 1922, lo nombró obispo de Tabasco. Por el delegado Apostólico, Caruana, fue nombrado secretario del Comité Episcopal recién formado. El 29 de enero de 1927, por orden de Calles, fue exiliado en Guatemala. Empezó un viaje a Roma, a donde llegó el 11 de abril de 1927 y donde fue acogido por un subcomité episcopal que representaba los obispos mexicanos en Roma: González Valencia (Durango), Méndez del Río (Tehuantepec) y Emeterio Valverde (León). En junio de 1929, monseñor Ruiz

dos Unidos, un país siempre ambiguo: inicialmente este país parecía interesado en apoyar a La Liga para conseguir un cambio de gobierno, puesto que Calles tenía la intención de nacionalizar la extracción del petróleo. Sin embargo, una vez nombrado un nuevo embajador, Dwight Whitney Morrow,¹⁰ Calles cedió y permitió a las compañías petrolíferas estadounidenses la libre extracción del petróleo del territorio mexicano. En este punto cambiaron de política y apoyaron a Calles.¹¹

En este artículo analizaremos al Episcopado mexicano en los tres años de las persecuciones religiosas.

LOS OBISPOS Y EL COMITÉ EPISCOPAL

El Episcopado mexicano, en los años del conflicto religioso, estaba compuesto por 38 obispos, la mayoría vivía fuera de México, porque los expulsó el gobierno o por razones de seguridad. Casi todos los prelados vivían en Estados Unidos (en especial en San Antonio y Los Ángeles), mientras que los pocos residentes en México (alrededor de una decena) tenían que esconderse.

y Pascual Díaz fueron llamados a México, puesto que el presidente Portes Gil estaba dispuesto a negociar con la Iglesia. El 25 del mismo mes fue nombrado, arzobispo de la ciudad de México. El 12 de diciembre de 1934 fue nombrado, por el papa, Asistente al Sacro Solio Pontificio, alto título honorífico. Murió el 19 de mayo de 1936 en la ciudad de México.

¹⁰ Morrow Dwight Whitney (1873-1931), abogado, banquero y diplomático. En el Amherst College fue compañero de Calvin Coolidge. Se tituló en la Columbia Law School en 1899. En 1905 se volvió socio del prestigioso estudio Reed, Simpson Thacher and Barnum. En 1914 se volvió socio de J. P. Morgan & Co. En 1927 el presidente Coolidge lo nombró embajador en México. Obtuvo este encargo por tres años. En 1930 fue delegado en la London Naval Conference y fue luego electo senador para el estado de New Jersey. Su esposa Elizabeth, con quien se casó en 1903, escribió algunos libros de prosa y poesía. Según el biógrafo Harold Nicolson, Morrow es el creador de una nueva práctica y teoría diplomática. Sus negociaciones siempre fueron verbales y evitó toda forma escrita, violando así los principios más estrictos de la diplomacia, que exige el registro escrito de todas las comunicaciones que acontecen entre los gobiernos. Morrow estaba acostumbrado a negociar por teléfono con la Secretaría de Estado, procedimiento no sólo costoso sino también imprudente, ya que las conversaciones eran interceptadas por el gobierno mexicano. Además, el embajador se encargó de los problemas importantes hablando personalmente, no sólo con el presidente Calles, sino también con todos los ministerios que podían interesarle, excluyendo de este modo el Ministerio de Asuntos Exteriores.

¹¹ Para evitar que los países europeos comerciasen con México, especialmente sobre el petróleo, Estados Unidos tenía que controlar la producción petrolífera. Calles, por otra parte, necesitaba del apoyo de los petroleros, puesto que el impuesto sobre la producción petrolífera era una de las fuentes de ingresos más importantes en la economía nacional. El presidente norteamericano Coolidge se dio cuenta, influenciado tal vez por los banqueros (desde siempre contrarios a una intervención armada norteamericana sobre México, mientras que los

El 10 de mayo de 1926 nació un Comité Episcopal con la intención de uniformar las diferentes opiniones existentes dentro del Episcopado; era evidente que el Episcopado en su conjunto no procedía de manera uniforme. En especial, formado ya el Comité, el debate versó sobre cómo defenderse de la Ley Calles y, en el caso de ser necesario, la suspensión del culto.

Esto provocó una división del Episcopado en tres corrientes: los más pacifistas, como Leopoldo Ruiz y Flores, Antonio Guízar y Valencia,¹² obispo de Chihuahua y Serafín Armora,¹³ obispo de Tamaulipas, estaban dispuestos a aceptar la Ley Calles, buscando mejorar las relaciones con el gobierno. Por otra parte, algunos obispos, como José Manríquez,¹⁴ obispo de Huejutla, estaban dispuestos a desobedecer al gobierno hasta el final. La relativa mayoría estaba a favor de la suspensión del culto.

Los cinco obispos que conformaban el comité eran José Mora y Del Río,¹⁵ arzobispo de la ciudad de México (presidente), Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Morelia (vicepresidente), Pascual Díaz Barreto, obispo de Tabasco (secretario), y Francisco Orozco y Jiménez,¹⁶ arzobispo de Guadalajara, y Pedro Vera y Zuria,¹⁷ arzobispo de Puebla (consejeros).

petroleros se mostraban a favor, al menos al principio, de que, dada la situación interna de México, era necesario apoyar a Calles en su tarea de restablecer el orden.

¹² Antonio Guízar y Valencia nació el 28 de diciembre de 1879 en Cotija, diócesis de Zamora. En 1903 se volvió sacerdote. Perfeccionó los estudios en Roma. En 1919 fue rector del seminario de Zamora. En 1920 fue nombrado obispo de Chihuahua. En 1921 su hermano se volvió obispo de Veracruz. De 1926 a 1929 se refugió en Estados Unidos.

¹³ Serafín María Armora González nació el 6 de octubre de 1876 en el estado de Guerrero. Ingresó al Seminario Diocesano de Chilapa. Fue ordenado sacerdote el 21 de diciembre de 1899. En 1910 se volvió rector del seminario de Chilapa. En 1923 fue obispo de Tamaulipas, cargo que mantuvo hasta su muerte.

¹⁴ José de Jesús Manríquez y Zárate nació el 7 de noviembre de 1884 en León. En 1896 ingresó al Seminario Conciliar de León. De 1903 a 1909 estuvo en el Colegio Pío Latinoamericano. En 1907 se volvió sacerdote. En 1922 fue el primer obispo en la nueva diócesis de Huejutla. En 1926, tras haber redactado la sexta Carta Pastoral, fue encarcelado durante 11 meses. En 1927 fue expulsado y obligado a vivir en los Estados Unidos, donde permaneció por decenios; por esto fue obligado a renunciar a su diócesis.

¹⁵ José Mora y Del Río, obispo de Tehuantepec, Tulancingo, León y arzobispo de la ciudad de México (1854-1928).

¹⁶ Francisco Orozco y Jiménez, obispo de Chiapas y arzobispo de Guadalajara (1864-1936), nació en el estado de Michoacán el 19 de noviembre de 1864. Recibió una sólida educación en Roma. En 1888 fue ordenado sacerdote, en 1902 se volvió obispo de Chiapas, en 1912 fue arzobispo de Guadalajara. En 1914, debido a las persecuciones, emigró a Estados Unidos. En 1919 regresó a su diócesis. Durante la Guerra Cristera fue uno de los pocos obispos que se quedó en su diócesis. De 1929 a 1935, bajo solicitud del gobierno, se vio obligado al exilio de nuevo.

¹⁷ Pedro Vera y Zuria nació el 14 de enero de 1874 en Querétaro. En 1884 ingresó al Seminario Conciliar Diocesano. Fue ordenado sacerdote en 1897. En 1924 fue obispo de Puebla. Murió en Puebla el 28 de julio de 1945.

Una tarea no fácil del Comité Episcopal fue lograr que todos los obispos convergieran en una decisión. Sobre esto intervino en modo directo la Santa Sede, que llamó a los obispos a la unidad y a adoptar una solución unánime frente a la Ley Calles.

De este modo, el 25 de julio de 1926 se firmó una pastoral colectiva que decretó la suspensión de todos los cultos para el 31 de julio, fecha en la que entró en vigor la Ley Calles. En nombre del Comité Episcopal, el 21 de agosto de 1926 los obispos Díaz y Ruiz se encontraron con Calles, pero él se mantuvo inflexible. Los días 22 y 23 de septiembre de 1926 el Episcopado pidió a los miembros del parlamento la reforma de la Constitución, de modo que eliminase las leyes de persecución, pero la propuesta fue rechazada.

El Comité Episcopal quiso orientar la opinión católica y la opinión pública en general. Hasta finales de 1926 no enfrentó problemas serios, pero cuando, a principios de 1927 la LNDLR tomó partido por la acción armada, el Comité Episcopal se halló en una situación muy difícil, puesto que algunos prelados la habían aprobado públicamente.

LA COMISIÓN EPISCOPAL DE ROMA

El Comité Episcopal, frente a la necesidad de mantener informada a la Santa Sede acerca de la situación de la Iglesia en México, nombró una Comisión de obispos para enviarla a Roma con la tarea de informar la Santa Sede. Los encargados eran José María González y Valencia,¹⁸ arzobispo de Durango, presidente de dicha Comisión, Emeterio Valverde Téllez,¹⁹ secretario, y Genaro Méndez del Río.²⁰ La Comisión llegó a Roma hacia la mitad de octubre de 1926.

La Comisión Episcopal permaneció en Roma desde octubre de 1926 hasta finales de 1927. Esta Comisión de obispos apoyaba a la LNDLR y gozaba del favor de la Santa Sede, mientras la diplomacia vaticana conservaba la esperanza en el

¹⁸ José María González y Valencia nació el 27 de septiembre de 1884 en Cotija, diócesis de Zamora. En Zamora ingresó al seminario, en 1907 fue ordenado sacerdote en Roma, en 1922 fue nombrado obispo auxiliar de Durango. En 1924 el Santo Padre lo nombró obispo Metropolitano de Durango. De 1926 a 1927 estuvo en Roma en calidad de representante de los obispos mexicanos.

¹⁹ Emeterio Valverde Téllez nació el 1 de marzo de 1864 en Villa del Carbón, arquidiócesis de México, fue electo obispo de León el 7 de agosto de 1909.

²⁰ Genaro Méndez del Río nació el 20 de enero de 1867 en el estado de Michoacán. A los 11 años entró al seminario diocesano de Zamora. En 1890 fue ordenado sacerdote. En 1923 fue electo obispo de la diócesis de Tehuantepec. En 1926 viajó a Roma y se integró a la comisión de obispos que representaban el Episcopado mexicano. En 1933 fue trasladado en la diócesis de Huajuapán.

triunfo de los católicos mexicanos. Sin embargo, cuando el obispo de Tabasco, Pascual Díaz, se presentó a Roma, apoyado por el delegado Apostólico en Estados Unidos (competente también para México), Pietro Fumasoni Biond,²¹ y por el cardenal de Nueva York, Patrick Joseph Hayes²², convenció al Vaticano de que este triunfo católico no era posible.

Los miembros de la Comisión, después del viaje de Pascual Díaz, parecían ahora, a los ojos del Vaticano, idealistas ilusionados, incapaces de ver la verdad. Tras haber convencido la Santa Sede de la imposibilidad de un triunfo católico en México, se decidió negar cualquier apoyo a la LNDLR, que había optado por el movimiento armado.

EL "SUBCOMITÉ EPISCOPAL"

Tras haber expulsado a Pascual Díaz de México, el obispo de San Luis Potosí, Miguel De la Mora,²³ se encargó de sustituirlo en la función de secretario del Comité Episcopal, pero tuvo que esconderse para no ser expulsado también. De la Mora se endosó pronto la tarea de formar un Subcomité de obispos residentes en México: mientras Mora y del Río vivía en San Antonio y dirigía el Comité Episcopal, el Subcomité estaba subordinado al Comité Episcopal que residía en Estados Unidos.

El Subcomité fue constituido en mayo de 1927 y todos los obispos que lo conformaban tenían que estar escondidos para no ser expulsados por el gobierno: debido a estas dificultades, las actividades fueron seguramente reducidas. Formaban parte del Subcomité Episcopal José Othón Núñez,²⁴ arzobispo de Oaxaca, quien era presidente, y Miguel De la Mora, obispo de San Luis Potosí, secretario. Los consejeros eran Serafín Armora González, obispo de Tamaulipas,

²¹ Pietro Fumasoni Biondi nació en Roma el 4 de septiembre de 1872. Cardenal, ordenado sacerdote en 1897, desempeñó una brillante carrera en la diplomacia vaticana; fue nombrado delegado Apostólico en los Estados Unidos. En 1933 se volvió cardenal y prefecto en la Congregación Propaganda Fide, cargo que mantuvo hasta su muerte en 1960.

²² Patrick Joseph Hayes nació en Nueva York el 20 de noviembre de 1867, este cardenal fue ordenado sacerdote en 1892. Cuando Farley fue nombrado en 1902 arzobispo de Nueva York, Hayes se volvió presidente del Cathedral College. En 1914 fue obispo titular de Tagaste. Con la Primera Guerra Mundial reorganizó a los capellanes militares de todo Estados Unidos, que de 25 pasaron a ser 900. En 1919 fue arzobispo de Nueva York y en 1924, cardenal. Fundó 60 nuevas parroquias. Murió en Nueva York en 1938.

²³ Miguel M. De la Mora y Mora nació en el estado de Jalisco el 14 de agosto de 1874. Ingresó al seminario de Guadalajara y en 1897 fue ordenado sacerdote. En 1911 se volvió obispo de Zacatecas. En 1922 fue trasladado a San Luis Potosí. Murió el 14 de julio de 1930.

²⁴ José Othón Núñez y Zárate, obispo de Zamora, obispo titular de Cabasa, arzobispo de Oaxaca (1867-1941).

Manuel Fulcheri y Pietrasanta,²⁵ obispo de Zamora, Leopoldo Lara y Torres,²⁶ obispo de Tacámbaro, Maximino Ruiz y Flores,²⁷ obispo auxiliar de la ciudad de México.

Dicho Subcomité siguió funcionando clandestinamente hasta el 21 de junio de 1929, el día de los arreglos.

LOS OBISPOS CONTRA EL CONFLICTO ARMADO

Los mismos obispos lograron realizar los arreglos con el gobierno, en especial los que firmaron los acuerdos Leopoldo Ruiz y Pascual Díaz.²⁸ Entre Díaz y Ruiz, tras haberse vuelto colegas en el Comité Episcopal, surgió una gran colaboración: también después de los arreglos mantuvieron, casi siempre, un constante acuerdo en las declaraciones y en los juicios.²⁹

Seguramente fueron los dos obispos con más influencias sobre el Vaticano. Con sus viajes a Roma, primero de Díaz en 1927 y luego de Ruiz en 1928, lograron que el Vaticano siguiera cada vez más su línea; todo esto quedó demostrado por el alejamiento de la Comisión Episcopal residente en Roma, que tenía ideas contrastantes con las de Ruiz y de Díaz.

Ruiz y Díaz, inmediatamente después de la suspensión del culto, emprendieron una intensa labor para lograr acuerdos con el gobierno. Ruíz, mucho más que Díaz, fue considerado por la opinión general pacifista y mediador.

²⁵ Manuel Fulcheri y Pietrasanta nació en la ciudad de México el 18 de mayo de 1874. Entró al Seminario Conciliar y gracias a sus notables capacidades estudió en Roma en la Gregoriana y al Pío Latino. En 1898 fue ordenado sacerdote. En 1912 fue electo obispo de Cuernavaca. En 1922 fue trasladado en la diócesis de Zamora. Murió en la ciudad de México en 1946.

²⁶ Leopoldo Lara y Torres nació el 15 de noviembre de 1874 en el estado de Michoacán. Ingresó al Seminario de Morelia. Durante muchos años fue vicario en la importante parroquia de Celaya. En 1920 Benedicto xv lo promovió primer obispo de Tacámbaro. Murió el 30 de noviembre de 1939.

²⁷ Maximino Ruiz y Flores nació el 19 de agosto de 1875 en el Estado de México. Entró al seminario del arzobispado en 1893. En 1901 se volvió sacerdote. En 1913 fue obispo de Chiapas. Durante seis años administró esta lejana diócesis con espíritu misionero. En 1920 se volvió obispo auxiliar en la ciudad de México. Se volvió luego vicario general.

²⁸ No hay acuerdo en las fuentes acerca de si Díaz era inicialmente favorable o no a la suspensión del culto. Jean Meyer, sin citar la fuente, afirma que al principio era favorable, mientras que su secretario A. M. Carreño, en *Pascual Díaz y Barreto, Arzobispo de México* sostiene que inicialmente era contrario, mas luego se conformó a la opinión de la mayoría del Episcopado y se puso a favor.

²⁹ Díaz y Ruiz no permanecieron siempre unidos. En 1935 Ruiz, desde su exilio en San Antonio, restableció en México un Comité Episcopal con obispos no favorables a Díaz. El desacuerdo entre los dos ex amigos aumentó y terminó con la enfermedad y muerte de Díaz en 1936 (Alberto María Carreño a Leopoldo Ruiz, México D.F., 26 de febrero de 1935, AHAM, Fondo Correspondencia Pascual Díaz, Alberto Ma. Carreño Correspondencia Extranjero, sin número^o) [AHAM = Archivo de la Curia del Arzobispado de México, Dirección AHAM: Curia Arzobispal, Apartado Postal 24-433, Durango 90, Col. Roma, 06700 México, D. F.].

Desde noviembre de 1927 Ruiz vivió en Washington para poder estar cerca del delegado apostólico en Estados Unidos, Fumasoni Biondi, que, repetimos, era competente también para México.

A partir de abril de 1927 Pascual Díaz se mudó a Nueva York, donde encontró al representante de la Liga en los Estados Unidos, René Capistrán Garza,³⁰ que inició una feroz polémica con este obispo, que se volvió pública por las declaraciones hechas antes por Garza y sucesivamente por Díaz. El primer ataque público a Díaz provino de Capistrán Garza, quien escribió un documento entregado en 1928 a todos los obispos reunidos en San Antonio, en el cual acusaba a Díaz de haber convencido a algunos petroleros católicos neoyorquinos de que no financiaran la Liga. Díaz respondió con un informe sobre la Liga, redactado el 23 de noviembre de 1928, en el que afirmaba que Capistrán Garza además de ser enviado de la LNDLR en los Estados Unidos, para recaudar fondos, se declaraba falsamente representante del Episcopado mexicano. De hecho, Garza tenía dos cartas firmadas por el ya difunto arzobispo de la ciudad de México, Mora y del Río, presidente del Comité Episcopal, que lo atestiguaban; sin embargo, según Díaz: "Cuando el Ilmo. Sr. Mora y del Río dio las dos cartas arriba mencionadas, por una parte no hizo constar en lugar alguno que las hubiera firmado como Presidente del Comité". Podemos afirmar que las cartas de Mora y del Río, que otorgaban poderes de representatividad a Capistrán Garza, hayan sido efectivamente escritas, mas no con el cargo de presidente del Comité Episcopal. Por otro lado, entre Díaz y Mora y del Río existía una relación cordial: sin dudas Díaz mantuvo cierta estima hacia la autoridad de Mora y del Río, pero, escribiendo a otros obispos, lo describió como anciano, enfermo, cansado y quizá, hecho más importante, aseguraba que era fácilmente influenciado. Es notorio que el Episcopado haya estado dividido; obviamente la enfermedad y luego la muerte de Mora y del Río favorecieron enormemente las posiciones de Ruiz y de Díaz. El equívoco surgido por las cartas que tenía Capistrán Garza, sólo fue un pequeño ejemplo de esto. El 30 de junio de 1927, la Liga formuló un nuevo "memorial" desatendido, dirigido al Episcopado, en el que se solicitaba la cooperación de los obispos incluso en términos materiales.³¹

³⁰ René Capistrán Garza nació en Tampico, Tamaulipas, en 1898. Pasó su juventud en la ciudad de México. Como estudiante formó parte del primer grupo de la ACJM del cual fue el primer presidente a los 20 años de edad. Dirigió el bisemanal *El Futuro*, donde criticó ásperamente al gobierno. En 1925 participó en la fundación de la "Liga" de la que se volvió vicepresidente. Sucesivamente fue representante de la Liga en Estados Unidos. Con los *arreglos* pasó al campo liberal anticlerical. Murió en la ciudad de México el 15 de septiembre de 1974.

³¹ "La situación pues, es ésta. Si no se consigue el dinero, no podrá triunfar el movimiento; si esto sucede se pierde para siempre o por mucho años la religión en México. En cambio, si el dinero se obtiene, el triunfo es cierto y la restauración católica será espléndida" [sic] [Carreño, 1943:98].

Además, Pascual Díaz sostuvo que nunca hubiera sido posible contraponerse militarmente a un ejército mexicano apoyado por Estados Unidos.³² Díaz escribió a Ruiz que lo más importante era que los miembros de la Liga no se engañasen entre ellos, por ejemplo, cinco alumnos ex seminaristas masacrados en combates contra fuerzas netamente superiores. También escribió que González Valencia había comunicado su no reconocimiento del Comité Episcopal, puesto que tras la muerte de Mora y del Río tenía como presidente a Ruiz. Las divisiones entre obispos se tornaron aún más claras después de la muerte de Mora y del Río, que era presidente del Comité Episcopal. Ruiz se volvió presidente, y los obispos cercanos a la Liga no lo aceptaron fácilmente.³³

Hay que afirmar, además, que con el nuevo embajador americano, Dwight Morrow, las relaciones México-Estados Unidos fueron mejorando. Si al empezar el conflicto el mismo gobierno estadounidense y algunos grupos de poder (como los de los banqueros y de los petroleros) podían estar interesados en un eventual cambio de gobierno y podían enterever en el financiamiento del conflicto religioso una posible solución, todo esto terminó con Morrow, quien logró garantizar los intereses de los grupos americanos, tanto de los banqueros como de los petroleros.

Estos dos obispos, junto a otros que seguían su misma línea, no creían en lo absoluto en el enfrentamiento armado y no veían, en la lucha armada, perspectiva alguna para una posible solución. Francisco Banegas,³⁴ obispo de Querétaro, afirmó que en dos años de conflicto la lucha no había bajado de los montes de Jalisco, Colima y Zacatecas.³⁵

No creyendo en la LNDLR ni en el enfrentamiento armado, los obispos conciliadores comenzaron desde un principio a establecer relaciones con el gobierno. Ya desde los inicios de la suspensión de los cultos algunos obispos se reunieron con un grupo de políticos; surgió sobre todo una colaboración con los obregonistas.

Otro obispo disponible al diálogo con el gobierno fue Vera y Zuria, arzobispo de Puebla: en un cuestionario, que Díaz hizo llegar a muchos obispos en octubre

³² Pascual Díaz a Leopoldo Ruiz, Nueva York, 22 de junio de 1928, AHAM, Fondo Conflicto Religioso, Correspondencia Obispos C-G 1927-29: Miguel de la Mora, sin número.^{r-v}

³³ Pascual Díaz a Leopoldo Ruiz, Nueva York, 22 de junio de 1928, AHAM, Fondo Conflicto Religioso, Correspondencia Obispos C-G 1927-29: Miguel de la Mora, sin número.^{r-v}

³⁴ Francisco Banegas Galván nació el 5 de marzo en el estado de Guanajuato. En 1891 se volvió sacerdote. De 1914 a 1918 vivió en los Estados Unidos. En 1919 fue electo obispo de Querétaro. Murió el 14 de noviembre de 1932.

³⁵ Francisco Banegas a Pascual Díaz, 1 de abril de 1929, AHAM, Fondo Conflicto Religioso, Correspondencia A-B 1928-29: Francisco Banegas, sin número, "Consideración sobre el estado de la Cuestión Religiosa".

de 1927, aseguró que no era necesaria una reforma de las leyes para retomar el culto, mientras que todos los obispos intransigentes hubieran querido, primero, una reforma de las leyes constitucionales y, sólo en un segundo momento, retomar el culto.³⁶

Díaz tenía plena confianza en Vera y Zuria, a tal grado que en octubre de 1928 le escribió afirmando que algunos obispos iban a reunirse en San Antonio y que, en el caso en que hubiera sido llamado, tenía que hacer prevalecer la posición común.

Con el obispo de Chihuahua, Guízar y Valencia, se observaban dificultades mayores, es decir que, aun siguiendo la misma línea de Díaz y de Ruiz, continuó siendo muy independiente. En especial criticó a Díaz acerca de algunas cuestiones: aseguraba que buscar un acuerdo con el gobierno era justo, mas no se podían mezclar cuestiones diferentes como las leyes anticatólicas, el regreso de los obispos a sus diócesis y la retoma del culto. Según Guízar, con respecto a las leyes anticatólicas se necesitaba firmeza, no se podía vacilar y había que hacer que el gobierno las modificara, ya que ningún obispo las podía aprobar. En cambio, acerca del regreso de los obispos a sus respectivas diócesis y la retoma del culto podía haber opiniones discordantes y Guízar estaba a favor de buscar un acuerdo con el gobierno manteniendo distinta cada cuestión.³⁷

El desacuerdo entre Díaz y Guízar fue en realidad sólo entre ellos, en el fondo tenían posturas muy parecidas, y cuando el Delegado Apostólico Fumasoni Biondi afirmó que tenía un mal juicio acerca de Guízar, Díaz defendió al obispo.

Díaz y Ruiz fueron muy claros en sus juicios y los obispos que no aprobaban su línea de conciliación con respecto del gobierno fueron ásperamente criticados. En un informe otorgado al Vaticano afirmaron que Mora y del Río, presidente del Comité Episcopal, quien nunca ocultó su simpatía por los cristeros, era de carácter débil, de edad avanzada y fácilmente influenciable. Mora y del Río falleció en 1928 permitiendo que Ruiz y Díaz tuviesen cada vez más influencia dentro del Episcopado. En el mismo informe Manríquez y Zárate fue sustancialmente acusado de ser un ladrón: en efecto, recibió buena parte de los 24 mil dólares que el Santo Padre había destinado a México, pero según Ruiz y Díaz aquel dinero no fue donado a los pobres como hubiera tenido que ser, sino que fue utilizado para comprar armas. Aseguraban que los tres obispos de la Comisión Episcopal, que vivían en un territorio totalmente seguro como era de hecho el Vaticano,

³⁶ Pedro Vera y Zuria a Pascual Díaz, El Paso, 14 de octubre de 1927, AHAM, Fondo Conflicto Religioso, Correspondencia Obispos v: Pedro Vera y Zuria, sin número.

³⁷ Antonio Guízar y Valencia a Pascual Díaz, El Paso, 25 de octubre de 1927, AHAM, Fondo Conflicto Religioso, Caja: Obispos G-L 1927-1930: Antonio Guízar y Valencia, sin número.

estaban convencidos de que la solución armada fuese la única posible, más no tenían idea de la situación real.³⁸ Lo interesante es que Ruiz y Díaz recibieron las mismas acusaciones de los obispos favorables al movimiento armado: en especial eran acusados de desconocer las condiciones reales en las que se hallaba México, puesto que vivían desde algunos años en Estados Unidos, un territorio perfectamente seguro.

FAVORABLES AL MOVIMIENTO ARMADO

De los 38 prelados sólo tres continuaron apoyando, también públicamente, la lucha armada. Estos tres obispos eran González y Valencia, arzobispo de Durango y presidente de la Comisión Episcopal Mexicana, residente en Roma, monseñor Leopoldo Lara y Torres, obispo de Tacámbaro, y José de Jesús Manríquez y Zárate, obispo de Huejutla.

González y Valencia residía en Roma y presidía la Comisión Episcopal: a finales de 1926 pareció que la Curia Romana estaba muy cercana a sus posturas, al grado que, escribiendo a Díaz, aseguraba que el Papa quería que en México no hubiera ningún diálogo con el Gobierno sin una previa reforma de las leyes constitucionales.³⁹

González y Valencia en Roma se preocupó inmediatamente por consultar a algunos profesores de la Pontificia Universidad Gregoriana, que apoyaban la legitimidad de la defensa armada, y sugirió a monseñor Pascual Díaz Barreto de trabajar cada vez más en ayuda de quienes combatían. Ya a principios de 1927 se delineó claramente la diversidad de visiones entre él y Díaz. En Guatemala, Díaz emitió declaraciones conciliatorias acerca del gobierno de Calles. González le intimó que no volviera a dar juicios parecidos en público,⁴⁰ pero Díaz ya contaba con el apoyo del influyente cardenal de Nueva York y del delegado Apostólico en Estados Unidos, y sus afirmaciones habían sido aprobadas por ellos con anterioridad.⁴¹ Díaz y Ruiz ya no eran simples obispos que sostenían determinadas posiciones dentro de su Episcopado, sino que gozaban del apoyo de la Iglesia estadounidense y del delegado apostólico en Estados Unidos. Ahora Díaz tenía prisa y deseaba llegar a Roma lo antes posible para exponer sus posturas al cardenal secretario de Estado, Pietro Gasparri.⁴²

³⁸ Pascual Díaz a un obispo [?], Washington, 5 de septiembre de 1927, AHAM, Fondo Pascual Díaz, Correspondencia A-P 1926-29 Gav. 13 1: 1927 Arreglos Propuestos y Viaje a Roma, sin número.

³⁹ José M. González y Valencia a Pascual Díaz, Roma, 28 de diciembre de 1926, AHAM, Fondo Conflicto Religioso, Obispos G-L 1927-1930: José M. González y Valencia, sin número.

⁴⁰ José M. González y Valencia a Pascual Díaz, Roma, 8 de febrero de 1927, AHAM, Fondo Conflicto Religioso, Obispos G-L 1927-1930: José M. González y Valencia, sin número.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Gasparri Pietro nació el 5 de mayo de 1852 en la provincia de Macerata, diócesis de Norcia (Italia). En 1877 fue ordenado sacerdote. En 1880 fue profesor de derecho canónico en el "Ins-

Díaz se reunió dos veces con el Papa y dos más con Gasparri, mientras que la Comisión Episcopal no sabía de qué hablaban efectivamente. Lo seguro era que las posturas del Vaticano habían cambiado netamente, ya que González y la Comisión fueron alejados de Roma. El mismo González, en una carta a Díaz, declaró que la Santa Sede deseaba los *arreglos*, que para él eran una vergüenza, y que el Vaticano ya no aprobaba el movimiento armado.⁴³ Las relaciones de González con la línea oficial del Episcopado se hicieron cada vez más tensas, hasta que ya no reconoció el Comité Episcopal: con la muerte de Mora y del Río y con la nueva presidencia de Ruíz, el comité ya no tenía para él valor alguno.⁴⁴

Quien asumió posturas muy parecidas a las de González fue el obispo de Huejutla, Manríquez, al cual González estaba vinculado por una profunda amistad que se inició en el seminario y siguió durante los estudios en Roma al Pío Latino hasta el momento en que juntos se ordenaron sacerdotes.

José Jesús Manríquez y Zárate fue el primero en denunciar públicamente la política del gobierno de Calles desde 1925, mostrándose activista en la defensa de las libertades de la Iglesia.

En su sexta Carta Pastoral, publicada el 10 de marzo de 1926, monseñor Manríquez declaró que los artículos de la Constitución violaban los derechos humanos. Por esta razón, por orden de Gobernación, fue procesado y arrestado para luego ser expulsado de México en 1927. Consideraba a la LNDLR bendita por el Papa, aseguraba que todos los obispos tenían que apoyarla lo más posible,⁴⁵ lo cual él hizo con armas y dinero. Manríquez fue quizá el obispo más intransigente, ya que, según él, no podía realizarse ningún acuerdo con el Estado si no había antes una reforma de la Constitución.⁴⁶

Este obispo permaneció fiel a la LNDLR, aun después de los arreglos, y fue el único entre todos los obispos que se declaró abiertamente en contra

titut catholique" de París. En 1894 fue consejero de la delegación apostólica en Washington y en 1897 fue encargado de preparar y guiar el concilio prelanario de América Latina. En 1898 en París se volvió obispo. En 1901 fue secretario de la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinaria, que cuida las relaciones de la Iglesia con los Estados. En contraste con el secretario de Estado, Merry del Val, de 1904 a 1914 trabajó exclusivamente en la obra de redacción del código canónico. En 1914 Benedicto xv lo nombró secretario de Estado, cargo que mantuvo hasta 1930. Murió en Roma el 18 de noviembre de 1934.

⁴³ José M. González y Valencia a Pascual Díaz, Roma, 6 de enero de 1928, AHAM, Fondo Conflicto Religioso, Obispos G-L 1927-1930: José M. González y Valencia, sin número.

⁴⁴ José M. González y Valencia a Pascual Díaz, Nueva York, 21 de junio de 1928, AHAM, Fondo Conflicto Religioso, Obispos G-L 1927-1930: José M. González y Valencia, sin número.

⁴⁵ José Jesús Manríquez a Pascual Díaz, Laredo, 12 de octubre de 1927, AHAM, Fondo Conflicto Religioso, Obispos M-R 1928, José Jesús Manríquez, sin número.

⁴⁶ *Ibid.*

de los arreglos. Incluso el Papa en persona lo exhortó al silencio. Pagó muy caras sus decisiones y, de hecho, fue exiliado por 16 años y pudo regresar a México sólo en el lejano 1944, mientras que los otros obispos, aun los más perseguidos por el gobierno (como González o Lara y Torres), ya residían en sus diócesis desde hace años. Ayudó hasta el final a sus amigos de la Liga, pero la misma LNDLR estaba en clara decadencia. Manríquez no logró hacer mucho, puesto que tenía problemas incluso en los Estados Unidos, donde las autoridades querían su expulsión.

Si es justo dividir al Episcopado en transigentes e intransigentes, él fue el líder de los intransigentes, y aun después de los arreglos siguió siendo el único verdadero intransigente.

Manríquez y González no residían en México: Manríquez fue inmediatamente expulsado por el gobierno y vivía en Estados Unidos. González vivía en Roma, mientras que Lara y Torres fue uno de los obispos que permaneció en México y se escondió para estar siempre cerca de su rebaño; fue uno de los obispos cercanos al movimiento armado y no quiso en lo absoluto dialogar con el gobierno, no quiso ceder en nada: lo que pidió al gobierno fue la reforma de las leyes constitucionales. O el Estado estaba dispuesto a reformar las leyes o la guerra tendría que seguir.⁴⁷

FRANCISCO OROZCO Y JIMÉNEZ

No era posible encontrar prelados indiferentes al conflicto, cada cual tenía su postura. Claro que la mayoría de los prelados se adecuaron a las decisiones de la Santa Sede.

Las divisiones en cada caso eran claras, sobre todo para el subcomité; de la Mora habló de un ala izquierda y una derecha con Guízar y Banegas. Faltan los nombres del ala izquierda, que Guízar censuró debido a sus relaciones con el gobierno, por lo que seguramente en la izquierda estaban los obispos más intransigentes como Lara y Torres (que estaba escondido en México).⁴⁸

Un obispo que no se alineó ni de un lado ni del otro y que fue quizá el más escuchado no sólo por los demás obispos, sino también por sus fieles, fue el arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez. Orozco no puede ser considerado ni transigente ni intransigente. Buscó a toda costa la unidad entre

⁴⁷ Leopoldo Lara y Torres a Miguel de la Mora, México 12 de julio de 1928, AHAM, Fondo Conflicto Religioso, Obispos G-L 1927-1930: Leopoldo Lara y Torres, sin número.

⁴⁸ Pascual Díaz a Miguel de la Mora, Nueva York, 14 de febrero de 1929, AHAM, Fondo Conflicto Religioso, Obispos C-G 1927-1929: Miguel de la Mora, sin número.

los obispos y que se evitase la guerra civil; hasta el final trató de aprovechar sus óptimas relaciones con el fundador de la Unión Popular, Anacleto González Flores,⁴⁹ para evitar que toda la organización terminase en la clandestinidad y comenzase la lucha armada.

Para Orozco el problema de la discrepancia en el episcopado fue únicamente teórico: si las ideas se hubiesen unificado teóricamente, cualquier labor para el Episcopado se hubiera tornado muy sencilla. Las partes no cedieron, no por soberbia sino por estar convencidas de buena fe de que su propia solución era la única justa.

Según él, la discusión acerca de la línea a seguir, transigente o intransigente, era inútil, puesto que, decidiendo la suspensión del culto (Orozco no la quería), se había seguido la línea intransigente y ahora resultaba inútil cambiarla, ya que muchos católicos la siguieron y que el mismo Episcopado la quiso.⁵⁰

Orozco era contrario al conflicto armado y el hecho de que, después de 1927, parecía simpatizar con los intransigentes, fue porque entendió que esta corriente era cada vez menos representada y débil. Esto se demostró en que Orozco había solicitado a la Santa Sede un representante de los obispos favorables a la lucha armada, en un momento en el cual los obispos que sostenían el conflicto ya no tenían importancia alguna.⁵¹

También resulta interesante que el gobierno, tras los arreglos, pidió la expulsión de algunos obispos, entre los cuales también estaba Orozco, que fue el único defendido por Díaz y por Ruíz, quienes los estimaban sinceramente.

LOS OBISPOS DIVIDIDOS

Durante los años del conflicto, de 1926 a 1929, el Episcopado estaba profundamente dividido.

⁴⁹ Anacleto González Flores nació en Tepatitlán (Jalisco) el 13 de julio de 1888 en una familia pobre. A los 20 años ingresó al seminario de San Juan de los Lagos donde estudió de 1908 a 1913. Inseguro de su vocación sacerdotal, no aceptó la invitación de sus superiores de ir a Roma para seguir sus estudios. En 1922 se tituló en derecho en la Universidad de Guadalajara. En 1924, inspirado por la *Volksverein* alemana, fundó la Unión Popular. El 1 de abril de 1927, cuando el conflicto armado había empezado desde sólo tres meses, fue capturado, torturado y asesinado junto a otros militantes.

⁵⁰ Pascual Díaz a Miguel de la Mora, Nueva York, 8 de noviembre de 1928, AHAM, Fondo Conflicto Religioso, Obispos C-G 1927-1929: Miguel de la Mora, sin número.

⁵¹ Pascual Díaz a Leopoldo Ruíz, Nueva York 24 de marzo de 1928, AHAM, Fondo Conflicto Religioso, Obispos C-G 1927-1929: Delegación Apostólica Washington, sin número.

La división inicial, que ya quedó delineada y clara tras la suspensión del culto, permaneció durante los tres años del conflicto. Los transigentes, bajo el mando de Ruíz y de Díaz, ya desde agosto de 1926 (un mes después de la suspensión del culto), comenzaron a reunirse con el gobierno, manteniendo relaciones más o menos buenas, aunque en todo caso, constantes. Ésta era la corriente más poderosa y con mayor importancia. Inicialmente, en 1927, lograron tener influencias sobre el Episcopado estadounidense, y luego también se sirvieron de la ayuda estadounidense para obtener mayor importancia en el Vaticano. Después de los arreglos prevalecieron definitivamente sobre los demás: Díaz fue nombrado arzobispo de la ciudad de México y Ruíz, un mes antes de los arreglos, delegado Apostólico.

Los obispos intransigentes, muy contrarios a los arreglos, en los tres años del conflicto fueron perdiendo gradualmente su importancia. Los arreglos, estipulados el 21 de junio de 1929, constituyeron su derrota. El presidente de México, Emilio Portes Gil,⁵² puesto que los consideraba comprometidos con el movimiento armado, pidió a Ruíz y a Díaz la expulsión de México de algunos entre dichos obispos, por un periodo no definido. Este hecho, naturalmente, fue acogido de inmediato por los dos obispos que firmaron los arreglos. Así en México ya no quedaron obispos opositores.

CONCLUSIONES

Como se ha demostrado ampliamente, al Episcopado no le interesaba la continuidad de la rebelión armada. Aunque sea cierto que los obispos no tenían una opinión homogénea, la mayoría de ellos vio con desconfianza un movimiento que huía de su control. Si la rebelión surgió de modo espontáneo y la liga no necesitó de las indicaciones de la jerarquía, era natural que el Episcopado tuviese gran interés en llegar a un arreglo. Además, ya era claro para los obispos que los cristeros nunca hubieran podido derrotar un gobierno que tenía el apoyo militar y político de Estados Unidos.

Por lo menos una cuestión se nos muestra evidente: si la mayoría de los obispos permitió la muerte del movimiento armado, no se debió a que el Episcopado quisiera obtener una alianza con el Estado, y tampoco a que considerara injustificada la causa cristera. Lo que realmente se temía era la gran autonomía de la rebelión armada y la inutilidad de una guerra que había de seguir muchos años más.

⁵² Emilio Portes Gil nació en Tamaulipas el 3 de octubre de 1890. Reconoció el "Plan de Agua Prieta" y esto le permitió volverse gobernador de Tamaulipas. Tras el asesinato de Obregón en 1928 se volvió provisionalmente presidente. En 1930 cedió el poder a Ortiz Rubio pero siguió siendo siempre un político influyente: ministro de Asuntos Interiores con Ortiz Rubio y ministro de Asuntos Exteriores con Cárdenas.

BIBLIOGRAFÍA

Carpizo, Jorge

1973 *La Constitución Mexicana de 1917*, México, UNAM, pp. 67-86.

Carreño, Alberto

1943 *El Arzobispo de México Exmo. Sr. Dr. Don Pascual Díaz y el conflicto religioso*, México, Victoria, p. 98.

Díaz, Pascual

1928 *Informe que rinde al v Episcopado Mexicano el Obispo de Tabasco Pascual Díaz en relación con las actividades de los representantes de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa en los Estados Unidos de América*, Nueva York, edición del autor, p. 15.

Olmos Velázquez, Evaristo

1991 *La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa en el conflicto religioso mexicano*, Guadalajara, edición del autor.

Secretaría de Gobernación

1917 *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Imprenta de la Secretaría de Gobernación.

ELUCIDACIONES EN TORNO DE UNA ANALOGÍA

David Sámano Chávez

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este ensayo se proponen posibles interpretaciones de la analogía que menciona Lévi-Strauss para comprender al totemismo como un tipo de actividad mental similar a la implícita en el álgebra de Boole. Para tal objetivo se esboza una representación booleana de la fórmula general del parentesco, propuesta también por Lévi-Strauss. Esto conduce finalmente al autor del texto a sugerir que el “pensamiento salvaje” es un pensamiento similar al del matemático cuando trabaja con algoritmos.*

ABSTRACT: *In this paper are suggested several possible interpretations to the analogy mentioned by Lévi-Strauss in order to understand totemism as a kind of mental activity, similar to that implicit in Boole’s algebra. For such purpose, there is an outline of the boolean representation on Lévi-Strauss proposed general formula of kinship. Ultimately this leads the author to suggest that “savage thinking” is similar to mathematical thought when working with algorithms.*

PALABRAS CLAVE: *totemismo, filiación, alianza, avunculado, consanguinidad, compuertas lógicas, tablas de verdad, algoritmo*

Lévi-Strauss, al referirse al totemismo como la expresión particular “de ciertos modos de reflexión” [Lévi-Strauss, 1986:151], lo sugiere como el resultado de ciertos procesos de la mente basados en un “asociacionismo renovado”. Usa el calificativo de “renovado” buscando distinguir este tipo de asociacionismo de otros que se habían propuesto con anterioridad para explicar el hecho común de que distintos pueblos se sientan relacionados con alguna especie natural, la mayoría de las veces animal. A través de la analogía con ciertos desarrollos del pensamiento matemático, sugiere una suerte de renovación en la manera de entender la actividad asociativa del pensar. Considera que las asociaciones que están detrás del fenómeno del totemismo deben estar fundadas sobre “un sistema de operaciones que no estaría sin analogía con el álgebra de Boole” [*ibid.*:133]. En este artículo trataremos de comprender y explorar esta analogía.

El álgebra de Boole ha permitido la expansión de las computadoras en la vida cotidiana del ser humano. Los llamados circuitos conmutantes y en general los circuitos complejos usados en las computadoras son las aplicaciones del álgebra booleana que mas ocupan a ingenieros y matemáticos [Whitesitt, 1980:91]. Gracias a estos desarrollos es posible hacer la representación digital de casi todo lo que nos rodea, incluyendo procesos mentales, tanto los racionales, como los de tipo creativo que dan lugar a la configuración de imágenes u obras artísticas por computadora. Una vez que el mundo se particiona en unidades discretas de ceros y unos, los componentes "lógicos" de los circuitos digitales pueden dar cuenta del mundo en forma binaria para ser pensado por el CPU de la computadora. Todo esto se fundamenta simplemente en la asociación del número 0 con la ausencia de corriente eléctrica y el 1 con la presencia de ésta. Estas dos variantes circulan por las entradas y salidas de los chips para finalmente hacer una representación virtual de lo que nos interese.

Con la finalidad de explorar la analogía que nos propone Lévi-Strauss, propondré una representación booleana de la célebre fórmula del parentesco:

Cuando las relaciones entre marido y mujer son positivas y entre hermano y hermana negativas, verificamos la presencia de actitudes correlativas: positiva entre padre e hijo, negativa entre tío materno y sobrino [Lévi-Strauss, 1987:113].

En la fórmula anterior hay cuatro tipos de relaciones: consanguinidad (hermano-hermana), alianza (esposo-esposa), filiación (progenitor-hijo) y avunculado (tío materno-sobrino).

La forma en que son esquematizadas todas las posibilidades de estas relaciones es la siguiente: (+ -, + -), (- +, - +), (+ -, - +), (- +, + -) y las que considera raras (+ +, - -), (- -, + +). Donde "el signo + representa relaciones libres y familiares, y el signo - relaciones de hostilidad, antagonismo o reserva" [Lévi-Strauss, 1987:89].

Los principios del álgebra de Boole [Viana, 1998:44] nos dicen que:

- i. Cualquier proposición única, simple o compleja, es llamada variable y está representada por una letra del alfabeto.
- ii. Existen ciertos símbolos que muestran las relaciones entre las proposiciones.
- iii. Estas relaciones pueden expresarse matemáticamente.

Las relaciones básicas entre las proposiciones son las siguientes: "OR" (o no exclusiva), "AND" (y) y "NO" (no). Por ejemplo, si A y B son dos afirmaciones independientes, entonces tenemos que la afirmación conjunta "A OR B" que se denota $A+B$ será verdadera si al menos una de las afirmaciones es verdadera. La afirmación "A AND B" que se denota $A \cdot B$ requiere para ser verdadera que las proposiciones A y B sean ambas verdaderas. Finalmente, la afirmación "NOT A", que se denota $\neg A$, será verdadera si A es falsa.

Si a cada tipo de relación involucrada en la fórmula del parentesco le asignamos una letra y sustituimos positivo y negativo por los números 1 y 0 respectivamente, podemos crear una tabla al estilo de las tablas de verdad del álgebra booleana:

	A (ALIANZA)	C (CONSANGUINIDAD)	F (FILIACIÓN)	T (AVUNCULADO)
a	1	0	1	0
b	0	1	0	1
c	1	0	0	1
d	0	1	1	0
e	1	1	0	0
f	0	0	1	1

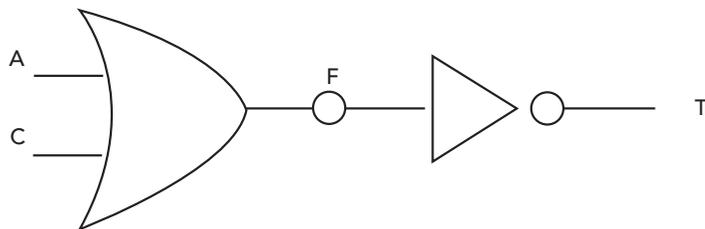
A partir de esta tabla podemos representar cada variante de la fórmula de parentesco ya sea con términos algebraicos o como en los diagramas de los circuitos digitales. Asignar el valor 1 a A equivale a decir: “la relación entre marido y mujer es positiva”, en cambio asignar el valor de 0 a C significa que “la relación entre padre e hijo es negativa”.

Los casos correspondientes al primer y cuarto renglón de la tabla que representan los dos primeros casos de las variantes de la fórmula del parentesco caen dentro de las posibilidades de una relación OR y NOT y pueden ser expresados según la notación booleana: $A+C=F$ y $\neg F=T$. Cuyas tablas de verdad y diagrama utilizando los esquemas de las compuertas lógicas [v. Shiva, 1998:54] son las siguientes:

$A+C=F$

OR

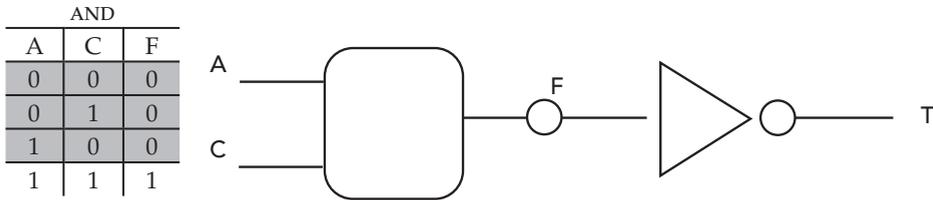
A	C	F
0	0	0
0	1	1
1	0	1
1	1	1



$\neg F=T$

F	T
1	0
0	1

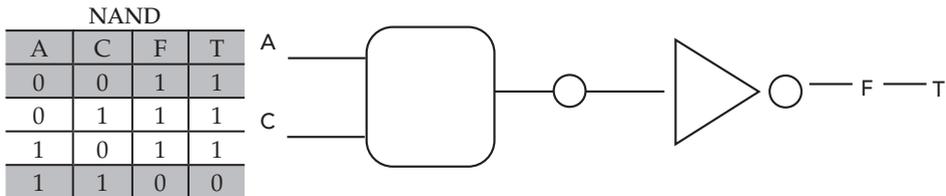
Los casos $(+,+,+)$ y $(+,-,+)$ (renglones 2 y 3 de la tabla) quedan incluidos dentro de las posibilidades de las relaciones booleanas AND y NOT y, en términos algebraicos, quedan expresadas de la siguiente manera: $A \cdot B = F$ y $\neg F = T$. Las tablas de verdad y diagrama correspondiente son:



$(-)F=T$

F	T
1	0
0	1

Finalmente los casos $(+ +,- -)$ y $(- -,+ +)$ (renglones 4 y 5 de la tabla) los representaremos con una compuerta NAND (que es la negación de AND) y algebraicamente: $A \cdot C = F$ o $A \cdot C = T$. La tablas de verdad y diagrama correspondiente son las siguientes:



Seguramente una manipulación avanzada del álgebra de Boole lograría una representación más eficaz de la fórmula del parentesco que la que hemos expuesto. Sin embargo ésta ya nos permite “poner lupa” a la analogía. En *Antropología estructural* podemos leer respecto al parentesco:

[...] junto a lo que nosotros proponemos llamar el sistema de denominaciones (que constituye en rigor, un sistema de vocabulario), hay otro de naturaleza igualmente psicológica y social, que llamaremos, “sistema de actitudes” [Lévi-Strauss, 1987:81].

Al relacionar dos términos del sistema de denominaciones se asigna un valor binario (+ o -) a una relación de alianza y a otra de consanguinidad para que a su vez, al relacionarse ambos tipos de relaciones, se pueda dar valor a la relación de términos del parentesco llamada filiación. En otras palabras, en la fórmula del parentesco se consideran las relaciones entre los términos que luego se agrupan en pares de oposiciones “de tal manera que, conociendo un par de relaciones, sería siempre posible deducir el otro par” [Lévi-Strauss, 1987a:86]. Por otro lado, en el álgebra de Boole vemos cómo, al relacionar lógicamente dos proposiciones que pueden tener el valor de falso o verdadero, es posible asignar el valor de falso o verdadero a una tercera proposición. Aquí empieza a aparecer la analogía. En el caso de la fórmula del parentesco, se relaciona un sistema de denominaciones con uno de actitudes. En el caso del totemismo, una serie natural, donde hay categorías e individuos (de plantas o animales), se relaciona con una serie social humana, formada por grupos de personas y sujetos. Pero la relación no se hace de manera particular sino a partir de dos sistemas: grupos y especies. Es decir, las relaciones no se establecen cada una por separado uniendo un grupo de hombres con una especie animal, sino que de golpe se ponen “en correlación y oposición, por una parte una pluralidad de grupos, y por otra parte una pluralidad de especies” [Lévi-Strauss, 1986:36]. Hay por lo tanto una relación entre dos sistemas de equivalencia.

Un primer intento de interpretar la analogía consistiría en considerar que también en el álgebra de Boole una serie de proposiciones se relacionan por considerar que forman parte de dos sistemas, el de las proposiciones verdaderas y el de las falsas. Al relacionar dos sistemas tanto en el álgebra booleana como en el parentesco, se obtienen operadores que pueden conducir los procesos del pensamiento.

Lévi-Strauss apeló en varios de sus escritos a la cibernética para explicar sus ideas, como podemos apreciar en el siguiente pasaje de un mito del Canadá occidental, donde un animal con “propiedades binarias” (una raya, blando y duro, delgado y ancho a la vez), desempeña el papel de operador binario:

Así, desde un punto de vista lógico existe afinidad entre un animal como la raya y el tipo de problema que el mito se propone resolver. Desde un punto de vista científico la historia [del mito] no es verdadera, pero sólo pudimos entender esta propiedad del mito en la época en que la cibernética y las computadoras aparecieron en el mundo científico, proporcionando el conocimiento de las operaciones binarias, que ya habían sido puestas en práctica, si bien de una manera bastante diferente, por el pensamiento mítico, valiéndose de objetos o seres concretos [Lévi-Strauss, 1987:44].

Roberto Varela [1991] discute la construcción del pensamiento a partir de uno de sus atributos fundamentales: la función simbólica, tema central de la antropología. En su desarrollo, ante la objeción de Sperber a los asociacionistas

clásicos y a los culturales (entre los que ubica a Lévi-Strauss) relativa a que la selectividad y direccionalidad del simbolismo cultural no se pueden explicar simplemente por la contigüidad y la semejanza, replica acertadamente que el asociacionismo de Lévi-Strauss “es de una dimensión diferente” justo por ser análogo al álgebra de Boole. Esto nos lleva a una interpretación de la analogía y, si pretendemos exponerla, tenemos que adentrarnos en el significado que tuvieron los postulados de Boole para el pensamiento racional.

Recordemos que Georges Boole en 1847:

[...] publicó un ensayo acerca del análisis matemático de la lógica. En este documento estableció un conjunto de axiomas a partir de los cuales pueden deducirse afirmaciones lógicas más complicadas. Lo interesante del método por él introducido es la herramienta utilizada para llevar a cabo las deducciones: el álgebra. Esto es, las proposiciones son escritas en términos algebraicos mediante el uso de símbolos que representan ideas, y se llega a las deducciones por medio de operaciones algebraicas [Viana, 1998:44].

De esta manera, el razonamiento lógico con “palabras”, basado en que ciertas proposiciones (premisas), nos conducen a otras proposiciones (llamadas conclusiones), es auxiliado por un pensamiento apoyado en unos cuantos postulados o axiomas¹ que permiten dar un tratamiento algebraico a las manipulaciones lógicas de las premisas. Con ello se logra la ventaja de que al “reducir operaciones lógicas a términos de operaciones matemáticas” se evitan las ambigüedades del lenguaje común. Si bien estas manipulaciones requieren un alto grado de abstracción para ser utilizadas, pueden llegar a dominarse a un grado tal que resultan muy sencillas comparadas con los procesos lógicos, generalizaciones y abstracciones que llevan implícitas, los cuales —dicho sea de paso— serían muy difíciles de “pensar” (si no imposible) sin estas herramientas mentales.

La unidad mínima de estos razonamientos son las compuertas lógicas [G. Shiva, Sajan, 1998:53]. Combinándolas, los razonamientos adquieren un funcionamiento similar al de los algoritmos con los que de manera automática nos manejamos cotidianamente ejecutando ciertos pasos o instrucciones como cuando efectuamos una multiplicación o seguimos las indicaciones para prender el calentador de nuestro baño. Gracias a los algoritmos es posible obtener resultados correctos sin tener que obligar a nuestro cerebro a mantenerse en un nivel de raciocinio lógico-deductivo o abstractivo en un cien por ciento.

¹ Los postulados son suposiciones de las cuales se deducen otras reglas y teoremas que gobiernan el álgebra. E. Huntington desarrolló en 1904 los postulados que definen el álgebra booleana [G. Shiva, Sajan, 1998:55].

Podemos suponer que Lévi-Strauss descubre en el totemismo, el mito o en el sistema de parentesco, operadores culturales que el pensamiento salvaje “*tabula*” de manera inconsciente. Entonces lo fundamental de la analogía radica en los procesos mentales similares que se despliegan cuando la mente trabaja con algoritmos, sean éstos matemáticos (para hacer deducciones lógicas) o culturales (para construir símbolos). En ambos casos hay una cierta inconsciencia de la lógica en que se fundamenta lo que uno hace y, no obstante, se llega a construcciones mentales coherentes mediante un proceso mental operativo muy distinto al de la asociación, que se basa en la semejanza o contigüidad.

Para Varela, descalificar la analogía que pretende Lévi-Strauss, implica descalificar al álgebra de Boole:

Nos saldríamos del alcance de este ensayo para comprobar si el asociacionismo de Lévi-Strauss califica como analogado del álgebra de Boole: si fuera el caso, al descalificar el asociacionismo de Lévi-Strauss de paso nos cargaríamos al álgebra de Boole [Varela, 1991:68].

Por mi parte, considero que el valor de una analogía radica en que nos permite comprender un fenómeno menos conocido a partir de otro más conocido. Esto no implica que si la analogía no funciona descalifiquemos nuestros conocimientos del fenómeno más conocido. Además hay que tomar en cuenta las limitaciones que tienen las interpretaciones de la analogía que estamos sugiriendo en este ensayo. Una de éstas tiene que ver con que los algoritmos booleanos operan como auxiliares de un proceso basado en inferencias lógicas que pueden ser verdaderas o falsas; en ese contexto se puede calificar de coherente lo que se concluya de la aplicación de ellos. Un algoritmo cultural en cambio, serviría para explicar una coherencia general de las cosas sin atravesar por un proceso lógico paso a paso donde una premisa nos llevara a otra según criterios de verdad o falsedad.

Aunque la analogía funciona, mientras consideremos al álgebra booleana dentro del pensamiento científico, estamos en el contexto de procesos mentales distintos y, por lo tanto, la invalidación de uno de ellos no implica la de ambos. Lévi-Strauss reconoció en los pueblos “*primitivos*” o “*ágrafos*” un pensamiento intelectual por su capacidad de trabajar desinteresadamente, y ha señalado estas diferencias que me parece vienen al caso:

Decir que un pensamiento es desinteresado o sea que se trata de un modo intelectual de pensar no significa asimilarlo al pensamiento científico. Evidentemente, es diferente en ciertos aspectos e inferior en otros. Y es diferente porque su finalidad reside en alcanzar, por los medios más diminutos y económicos, una comprensión general del universo —y no sólo una comprensión general, sino total. Es decir, se trata de un modo de pensar que parte del principio de que si no se comprende todo no se puede explicar nada, lo cual es absolutamente contradictorio con la manera de proceder

del pensamiento científico, que consiste en avanzar etapa por etapa, intentando dar explicaciones para un determinado número de fenómenos y progresar, enseguida, hacia otro tipo de fenómenos, y así sucesivamente [Lévi-Strauss, 1987:37].

Podemos encontrar otra limitación de la analogía invirtiendo los papeles. Supongamos que un desarrollo algebraico booleano se intentara “analogizar” apelando al asociacionismo de Lévi-Strauss. La analogía sólo podría acompañarnos en ciertos trechos, no en aquéllos en que la manipulación algebraica de los axiomas requiera de inferencias lógicas que apuntan hacia una conclusión que se intenta demostrar. Esto requeriría la presencia de la conciencia intencional de un sujeto que no tiene cabida en el proyecto etnológico de Lévi-Strauss. En sus críticas a la filosofía podemos reconocer esa “eliminación del sujeto” que lo caracteriza:

Desdeñando los primeros deberes del hombre de estudio, que son explicar lo que puede ser y reservar provisionalmente el resto, los filósofos se preocupan sobre todo de prepararse un refugio a la identidad personal, pobre tesoro, para que quede a resguardo. Y como las dos cosas son imposibles a la vez, prefieren un sujeto sin racionalidad a una racionalidad sin sujeto [Lévi-Strauss, 1987:620].

En esta racionalidad sin sujeto, al no existir una conciencia intencional individual, sólo quedarían los algoritmos realizando sus operaciones infinitas, incapaces de empujar por sí mismos un proceso basado en inferencias lógicas pues, como bien lo señala Mario Rodríguez:

Hasta hace poco se pensaba que del juego de las premisas derivaba la conclusión. Así, si se decía: “Todos los hombres son mortales, Sócrates es hombre, luego Sócrates es mortal” se suponía que la conclusión derivaba de los términos anteriores, cuando en realidad quien organizaba los enunciados ya tenía en mente la conclusión. Había pues, una intención lanzada hacia cierto resultado y eso permitía, a su vez, escoger enunciados y términos. No ocurre algo diferente en el lenguaje cotidiano, y aun en Ciencia el discurrir va en dirección a un objetivo previamente planteado como hipótesis [Rodríguez, 2002:1043].

Esto también sucede al trabajar con los axiomas booleanos y en general en todas las matemáticas. No se llega a la formulación de los teoremas de manera automática, todo lo contrario: primero se plantea el teorema sin que importe lo absurdo que parezca (y en esto entran en juego no sólo actividades intelectuales sino también intuitivas) y luego el matemático *intenciona* la demostración utilizando todos los recursos posibles.

Queda fuera del alcance de este artículo dilucidar hasta dónde las limitaciones de la interpretación de la analogía que hemos hecho, restringirían a su vez la capacidad del asociacionismo de Lévi-Strauss para explicar en su totalidad el pensamiento simbólico, pero es evidente que en algún momento un pensamien-

to que pudo ser fundamentalmente “algorítmico”, como pudo ser el *pensamiento salvaje* (no obstante sus cualidades explicativas desinteresadas, y por lo tanto intelectuales), resultó insuficiente a las necesidades cognitivas de la especie humana, por lo menos en el sentido en que lo hace notar Rene Thom para el pensamiento en general:

[...] no podemos dejar de admitir que el espectáculo del universo es un movimiento incesante de nacimiento, de desarrollo, de destrucción de formas. El objeto de toda ciencia consiste en prever esta evolución de las formas y si es posible explicarla. Si la sucesión de las formas se efectuara en todo tiempo y en todo lugar según un esquema único y bien definido, el problema sería mucho menos agudo; en efecto, se podría establecer de una vez por todas, por ejemplo, en un cuadro o en un gráfico, el orden obligatorio de las formas (o sistemas de formas) que aparecen en la proximidad de ese punto. A falta de una explicación tendríamos por lo menos una algoritmia que permitiría prever los fenómenos; muy probablemente el espíritu se acostumbraría a considerar este orden de sucesión obligatoria de las formas como un orden impuesto por una causalidad y hasta como un implicación lógica. Que se haya tenido que recurrir a consideraciones más refinadas —en una palabra, a la ciencia propiamente dicha— para prever la evolución de los fenómenos muestra que el determinismo de evolución de las formas no es riguroso y que una misma situación local puede dar nacimiento (por el efecto de factores desconocidos e inobservables) a consecuencias de apariencias extremadamente diversas [Thom, 1987:26].

Hemos intentado plantear posibles interpretaciones de la analogía que propone Lévi-Strauss para comprender al totemismo fundamentalmente como un caso particular de una manera general de operar de la mente. En realidad podríamos hablar de una sola analogía en su sentido fuerte y débil. En el sentido débil, se podría basar en un tipo de actividad mental similar que se despliega cuando el intelecto trabaja con algoritmos matemáticos o “culturales”; en el sentido fuerte la analogía débil podría llevarnos al extremo de considerar que lo notable de ésta radica no sólo en la actividad mental parecida, sino sobre todo en considerar que así como los “operadores binarios culturales” (que el pensamiento salvaje fue capaz de crear) fueron una especie de “interfaz” entre el mundo natural y el cultural, los operadores booleanos, al ser la base de los circuitos digitales en las computadoras, proporcionaron la “interfaz” entre el mundo cultural y el virtual.

BIBLIOGRAFÍA

Lévi-Strauss, Claude

- 1986 *El totemismo en la actualidad*, México, FCE.
1987a *Antropología estructural*, s/l, Paidós Básica.
1987b *Mito y Significado*, s/l, Alianza Editorial.
1987c *Mitológicas IV, El hombre desnudo*, s/l, Siglo XXI.

Rodríguez, Cobos Mario

- 2002 *Silo. Obras completas*, México, Plaza y Valdés.

Shiva, Sajan

- 1988 *Introducción al diseño lógico. Circuitos digitales*, México, Trillas.

Thom, René

- 1987 *Estabilidad estructural y morfogénesis. Ensayo de una teoría general de los modelos*, Barcelona, Gedisa, colección Límites de la ciencia.

Varela, Roberto

- 1991 "Reflexiones en torno a '¿Es pre-racional el pensamiento simbólico?' de Dan Sperber", en *Revista Alteridades*, año 1, núm. 1, México, UAM-Iztapalapa.

Viana, Castrillón Laura

- 1988 *Memoria natural y artificial*, México, SEP-FCE, colección La ciencia para todos.

Whitesitt, J. Eldon

- 1980 *Álgebra booleana y sus aplicaciones*, México, CECSA.

CONOCIMIENTO MÉDICO TRADICIONAL A TRAVÉS DE LA ÉTICA DE UN CURANDERO DE LA HUASTECA HIDALGUENSE

Doris Castañeda Abanto
Pilar Alberti Manzanares
Colegio de Postgraduados, México

RESUMEN: *El conocimiento médico tradicional, practicado y concebido por curanderos, no sólo constituye un legado para la cultura de la humanidad, sino también para la investigación científica. En este trabajo pretendemos explicar dos asuntos sobre el particular: el conocimiento y la ética de los médicos tradicionales a través de la visión de un curandero de la Huasteca hidalguense. El quehacer del curandero inicia tanto en la tradición como en aspectos mágico-religiosos, y trasciende al pensamiento racional. La transmisión del conocimiento se explica mediante la teoría del aprendizaje social, y la metodología para formar a los aprendices se fundamenta en el proceso que va de lo simple a lo complejo (abstracción-concreción). Las fuentes del conocimiento son naturales, socioculturales y sobrenaturales. En consonancia con la forma de adquirir, reproducir y transmitir el conocimiento está la ética médica concebida desde la forma de ser del curandero, la relación con su entorno (social, natural y cultural) y, sobre todo, en cómo entienden el trato entre médico y paciente.*

ABSTRACT: *The medical traditional knowledge practiced and conceived by medicine men is a legacy, not only for humanity's culture, but also for the scientific research. Through this document we try to explain both matters: The traditional medical knowledge and the traditional medical ethic. The practice of a medicine man begins within tradition as well as with some related magic-religious aspects. Knowledge transmission can be explained by the social learning theory, and the method of training apprentices is based on the process (abstraction-concretion) going from simple to complex. The sources of knowledge are natural, sociocultural and supernatural. The way of acquiring knowledge, its reproduction and transmission, is consonant with the medical ethic, which is conceived in a diverse manner, meaning that it is related to the character of the medicine man, the relationship with his surrounding environment (social, natural and cultural) and overall the way they manage and understand the dealing between doctor and patient.*

PALABRAS CLAVE: *conocimiento tradicional, ética médico-tradicional, aprendizaje, cultura*

INTRODUCCIÓN

En este artículo se pretende rescatar el proceso a través del cual el conocimiento tradicional se produce, re-crea y transmite, describiendo la historia de vida de un curandero de la Huasteca hidalguense, quien además brinda reflexiones interesantes sobre la ética en el contexto de la medicina tradicional.

La importancia del tema radica en que con esta investigación se pretende hacer visibles las formas de crear conocimiento médico a partir del método empírico tradicional, y compararlo con las formas de generar conocimiento científico; de ese modo se llegará a la conclusión de que ambos métodos tienen mucho en común, aunque se diferencien en aspectos culturales y espirituales.

Los curanderos, muchas veces mitificados, otras perseguidos, satanizados y criticados (como los presenta Abgrall [2003]), son de gran importancia social y cultural, como lo manifiesta la OMS [2002] al reconocer que en países subdesarrollados 75% de los habitantes recurren a prácticas médico-tradicionales. La contribución de los curanderos no se circunscribe a la atención de la salud, sino que facilitan la investigación de sus conocimientos.

Instituciones dedicadas a la investigación o promoción del trabajo de curanderos, como el Programa de Investigación de Actores Sociales de la Flora Medicinal de México del Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Mexicano de Medicinas Tradicionales Tlahuilli (que anualmente realiza con gran éxito la Fiesta de la Planta Medicinal), el Centro de Investigaciones Biológicas de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, el Instituto Politécnico Nacional, la Universidad Autónoma Chapingo y otros, contribuyen a la recuperación del conocimiento médico tradicional.

Nuestro interés por la vida de este personaje surge como parte de la investigación de tesis doctoral en la que se estudia el proceso que transita el conocimiento médico tradicional hasta alcanzar su estatus científico en el Programa Plantas Medicinales de la Universidad Autónoma Chapingo. A este programa, don Chon le brindó sus conocimientos durante 14 años, y después de que éstos fueron investigados, se aplican ahora a los pacientes que acuden a consulta médica en dicho programa.

Hay dos interrogantes centrales en este artículo: ¿cómo se produce, re-crea y transmite el conocimiento médico tradicional?, y ¿cuáles son los principios éticos de un médico tradicional?

La primera hipótesis asume que el conocimiento médico tradicional se genera y nutre en el ambiente natural, social y sobrenatural. Se transmite oralmente, usando procedimientos como la observación y aprendizaje de lo simple a lo complejo. La segunda hipótesis plantea que el conocimiento medicotradicional está ligado a los principios éticos que se sustentan en aspectos sociales, culturales y filosóficos.

HISTORIA DE VIDA DE UN CURANDERO DE LA HUASTECA HIDALGUENSE

Don Concepción Castellanos Hernández nació el 8 de diciembre de 1935 en el poblado de Tehuetlán, municipio de Huejutla, estado de Hidalgo. En la región existe población indígena nahua con gran riqueza cultural expresada en sus festividades —siendo la más importante el Xantolo— danza, música y, por supuesto, el uso y conocimiento de la flora medicinal.

Don Chon, como lo llama afectuosamente la gente de la zona, estudió hasta el sexto grado de educación primaria, su padre era campesino y su madre indígena; la segunda se comunicaba en nahuatl, lengua que don Chon y su familia hablan a la perfección.

Físicamente don Chon es de estatura y complexión medianas, en su rostro guarda algunos rasgos indígenas expresados en el color cobrizo de su piel y su cabello está profusamente poblado de canas; en su aspecto se percibe que si bien no ha sido perdonado por el paso de los años, su fuerza es inquebrantable y su vitalidad aflora a la vista.

Cuando uno lo visita, la primera impresión que proyecta es de una persona seria, algo cortante y con carácter fuerte; no obstante, a través del diálogo y el contacto con su trabajo, fácilmente puede comprobarse que se trata de un hombre sencillo, de buen humor, alegre y siempre dispuesto a ayudar porque en sus 44 años como curandero ha aprendido a vivir la enfermedad y el dolor ajeno cual si fueran suyos.

Decidió dedicar su vida a la curación después de sobrevivir a una segunda muerte transitoria¹ (la primera ocurrió a los 13 años y la segunda a los 25)

“...la iniciación de muchos terapeutas ocurre a raíz de una experiencia onírica que le revela que ha sido elegido por la divinidad [...] para curar [...]” [Fagetti, 2003:6 y s]. A esta situación de muerte y resurrección ritual, como las denomina Anzures [1995], corresponde un estado cataléptico en el cual se supone que el alma abandona el cuerpo, lo que prepara al curandero para su labor iniciática. Buss [2005] señala que estos incidentes permiten intensificar la vida de los sujetos.

Cuando don Chon tenía 25 años ocurrieron los dos acontecimientos más importantes que marcaron su vida: el matrimonio y el inicio de su actividad curanderil. Cerca de los 40 años de edad inició su práctica médica con trastornos mentales —lo que amplió su prestigio en la zona— y por este motivo fue recluido en la cárcel ocho veces (según fuentes secundarias, fue torturado y

¹ Muerte transitoria se define como un estado en el cual se paralizan temporalmente las funciones vitales del cuerpo. En la medicina tradicional este concepto tradicional involucra aspectos rituales.

extorsionado por la policía). En 1992 obtuvo una autorización oficial de trabajo, bajo la modalidad de “lugar de expendio de plantas medicinales” con lo que evitó sufrir más persecuciones.

Por ese mismo tiempo se convirtió en un elemento de apoyo importante para el Programa Plantas Medicinales de la Universidad Autónoma Chapingo. Sus aportaciones más notables no se han limitado a la identificación y el registro de plantas medicinales de la Huasteca hidalguense, porque también ha contribuido con la *Guazuma ulmifolia*, que fue evaluada farmacológicamente por sus propiedades hipoglucemiantes, es decir, que inciden en la reducción de los niveles de glucosa en sangre.

Actualmente esta planta es una de las tres que conforman un té recetado para el tratamiento de la diabetes, que consumen los pacientes en consulta. Es necesario destacar que esta enfermedad es la de mayor incidencia (17% de pacientes la padecen) entre las 800 identificadas por los 17 831 pacientes atendidos durante 10 años (1993-2003).

Asimismo, don Chon es uno de los personajes investigados por Estrada [2005] en el libro *Medicina sagrada*, en el cual se destaca no sólo la importancia social y cultural de los curanderos, sino también su aporte al conocimiento y validación científica de plantas medicinales.

En términos socioeconómicos puede afirmarse que la historia de este curandero está caracterizada por la pobreza, puesto que las condiciones en que vive actualmente son modestas. La principal fuente de ingreso en su familia es la crianza de puercos, aun cuando la actividad curanderil ocupa casi todo su tiempo.

En casa de don Chon, lugar al que acuden sobre todo personas de escasos recursos económicos, ningún paciente paga una cuota para ser atendido: cada quien deja dinero o algún regalo de acuerdo con sus posibilidades.

Don Chon no sólo es el curandero más prestigiado de la región, sino que es portador de una cultura que se honra en perpetuar a través de su familia, la cual comparte el mismo código cultural; esto puede constatarse cuando realiza una limpia a algún familiar en la que está presente el resto de la familia (hijas, nueras, nietos, etcétera), quienes al final celebran el evento con una comida especial y un pago a la madre tierra. También se identifican con la cultura local, participando en fiestas y ceremonias que marcan los procesos bioculturales.

PROCESO DE APRENDIZAJE EN MEDICINA TRADICIONAL

Por tradición los curanderos heredan la actividad curanderil de sus antepasados. En el caso de don Chon existe una referencia familiar importante a través de su

abuela Andrea, que fue partera. El influjo fue indirecto, desde que se constituyó en su acompañante.

Creo que yo aprendí de todo. Primero mi abuela que era partera y me llevaba cuando se iba a partear. Yo veía lo que hacía, las plantas que daba, pero ni me interesaba mucho, yo era chamaco y no pensaba que iba a ser médico botánico; pero me quedaron grabadas las plantas y las curaciones... y eso fue como un desarrollo para mí (don Chon, Tehuetlán, 2004).

Examinando la forma en que este curandero aprendió, podríamos decir que para la psicología social es importante el aprendizaje por observación.² En el caso de don Chon, esto se produjo a edades tempranas y años más tarde por imitación "aplazada" a la labor de doña Andrea.

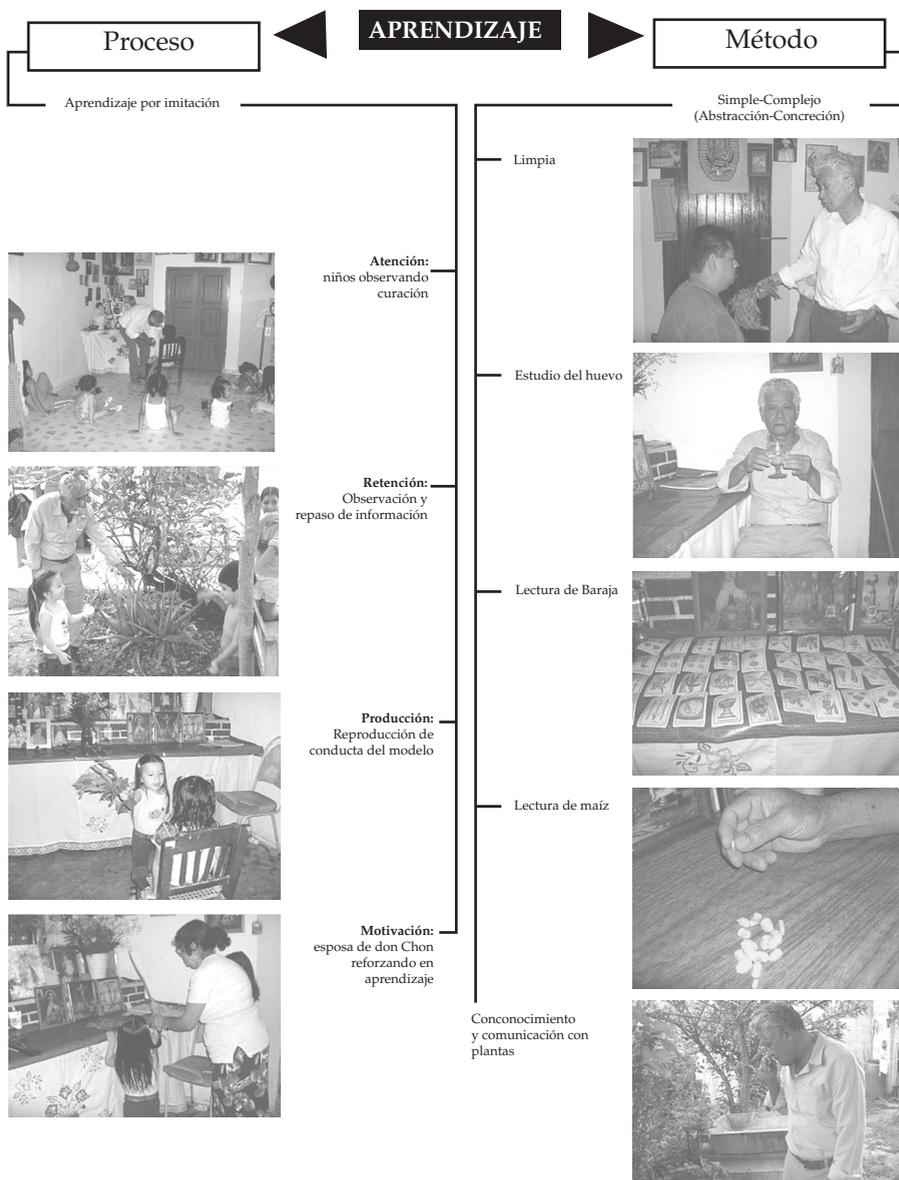
Otro asunto que destaca este curandero es la necesidad de definir la edad del niño que aprenderá, y asume que es imprescindible una maduración mínima que se adquiere a partir de los siete años. Schunk [1997] asevera que la capacidad de los aprendices para captar de los modelos depende de su desarrollo. Los más pequeños tienen problemas para concentrarse en los acontecimientos modelados y separar las claves importantes de las irrelevantes.

El niño es muy listo, nomás se fija qué hacemos y al rato está haciendo lo mismo que uno. Mi nieta, la güerita por ejemplo, trae a la primita, le da su barrida, y ahí es donde el niño está desarrollando. Desde la edad de siete años ya es un niño despierto, entiende lo que es bueno y lo que es malo (don Chon, Tehuetlán, 2004).

Bandura [1986] asumió que la imitación es un medio importante de transmisión de comportamientos y conocimientos que involucra cuatro instantes: *atención, retención, producción y motivación* (ver figura 1). Barón [1997] afirma que el aprendizaje por observación es un proceso mucho más complejo que la simple imitación, y desempeña un papel primordial en muchos aspectos de la conducta.

² Bandura [1983] en su teoría del aprendizaje por observación, plantea justamente que los seres humanos aprenden de su entorno social a partir de la experiencia y observación.

FIGURA 1. Proceso y método del aprendizaje en medicina tradicional



De esta forma, el curandero introduce a sus aprendices en el conocimiento médico-tradicional. Es necesario destacar que este proceso no es mecánico sino dinámico y en espiral, tomando como base lo aprendido, y se nutre con la creatividad del aprendiz. Todo esto constituye un aporte de esta investigación a la teoría del aprendizaje social, la cual hace hincapié en las variables sociales como determinantes de la conducta y la personalidad [cfr. Cueli *et al.*, 2004].

Ellos ya van agarrando, como dice el dicho “ya van agarrando la idea”, cómo se van a desarrollar, qué es lo que tiene que hacer. Ya saben cómo hacer una barrida, un *tlapashтли*,³ bueno ellos ya le van buscando en la forma de poder ayudar a la persona (don Chon, Tehuetlán, 2004).

MÉTODO PARA LA TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO

El conocimiento médico tradicional tiene su propia lógica para generarse, nutrirse y transmitirse, pero también desde el punto de vista metodológico puede aseverarse que éste se logra en el camino que va de lo simple a lo complejo, siguiendo al método dialéctico. El curandero selecciona los contenidos básicos a proyectar, a partir de que construye los más complejos conforme el estudiante va adquiriendo habilidades. Este proceso denota la capacidad pensante del maestro para seleccionar los temas de aprendizaje.

Según García [2003], en el proceso de desarrollo y transformación de objetos y fenómenos del universo se opera el movimiento del contenido menos rico, unilateral y simple hacia el contenido más rico, complejo, multifacético y concreto. Es un movimiento de lo simple a lo complejo.

Según este curandero, el contenido más simple en primera instancia es la “limpia”. El paso posterior lo constituye el “estudio”, que consta de la interpretación del elemento con el que se barrió, como el huevo. Este procedimiento permite básicamente tres logros: el despojo de energía negativa, el diagnóstico y la curación.

Lo primero que yo le enseño a un niño es a barrer, después el estudio de la barrida, del alumbre, del blanquillo, del maíz, pero ya para recetar una planta medicinal hay que saber dónde se la recoge, cuál es, para qué sirve y cómo la va a tomar el paciente (don Chon, Tehuetlán, 2004).

El tercer contenido de aprendizaje es el *conocimiento* y la *comunicación* de las *plantas medicinales* en el contexto socio-cultural del cual emergen.

³ Traduce al español: tamal preparado con harina de maíz, chile y gallina de patio que se envuelve con hoja de plátano para cocerlo. Se utiliza en eventos ceremoniales.

FUENTES DEL CONOCIMIENTO

El conocimiento médico tradicional se nutre de diversas fuentes: naturales, socioculturales y sobrenaturales. Las primeras hacen referencia a la relación del curandero con su entorno y el cosmos; allí todo tiene vida. De estos elementos puede extraerse información para orientar la curación.

Las fuentes sociales y culturales se integran básicamente por las capacidades internas del curandero, por su habilidad para relacionarse consigo mismo, con su familia y su comunidad. Aquí desempeña un papel importante la herencia sociocultural. Los seres sobrenaturales poseen dimensiones mágico-religiosas; en el caso de don Chon, “los espíritus” fueron importantes para la adquisición de conocimiento.

LA NATURALEZA

En la cosmovisión tradicional el curandero se considera parte de la naturaleza. Según Grillo [2005] en el mundo indígena y rural, árboles, plantas, animales y seres del más allá, tienen vida, además de proveer de vida.

Todo lo que está a nuestro alrededor tiene vida. Me le quedo mirando al sol, me concentro en mis curaciones, y le digo: sácame adelante, tú eres una estrella que vive, eres poderoso. Nos está pronosticando por el sol “pórtate bien para que seas feliz, olvídate de cosas que no te sirven para nada”.

Sale la luna, platico con ella lo que tengo que hacer, como si fuera con un amigo. A la luna le pido lo mejor para la humanidad, que no nos haga falta el alimento, el dinero en nuestras bolsas. La luna es un astro de los muertos.

En la noche veo las estrellas, me dan orientaciones para tratar a los enfermos, entonces yo les pido por la humanidad, por la vida. Marte es el planeta más grande, fuerte y poderoso por eso ayuda en la curación.

La Tierra es un planeta viviente, un espíritu que nos da de comer, de beber, nos viste, nos cura, y la tierra nos tendrá de devorar. Por eso yo le doy su pago a la Tierra, le hago su tamal para que también se alimente. Los cerros son vivientes, dan fuerza al organismo, porque tienen una potencia favorable, una vibración fuerte. Al cerro y le doy una ofrenda porque vive, es símbolo y significado de eternidad (don Chon, Tehuetlán, 2004).

La comunicación con la naturaleza logra su mejor expresión en el diálogo con las plantas medicinales. Para los curanderos una planta no tendrá el efecto deseado si primero no se dialoga y se le pide permiso para cortarla. En conse-

cuencia, el conocimiento acerca de las plantas requiere su enlace con la cultura en la cual se inserta.

Las plantas son seres vivos, por eso hay que pedirles permiso para poder cortarlas. Antes los mismos espíritus me decían de las plantas, ahora ya sé para qué es cada planta, ¡son tantos años! (don Chon, Tehuetlán, 2004).

Los seres sobrenaturales

La práctica médico-tradicional es posible sólo gracias al apoyo y permiso de Dios. Para los curanderos, todo lo que pueden hacer debe estar respaldado por esta entidad; el conocimiento que adquieren es en gran parte por designio divino. Cervo y Bervian [2003] señalan que esta sabiduría es el conjunto de verdades a las cuales se llega mediante la aceptación de los datos de la revelación divina y de la fe.

Dios es un espíritu invisible que nadie ve, sólo el que tiene fe, ¿a dónde está Dios?: en todas partes, en todo lugar. Dios es un ser infinito, poderoso. Todas las curaciones que hago son de Dios, él se vale de mí, yo lo estoy ayudando, sólo hay que tener fe y creer en él (don Chon, Tehuetlán, 2004).

Para don Chon los espíritus también son la fuente del conocimiento, desde que empezó a curar se acompañó de ellos, accediendo mediante la concentración, para entrar en trance, momento en el que era capaz de diagnosticar o consultar algo con el espíritu, como lo señala Harris [2003 (1990)].

La comunicación con estas entidades en la perspectiva de don Chon es el nivel más alto en la medicina tradicional. Harner [2002] señala que los espíritus acuden al curandero para obrar a través del cuerpo de éste. Además pueden hacerse presentes mediante sueños.

Empiezo a soñar que llega un indito con un morral, ha de haber sido un espíritu. “Compadre —dice— tú tienes un enfermo que está loco, ¿verdad?”, “sí” —le digo— “Ya gastaste mucho dinero y no se puede curar, yo te voy a decir las medicinas”. Me dijo lo que tenía que darle y así lo hice hasta que se recuperó mi ahijado que estaba transtornado (don Chon, Tehuetlán, 2004).

La experiencia

El quehacer cotidiano nutre al conocimiento médico-tradicional y cualquier ejercicio profesional, y sólo es posible adquirir este conocimiento procesando y aprendiendo de la práctica. Faggeti [2003] asevera que la experiencia y experimentación afianzan el saber del médico tradicional.

El quehacer del curandero es un proceso dinámico que involucra el desarrollo de la actividad pensante, sin interesar si ésta es incipiente o avanzada; lo

importante es que buscan explicaciones racionales a su práctica. Bye y Linares [1999] afirman que pese a que la medicina tradicional no comparte los principios de la medicina institucional, su sustrato empírico es racional. En esta misma lógica Malinovsky, [1984] señala que incluso las comunidades salvajes desarrollaron los comienzos de la ciencia, por más que ésta haya sido rudimentaria.

Lo que voy haciendo como curandero es parte de lo que voy experimentando, no existe el hacer por hacer, hay que experimentar para hacer las cosas. La sabiduría es saber hacer, no nada más hacer por hacer. Hay que pensar para hacerlo. La sabiduría se va ganando en el modo de hacer, por eso dice el dicho “el maestro es maestro porque lo sabe hacer” (don Chon, Tehuetlán, 2004).

De esta forma el curandero va adquiriendo el conocimiento, racionaliza su práctica, trata de comprenderla, de identificar los tratamientos idóneos para cada paciente, observa sus reacciones y resultados, experimenta con terapias y recursos para lograr el restablecimiento de la salud. Todo esto nos lleva a plantear que la actividad del médico tradicional trasciende el ámbito del conocimiento empírico y se inserta de manera incipiente en el conocimiento científico.

LA ÉTICA DEL MÉDICO TRADICIONAL

El ejercicio de la medicina tradicional requiere fundamentos éticos elementales. Don Chon, durante la entrevista, trató diversos temas que organizados y sistematizados dan paso a este apartado de reflexión y crítica sobre la práctica en salud. A veces con severidad y otras con profundo sentido humanístico, este curandero transita por el mundo, recordando que lo fundamental en la atención al paciente es que no basta el conocimiento, sin dar un trato humano. Los principios de la ética médica en la voz de este curandero son los siguientes:

EN EL ASPECTO ECONÓMICO

La actividad médico-tradicional *no es de lucro, sino de servicio*, ninguna razón justifica la mercantilización del oficio. Según González [2002], un curandero argumentaba que no podía ponerle precio a su trabajo porque es sagrado. Pérez y Kretschmer [2000], al referirse a la medicina moderna, critican que desde 1950 ésta empezó a transformarse en un artículo de lujo, cuando dejó de ser un servicio y se convirtió en un negocio totalmente abierto a la explotación comercial.

Un curandero no debe explotar a la gente, no debe exigir dinero. Cuando un curandero se interesa por el dinero se va del lado malo, al lado del demonio, todo aquel

curandero que ya no lo hace por curar, sino por negociar al enfermo, está haciendo mal (don Chon, Tehuetlán, 2004).

La honestidad

Los practicantes de la medicina tradicional *no deben mentir* al paciente. El ejercicio de la medicina implica actuar con la verdad. En consecuencia, el curandero debe conocer hasta dónde es posible restablecer la salud.

Yo les digo que un curandero no debe ser mentiroso. No debo engañar a ninguno, porque si engaño, hago de cuenta que me estoy engañando solo. Por mi proceder, cuando yo salgo por la calle, nadie me señala con el dedo. Yo me debo portar como debe de ser (don Chon, Tehuetlán, 2004).

En lo humano

La única posibilidad de acercamiento y trato entre médico y paciente requiere *asumir el dolor ajeno como propio*. Además, es importante resaltar que la comunicación entre ambos debe ser horizontal y en un lenguaje accesible. Hersch [1999] señala que un rasgo común entre los curanderos es la interlocución privilegiada con sus pacientes. Según Llovet [1999], el trato médico-paciente en la medicina moderna es una de las relaciones microsociales que más modificaciones sufrió porque ha perdido su propia naturaleza diádica.

En este mismo ámbito, Martínez [2000] señala que el médico no trata con cuerpos humanos sino con pacientes, y éstos son personas que acuden por un problema de salud que están viviendo y sintiendo, además de que el padecer es un evento netamente personal y único.

Al enfermo hay que tratarlo como nos gusta que nos traten a nosotros. Uno debe alentarlos, decirle: "no te vas a morir, te vas a componer", entonces ese paciente viene con fe. Si le dice: "estás malo y no puedo ayudarte", entonces pierde las esperanzas y puede morir por la sugestión (don Chon, Tehuetlán, 2004).

El servicio incondicional

La actividad médica implica un *desprendimiento personal* del curandero, es decir, una actitud que ubica en primer lugar la vida del paciente, dejando de lado cualquier asunto personal o familiar; asimismo deberá echar mano del recurso terapéutico que está a su alcance, o crearlo si no lo tiene. Zolla y otros autores [1992] señalan que los curanderos atienden en condiciones difíciles y prestan servicios en zonas marginadas con limitaciones de todo tipo, además de servir al sector de población rural con mayor número de carencias.

Si me dicen un paciente lo necesita y es media noche, me voy. Muchos llegan a las diez, doce de la noche, yo los atiendo. Yo no tengo ninguna hora, día, segundo o minuto de descanso, para mí toda la vida es mi trabajo y ahí me desarrollo (don Chon, Tehuetlán, 2004).

Un médico, sea tradicional o académico, deberá atender a los pacientes en igualdad de condiciones. Este mismo principio ético rige para la medicina moderna, bajo la nominación de *justicia*, concebida como la distribución equitativa de tiempo y recursos para atender la salud de todos los enfermos. En este mismo sentido ciencia médica propone el principio de la *beneficencia*, es decir que el acto médico debe ser la búsqueda de lo mejor para el paciente, aun sin estar obligado a ello.

Aquí en la vida no somos ninguno, todos somos iguales, yo soy igual con todo mundo, porque yo soy parejo. Además cuando nos vayamos a morir en nada nos vamos a convertir, me voy a ir como llegué: encuerado. Esa es mi estampa y mi forma de pensar (don Chon, Tehuetlán, 2004).

La esperanza y el potencial interno

Las enfermedades son tan diversas como los seres humanos, y su comprensión cabal es casi una utopía. Ningún modelo médico puede jactarse de que es el único y lo puede todo. La ciencia tiene sus propios límites como los tienen la medicina tradicional y alternativas, sin embargo, *es posible albergar esperanza y fe*.

Cuando la medicina de corte académico plantea el desahucio [...] los pacientes buscan otras opciones recurriendo a medicamentos herbolarios [...] se someten a tratamientos de fundamento mágico religioso [...] [Lozoya, 2003:17].

Actualmente hay tendencias médicas que creen que debe desarrollarse el potencial interno de curación debido a que gran parte de las enfermedades se curan con la sola actitud del paciente. Hobert [1999] señala que en este mundo altamente tecnificado, se ha perdido el saber sobre los mecanismos curativos latentes en el interior de cada ser humano, y lentamente comenzamos a reconocer que la salud física y psíquica están estrechamente ligadas.

Hay desahuciados del doctor, ya no hay remedio no podemos hacer nada, vayan con don Chon para ver si puede hacer algo y lo levantamos, porque la enfermedad es más la preocupación, la mortificación, la sugestión en la mente. Por eso es importante la fe (don Chon, Tehuetlán, 2004).

El respeto y la armonía

Parte esencial de la ética médica es el *respeto a la integridad física, moral y espiritual* del paciente, y éste involucra ámbitos como la cultura (creencias, tradiciones, costumbres), lo social (el grupo, la familia, la comunidad), lo moral (dignidad,

libertad) y el cuerpo humano mismo. El médico tradicional no debe realizar maniobras curativas sin el consentimiento del paciente, lo cual implica el respeto, caracterizado socialmente por la reciprocidad; es decir, si el curandero provee respeto, lo mismo recibirá de su entorno.

El curandero debe saber respetar y darse a respetar con sus pacientes. Yo me doy a respetar con todo mundo, ¿verdad?, por eso yo digo: mis respetos son para todos, para que yo pueda valer, si yo no me doy a respetar con nadie, ¿quien me va a respetar? (don Chon, Tehuetlán, 2004).

Como la medicina tradicional concibe el proceso salud-enfermedad no sólo desde el ser humano como ente físico, sino como sujeto social, cultural y espiritual, recurre a la necesidad de que un médico tradicional *deberá estar conectado con todo lo que lo rodea de manera armoniosa*, es decir, la naturaleza y su entorno social, teniendo como marco de referencia al amor.

Pero hay algo muy importante para ser un buen curandero: debe querer a la naturaleza, por ejemplo cuando yo empecé a curar me fui al cerro de San Francisco, este que está aquí en frente de mi casa y le pedí de corazón para curar enfermos y ahora ya tengo mi desarrollo (don Chon, Tehuetlán 2004).

La armonía no tiene que circunscribirse a la relación entre seres humanos y naturaleza, sino también al entorno social y cultural en el cual convive el médico tradicional. Por eso es necesario en primera instancia estar sano uno mismo para irradiar armonía y salud:

Hay que vivir en armonía con todos, por eso le digo a mi familia que aquí en la casa no debe haber corajes, pleitos, disgustos, contrariedades, ni celos; porque eso está perjudicando a mi centro (don Chon, Tehuetlán, 2004).

Curar es una misión sagrada

El ejercicio de la medicina moderna y su institucionalización, demanda de un aparato burocrático capaz de internalizar normas y preceptos para guiar la práctica profesional; sin embargo, en la medicina tradicional no existe esta situación y se admite de manera más sencilla que curar es una misión sagrada, fundamentalmente porque *se preserva y cuida la vida humana*, pero también porque no es el curandero quien cura, sino que *existen fuerzas superiores* que permiten este trabajo. Algo muy trascendente en la cosmovisión de la medicina tradicional es que lo sagrado se reconoce también en la pobreza, en la austeridad, porque esencialmente es lo que acerca a un humano con otro: “Ser curandero es una misión sagrada porque se trabaja con la vida de la humanidad y con Dios. Lo sagrado lo reconocemos en la pobreza” (don Chon, Tehuetlán, 2004).

En la voz de don Chon el ejercicio médico recobra sus principios elementales, centrados en el valor humano, la honestidad, respeto al paciente y su entorno, solidaridad y el derecho a ser atendido con dignidad.

EXPERIENCIA METODOLÓGICA

La historia de vida es una de las técnicas que mayor provecho intelectual, reflexivo y humano provee al investigador, debido a que necesita en primera instancia de un contacto directo con el informante y su entorno; para eso es necesario que el investigador (o la investigadora) viva con la familia, comparta las tareas cotidianas, porque allí se intercambia y verifica información.

A través del contacto diario con el informante y su familia, se pueden observar las manifestaciones culturales en torno a la medicina tradicional, como los rituales de crianza de un animal con el objetivo de ofrendarlos a los espíritus, por lo que antes de sacrificarlo consideran imprescindible “limpiarlo” como un símbolo de purificación para su entrega a la divinidad.

Creemos que el acercamiento horizontal, recíproco y respetuoso del investigador es un factor elemental para fomentar un clima de confianza y afecto, puesto que lo ideal es llegar a incorporarse como un integrante más del hogar.

Intelectualmente, organizar un formato de entrevista no es tarea simple, se procura que las preguntas sean comprendidas fácilmente por el entrevistado, a fin de que la información no se tergiverse. En algunos casos, cuando las interrogantes no eran comprendidas por don Chon, reformulábamos la pregunta. Finalmente optamos porque fuera un diálogo con un formato y no una serie de preguntas y respuestas.

La transcripción es tal vez uno de los trabajos más arduos, debido a la interferencia de sonidos del exterior y a que demanda mucho tiempo. Para que el texto transcrito logre ser fiel a lo vertido por el informante, es necesario que éste revise todo el material. En este caso se obtuvieron 159 páginas, de las cuales sólo se extrajeron las relevantes al conocimiento y la ética del médico tradicional.

La entrevista completa fue leída por don Chon en diferentes periodos, aunque quizá le haya resultado un poco tedioso hacerlo, considerando su nivel de instrucción y tomando en cuenta que su práctica de la lectura es escasa porque su trabajo no lo exige. No obstante, concluyó la lectura con mucho entusiasmo y con la certeza de que reflejaba su vida como él la vive.

Para escribir esta historia de vida seguimos la sugerencia de Plummer [1989], quien señala que la redacción debe recoger las palabras del sujeto para llegar a comprender desde dentro, y después convertirlas en una declaración estructural-

da y coherente que emplea las palabras del informante, en unas ocasiones, y las del científico social en otras, pero que nunca traiciona su auténtico significado.

CONCLUSIONES

Al inicio del artículo planteamos dos hipótesis que retomamos a continuación para afirmar que ambas se cumplieron a tenor de los resultados. La primera señalaba que el conocimiento médico tradicional se genera y nutre en el ambiente natural (plantas, animales y todo cuanto existe alrededor), social (la herencia de algún familiar o cultura local) y sobrenatural (representado por Dios y los espíritus).

Las fuentes a través de las cuales surge y se nutre el conocimiento tradicional se vinculan con el entorno natural, social y sobrenatural: en ese mundo todo lo que existe tiene carácter vívido y vivificante. Aquí encontramos componentes reales y mágico-religiosos, los cuales deben desempeñar un papel importante en la alimentación del conocimiento.

El aprendizaje de los conocimientos médicos se basa en la observación para su posterior imitación, aunque este proceso no es mecánico, porque el aprendiz incorpora creativamente sus propias habilidades, lo cual establecerá finalmente las diferencias entre uno y otro practicante de la medicina tradicional.

La metodología para transmitir la sabiduría médico-tradicional tiene su fundamento en la abstracción-concreción. Estos procesos parten de la realidad para ir al concreto pensado. Según Gutiérrez [1998], este camino puede parecer simple, pero la simplicidad se complica cuando trascendemos de la percepción del objeto a la reflexión sobre la forma de percepción del objeto, es decir, a pensar lo pensado.

En este sentido, el conocimiento empírico sigue su propia lógica que difiere de la ciencia convencional, pero no por eso resulta menos racional que ésta. Lo anterior demuestra que el conocimiento médico tradicional usa el pensamiento racional porque va más allá de la mera información que le otorgan los sentidos. No obstante, la primera fuente de información y quizá la mayor parte de ésta se genere en los datos que proveen los órganos sensoriales, como lo afirma Rojas [2000].

Consideramos que esta forma de generar, nutrir y transmitir el conocimiento constituye un hito importante para el desarrollo de la ciencia, aun cuando es preciso tomar en cuenta que no todo el conocimiento empírico debe adquirir carácter científico. Feyerabend [1999] plantea que no es requisito indispensable someter a la experiencia a los parámetros de la ciencia para que goce de aceptación.

Asimismo, el hecho de que su quehacer se vincule con los principios de la ética, implica también la incorporación del pensamiento a la práctica médico tradicional.

Aunque los bordes entre lo científico-racional y los elementos mágico-religiosos no siempre quedan claros cuando se analiza el conocimiento médico tradicional, sostenemos que en este tipo de sabiduría existe un método propio para la generación y transmisión del conocimiento, y que éste no se circunscribe al ámbito práctico, sino que involucra su actividad pensante.

La segunda hipótesis proponía que el conocimiento médico-tradicional está ligado con los principios éticos que se sustentan en aspectos sociales, culturales y filosóficos. Siguiendo esta premisa, se encontró que la ética del médico tradicional se vincula con el conocimiento y la práctica del curandero; en tal sentido, sus principios asumen como centro de atención al sujeto que siente y vive la enfermedad. Por tanto, los fundamentos de la ética se asocian con lo humano (solidaridad, sensibilidad y servicio), lo socioeconómico (expresado en el servicio sin fines lucro) y filosófico (el sentido transitorio de la vida, la armonía).

Lo que don Chon puntualiza sobre la práctica del médico tradicional se opone rotundamente a la experiencia de dos médicos alópatas que para conseguir trabajo se hicieron pasar por curanderos, de tal forma que lograron el reconocimiento social, como narra Olivera [2001]. Para don Chon lo importante en el ejercicio médico, entre otros factores, son la honestidad, expresada en la verdad y los principios éticos indicados, lo cual nos permite reconocer el gran aporte de este curandero a la comprensión del proceso salud-enfermedad.

Las reflexiones éticas que se extraen del pensamiento de don Chon constituyen el código deontológico de la profesión médica que puede aplicarse no sólo a los curanderos sino a profesionales del área de salud y tal vez de todas las áreas del conocimiento, porque todas buscan el mejoramiento de la calidad de vida en general, y de manera particular de los seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

Abgrall, J-M.

2003 *Los charlatanes de la salud*, México, Océano.

Anzures, C.

1995 "Los chamanes conductores de almas", en *Chamanismo en Latinoamérica*, México, Plaza y Valdés.

Bandura, A.

1983 *Principios de modificación de la conducta*, Salamanca, Sígueme.

1986 *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*, Estados Unidos, Prentice-Hall.

Barón, R.

1997 *Fundamentos de psicología*, México, Prentice-Hall Hispanoamericana.

Buss Mitchell, H.

2005 *Raíces de la sabiduría*, México, Internacional.

Bye, R. y E. Linares

1999 "Plantas medicinales del México prehispánico, en *Arqueología mexicana*, vol. VII, núm. 39.

Cervo, A. y P. Bervian

2003 *Metodología científica*, México, McGraw-Hill.

Cueli, J. Reidl, L. Martí, C. Lartigue, T. Michaca, P.

2003 (1972) *Teorías de la personalidad*, México, Trillas.

Estrada, E.

2005 *Medicina sagrada*, México, Universidad Autónoma Chapingo.

Fagetti, A.

2003 *Los que saben*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.

García A. A.

2003 (1997) *Introducción a la metodología de la investigación científica*, México, Plaza y Valdés.

González R. E.

2002 *Conversaciones con María Sabina y otros curanderos*, México, Publicaciones Cruz O.

Grillo, E.

2003 *Desarrollo o descolonización en los Andes*, Lima, PRATEC.

Gutiérrez, G.

1998 *Metodología de las ciencias sociales*, México, Oxford.

Harner, M.

2002 "¿Qué es un Chamán?", en *El viaje del chamán: curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, Kairós.

Harris, M.

2003 (1990) *Antropología Cultural*, Madrid, Alianza Editorial.

Hersch, P.

1999 "De hierbas y herbolarios en el México actual", en *Arqueología mexicana*, vol. VII, núm. 39.

Hobert, I.

1999 *Libro completo de medicina natural*, Barcelona, Gaia Ediciones.

Lozoya, X.

2003 *La docta ignorancia: reflexiones sobre el futuro de la cultura médica de los mexicanos*, Buenos Aires, Lumen.

Llovet, J.

1999 "Transformaciones en la profesión médica: un cuadro de situación al final del siglo", en *Salud, cambio social y política: perspectivas desde América Latina*, México, EDAMEX.

Martínez, F.

2000 "La relación médico-paciente en la práctica médica centralizada en la persona", en *El ejercicio actual de la medicina*, México, Siglo XXI.

Malinowski, B.

1984 *Magia, ciencia y religión*, México, Planeta.

Olivera, R.

2001 *De médico a curandero*, México, Costa Amic Editores.

Organización Mundial de la Salud

2002 *Informe de salud 2002*, Washington, OMS.

Pérez, R. y Kretschmer, R.

2000 "La estructura de la práctica médica actual", en *El Ejercicio Actual de la Medicina*, México, Siglo XXI.

Plumer, K.

1989 "La realización de historias personales", en *Los documentos personales, introducción a los problemas de la historia oral*, Madrid, México, Siglo XX.

Rojas, S.

2000 *El proceso de la investigación científica*, México, Trillas.

Zolla, C. et al.

1992 "Medicina tradicional y enfermedad", en *La antropología médica en México*, tomo 2, México, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora.

PROCEDENCIA F10: UNA MOMIA TRASPAPELADA

Ilán Santiago Leboreiro Reyna
Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: Como parte de las actividades del proyecto “Las momias de México”, coordinado por la doctora Josefina Mansilla Lory, se ha logrado rescatar información “traspapelada” de la colección de momias de la DAF-INAH; cabe aclarar que la mayoría de las momias fueron producto de saqueo y/o donación. Casi en su totalidad, los componentes de dicha colección fueron ingresando paulatinamente al entonces Museo Nacional desde su creación en 1825 hasta la década de los años de 1930. Después de consultar en varios archivos descubrimos que la momia catalogada como F10 a partir de 1949, fue encontrada en 1912 en un panteón abandonado de la entonces vecina ciudad de Tlalpan, por el señor Jesús Chávez Trigueros, quien dio parte a las autoridades del Museo Nacional. Las autoridades le solicitaron un informe detallado del descubrimiento para iniciar la gestión de ingreso de dicha momia al museo. En dicho informe el señor Chávez identificó a la momia como el comandante de caballería don Juan Olvera, que había servido en las tropas republicanas en la invasión norteamericana de 1845, así como en la intervención francesa de 1862-1867, donde habría luchado en contra del ejército imperial liderando una guerrilla disidente teniendo como base de operaciones el Ajusco. La momia ingresó al Museo Nacional en octubre de 1912 con el permiso de los familiares de Olvera con quienes Chávez había tenido contacto previamente. Luego de cotejar con los archivos, el presente estudio descubrió algo distinto a lo mencionado por el señor Chávez. En efecto, Juan Olvera fue comandante de caballería, pero no como guerrillero republicano sino como comandante condecorado por las tropas imperialistas de Maximiliano, estando bajo las órdenes del general Tomas O’Horan. Dicha información se relaciona con la captura de un importante guerrillero republicano el cual apoyó desde el principio del conflicto al gobierno de Juárez, proveyéndole de armas y liderando una conspiración contra el Imperio, el nombre de este personaje fue Vicente Martínez. La identificación de la momia F10, conocida como ya se dijo como el comandante de caballería Juan Olvera, nos permitirá conocer las condiciones de vida a las que estuvo sujeto un oficial del Imperio de Maximiliano, así como su relación con el análisis y diagnóstico antropológico.

ABSTRACT: *As a part of the activities of the project "The Mummies of Mexico", coordinated by Josefina Mansilla Lory, mislaid information on the mummies of the Physical Anthropology Department has now been recovered; it is important to point out that most of these mummies were the product of pillaging and/or donations. Almost all the components of such collection were slowly checked into the formerly known as Museo Nacional, since its foundation in 1825, until the 1930s. The mummy catalogued as F10 since 1949 was not an exception: The filing cards in which was written its origin and correspondent period were mislaid. Our search was directed to the morphoscopic and radiological analysis of such mummy as well as the consultation of various archives. Consequently, we learned that the mummy was found in 1912 in the site of an abandoned graveyard in the former neighborly city of Tlalpan by Mr. Jesús Chávez Trigueros, who notified this finding to the authorities of the Museo Nacional. Chávez, as requested by the museum, carried out an investigation which leads to the identification of the mummy as the cavalry commander don Juan Olvera, who had served in the republican troops during the us invasion in 1845, as well as during the French intervention in 1862 —1867, in which he fought against the imperial army leading a dissident guerrilla and having the Ajusco mountain as its operation base. The mummy was received at Museo Nacional in October 1912 with the permission of Olvera's relatives, with whom Chavez established previous contact. Our study revealed after checking some archives, that what Chávez established in 1912 was not totally accurate. It was true that Juan Olvera was a cavalry commander during the Maximilian Empire, although not as a republican soldier, but as a leader of the infantry mobile rural guard under the command of the imperialist general Tomas O'Horan, and that he was even honored with the Imperial Order of Guadalupe, given by emperor Maximilian. This information was related to the capture of an important Republican guerrilla member who supported Juarez' government since its beginnings by supplying weapons and conspiring against the empire; the name of this character was Vicente Martínez. The identification of the mummy F10, once again known as cavalry commander Juan Olvera, will enable us to understand the living conditions of an officer of the Maximilian Empire and their relation with the anhtropophysical analysis and diagnostic.*

PALABRAS CLAVE: *momias, Museo Nacional, Tlalpan, imperio de Maximiliano, militares, guerrillas republicanas*

La larga historia del Museo Nacional de Antropología, que comenzó en la primera mitad del siglo XIX, ha sido testigo de las transformaciones y el devenir histórico de la nación.

Una de las múltiples funciones del Museo Nacional de Antropología fue y ha sido concentrar y resguardar material histórico de diversa naturaleza, que en el caso que nos ocupa incluyó un gran número de momias actualmente a resguardo de la Dirección de Antropología Física del INAH. La mayoría de estas momias llegaron al museo como producto de saqueo y/o donación, es decir, sólo algunas fueron recuperadas con el rigor metodológico que actualmente utiliza la ciencia antropológica.

Dentro de las actividades del proyecto "Las momias de México", en el cual tengo el gusto de colaborar, se ha logrado rescatar gran parte de la información "traspapelada" (por decirlo de alguna manera), en los más de 150 años de vida del museo.

En el presente trabajo hablaremos de una momia entre las más de 40 que pertenecen a la colección arriba mencionada. Se trata de la momia catalogada como F10.

EL MUSEO NACIONAL

Los orígenes de lo que ahora conocemos como Museo Nacional de Antropología datan de la primera mitad del siglo XIX se encontraba ubicado en uno de los salones del edificio de la Real y Pontificia Universidad de México y fue creado por decreto presidencial en la administración de Guadalupe Victoria el 18 de marzo de 1825. Se dividió en dos grandes secciones: historia natural y antigüedades. En 1831, las cámaras legislativas expidieron el decreto para la creación definitiva del museo dividido en tres ramas: Antigüedades, Productos de industria, y la tercera compuesta por Historia natural y Jardín botánico.

El 6 de julio de 1866 el museo fue trasladado a la antigua Casa de Moneda, cambiando el nombre por Museo Público de Historia Natural, Arqueología e Historia. Un año después volvió a cambiar de nombre por el de Museo Nacional. En 1887, el entonces presidente de la república Porfirio Díaz inauguró la galería de monolitos y se abrieron las secciones de Antropología física, Etnografía, Anatomía comparada, Zoología y Botánica aplicada.

En 1909 se separaron del Museo Nacional las colecciones de historia natural, pasando éstas al edificio del Chopo. A partir de ese momento su nombre cambió por el de Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. Cuando por decreto presidencial se creó el INAH en 1939, el museo pasó a formar parte de éste. En ese mismo año, las colecciones de historia se separaron para ir al recién creado Museo Nacional de Historia en el Castillo de Chapultepec. A partir de esta fecha recibió el nombre de Museo Nacional de Antropología [Gutiérrez, 1993:72].

Desde su creación en 1825, el Museo Nacional tuvo como uno de sus principales propósitos mostrar una historia que reivindicara claramente los logros nacionales bajo el fulgor criollo, auspiciada por el gobierno que inauguraba la vida de México como país independiente.

En su primer reglamento en 1826, se manifiesta su vocación:

Se reunirá y conservará en él, para uso del público, cuanto pueda dar el más exacto conocimiento del país en orden a su población primitiva, origen y progresos de ciencias y artes, religión y costumbres de sus habitantes, producciones naturales y propiedades de su suelo y clima [Castillo, 1924:60].

FIGURA 1. Salón de Antropología,
Museo Nacional, 1907



Si bien en una primera etapa que llegó hasta 1867 se trató de un museo-depósito de objetos diversos, a partir del triunfo del liberalismo y claramente durante el porfiriato, el Museo Nacional adquirió la condición de baluarte del nacionalismo cívico y patriótico (ver figura 1).

Al museo fueron ingresando diversos objetos considerados históricos, ya fuera a manera de donaciones, exploraciones arqueológicas, intercambios e

incluso comprados por éste. Las momias no fueron la excepción y fueron adquiridas desde los comienzos del museo. Cada área o departamento se encargó de formar catálogos para sus respectivas colecciones, el entonces Departamento de Antropología Física en sus primeros días elaboró algunos [Herrera, 1895; León, 1922], clasificando los materiales de manera arbitraria. Hasta 1949 J. Faulhaber reclasificó todo el material óseo y momificado a resguardo del Departamento, expidiendo por triplicado en fichas de cartulina los datos técnicos de cada espécimen asignando varios nomencladores. Por ejemplo, la letra A se refería a filogenia, la B a ontogenia, la D a osteología, etcétera.

Por otra parte, en las epífisis distales de las tibias, se pueden distinguir, aunque difusamente, varias líneas de Harris, las cuales se atribuyen a innumerables causas que interfieren con el crecimiento normal del individuo tales como deficiencias vitamínicas, largos periodos de ayuno e inclusive según algunos autores, a estrés emocional [Aufderheide y Rodríguez-Martín, 1998:422 y ss]. Una vez formadas estas líneas y al reanudarse el crecimiento del hueso, se comienzan a desmineralizar a partir de los 20 años de edad, es decir, radiográficamente se distinguen mejor en sujetos jóvenes y se tornan más difusas en individuos mayores.

Sabíamos de antemano que la nomenclatura F pertenecía a la ahora llamada clasificación antigua desarrollada por J. Faulhaber en 1949 la cual denominaba a las “momias”.¹ Existen todavía las fichas en las que se catalogaron los materiales a resguardo del entonces Departamento de Antropología, en donde, entre muchos datos considerados, estaba el de “clasificación anterior”. Lamentablemente todas las fichas correspondientes a la colección de momias se hallaban extraviadas por lo que fue necesario abocarnos a investigar en varios archivos, tales como el Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología, el Archivo Técnico de Arqueología, entre otros, obteniendo buenos resultados. Es importante mencionar que el material hemerográfico aportó datos muy importantes para nuestra investigación.

MOMIA F10

Como hemos mencionado, la gran mayoría de la colección de momias de la Dirección de Antropología Física carecía de datos concretos relacionados con su procedencia, temporalidad, cultura a la que pertenecieron, material asociado, ingreso al Museo, etcétera. La momia F10 no fue la excepción, por lo cual nuestra línea de investigación se basó en el estudio morfoscóptico y radiológico de la misma, así como la consulta y búsqueda de datos en varios archivos relacionados con la mencionada momia.

¹ Archivo Histórico del Museo Nacional de Historia (AHMNA), vol. 154, fojas 45-49, 1949.

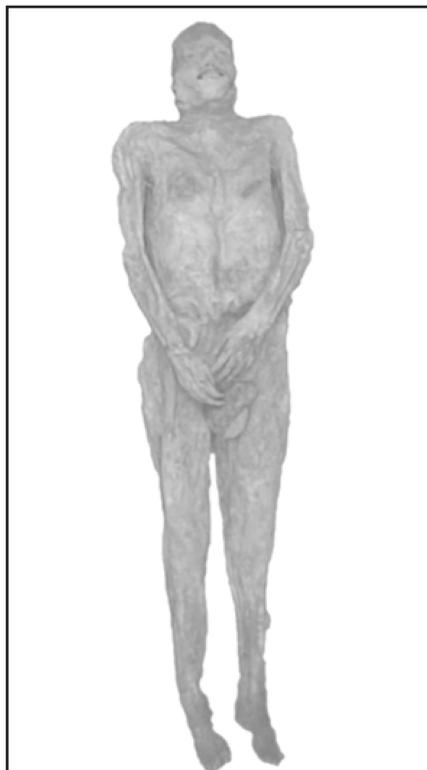
Saber a que época perteneció es de gran importancia para entender las condiciones de vida a las que estuvo expuesto el individuo, su entorno físico, alimentación, enfermedades, condición social, etcétera.

La descripción morfoscópica es la siguiente (ver figura 2):

Se trata de un individuo adulto masculino en posición de decúbito dorsal extendido, con una edad calculada de entre 40 a 50 años, estatura aproximada de 1.75 m. Las extremidades superiores semiflexionadas sobre el abdomen, las extremidades inferiores extendidas paralelamente. La piel se observa “colgada”, carece de todas las falanges distales del pie izquierdo. Huellas de impresión textil alrededor de la cintura pélvica, cuello y espalda.

Conserva cabello de color castaño claro, cejas, pestañas, bigote, globos oculares, pabellones auriculares, lengua, vello en el pecho, axilas, abdomen, extremidades superiores e inferiores, pene, escroto, vello púbico y uñas en manos [Mansilla *et al.*, s/f].

FIGURA 2. Momia catalogada como F10,
Colección de Momias, DAF-INAH

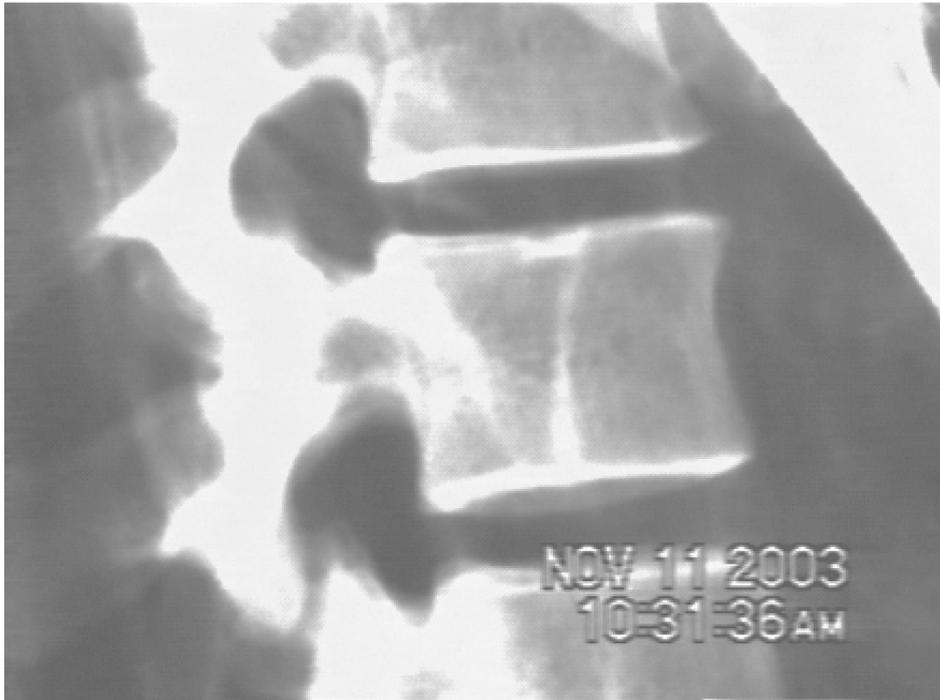


A nivel radiológico observamos las características estructurales presentes en la trabécula de la epífisis proximal del fémur, la momia F10 se encuentra en la fase II según las tablas de Acsadi y Neneskéri que corresponde a una edad esquelética aproximada de 40 a 45 años de edad. También, según los mismos autores, la epífisis proximal del húmero corresponde a la fase I con una edad esquelética aproximada de 39 a 41 años de edad.

Como posibles entesopatías se aprecia en la tercera vértebra lumbar un nódulo de Schmorl relacionado con algún tipo de degeneración discal. Los nódulos de Schmorl son hallazgos radiológicos frecuentes y en medicina no tienen mayor significación clínica [Salter, 1994:243 y s], porque se consideran dentro de los límites normales en individuos mayores de 60 años, pero se consideran anormales si se desarrollan prematuramente en personas jóvenes, por lo que en el caso de la momia F10 este dato resulta significativo (ver figura 3).

FIGURA 3. Radiografía lateral de la momia F10.

Se observa un nódulo de Schmorl en la tercera vértebra lumbar



Se observa deformación en las articulaciones tibio-femorales de tipo *genu valgum*, llamadas así cuando los pies están separados y las rodillas están juntas (ver figura 4). Se atribuye a diversas causas, manifestándose por una laxitud articular generalizada debida a tres procesos anómalos diferentes [cfr. Salter, 1994: 38 y s]:

- a) Laxitud congénita de cápsulas y ligamentos de origen genético.
- b) Lesiones como la dislocación o subluxación traumática que origina la inestabilidad de la articulación.
- c) Infección como la artritis séptica en donde la cápsula articular es destruida, produciendo así una dislocación patológica de la articulación.

FIGURA 4. Radiografía en donde se puede apreciar una marcada deformación articular de tipo *genu valgum*



LA MOMIA F10 IDENTIFICADA

Obtuvimos numerosos documentos relacionados con la momia F10 en el Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología (AHMNA). Se trata de una serie de cartas enviadas al entonces director del Museo Nacional Cecilio A. Robelo, fechadas de abril a mayo de 1912 por el señor Raymundo Chávez Trigueros, vecino de Tlalpan, en las que dice haber encontrado una momia en un antiguo cementerio abandonado llamado “Ojito del Niño” ubicado en el barrio del Niño Jesús de lo que era entonces la vecina ciudad de Tlalpan. Como era necesario evaluar el posible traslado al Museo Nacional para su exhibición, Robelo solicitó al señor Chávez le proporcionara algunos datos de la referida momia:

Con motivo de la carta que con fecha 24 del próximo pasado Abril se dignó enviarme á ésta ciudad, en contestación á la que me permití mandarle á esa capital participándole la existencia de un cadáver momificado en un viejo panteón de ésta ciudad, emprendí una activa campaña á fin de informar a Ud. extensamente; y los vagos datos que me fueron suministrados por las personas á quienes entrevisté con el objeto de que me proporcionaran noticias sobre el particular, han servídome para redactar el siguiente informe~ ~ El cadáver momificado existente en un nicho del abandonado panteón conocido por el nombre de “Ojito del Niño”, por encontrarse á la vera del camino que conduce á el manantial así llamado, pertenece á el Comandante de Caballería Don Juan Olvera, ciudadano nacido en ésta población, donde se alzó en armas, peleando en las filas republicanas contra la invasión americana; más tarde bajo las órdenes de Don Ignacio Comonfort; por la justa causa que defendía el ilustre indígena de San Pablo Guelatao, Don Benito Juárez, por quien luchó contra los franceses, concurriendo á la heroica jornada del cinco de Mayo de 1862 en Puebla, donde el denonado General Zaragoza derrotó á los que en Magenta y Solferino habían vencido. El comandante Juan Olvera, encontrando propicio sus terrenos para batir por el sistema de guerrillas á los que hollaron nuestro suelo, escogió para base de sus operaciones el Ajusco... triunfando siempre sobre las huestes del último de los napoleones. Murió por efecto de un cólico en la época en que regía los destinos de la nación, el Lic. Don Benito Juárez, siendo inhumado con mucha pompa en el panteón donde hoy descansan sus restos que son objeto de burlas por parte no sólo de gente ignorante; sino también por parte de relativa ilustración. Dejó un hijo que casó con la señora Doña Teresa Sigler –hoy viuda de Olvera– la que, en compañía de sus hijos Lorenzo Olvera y Sigler y Eliza de los mismos apellidos, vive en la segunda avenida de Chilapa núm. 2. De las averiguaciones que he hecho resulta que el cadáver, antes de ser inhumado se le uniformó con el uniforme de gala, colocándosele la espada con la que luchó por la patria contra los invasores, contra los imperialistas y contra los franceses.

Protesto a Ud. las seguridades de mi atenta y distinguida consideración. Tlalpan, mayo de 1912, Raymundo Chávez Trigueros.²

² AHMNA, vol. 16, fojas 118-120, 1912.

FIGURA 5. Anónimo, “Batalla del 5 de mayo de 1862”, colección INAH-CNCA, México (Zaragoza aparece dirigiendo la batalla)



Gracias a este documento obtuvimos la identidad —al ser identificado por familiares— tiempo y espacio, de modo que consultamos varias fuentes históricas para corroborar los datos a los que hace referencia el señor Chávez. Nuestra búsqueda nos condujo a ubicar al mencionado comandante entre los años 1862 y 1867, periodo en que se instauró el Imperio de Maximiliano. No trataremos a fondo los procesos políticos y sociales referentes a tal periodo, únicamente hablaremos de los acontecimientos con los que estuvo relacionado Juan Olvera.

Anteriormente llamada San Agustín de las Cuevas durante la Colonia, Tlalpan fue un importante punto económico, social y político por estar ubicado en un sitio geográficamente estratégico por el que transitaban productos comerciales y personas que arribaban al puerto de Acapulco y de ahí a los estados del interior y a la ciudad de México.

Surge dentro de este periodo en Tlalpan un personaje importante, se trata del general Tomás O’Horan, militar de carrera que desde muy joven perteneció al Ejército Republicano en el cual se distinguió como muy valeroso y competente. El 4 de mayo de 1862, al aproximarse las fuerzas francesas a Puebla para atacar al general Ignacio Zaragoza, éste se enteró que por el rumbo de Atlixco marchaba un fuerte contingente de tropas al mando del general Leonardo Márquez para

auxiliar al general francés Lorencez. O'Horan fue enviado para detener este avance, el cual derrotó e impidió el refuerzo a los franceses. Los resultados de la famosa batalla un día después son de todos conocidos (ver figura 5).

Cuando la presencia francesa empezó a ganar terreno y el gobierno de Juárez emprendió la retirada hacia los estados del noreste mexicano, empezaron a gestarse guerrillas auspiciadas por el gobierno republicano. O'Horan como muchos militares, desertaron al Ejército Imperial que en su caso el 26 de julio de 1864 fue directamente ante el mismo Maximiliano, quien lo recibió con agrado y lo colmó de atenciones [Rodríguez, 1982:152] (ver figura 6).

FIGURA 6. Pedro Álvarez, "Ejército Imperial", 1866, colección José Ignacio M. Conde y Díaz Rubín, México, D. F.



En Tlalpan, el 20 de diciembre del mismo año el coronel Falcón fue asesinado en el dintel de la puerta de su casa por una guerrilla disidente. Para ocupar su cargo de prefecto fue nombrado Juan Becerril. El día 20 de marzo de 1865 fue asesinado a su vez Becerril, y el cargo fue asumido por Tomás O'Horan, quien tomó posesión el día 24 y poco tiempo después estableció la Corte Marcial, la cual trabaja casi sin descanso porque la actividad guerrillera continuó hasta la derrota de Maximiliano en junio de 1867.

Todo parecía coincidir con la historia que el señor Chávez contó a Cecilio Robelo en su carta de 1912; hubo en Tlalpan una importante presencia guerrillera que en palabras de Tomás O'Horan menciona: "existían personas encargadas de llevar a cabo

operaciones de las más audaces y criminales, como el asalto de cuarteles, asesinatos de autoridades y plagios de los dueños o administradores de fábricas”.³

El general O’Horan salía muy seguido con su tropa a perseguir a los disidentes de la zona.

En el periódico oficial del gobierno de Maximiliano, *El Diario del Imperio*, con fecha lunes 8 de octubre de 1866, se publicó un artículo titulado “Captura y Ejecución de Vicente Martínez” el cual se transcribe a continuación.

Ministerio de Guerra.—Gabinete— México, octubre 8 de 1866. – El General D. Tomás O’Horan, con fecha de ayer, comunica á este Ministerio que habiendo tenido noticias que el disidente Vicente Martínez se hallaba con cuatro o seis hombres en el Distrito de Tlalpam con el fin de insurreccionarlo y cometer asesinatos, dictó sus medidas para la aprensión de dicho Martínez, la que se verificó á las cinco de la tarde de ayer, en una casa á 200 metros de la del General. Que inmediatamente ha sido pasado por las armas el expresado Martínez. – El Subsecretario de Guerra. Blanchot.

FIGURA 7. “El ejército francés en México”, colección Musée National des Arts et Traditions Populaires, París, Francia, Pinot y Sagaire Editores, 1863, (en esta estampa aparecen guerrilleros, indígenas, campesinos y bandoleros)



³ *Diario del Imperio*, 9 de octubre de 1866.

Con esta ejecución se suprimió a los liberales de un valioso guerrillero, pues desde hacía tiempo hostilizaban a las fuerzas del Imperio (ver figura 7). En el *Diario del Imperio* del día 10 de octubre de 1866 apareció una nota titulada “Captura y Ejecución de Criminales en Tlalpam”, en la cual se narra la captura de once guerrilleros, entre ellos Jacinto Lazcano, el cual estaba sentenciado por la Corte Marcial a pena de muerte por ser uno de los asesinos de los antiguos prefectos Falcón y Becerril. La nota menciona lo siguiente:

Cada uno tenía tres o cuatro armas en su casa y algunos hicieron fuego sobre la tropa que los aprehendía. Convictos unos, confesos otros, once de ellos, bandidos incorregibles y que pertenecieron á las diversas partidas de ladrones y asesinos que por tanto tiempo asolaron el Distrito de Tlalpam, han sido pasados por las armas ayer, cerca de la una de la tarde.

Con esta acción, seis días después, el emperador nombra comendador de la Imperial Orden de Guadalupe al general O’Horan. En el *Diario del Imperio* descubrimos la publicación que con fecha de martes 23 de octubre de 1866 informa lo siguiente:

Gran Cancillería de las Ordenes Imperiales. –México, 22 de Octubre de 1866–. S.M. el Emperador, por acuerdo del 17 del actual, ha tenido á bien conceder las condecoraciones siguientes en atención á los servicios con que cooperaron las personas que se expresan, al sofocar la rebelión que iba a estallar en la ciudad de Tlalpam. – Imperial Orden de Guadalupe a Don Juan Olvera, Capitán de la Guardia rural móvil de infantería. – El Gran Canciller, Peza.

Finalmente aparecía el nombre de Juan Olvera en fuentes históricas, el mismo que encontró e investigó el señor Chávez Trigueros en 1912, al parecer no como el heroico guerrillero republicano sino todo lo contrario.

Acudimos al Archivo Histórico de la Ciudad de México y con esto se disiparon nuestras dudas. Encontramos varias listas de revista de tropa dirigidas al general Tomás O’Horan firmadas por el mismo Juan Olvera que a partir de febrero de 1865 fue primer comandante de la Fuerza Rural Provisional de Infantería.⁴

La fuerzas rurales se componían de tropas militarizadas encargadas de salvaguardar caminos y mantener el orden dentro de algunos poblados y ciudades, se dedicaron en este periodo en particular a perseguir a guerrillas locales, así como bandas de salteadores o bandidos. En Tlalpam esta fuerza rural se dividía en Caballería, comandada por Ventura Garcés, e Infantería, al mando del Comandante Juan Olvera.

⁴ AHDF, núm. 236, caja 3, expediente 4.

Retomando la descripción que hace en 1912 el señor Chávez Trigueros, al respecto de Juan Olvera sobre la actividad guerrillera del comandante, se hace evidente que era a todas luces incorrecta. No sabremos si lo hizo en forma intencionada o no, pero esto nos condujo a un evento en el que se relaciona Juan Olvera y un guerrillero que se ajusta al perfil descrito por Chávez: Vicente Martínez.

Vicente Martínez, por lo que hasta el momento hemos encontrado en archivos, era un miembro acomodado de la comunidad tlalpeña, poseía propiedades en la región y al parecer dotó al Ejército Republicano de armas en los primeros días de la intervención francesa.⁵

Para finales de 1866 se preparaba una insurrección simultánea en Tlalpan, San Ángel y Tacubaya, orquestada por el gobierno republicano y en la que Vicente Martínez era uno de los principales líderes. Esta conspiración en contra del Imperio fue descubierta, y como aparece publicado en el diario *El Cronista*, con fecha miércoles 10 de octubre, leemos la siguiente nota:

VICENTE MARTÍNEZ- Se dice que el encargado de su aprehensión fue el Comandante Garcés; que Martínez opuso resistencia hasta el grado de disparar sobre Garcés quien á consecuencia de ello, le hirió a su turno. El cadáver de Martínez permanecía el lunes expuesto en Tlalpam.

Gracias a esta acción fueron condecorados Garcés y el comandante Juan Olvera con la imperial orden de Guadalupe otorgada por Maximiliano, máxima condecoración que otorgaba el Imperio.

CONSIDERACIONES FINALES. AGRADECIMIENTOS

Por el momento podemos decir que los datos recuperados de diversas fuentes, incluyendo algunas fotografías de 1912 del periódico *El Sol de México*, donde se documenta el hallazgo se aprecia que a pesar de que estuvo a la intemperie varios días antes de ser trasladada al entonces Museo Nacional, y luego de casi un siglo de permanecer en condiciones no recomendables para la preservación de material momificado, la momia del comandante Juan Olvera se ha mantenido casi intacta.

El análisis óseo con el que está familiarizado el antropólogo físico se complica al estudiar material momificado, pues la única forma de acceder a él es por medio de radiografías, endoscopia, tomografía computarizada, entre otras, lo cual requiere la participación de especialistas que proporcionen un diagnóstico acertado.

Haber identificado la momia F10 como perteneciente al comandante Juan Olvera, y ubicarlo históricamente, nos permitirá comprender las condiciones de

⁵ AHDF, núm. 238, caja 5, documento 1.

salud y enfermedad de la época en que vivió y la influencia que esto pudiera haber tenido en relación a su calidad de vida.

En el análisis radiológico pudimos observar ciertas alteraciones que podríamos atribuir a la actividad que llevaba a cabo un oficial militar del siglo XIX, como es el caso de los nódulos de Schmorl, posiblemente ocasionados por montar a caballo gran parte de su vida. En general no se observan patologías de consideración. Aún así continuamos el análisis con técnicas especializadas en colaboración de otras disciplinas científicas para obtener un diagnóstico más acertado.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a la doctora Josefina Mansilla Lory por permitirme colaborar en el proyecto "Las Momias de México" y por su apoyo y enseñanzas. A la encargada del Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología, María Trinidad Lahirigoyen, quiero agradecer su buena guía y paciencia en la búsqueda de documentos.

BIBLIOGRAFÍA

Aufderheide, A., y C., Rodríguez-Martín

1998 *The Cambridge Encyclopaedia of Human Paleopathology*, s/1, Cambridge University Press.

Castillo Ledón, Luis

1924 *El Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional.

Gutiérrez, Daniel

1955 *Historia Militar de México 1876-1914*, México, Ediciones Atlixco, pp. 20-27.

Gutiérrez, Josefina

1993 *La colección etnográfica tarahumara del Museo Nacional de Antropología*, tesis de licenciatura en antropología social, México, ENAH-SEP.

Herrera, Alfonso

1895 *Catálogo de la colección de antropología del Museo Nacional*, México, Imprenta del Museo Nacional.

León, Nicolás

1922 *Catálogos generales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, Imprenta del Museo.

Mansilla, J., Malvido, E., Leboreiro, I y C., Pijoan

s/f *Catálogo de los restos momificados de la DAF-INAH*, México, INAH.

Matute, Álvaro

1984 *México en el Siglo XIX: Fuentes e Interpretaciones Históricas*, México, UNAM.

Quirarte, Martín

1975 *Visión Panorámica de la Historia de México*, México, Porrúa Hermanos, pp. 135-179.

Rodríguez, Fernando

1982 *Tlalpan a través del tiempo*, México, Delegación de Tlalpan, pp. 148-158.

Salter, R. B.

1994 *Trastornos y lesiones del sistema musculoesquelético*, México, Salvat, pp. 38-39.

RESEÑA

DANIELA SPENSER (COORD.), *ESPEJOS DE LA GUERRA FRÍA: MÉXICO, AMÉRICA CENTRAL Y EL CARIBE*, MÉXICO, CIESAS/SRE/MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, 2004, 392 PP.

Pablo Yankelevich

Escuela Nacional de Antropología e Historia

No representa ninguna novedad afirmar que en la periferia del mundo desarrollado la Guerra Fría no fue tan fría; sin embargo, en el estudio de esta Guerra constituye todo un desafío proponer un nuevo enfoque metodológico poniéndolo a prueba en investigaciones sobre casos concretos.

Los 11 textos que contiene el libro tienen un común denominador: ampliar la mirada y enriquecer los enfoques sobre este conflicto a partir de entenderlo como un fenómeno para nada constreñido a los avatares de la *Realpolitik*, sino y sobre todo, descifrable a partir de comprender la articulación de las políticas diseñadas en Washington y en Moscú, con los factores culturales y con la geometría ideológica en la que se movieron los distintos actores políticos de las naciones que se estudian.

Espejos de la Guerra Fría muestra los límites de un antiguo modelo interpretativo, y pone en acción nuevas propuestas, invirtiendo en muchos casos los términos del análisis tradicional, esto es, colocando a la periferia en el centro de un nuevo paradigma que busca comprender cómo los intereses y los conflictos nacionales fueron más o menos funcionales al enfrentamiento bipolar.

Las investigaciones que contiene el libro muestran el uso simplificador dado al concepto de Guerra Fría, no sólo por demeritar el papel que desempeñaron los países de la periferia en el curso de los distintos conflictos, sino además porque en no pocas circunstancias se demuestra que Washington tenía información confiable acerca de la inexistencia de una “conspiración soviética” en el origen de muchos de los enfrentamientos y que, a pesar de su falsedad histórica, se insistía en este argumento dada su elevada eficacia política.

Este libro derrumba mitos y vuelve mucho más complejo el acercamiento a la historia de la Guerra Fría en América Latina, y ello se debe no sólo a un esfuerzo metodológico sino también al extraordinario arsenal documental consultado por

los autores: entrevistas con testigos y protagonistas de los procesos estudiados, documentos desclasificados junto a archivos en Estados Unidos, América Latina y Europa abiertos por primera vez al escrutinio público.

Una introducción a cargo de Friedrich Katz traza las coordenadas históricas del proceso político mundial sobre el cual se desarrolló aquello que llamamos Guerra Fría; para de inmediato dar entrada a la primera de las cuatro partes en que está organizada la obra. Richard Saull y Gilbert Joseph, en sendos trabajos, abordan el tema desde una perspectiva metodológica e historiográfica. El primero lanza una propuesta que no queda en el vacío sino que es retomada por la mayoría de los autores: se trata “de posicionar al sur en el centro de la Guerra Fría, en su evolución y en su final”, y para hacerlo define a “la Guerra Fría como una forma del conflicto social global entre Estados y fuerzas sociales asociadas con los sistemas sociales rivales del capitalismo y el comunismo” [Spenser, 2004: 32]. Para llevar a buen puerto esta proposición, Joseph indaga en la historiografía de la Guerra Fría y advierte que no sólo América Latina está ausente, sino que además en la mayoría de los estudios se privilegia la dimensión geopolítica y que, si bien esta dimensión ayuda a comprender mejor el lado político y militar del conflicto, de nada sirve para incursionar en los perfiles ideológicos y culturales. En función de esto, lo que hace falta, indica Joseph, es “comprender mejor la dinámica de bases populares y los significados de la Guerra Fría latinoamericana, un marco que integre con mayor eficacia las dimensiones internas e internacionales del conflicto” [*ibid.*:81], sobre este diagnóstico propone una historia social y cultural de esta confrontación en tanto esfuerzo que complemente los acercamientos clásicos de la historia diplomática.

Los restantes textos que integran el libro se dedican, en mayor o menor medida, a poner a prueba estas propuestas. Cuba ocupa una centralidad notable, la mitad de los trabajos están dedicados a la isla, y el resto apuntan a Guatemala, México y Centroamérica en la década del setenta y ochenta del siglo pasado.

La excepcionalidad mexicana es estudiada por Lorenzo Meyer, Eric Zolov y Jürgen Buchenau. Excepcionalidad en el sentido de que México, en el contexto latinoamericano, salió relativamente bien librado del conflicto este-oeste. Meyer apunta que para entender las razones por las que el país no experimentó disrupciones institucionales de grandes proporciones, es necesario remitirse al conjunto de acuerdos que selló el régimen revolucionario con Estados Unidos a partir de 1928-29, acuerdos que en lo fundamental establecían un intercambio donde Estados Unidos canjeaba estabilidad y seguridad en su frontera sur, por tolerancia con las no pocas veces desafiantes posiciones internacionales de México. Entender ese intercambio, indica Meyer, vuelve inteligible la prolongada vida del régimen autoritario mexicano [*ibid.*:97]. Régimen que tuvo en su política exterior, al decir de Buchenau, un espacio privilegiado de construcción y preservación de

la cultura política nacionalista [*ibid.*:120], y que a pesar de ello, esa misma conducta exterior mostró inconsistencias notables, como lo evidencian las contrastantes posturas frente al golpe en Guatemala en 1954 y a la Revolución Cubana un quinquenio más tarde. Por su parte, Eric Zolov con un mayor compromiso por las propuestas de Gilbert Joseph, reconstruye un auténtico mosaico de actores e intereses tras el episodio que marcó la vida de la ciudad de Morelia en abril de 1961: el saqueo y quema de las instalaciones y equipamiento del Instituto Cultural Mexico-Norteamericano como respuesta al desembarco mercenario de Bahía Cochinos. Este episodio sirve de puerta de entrada para incursionar en un momento decisivo en la historia contemporánea mexicana: la llegada al poder de Adolfo López Mateos, la refuncionalización del discurso heredado de la Revolución mexicana, la imagen del país en América Latina, y en ese contexto el surgimiento de una nueva cultura de izquierda en México en medio de una estrecha colaboración del gobierno mexicano con el de Estados Unidos en la represión de actividades a favor de Cuba. El trabajo de Zolov es revelador al demostrar la asimetría de significados asignados al ataque al Instituto de Morelia. Mientras para Washington este acto confirmaba que el comunismo soviético en México tenía una fuerza auténtica, para el régimen mexicano en realidad se trataba de contener el liderazgo de Lázaro Cárdenas en tanto referente de una nueva izquierda mexicana. Zolov profundiza en los climas culturales de la capital michoacana, explora en las profundidades de una generación de jóvenes cuyas aspiraciones de justicia y libertad se veían reflejadas en la experiencia cubana, y analiza el papel del ex presidente Cárdenas como catalizador del descontento estudiantil de cara a un régimen que había claudicado a sus compromisos históricos.

La Guerra Fría y la guerra centroamericana se analiza en dos textos. Carlota McAllister realiza un magnífico estudio de caso muy esclarecedor de las dimensiones étnico-culturales del conflicto bipolar en el contexto de una comunidad indígena guatemalteca. La autora explica los nexos entre la política norteamericana hacia Guatemala después del golpe de 1954 y una exitosa movilización de mujeres en la localidad de Chupol que, en 1979, impidió la leva obligatoria de los hombres de esa comunidad. Se trata de un ejercicio impresionante por encontrar los ríos profundos de esa movilización, demostrando que la Guerra Fría no fue sólo el enfrentamiento cupular de políticos y militares en la capital del imperio o en ciudad de Guatemala, sino que también fue parte de la vida cotidiana de la gente común en sus luchas políticas. Por ello, McAllister se da a la tarea de conectar la teoría de la modernización, formulada por Walt Rostow, promotor de la Guerra Fría y hombre de confianza de las administraciones de los presidentes Kennedy y Johnson y sus efectos en un mercado indígena localizado en una pequeña población del municipio de Chichicastenango. La autora, munida con las herramientas de la historia y la antropología, reconstruye el intrincado cami-

no que recorrió una comunidad indígena que, como consecuencia de los éxitos parciales de las políticas de modernización diseñadas desde Washington y de las profundas transformaciones en el pensamiento y la acción catequista de la iglesia católica guatemalteca, terminó asumiendo posiciones que impugnaron al sistema capitalista [*ibid.*:276]. McAllister puede dar cuenta de esta paradoja gracias a su esfuerzo por comprender las políticas diseñadas a la sombra de la Guerra Fría en su articulación con la función y significado étnico de las actividades mercantiles y las prácticas religiosas en una comunidad indígena.

Por otra parte, el libro explora una dimensión antes desconocida. Los grados de autonomía respecto al centro con que naciones de la periferia se comportaron durante la Guerra Fría, al punto que sus políticas llegaron a destrabar acciones específicas tanto desde Washington como desde Moscú.

Ariel Armony estudia el caso argentino y su campaña por combatir al comunismo internacional más allá de las fronteras nacionales. Los militares rioplatenses, después de haber exterminado lo que llamaron “la amenaza subversiva”, estimaron parte de su responsabilidad extender esta cruzada a espacios donde el comunismo parecía ganar terreno, tal fue el caso de Centroamérica durante los años setenta. El ejército argentino comenzó entonces a exportar su propio *know how* antisubversivo que incluyó armamento, adiestramiento, labores de inteligencia y asesoría en financiamiento y ejecución de “guerras sucias”. Todo ello a contramano de una administración Carter que había declarado un embargo de armas a Centroamérica en medio de sus preocupaciones por la vigencia de los derechos humanos en el subcontinente. Armony desenreda la madeja de intereses y exhibe una sucesión de operaciones encubiertas y vínculos con el narcotráfico, que no hicieron más que allanar el camino de lo que años más tarde sería la política de Reagan hacia la región centroamericana. En realidad, concluye Armony, Estados Unidos “compró” el proyecto de los militares argentinos una vez que éstos perdieron toda capacidad de acción tras la derrota en la Guerra de Malvinas [*ibid.*:346].

Si Argentina actuó autónomamente en Centroamérica, sobre la base de un anticomunismo propio, independiente aunque potenciado por Estados Unidos; la contracara de este fenómeno fue Cuba y sus acciones en América Latina y en África apoyando proyectos políticos de corte socialista. Tres textos están dedicados a Cuba desde una perspectiva que privilegia la relación de la isla con el bloque soviético, y en ellos se muestran las grietas en esa articulación y en no pocas ocasiones la independencia de criterio respecto a la posición soviética.

Piero Gleijeses pasa revista a la política cubana hacia África desde los años sesenta en Argelia, el Congo, Guinea Bissau, Cabo Verde, Zaire hasta la guerra civil en Angola en 1975. Con un despliegue sorprendente de fuentes documentales provenientes de Estados Unidos, Europa y Rusia, muestra en detalle los pliegues del servicio de inteligencia norteamericano, las contradicciones entre la

información real y confiable que el gobierno norteamericano tenía sobre el actuar autónomo de Cuba y un discurso oficial que ubicaba ese actuar como un designio de las políticas soviéticas. Además, el autor exhibe las diferencias existentes entre Cuba y la URSS, e inclusive la información que se tenía de los desacuerdos entre Fidel Castro y el Che Guevara en la política hacia África. Contrariamente a lo que la historiografía afirma, Gleijeses demuestra que la política exterior cubana hacia el Tercer Mundo estuvo asentada en dos pilares: la independencia frente a los soviéticos y un idealismo revolucionario dispuesto a combatir en cualquier latitud el colonialismo [*ibid.*:160 y ss], subrayando que la abolición del apartheid en buena medida está en deuda con el accionar de millares de soldados cubanos en África y otros tantos millares de médicos, maestros, agrónomos y un sinfín de profesionales que prestaron servicios civiles en comunidades africanas en los años setenta del pasado siglo.

En 1962 la Guerra Fría estuvo a punto de convertirse en una conflagración nuclear cuyos principales objetivos fueron los territorios de Estados Unidos y de la URSS. Los misiles soviéticos en Cuba desataron la mayor crisis nuclear que hemos vivido y el estudio de esa crisis corre a cargo de Adolfo Gilly y de Daniela Spenser. Por un lado, Gilly realiza un ejercicio por demás sugerente: combinar su experiencia personal de haber vivido en La Habana aquellos días de octubre de 1962 con el oficio de un historiador que, cuatro décadas después, revisa los acontecimientos a la luz de fuentes nuevas y testimonios de los principales actores de la crisis. El centro del análisis radica en el deslinde de significados que tuvo el episodio para cada uno de los protagonistas: para Estados Unidos aquello fue una auténtica amenaza, para la URSS una real posibilidad de extender sus bases en el Caribe, y para Cuba una garantía de sobrevivencia de su revolución. Sin embargo, el final de la crisis, producto de negociaciones en la que Cuba nunca fue consultada, desató un conflicto entre Moscú y La Habana que es estudiado en detalle por Daniela Spenser. La autora y también coordinadora del libro, se sumerge en un terreno particularmente complejo tratando de desentrañar la tensión entre la diplomacia soviética convencida de la necesidad de “coexistir pacíficamente” con el capitalismo y el apoyo que Moscú estaba obligado a dar para la ampliación del socialismo en los distintos espacios nacionales de la órbita capitalista. La tensión fue irresoluble y por tanto motivo de infinidad de conflictos entre la política del Estado soviético y su diplomacia, es decir la contradicción entre los vínculos de la URSS con los partidos y los movimientos revolucionarios y los vínculos de la URSS con los gobiernos donde actuaban esos partidos y esos movimientos. Sobre esta base, Spenser estudia las consecuencias de la retirada soviética de Cuba, tanto en el espacio isleño como en el resto de América Latina, colocando el conflicto en una dimensión aún mayor: la erosión de la credibilidad soviética en el campo socialista y el consecuente aumento de las simpatías a

favor de China. La revisión de fondos documentales hasta ahora desconocidos permite a Spenser introducir un elemento nuevo entre las consecuencias del enfriamiento de las relaciones cubano-soviéticas a partir de la inconsulta retirada de los misiles. Moscú inició un reforzamiento de los financiamientos a los partidos comunistas en América Latina, pero lo que aún es más sorprendente, Moscú inauguró una política permisiva hacia estrategias de lucha armada después de haberla condenado como una vía al socialismo. El esfuerzo soviético por tratar de congraciarse con el régimen cubano, pero aprovechando las contradicciones y los límites que impuso el bloqueo norteamericano, permite a la autora echar luz sobre cuestiones medulares de la historia de las guerrillas en América Latina.

En síntesis, se trata de un libro importante por su notable coherencia metodológica, por estar fundado en auténticos hallazgos documentales, pero además por invitar a la indagación de un conflicto central sobre el que se edificó el orden político latinoamericano en la segunda mitad del siglo xx.

LEOPOLDO TREJO, *LOS QUE HABLAN LA LENGUA. ETNOGRAFÍA DE LOS ZOQUES CHIMALAPAS, MÉXICO*, INAH, COLECCIÓN ETNOGRAFÍA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO, SERIE ESTUDIOS MONOGRÁFICOS, 2004

Andrés Oseguera

Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua

Es común, al menos eso nos decían en el aula, que al comenzar una investigación de un grupo indígena, el antropólogo experimente una añoranza por el pasado. El sentimiento de *haber llegado tarde* que invade a todo investigador nos invita a soñar con cosmovisiones cuyos elementos, suponemos, estarían perfectamente articulados. No es para menos: estamos acostumbrados a leer a autores ya clásicos; pienso en el primer Victor Turner, que se refugiaba en culturas indígenas para interpretar símbolos rituales cuyas llamativas exégesis parecían haber sido declamadas por los propios dioses ordenadores de una cosmovisión. Venturosos aquellos antropólogos que llegaron en los tiempos primigenios donde con sólo estirar la mano se recogían los frutos del árbol de la leche; ahora los dioses se han marchado y los indígenas modernos se preocupan más por el desenlace de las telenovelas que en participar en rituales ancestrales. Ante este dilema cultural Leopoldo Trejo decidió hacer repicar las campanas del olvido sin despreciar las modernas alabanzas evangélicas, y devolver el merecido exotismo a *los que hablan la lengua*, a los zoques de Chimalapas.

Este acertijo que resulta de la combinación de los restos de una cosmovisión con los elementos de la modernidad, expresados sobre todo por la presencia de grupos religiosos alternativos y los conflictos étnicos, da pie para hablar de la identidad como un proceso constante de definición de los propios indígenas, de los sistemas de mitades que parecen más flexibles y permeables a los embates de la modernidad, sobre la concepción del territorio y del espacio que, de acuerdo con el autor, son más reacios al cambio [Trejo, 2004:16], así como de la nueva configuración religiosa de los pueblos de Santa María y San Miguel Chimalapa.

Rastrear el origen de la denominación “zoque” tiene la virtud de hacernos olvidar esa perspectiva esencialista que concibe al indígena inmerso en una cultura homogénea, proveniente de un pasado inamovible. Constituye, además, la posibilidad de comprender a los actores sociales que han participado en la construcción idílica del *otro* como portador de un conocimiento único y legítimo, pero también como un *otro* lleno de estigmas y prejuicios. Cuando el autor rastrea los términos locales, nos lleva a la propia imagen que tienen los zoques de su existencia como grupo étnico; nos lleva a los reajustes históricos y políticos que han marcado, junto con otros grupos étnicos, la configuración actual dentro y fuera de las comunidades.

A pesar de que actualmente ya no existe una adscripción lingüística como referente de diferenciación, la inmersión en la historia con el objetivo de encontrar los términos que han servido a los propios indígenas para mantener un sentimiento de pertenencia, permite entender “la base de la identidad zoque” [*ibid.*:34]. El término *angpøn* (los que hablan la lengua), aparecido desde la época precolombina, se ha opuesto históricamente al término *yøki* que, a lo largo de los siglos, ha hecho referencia a los “ladinos” o “avecindados”, es decir, a un “ellos” no diferenciado. Trejo supone que este último término ha recorrido, junto con el de *angpøn*, un origen común, a pesar de que la presencia histórica de los avecindados en San Miguel y en Santa María, es de una época relativamente reciente (finales del siglo XIX y principios del XX).

La evidencia de que la oposición terminológica constituye el fundamento de la identidad zoque, ha sido la confrontación que han escenificado, en el ámbito económico, político y religioso, los indígenas y los avecindados por varias décadas del siglo pasado. Sin embargo, este presupuesto sobre la identidad zoque nos lleva a preguntarnos si no estamos de nueva cuenta ante una *esencialización terminológica* al querer convertir a los dos términos identitarios en un discurso estático. Tal parece que esta identidad conformada por un “nosotros” en oposición a un “ellos” indiferenciado se ha perpetuado desde los tiempos precolombinos hasta nuestros días. Habría que indagar, por el contrario, qué tan determinantes son los contextos políticos y económicos presentes desde la Conquista hasta nuestros días para modelar estos términos que se supone son la base de la identidad. La misma etnografía que hace el autor sobre los conflictos actuales por la tierra, donde resulta interesante que indígenas y no indígenas hayan recuperado los términos “zoque” y “chima” como estrategia para presentarse como los legítimos dueños de la selva, constituye un buen ejemplo del manejo situacional de los términos identitarios.

Esta manera de argumentar desde la historia para explicar la realidad actual también se aprecia cuando se aborda la naturaleza de la organización social de las comunidades zoques. Después de la sucinta y esclarecedora revisión de los

principales planteamientos sobre la forma en la cual se ha abordado el estudio de las comunidades mesoamericanas que presentan un sistema de mitades, el autor nos llevará por la historia reciente (la Colonia) del Istmo de Tehuantepec y de Santa María Chimalapa, para demostrar que en la actualidad prevalecen los principales componentes del sistema dual instaurado desde la concentración forzosa de indígenas en cabeceras establecidas por los mismos españoles.

Los datos históricos confirman que las dos cabeceras municipales comparten esta división en dos secciones, donde además se presenta una tendencia a la endogamia, una distribución alterna de puestos políticos y religiosos y la propensión a mantener la polaridad jerárquica de una sección sobre otra. Al mismo tiempo, la vigencia del sistema dual en la comunidad de Santa María Chimalapa, que curiosamente se consolida por el cauce de un río que la divide en mitades, nos habla de su capacidad de adaptación a los elementos que han llegado del exterior durante las últimas décadas. Los problemas étnicos y religiosos se amoldan perfectamente a esta dicotomía que separa diametralmente a la comunidad zoque.

Sin embargo, antes de entrar de lleno en estos conflictos étnicos y religiosos que mantienen vigente al sistema de mitades, Trejo decide cambiar de rumbo y seguir las pistas de la concepción del territorio y del espacio zoque que, al parecer, presenta una naturaleza radicalmente distinta al no estar subordinadas a las contingencias de la historia. Aquí ya no se trata de analizar el choque producido por la conquista y la modernidad, como podíamos percibir en los temas de la identidad y del sistema de mitades, sino de confirmar que la concepción solsticial del entorno es una expresión netamente mesoamericana y, por lo tanto, aislada de los avatares de la historia. Efectivamente, entre puntos solsticiales y vientos malignos y benéficos para la agricultura, se entreteje todo un pensamiento mesoamericano que, en medio de nomenclaturas locales, se va desenredando para dar forma a la simetría dual de la "figura del mundo" zoque.

En la narración sobre el mundo de las representaciones del territorio, los zoques aparecen como un grupo homogéneo y perteneciente a un pensamiento que está más allá de las fronteras de la selva chimalapa y del Istmo de Tehuantepec. En este sentido, la figura rectangular del mundo y la dualidad expresada por el trayecto que dibuja el astro solar de este a oeste durante el invierno y el verano, son expresiones de un pensamiento que se resiste al cambio y al devenir.

Si ésta es la naturaleza de la concepción zoque, si ésta es la esencia incólume que parece arraigada y subordinada a la naturaleza que rodea a los indígenas ¿cómo explicar que los sistemas de mitades al interior de los pueblos de San Miguel y Santa María Chimalapa, de los que hablábamos más arriba, se hayan generado de una imposición española? ¿No estaríamos obligados a suponer que los zoques, con independencia de los sucesos de la historia, plasmarían esta dua-

lidad de su pensamiento en la organización social? No sugiero que la antropología se enfrasque de nueva cuenta en el intento de determinar el origen exacto del sistema de mitades: hacerlo nos llevaría a viejas polémicas que no resuelven el meollo del asunto.

En el fondo de esta discusión está el papel que desempeña el pensamiento mesoamericano en la vida ritual y cotidiana de los actuales indígenas. Al parecer, en este capítulo dedicado a la concepción dualista del territorio (no se habla sólo de los solsticios y vientos, sino también de la estructura de las casas, de la Iglesia católica y de los santos patronales), la cosmovisión mesoamericana sigue siendo determinante para expresar la dualidad:

[...] si en verdad el cosmos es dual para los zoques, esta bipartición del mundo debe proyectarse en cada rincón del universo de tal manera que todo lugar, habitado o no, tenderá a reproducir —en escala—la misma estructura dual [*ibid.*:82].

De una manera casi inconsciente, los zoques han organizado su vida social respetando o siguiendo el dualismo del cosmos prescrito por el núcleo mesoamericano.

Sin embargo, para sostener la hipótesis del origen español del sistema de mitades expuesto en el segundo capítulo, el autor retoma de Jacques Galinier [1990] el concepto de la “síntesis perfecta” para explicar la convergencia entre el dualismo en la traza española de los pueblos indígenas en el momento de su conformación y el dualismo en la cosmogonía mesoamericana. En este planteamiento es claro que la organización social instaurada por los españoles se toma como una especie de “recipiente” donde los principios dualistas de la cosmovisión mesoamericana se fueron desarrollando e incidieron hasta nuestros días en la concepción del espacio y el territorio. Por otro lado, la “síntesis perfecta”¹ refuerza el supuesto de la persistencia de la cosmovisión mesoamericana y a su versatilidad, a largo de la historia, para ajustarse a las transformaciones de la organización social. Es una forma de proponer que los significados de una cosmovisión ancestral se mantienen a pesar de que los significantes cambian.

Sin embargo, en el último capítulo, donde se hace una excelente etnografía de los problemas étnicos y religiosos de Santa María y San Miguel Chimalapa, así como en las conclusiones, los datos etnográficos nos indican, siguiendo la trama inicial del libro, que la modernidad ha sido determinante para socavar este ro-

¹ El concepto no deja de ser polémico puesto que, en sentido estricto, no estaríamos hablando de una *síntesis* si queremos apegarnos a la connotación hegeliana de la palabra; es decir, no se trata del resultado alcanzado por la dialéctica entre dos elementos opuestos (entre la tesis y la antítesis), sino de una *yuxtaposición* de elementos complementarios tanto de la organización social española como de la cosmovisión mesoamericana.

manticismo que se esconde detrás del discurso de la homogeneidad cultural y la permanencia de la cosmovisión mesoamericana.

Efectivamente, con la presencia de nuevas denominaciones religiosas los indígenas de Santa María Chimalapa parecen olvidarse de los principios dualistas de la cosmovisión mesoamericana para organizarse de acuerdo con la división étnica por mitades. Es decir, los indígenas, ahora pentecostales, se mantienen adscritos a una mitad, mientras que los avecindados, enarbolando la fe católica, se han organizado en la otra mitad del pueblo. Esta situación expone de una manera clara el determinismo de la organización social que, al proyectar un sistema de mitades étnico, se expandió a los problemas religiosos. Ya no es la cosmovisión la que determina un tipo de organización social. Lo que permite articular los elementos religiosos es el fortalecimiento de una oposición territorial establecida desde la llegada de los españoles, y que durante las últimas décadas permitió distinguir a los zoques de los avecindados. Desde mi punto de vista, el planteamiento de la “síntesis perfecta” se invierte cuando el autor decide hablar de los zoques en su dinámica religiosa actual.

A pesar de estos vaivenes teóricos, no debemos perder de vista el objetivo central del libro: plasmar, etnográficamente, la particularidad de un grupo indígena poco trabajado por antropólogos. En este sentido, el objetivo se cumple con creces: la lectura nos da un panorama completo, lo que habla de la capacidad de Leopoldo Trejo para captar los signos que hacen a los zoques un grupo singular. Representa al mismo tiempo una etnografía que da cuenta de la realidad actual, es decir, no se queda con la exposición de los remanentes de la cosmovisión mesoamericana —que para muchos antropólogos e historiadores sigue siendo lo que define a los indígenas del México contemporáneo— sino que nos lleva a las diatribas de la historia y el cambio. En suma, representa un texto que hace comprender la complejidad de la realidad cuando la tradición indígena hace frente a la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

Galinier, Jacques,
1990 *La mitad del mundo*, México, UNAM/CEMCA/INI.

